

***HUMANAE VITAE*: CONTINUITÀ E NOVITÀ A CINQUANT'ANNI DALLA SUA PUBBLICAZIONE**

GIANNI CIOLI*

PATH 17 (2018) 000-000

1. Il senso del documento

Com'è noto, Paolo VI ha riaffermato con l'enciclica *Humanae vitae*¹ l'illiceità tutti i metodi artificiali di controllo delle nascite, definendo l'atto coniugale, reso volutamente infecondo, «intrinsecamente non onesto» (HV 14) e riconoscendo legittima una regolazione della natalità sulla base del ricorso ai periodi infecondi (HV 16).

A cinquant'anni di distanza può essere illuminante il libro di Gilfredo Marengo, *La nascita di un'enciclica. «Humanae vitae» alla luce degli Archivi Vaticani*.² Uno studio voluto da papa Francesco che ha reso accessibili i documenti d'archivio prima del consueto tempo di settant'anni. Tra l'altro lo studio di Marengo ci porta a conoscenza del fatto che, due mesi prima della pubblicazione dell'enciclica, il 25 luglio 1968, Paolo VI ne aveva approvata una precedente redazione intitolata *De nascendae prolis*. Era un testo più severo nell'affermazione della dottrina tradizionale, meno sensibile alla comprensione pastorale delle coppie in difficoltà di fronte alla norma indicata dalla Chiesa e, inoltre, caratterizzato dal richiamo all'eccellenza del celibato e della verginità consacrata. Il Papa che pure l'aveva approvato,

* Il testo riporta il contenuto della comunicazione orale proposta il 13 settembre 2018 a Montepulciano (SI) nell'ambito di un corso di aggiornamento per il clero diocesano.

¹ PAOLO VI, Lettera enciclica *Humanae vitae* (25 luglio 1968) (HV).

² G. MARENGO, *La nascita di un'enciclica. Humanae vitae alla luce degli Archivi Vaticani*, LEV, Città del Vaticano 2018.

messo tuttavia sull'avviso dai teologi incaricati della traduzione in francese e spagnolo, ne bloccò la pubblicazione e lo fece riscrivere intervenendo anche di persona sulla redazione definitiva.

Anche alla luce dei risultati di questa ricerca si può dire che *Humanae vitae* è un'enciclica che ha voluto mediare tra la posizione innovativa, che aveva preso campo nell'opinione di molti fedeli, favorevole alla contraccezione e profondamente ottimista sull'esercizio della sessualità come naturale espressione d'amore, e quella invece legata alla tradizione, segnata da una precomprensione tendenzialmente sospettosa, per non dire negativa, riguardo alle pulsioni della sfera sessuale.³

Per uno sguardo sereno sul senso documento, a cinquant'anni dalla pubblicazione, possono essere particolarmente illuminanti le considerazioni conclusive di Marengo:

Intorno all'enciclica si catalizzarono tutte le tensioni di quegli anni: senza nulla togliere al valore obiettivo del suo insegnamento e all'importanza del tema trattato, va altresì preso atto che quel documento subì una significativa sovraesposizione, non soltanto nel panorama dell'opinione pubblica, ma anche nell'ambito della vita ecclesiale e della riflessione teologica. Schierarsi pro o contro *Humanae vitae* è talvolta coinciso con radicali scelte di campo ed è stato inteso come la necessaria, previa verifica, di forti profili identitari nella Chiesa. Si sono così favoriti improvvidamente due atteggiamenti estremi: un rifiuto pregiudiziale del suo insegnamento o una difesa – senza se e senza ma – che gli ha consegnato il ruolo sproporzionato di definitivo antemurale a ogni insorgenza di crisi nella Chiesa e nel mondo. Una migliore conoscenza di quel cammino e dei fattori che ne segnarono l'evolversi può aiutare a ridimensionare un approccio all'enciclica che ha esasperato gli esiti divisivi della sua recezione. Non fu certamente con questo animo che Paolo VI si assunse la responsabilità di siglarla e indirizzarla al popolo cristiano e degli uomini del suo tempo con fiduciosa speranza di essere ben

³ A questo proposito Marango giudica particolarmente significativo il modo in cui Paolo VI ha inteso caratterizzare il senso della castità coniugale al n. 21: «Il papa le riconosceva il compito di valorizzare e incrementare positivamente i tratti specifici della vita matrimoniale, dalla qualità dell'amore tra i coniugi fino a una più incidente azione pedagogica nei confronti dei figli. La preoccupazione era di uscire da una prospettiva angusta; i necessari sacrifici richiesti dall'adesione al suo insegnamento non dovevano essere letti come una semplice "rinuncia" a compiere determinati atti dell'amore coniugale; era indispensabile fare trasparire quanto la leale adesione alle esigenze della morale cristiana custodisse in sé la promessa della maturazione di quell'amore e di un suo fecondo sviluppo» (MARENGO, *La nascita di un'enciclica*, 116-117).

compreso. Per questi motivi il valore e la fecondità dell'insegnamento di *Humanae vitae* può essere riconosciuto e accolto solo in una leale e attenta condivisione delle intenzioni che guidarono il Papa a promulgarla.⁴

2. Un documento sulla vocazione

Quando si parla di crisi della vocazione, si pensa ai seminari e ai conventi vuoti e ci si interroga per lo più sulla pastorale vocazionale, su come rinnovarla o rifondarla. A mio avviso il problema sta più a monte: quello che è in crisi è la percezione della vocazione umana e cristiana. Detto altrimenti la percezione della vita come dono, compito, responsabilità e missione. Il senso della vita nella visione cristiana è il dono di sé. D'altra parte questa visione la Chiesa la ritiene vera per ogni essere umano e come tale da proporre a tutti (è questo infondo il significato di legge naturale e della pretesa competenza del magistero della Chiesa sulla legge naturale). La vocazione è il percepire la propria vita come una chiamata al dono sé. L'amore coniugale nella sua inscindibile unità dei suoi significati, unitivo e procreativo, è il caso serio in cui si afferma o si smentisce la verità della vita come dono sé. Se non si è capaci di riconoscere il matrimonio e quindi la sessualità come vocazione al dono ogni altra ipotesi di vocazione perde di senso. Lo stesso essere sessuato (e il piacere connesso con l'esercizio della sessualità) è la cifra, potremo dire, della vocazione dell'essere umano al dono sé. Ma, se non si riconosce che l'esercizio della sessualità comporta una grandissima responsabilità perché connesso, oltre che al rispetto dei sentimenti delle persone, al dono della vita, lo stesso esercizio della sessualità (con il piacere connesso) anziché occasione ed espressione di dono può divenire occasione ed espressione di radicale egoismo.

Ritengo che le intenzioni profonde che guidarono il Papa nella redazione di *Humanae vitae* vadano considerate anche alla luce del presupposto appena illustrato. Questo forse emerge con più chiarezza se si integrano gli argomenti proposti al n. 16 dell'enciclica,⁵ su cui grava un'ipoteca essenzia-

⁴ *Ibid.*, 140-141.

⁵ «La Chiesa è coerente con se stessa, sia quando ritiene lecito il ricorso ai periodi inferti, sia quando condanna come sempre illecito l'uso dei mezzi direttamente contrari alla fecondazione, anche se ispirato da ragioni che possano apparire oneste e gravi. Infatti, i due casi differiscono completamente tra di loro: nel primo caso i coniugi usufruiscono legittimamente di una disposizione naturale; nell'altro caso essi impediscono lo svolgimento dei pro-

lista (difficile oggi da sostenere in un'argomentazione pastorale) con quelli presentati da Giovanni Paolo II nel n. 32 della *Familiaris consortio*⁶ a tredici anni di distanza che, presupponendo validi gli argomenti di Paolo VI, li integra e li sviluppa in una prospettiva fenomenologica e personalista.⁷

Per capire l'intento di Paolo VI possono essere illuminanti le parole che Jean Guittou attribuisce al Papa in un famoso libro intervista. Parole che esprimono quanto già affermato al n. 17 di *Humanae vitae*⁸ in maniera più enfatica ed efficace:

cessi naturali. È vero che, nell'uno e nell'altro caso, i coniugi concordano con mutuo e certo consenso di evitare la prole per ragioni plausibili, cercando la sicurezza che essa non verrà; ma è altresì vero che soltanto nel primo caso essi fanno rinunciare all'uso del matrimonio nei periodi fecondi quando, per giusti motivi, la procreazione non è desiderabile, usandone, poi, nei periodi agenesiaci a manifestazione di affetto e a salvaguardia della mutua fedeltà. Così facendo essi danno prova di amore veramente e integralmente onesto» (HV 16).

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio* (22 novembre 1981) (FC).

⁷ «La scelta dei ritmi naturali comporta l'accettazione del tempo della persona, cioè della donna, e con ciò l'accettazione anche del dialogo, del rispetto reciproco, della comune responsabilità, del dominio di sé. Accogliere poi il tempo e il dialogo significa riconoscere il carattere insieme spirituale e corporeo della comunione coniugale, come pure vivere l'amore personale nella sua esigenza di fedeltà. In questo contesto la coppia fa l'esperienza che la comunione coniugale viene arricchita di quei valori di tenerezza e di affettività, i quali costituiscono l'anima profonda della sessualità umana, anche nella sua dimensione fisica. In tal modo la sessualità viene rispettata e promossa nella sua dimensione veramente e pienamente umana, non mai invece "usata" come un "oggetto" che, dissolvendo l'unità personale di anima e corpo, colpisce la stessa creazione di Dio nell'intreccio più intimo tra natura e persona» (FC 32).

⁸ «Gli uomini retti potranno ancora meglio convincersi della fondatezza della dottrina della Chiesa in questo campo, se vorranno riflettere alle conseguenze dei metodi di regolazione artificiale delle nascite. Considerino, prima di tutto, quale via larga e facile aprirebbero così alla infedeltà coniugale e all'abbassamento generale della moralità. Non ci vuole molta esperienza per conoscere la debolezza umana e per comprendere che gli uomini – i giovani specialmente, così vulnerabili su questo punto – hanno bisogno d'incoraggiamento a essere fedeli alla legge morale e non si deve loro offrire qualche facile mezzo per eluderne l'osservanza. Si può anche temere che l'uomo, abituandosi all'uso delle pratiche anticoncezionali, finisca per perdere il rispetto della donna e, senza più curarsi del suo equilibrio fisico e psicologico, arrivi a considerarla come semplice strumento di godimento egoistico e non più come la sua compagna, rispettata e amata. Si rifletta anche all'arma pericolosa che si verrebbe a mettere così tra le mani di autorità pubbliche, incuranti delle esigenze morali. Chi potrà rimproverare a un governo di applicare alla soluzione dei problemi della collettività ciò che fosse riconosciuto lecito ai coniugi per la soluzione di un problema familiare? Chi impedirà ai governanti di favorire e persino di imporre ai loro popoli, ogni qualvolta lo ritenessero necessario, il metodo di contraccezione da essi giudicato più efficace? In tal modo gli uomini, volendo evitare le difficoltà individuali, familiari o sociali che s'incontrano nell'osservanza

Bisogna pur comprendere che, se l'uomo accetta di dissociare nell'amore il piacere dalla procreazione (e certamente oggi lo si può dissociare facilmente), se dunque si può prendere a parte il piacere, come si prende una tazza di caffè, se la donna sistemando un apparecchio o prendendo «una medicina» diventa per l'uomo un *oggetto*, uno strumento al di fuori della spontaneità, delle tenerezze e delle delicatezze dell'amore, allora non si comprende come questo modo di procedere (consentito nel matrimonio) sia proibito al di fuori del matrimonio. La Chiesa di Cristo, che noi rappresentiamo su questa terra, se cessasse di subordinare il piacere all'amore e l'amore alla procreazione, favorirebbe una «saturazione» erotica dell'umanità, che avrebbe per legge soltanto il piacere.⁹

Mi pare che l'intento di Paolo VI sia stato colto con acume da Enrico Chiavacci in un articolo di commento immediatamente successivo a *Humanae vitae*. Pur in una decisa presa di distanza dalla visione di legge naturale contenuta nell'enciclica l'autore cerca di cogliere la validità di quella preoccupazione di fondo che ha condotto Paolo VI a negare la liceità della contraccezione.¹⁰ Chiavacci rileva che il criterio di valutazione dei mezzi per un'onesta regolazione della natalità in *Humanae vitae* è sostanzialmente il seguente: «È da giudicarsi illecito e disonesto ogni atto mirante direttamente a rendere infecundo un rapporto sessuale».¹¹ Secondo l'autore la preoccupazione di fondo che ha condotto all'enunciazione di tale criterio traspare dalla presentazione delle conseguenze che Paolo VI prevede di fronte a una solenne ammissione da parte della Chiesa di una regolazione artificiale della natalità. Esse sono sostanzialmente due: lo scadimento del valore morale del sesso e le conseguenze sulla legislazione civile. Secondo Chiavacci è in queste apprensioni che si può trovare «la via all'intimo

della legge divina, arriverebbero a lasciare in balia dell'intervento delle autorità pubbliche il settore più personale e più riservato della intimità coniugale. Pertanto, se non si vuole esporre all'arbitrio degli uomini la missione di generare la vita, si devono necessariamente riconoscere limiti invalicabili alla possibilità di dominio dell'uomo sul proprio corpo e sulle sue funzioni; limiti che a nessun uomo, sia privato, sia rivestito di autorità, è lecito infrangere. E tali limiti non possono essere determinati che dal rispetto dovuto all'integrità del corpo umano e delle sue funzioni naturali secondo i principi sopra ricordati e secondo la retta intelligenza del principio di totalità, illustrato dal nostro Predecessore Pio XII» (HV 17).

⁹ J. GUITTON, *Paolo VI segreto*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1985, 96.

¹⁰ E. CHIAVACCI, *Primi appunti per una corretta valutazione dell'enciclica «Humanae vitae»*, in D. MONGILLO (ed.), *Humanae vitae. Testo e note teologico-pastorali*, Queriniana, Brescia 1969⁴, 64-98.

¹¹ *Ibid.*, 76.

“logos” del documento».¹² In esse, più che nei paragrafi direttamente normativi si potrebbe cogliere il vero volto dell'enciclica.¹³ «Proprio per il suo tono scioccante», *Humanae vitae* mette sotto giudizio «non tanto la pillola o le singole coppie di coniugi, quanto piuttosto, e duramente, la società di oggi nella sua globalità e nella sua cieca fuga dai valori».

In altre parole il documento costituirebbe la denuncia profetica della società «nel suo progressivo e agghiacciante rifiuto della dimensione verticale, e nel suo rifugiarsi nell'unica dimensione orizzontale, la dimensione consumistica».¹⁴

A livello applicativo delle norme Chiavacci sottolinea, tuttavia, che il magistero non pretende di sostituirsi alla coscienza ma costituisce elemento di primaria importanza nella formazione della coscienza. La norma pratica non è interamente deducibile dalla norma generale, ma non è nemmeno scopribile senza una norma generale di cui tener conto.¹⁵

¹² *Ibid.*, 77.

¹³ Ciò per cui la Chiesa, fedele alla rivelazione e al dato biblico, vuole combattere, riconosce Chiavacci, è «il significato morale della vita sessuale». Ogni manipolazione deliberata del rapporto sessuale, «che ne scinda artificiosamente l'aspetto unitivo da quello procreativo, lungi dal mettere con più forza l'accento sul primo, rende quanto mai precaria la sussistenza di esso, la sua carica di dono, e apre la via al suo opposto, cioè all'egoismo sessuale». I rischi che Paolo VI vede emergere nella società del suo tempo sono quelli dell'amoralità e dell'arbitrio nella vita sessuale. «Dove c'è arbitrio scompare il valore assoluto, e la conseguente libertà dell'uomo stesso. Un rapporto sessuale de-moralizzato e reso arbitrario perde ogni significato per chi lo pone, in nulla arricchisce l'uomo, e cessa di essere espressione di amore». Per questo, secondo Chiavacci, *Humanae vitae* è un documento a difesa dell'amore, del coniugio, dell'uomo stesso, cf. *ibid.*, 77-79.

¹⁴ *Ibid.*, 81.

¹⁵ *Humanae vitae*, afferma il teologo, «propone una normativa tra le diverse che la ragione umana e cristiana oggi permetterebbe, e che sono testimoniate dalle diverse opinioni emerse nelle commissioni che hanno preceduto l'enciclica. A tale normativa ci si deve attenere, come alla via che concretamente la *Sacra Potestas* oggi propone per la miglior salvaguardia dei valori insiti nella persona umana e nel matrimonio. Possono naturalmente darsi casi limite in cui gli stessi valori che la norma tutela siano compromessi dall'osservanza della norma stessa: in tal caso la norma, considerata nella sua funzione di guida, cesserebbe di essere vincolante. È questo un problema che si pone solo a livello del caso concreto: ciò non implica affatto relativismo morale. Infatti sussiste una norma generale oggettiva, e un criterio oggettivo (per il singolo caso) di deviazione dalla norma» (*ibid.*, 92-93).

3. La questione della flessibilità della norma

La posizione espressa da Chiavacci nell'articolo preso in esame permette di cogliere con una certa chiarezza una questione chiave nell'interpretazione di *Humanae vitae*.

Si percepisce che la norma è interpretazione pratica di un'antropologia. Nel caso della norma proposta dal magistero si riconosce che essa vuole essere appello a un'opzione per una logica di dono e, conseguentemente, invito alla conversione nella denuncia di ogni atteggiamento larvato e egoistico. La visione sottesa a tale norma è quella dell'uomo interpretato alla luce della fede.

Ci si domanda tuttavia se la realizzazione del senso della norma stessa non postuli una certa flessibilità di quest'ultima, a motivo della peculiarità della verità morale quale verità che trova la sua dimensione piena solo a livello della coscienza.

Mi pare che la sofferta presa di posizione di Paolo VI in materia di procreazione responsabile abbia trovato fondamento, nella sua visione teologica dell'uomo, che qualcuno ha proposto di riassumere nella polarità «grandezza e miseria».¹⁶

Papa Montini, come si è accennato, sembra voler trovare il giusto mezzo fra un ottimismo antropologico eccessivo e un esagerato pessimismo sulla possibilità per l'uomo di fare dono della propria vita nella logica pa-squale.

Le prese di posizione in ordine all'uso della sessualità diventano un *caso-test* delle sottostanti aspettative antropologiche e soteriologiche.

Tuttavia se è vero che la norma può essere intesa in funzione di un appello antropologico e soteriologico è anche vero che, di fronte a tale appello, la norma manifesta tutti i suoi limiti comunicativi. L'insufficienza della norma in se stessa a rendere ragione dei propri fondamenti fa appar-

¹⁶ «L'esaltazione della sua complessa ricchezza va necessariamente congiunta alla consapevolezza degli squilibri estremamente pericolosi in esso presenti. L'uomo che da Dio ha origine, a lui è destinato e in lui solo trova la ragione della sua grandezza, coglie la propria dignità nell'esperienza della libertà e della capacità di progresso, ma rimane pur sempre un essere vulnerato: "Nonostante le sue enormi capacità di progresso, è un essere ammalato, che necessita di cure". Egli ha bisogno di un *telos*, e può trovarlo soltanto in Cristo, "uomo perfetto e ideale dell'uomo"», M. CAPRIOLI, *Grandezza e miseria dell'uomo nel magistero di Paolo VI (1963-1978)*, in E. ANCILLI (ed.), *Temi di antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981, 486-494.

re la necessità di rendere il più possibile trasparente il retroterra da cui la norma prende le mosse.

Riguardo a una possibile flessibilità della norma morale in rapporto al senso, essa non pare trovare seri appigli nel testo di *Humanae vitae*. Possono tuttavia gettare luce sul problema alcune affermazioni che J. Guitton attribuisce a Paolo VI nel citato libro intervista:

E poi bisogna considerare ancora una volta che il legislatore non può prevedere e valutare tutti i singoli casi. Il legislatore mira a un effetto globale, generale, statistico, si rivolge contro un male universale. Ancor più, deve considerare questo male non solo per il presente, ma in tempi lunghi. Per questo non abbiamo avuto esitazioni nel nostro dovere di ammonire l'umanità, perché siamo responsabili degli effetti duraturi nel tempo. [...] Occorre ricordarsi che nell'*Humanae vitae*, mi ponevo dal punto di vista *obiettivo*, che non è il punto di vista più pastorale dell'episcopato.¹⁷

Il riferimento all'analogia del piano morale col piano giuridico lascia spazio alla possibilità di pensare a livelli differenti da quello obiettivo – pur riconosciuto come necessario – e quindi a un margine d'interpretabilità della norma nel singolo caso.

Se queste affermazioni non sembrano escludere la possibilità di un'interpretazione della norma di *Humanae vitae*, esse rendono tuttavia anche ragione della sua prospettata absolutezza e universalità. La preoccupazione di Paolo VI ha avuto di mira i rischi di una «storia dell'interpretazione», ovvero di una «storia delle conseguenze» di un eventuale allargamento dell'insegnamento tradizionale della Chiesa circa l'illiceità della contraccezione.

È forse possibile cogliere nell'autocomprensione del magistero montiniano in materia morale l'intima connessione di una duplice funzione: quella profetica e quella protettiva.¹⁸ La prima mira a indicare nuovi orizzonti e nuove vie per una civiltà veramente umana facendo primariamente appello alla coscienza soggettiva, si pensi all'enciclica *Populorum progressio* (26 marzo 1967) e tutto il magistero sulla pace. La seconda si appoggia sulla propria sperimentata tradizione in campo morale, e mira a costituire una sorta di barriera di sicurezza per la tutela dei valori visti in pericolo, eser-

¹⁷ GUITTON, *Paolo VI segreto*, 96-102.

¹⁸ F. CIRAVEGNA, *Paolo VI e la promozione della pace. Linee di una teologia del magistero*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988.

citando, sulla base del proprio patrimonio normativo tradizionale, un'opera di denuncia e di sensibilizzazione.

In *Humanae vitae* Paolo VI ha inteso in qualche modo far convergere queste due dimensioni, profetica e normativa. L'intento chiave che pare aver guidato il pensiero etico-normativo di Paolo VI è, in fondo, quello di garantire un'oggettività asserita capace di plasmare la coscienza soggettività e collettiva, di influire sulla storia personale e comunitaria conferendovi un senso. Il senso in questione può essere identificato con la conversione intesa come progresso morale.

D'altra parte, se la norma esterna al soggetto appare necessaria per suscitare e mantenere la tensione verso l'ideale morale, e se l'assenza di una norma esigente può favorire il facile ripiegamento al di sotto dei confini del possibile, anche una norma percepita come troppo esigente e quindi «impossibile» da attuare può scoraggiare il cammino di conversione.

Nella letteratura teologico-morale postconciliare la norma assoluta, quale *Humanae vitae* presenta, è stata spesso colta in tensione con i limiti della libertà. In questo quadro si è prospettata la possibilità di un cammino graduale per il superamento di questi limiti. La problematica è stata sintetizzata da Giovanni Paolo II con la nota distinzione fra «legge della gradualità» e «gradualità della legge»: vi è l'esplicito riconoscimento che l'uomo è un essere storico che coglie, ama e compie il bene morale secondo tappe di crescita e si riafferma l'irrinunciabilità a una legge da considerare non come «puro ideale da raggiungere in futuro, ma [...] come un comando di Cristo Signore a superare con impegno le difficoltà».¹⁹

¹⁹ «Ma l'uomo, chiamato a vivere responsabilmente il disegno sapiente e amoroso di Dio, è un essere storico, che si costruisce giorno per giorno, con le sue numerose libere scelte: per questo egli conosce ama e compie il bene morale secondo tappe di crescita. Anche i coniugi, nell'ambito della loro vita morale, sono chiamati a un incessante cammino, sostenuti dal desiderio sincero e operoso di conoscere sempre meglio i valori che la legge divina custodisce e promuove, e dalla volontà retta e generosa di incarnarli nelle loro scelte concrete. Essi, tuttavia, non possono guardare alla legge solo come ad un puro ideale da raggiungere in futuro, ma debbono considerarla come un comando di Cristo Signore a superare con impegno le difficoltà. Perciò la cosiddetta "legge della gradualità", o cammino graduale, non può identificarsi con la "gradualità della legge", come se ci fossero vari gradi e varie forme di precetto nella legge divina per uomini e situazioni diverse. Tutti i coniugi, secondo il disegno divino, sono chiamati alla santità nel matrimonio e questa alta vocazione si realizza in quanto la persona umana è in grado di rispondere al comando divino con animo sereno, confidando nella grazia divina e nella propria volontà (GIOVANNI PAOLO II, *Omelia per la conclusione del VI Sinodo dei Vescovi*, 8 [25 ottobre 1980]: ASS 72 [1980] 1083). In questa stessa linea, rien-

4. La mediazione degli episcopati nazionali

Vediamo in sintesi il contributo delle dichiarazioni delle diverse Conferenze episcopali nazionali presentate all'indomani di *Humanae vitae*, a cui Paolo VI faceva riferimento nel suo colloquio con Guitton. Alcune hanno evidenziato la necessità del rispetto del giudizio di coscienza dei coniugi, sinceramente non convinti circa le conclusioni dell'enciclica. Hanno ricordato, tuttavia, che gli sposi devono rimanere nella disposizione di continuare lealmente le proprie ricerche e di rivedere eventualmente le proprie posizioni.²⁰

Altre hanno sottolineato la necessità di una comprensione pastorale per la gradualità del cammino di crescita degli sposi che non riescono a seguire una norma di cui pur sono convinti:²¹ «Talora si passa per gradi ancora imperfetti ma con il fine di superarli lentamente, in una tensione costante verso l'ideale».²²

Le dichiarazioni delle Conferenze episcopali costituiscono un'espressione privilegiata e autorevole della difficoltà pastorale di armonizzare la norma oggettiva, prospettata come assoluta dall'*Humanae vitae*, con la peculiarità delle situazioni soggettive. La tendenza prevalente pare quella di ribadire da una parte il valore della norma così come viene presentato dall'enciclica, dall'altra la possibilità di una soggettiva sostenibilità di posizioni provvisoriamente non conformi ai dettami del documento papale.

5. La riflessione teologico-morale

La problematica interpretativa abbozzata nella mediazione degli episcopati nazionali è stata sviluppata nella riflessione teologica. Semplificando si possono individuare tre impostazioni fondamentali.

tra nella pedagogia della Chiesa che i coniugi anzitutto riconoscano chiaramente la dottrina della *Humanae vitae* come normativa per l'esercizio della loro sessualità, e sinceramente si impegnino a porre le condizioni necessarie per osservare questa norma» (FC 34).

²⁰ Così le Conferenze episcopali belga, austriaca, canadese e scandinava.

²¹ Così soprattutto le Conferenze episcopali francese e italiana. I testi delle dichiarazioni sono reperibili in D. TETTAMANZI (ed.), *La risposta dei vescovi alla Humanae vitae*, Ancora, Milano 1969, 58-236.

²² *Ibid.*, 113.

La *prima*, fondamentale improntata alla mediazione pastorale, è quella elaborata fra gli altri, per citare due nomi noti, da Gustave Martelet²³ e Domenico Capone.²⁴ Senza mettere in discussione la validità della norma di *Humanae vitae* questi autori delineano la plausibilità di decisioni divergenti, a motivo sia della concupiscenza quale limite alla libertà, sia della conflittualità, talora soggettivamente insostenibile, dei beni in gioco nella concretezza del vissuto. In questa prospettiva si riconosce nella contraccettazione un disordine oggettivo da evitare, che tuttavia nella soggettività è assunto come unica realtà contingente verificabile e praticabile.

La *seconda* impostazione è quella sostenuta fra gli altri da da Josef Fuchs, per ricordare un nome famoso, il quale rimprovera all'impostazione precedente di lavorare con un ordinamento morale dualistico, cioè uno astratto-ideale (della norma del magistero) e uno concreto-possibile (della norma della coscienza), non riconciliabile con se stesso.²⁵ Egli afferma invece che soltanto il soggetto agente può stabilire la norma oggettiva cioè adeguata alla realtà (in cui rientrano le circostanze rilevanti e l'esperienza delle effettive capacità morali del soggetto), tenendo ovviamente conto della norma prospettata dal magistero o comunque ereditata dalla propria tradizione morale. Ma se la norma prospettata dal magistero, o da chi per lui, non risulta adeguata va riformulata meglio.

La *terza* impostazione, ugualmente critica nei confronti di entrambe le precedenti, è quella portata avanti fra gli altri da Dionigi Tettamanzi e Carlo Caffarra, entrambi costituiti cardinali da Giovanni Paolo II. Essi vedono un limite alla possibilità di ridefinizione della norma di *Humanae vitae* nella necessità di riconoscere l'esistenza di atti intrinsecamente cattivi. Negare l'*intrinsece malum*, scrive Tettamanzi, «significa negare la struttura propria e nativa di una certa azione, o, che fa lo stesso, significa ritenere che l'uomo possa sempre e in ogni caso, inserire in una certa azione un "signi-

²³ G. MARTELET, *Pour mieux comprendre l'encyclique Humanae vitae*, in «Nouvelle Revue Théologique» 90 (1968) 897-917. 1009-1063.

²⁴ D. CAPONE, *Lettura pastorale della «Humanae vitae» con la Conferenza episcopale italiana*, in «Asprenas» 16 (1969) 183-206; ID., *La Humanae vitae nel ministero sacerdotale*, in «Lateranum» 44 (1978) 205-208.

²⁵ J. FUCHS, *Il peccato del mondo e la morale normativa*, in ID., *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Piemme, Casale M. (AL) 1984, 102-105.

ficato” piuttosto che un altro, o addirittura due diversi e contraddittori». ²⁶ Si tratta di un’impostazione condivisa dallo stesso Giovanni Paolo II, in particolare in *Veritatis splendor*. ²⁷

Su questa linea non si mette in dubbio, a motivo della peculiarità del ruolo della coscienza nell’agire morale, la possibilità di scelte non colpevoli soggettivamente o non gravemente colpevoli, pur essendo oggettivamente contro il valore. Si vuole evitare, tuttavia, un generalizzato giustificare le violazioni del valore, «in quanto questa generalizzazione sposta *sostanzialmente* il discorso che riguarda unicamente la mediazione operata dal singolo mediante il giudizio della propria coscienza». Generalizzare, afferma Caffarra, «è teologicamente scorretto, in quanto sarebbe ancora confondere il discorso sull’*imputabilità* con il discorso sulla *moralità di un atto* e quindi» – in rapporto alla dottrina di *Humanae vitae* – «pastoralmente dannoso perché la generalizzazione suonerebbe come un venir meno della testimonianza al valore della procreazione responsabile». ²⁸

6. Continuità e novità dopo cinquant’anni: il magistero di papa Francesco

Parlare di continuità e novità ²⁹ dopo cinquant’anni non può prescindere dalla considerazione del magistero di Francesco alla luce della ben nota metafora dell’«ospedale da campo» proposta dal Papa nell’intervista ad Antonio Spadaro del 19 agosto 2013:

Io vedo con chiarezza [...] che la cosa di cui la Chiesa ha più bisogno oggi è la capacità di curare le ferite e di riscaldare il cuore dei fedeli, la vicinanza, la prossimità. Io vedo la Chiesa come un ospedale da campo dopo una battaglia. È inutile chiedere a un ferito grave se ha il colesterolo e gli zuccheri alti! Si devono curare le sue ferite. Poi potremo parlare di tutto il resto. Curare le ferite, curare le ferite... E bisogna cominciare dal basso. La Chiesa a volte si è fatta rinchiudere in piccole cose, in piccoli precetti.

²⁶ D. TETTAMANZI, *Il compromesso in campo morale: una soluzione delle situazioni di conflitto?*, in «Rivista del Clero Italiano» 60 (1979) 960.

²⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993), nn. 59. 79-83.

²⁸ C. CAFFARRA, *Alcune tesi teologiche in tema di «Procreazione responsabile»*, in S. CIPRIANI (ed.), *Evangelizzazione e matrimonio*, D’Auria, Napoli 1975, 147.

²⁹ In questo paragrafo si riprendono alcune osservazioni già pubblicate in G. CIOLI, *Il «compromesso» nella riflessione teologico morale di Klaus Demmer. Contesti di origine, livelli di utilizzo e attualità nel confronto con il magistero di papa Francesco*, in «Gregorianum» 98 (2017) 481-501.

La cosa più importante è invece il primo annuncio: «Gesù Cristo ti ha salvato!». E i ministri della Chiesa devono innanzitutto essere ministri di misericordia. Il confessore, ad esempio, corre sempre il pericolo di essere o troppo rigorista o troppo lasso. Nessuno dei due è misericordioso, perché nessuno dei due si fa veramente carico della persona. Il rigorista se ne lava le mani perché lo rimette al comandamento. Il lasso se ne lava le mani dicendo semplicemente «questo non è peccato» o cose simili. Le persone vanno accompagnate, le ferite vanno curate [...]. Non possiamo insistere solo sulle questioni legate ad aborto, matrimonio omosessuale e uso dei metodi contraccettivi. Questo non è possibile. Io non ho parlato molto di queste cose, e questo mi è stato rimproverato. Ma quando se ne parla, bisogna parlarne in un contesto. Il parere della Chiesa, del resto, lo si conosce, e io sono figlio della Chiesa, ma non è necessario parlarne in continuazione. Gli insegnamenti, tanto dogmatici quanto morali, non sono tutti equivalenti. Una pastorale missionaria non è ossessionata dalla trasmissione disarticolata di una moltitudine di dottrine da imporre con insistenza. L'annuncio di tipo missionario si concentra sull'essenziale, sul necessario, che è anche ciò che appassiona e attira di più, ciò che fa ardere il cuore, come ai discepoli di Emmaus. Dobbiamo quindi trovare un nuovo equilibrio, altrimenti anche l'edificio morale della Chiesa rischia di cadere come un castello di carte, di perdere la freschezza e il profumo del Vangelo. La proposta evangelica deve essere più semplice, profonda, irradiante. È da questa proposta che poi vengono le conseguenze morali.³⁰

Negli insegnamenti morali di Francesco emerge lucida e forte la presa di distanza dall'utilizzo di un linguaggio prettamente normativo con un appello esplicito e insistente a superare «una precettistica dilatata e ossessiva».³¹ Di fronte al relativismo e alla superficialità che caratterizza il contesto culturale contemporaneo, piuttosto che insistere sull'oggettività e sulla validità universale delle norme, si dovrebbe, secondo il papa, proporre «un'educazione che insegni a pensare criticamente e che offra un percorso di maturazione nei valori» (EV 64).

³⁰ A. SPADARO, *Intervista a papa Francesco*, in https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html (12.10.2018).

³¹ G. PIANA, *L'etica di papa Francesco*, in «Rocca» 73 (6/2014) 21; Cf. FRANCESCO, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), nn. 39. 43-45. 49. 94. 142. 168. 172. Sulla morale di papa Francesco cf. anche P. CARLOTTI, *La morale di papa Francesco*, EDB, Bologna 2017.

La visione morale di Francesco, come ha osservato Giannino Piana, «non è tuttavia indulgente o permissiva»³² e, nella sua relativizzazione del peso delle norme, vuole richiamare l'attenzione sull'ideale della radicalità evangelica (cf. EG 179-180.193-194.226-230) «che esige l'adozione di stili di vita rigorosi ispirati alla logica delle beatitudini e dei “ma io vi dico” del discorso della montagna».³³ È una morale capace, in virtù della riconciliazione realizzata da Cristo con la sua croce, «di porsi di fronte al conflitto» accettando di sopportarlo per «risolverlo e trasformarlo in un anello di collegamento di un nuovo processo» (EG 227).

Non è però assente dalla lettura che il Papa «fa della realtà – anzi è da lui costantemente richiamata – la consapevolezza della debolezza e della precarietà della condizione umana: non solo per il limite connaturale allo stato di creaturalità, ma anche per la presenza del peccato, che esercita un forte condizionamento sulle decisioni dell'uomo».³⁴

Quella che il papa privilegia è anche, e fondamentalmente,

un'etica della missione, impegnata a dilatare creativamente gli spazi della libertà e della solidarietà umana e finalizzata a offrire a coloro che vivono in situazioni difficili, sia di ordine materiale che spirituale, un vero sostegno fraterno.³⁵

È l'espressione di una Chiesa in uscita³⁶ che non «si ripiega sulle proprie sicurezze», né «opta per la rigidità autodifensiva», ma che s'impegna a comunicare «la verità del Vangelo in un contesto determinato, senza rinunciare alla verità, al bene e alla luce che» l'autenticità evangelica «può apportare» anche «quando la perfezione non è possibile». Colui che si prende a cuore la missione della Chiesa «è consapevole di questi limiti e si fa “debole con i deboli [...] tutto per tutti” (1Cor 9,22)». Sa di dover crescere egli stesso «nella comprensione del Vangelo e nel discernimento

³² PIANA, *L'etica di papa Francesco*, 22.

³³ *Ivi*.

³⁴ *Ivi*. EG 45-47.114.169; FRANCESCO, *Omelia* alla XIV Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi (4 ottobre 2015), in https://w2.vatican.va/content/francesco/it/bomilies/2015/documents/papa-francesco_20151004_omelia-apertura-sinodo-vescovi.html (12.10.2018).

³⁵ PIANA, *L'etica di papa Francesco*, 23.

³⁶ «Preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze» (EG 49).

dei sentieri dello Spirito», e «non rinuncia al bene possibile, benché corra il rischio di sporcarsi con il fango della strada» (EG 45).

A proposito del bene possibile è nota la metafora di ciò che non deve essere il confessionale presentata in *Evangelii gaudium*:

Pertanto, senza sminuire il valore dell'ideale evangelico, bisogna accompagnare con misericordia e pazienza le possibili tappe di crescita delle persone che si vanno costruendo giorno per giorno. Ai sacerdoti ricordo che il confessionale non deve essere una sala di tortura bensì il luogo della misericordia del Signore che ci stimola a fare il bene possibile (EG 44).

L'etica di Francesco appare, in definitiva, attraversata da una tensione che si può riassumere, a mio avviso, nel binomio «misericordia» e «radicalità evangelica».

Particolarmente stimolante e meritevole di essere approfondita risuona l'interpretazione in *Amoris laetitia* (in rapporto di continuità e novità con FC 34) della cosiddetta «legge della gradualità» che

non è una «gradualità della legge», ma una gradualità nell'esercizio prudentiale degli atti liberi in soggetti che non sono in condizione di comprendere, di apprezzare o di praticare pienamente le esigenze oggettive della legge.³⁷

Queste affermazioni si integrano con quanto il Papa afferma poco dopo ricordando che un soggetto, «pur conoscendo bene la norma, può avere grande difficoltà nel comprendere» i valori in essa insiti, «o si può trovare in condizioni concrete che non gli permettano di agire diversamente e di prendere altre decisioni senza una nuova colpa. Come si sono bene espressi i padri sinodali, “possono esistere fattori che limitano la capacità di decisione”» (AL 301).³⁸ La coscienza, per quanto illuminata, formata e accompagnata, aggiunge Francesco, può «riconoscere con sincerità e onestà ciò che per il momento è la risposta generosa che si può offrire a Dio, e scoprire [...] che quella è la donazione che Dio stesso sta richiedendo in mezzo alla complessità concreta dei limiti, benché non sia ancora

³⁷ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Amoris laetitia* (19 marzo 2016) (AL), n. 295. Queste considerazioni sono in realtà poste a premessa della riflessione sul «discernimento delle situazioni dette “irregolari”», ma possono valere *a fortiori* a fronte delle problematiche circa la regolazione della natalità, contesto d'origine del dibattito sulla «legge della gradualità».

³⁸ Cf. XIV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Relatio finalis* (24 ottobre 2015), n. 51, in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/24/0816/01825.html> (12.10.2018).

pienamente l'ideale oggettivo». Si deve comunque ricordare che «questo discernimento è dinamico e deve restare sempre aperto a nuove tappe di crescita e a nuove decisioni che permettano di realizzare l'ideale in modo più pieno» (AL 303).

In *Amoris laetitia* la dottrina dell'*Humanae vitae* è considerata e assunta a più riprese: a proposito della storia degli interventi magisteriali sulla famiglia (AL 68), nel paragrafo dedicato a *La trasmissione della vita e l'educazione dei figli* (AL 82) e nell'ambito della riflessione sull'importanza dell'accompagnamento nei primi anni della vita matrimoniale (AL 222). Vale la pena citare in particolare quest'ultimo numero:

L'accompagnamento deve incoraggiare gli sposi a essere generosi nella comunicazione della vita. «Conformemente al carattere personale e umanamente completo dell'amore coniugale, la giusta strada per la pianificazione familiare è quella di un dialogo consensuale tra gli sposi, del rispetto dei tempi e della considerazione della dignità del partner. In questo senso l'enciclica *Humanae vitae* (cf. 10-14) e l'Esortazione apostolica *Familiaris consortio* (cf. 14; 28-35) devono essere riscoperte al fine di ridestare la disponibilità a procreare in contrasto con una mentalità spesso ostile alla vita [...]. La scelta responsabile della genitorialità presuppone la formazione della coscienza, che è "il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità" (*Gaudium et spes*, 16). Quanto più gli sposi cercano di ascoltare nella loro coscienza Dio e i suoi comandamenti (cf. Rm 2,15), e si fanno accompagnare spiritualmente, tanto più la loro decisione sarà intimamente libera da un arbitrio soggettivo e dall'adeguamento ai modi di comportarsi del loro ambiente» (*Relatio finalis* 2015, 63). Rimane valido quanto affermato con chiarezza nel Concilio Vaticano II: «I coniugi [...], di comune accordo e con sforzo comune, si formeranno un retto giudizio: tenendo conto sia del proprio bene personale che di quello dei figli, tanto di quelli nati che di quelli che si prevede nasceranno; valutando le condizioni sia materiali che spirituali della loro epoca e del loro stato di vita; e, infine, tenendo conto del bene della comunità familiare, della società temporale e della Chiesa stessa. Questo giudizio in ultima analisi lo devono formulare, davanti a Dio, gli sposi stessi» (*Gaudium et spes*, 16). D'altra parte, «il ricorso ai metodi fondati sui "ritmi naturali di fecondità" (*Humanae vitae*, 11) andrà incoraggiato. Si metterà in luce che "questi metodi rispettano il corpo degli sposi, incoraggiano la tenerezza fra di loro e favoriscono l'educazione di una libertà autentica" (*Catechismo della Chiesa cattolica*, 2370). Va evidenziato sempre che i figli sono un meraviglioso dono di Dio, una gioia per i genitori e per la Chiesa. Attraverso di essi il Signore rinnova il mondo (*Relatio finalis* 2015, 63) (AL 222).

La continuità con il messaggio di *Humanae vita*, di *Familiaris consortio*, nonché del *Catechismo della Chiesa cattolica* va sicuramente riconosciuta nella riaffermazione dei valori che questi documenti hanno inteso veicolare: «La disponibilità a procreare in contrasto con una mentalità spesso ostile alla vita»; «la scelta responsabile della genitorialità» che «presuppone la *formazione* della coscienza»; il riconoscimento che i metodi naturali «rispettano il corpo degli sposi, incoraggiano la tenerezza fra di loro e favoriscono l'educazione di una libertà autentica»; la considerazione «che i figli sono un meraviglioso dono di Dio». La novità consiste piuttosto nell'«abbandono del precedente linguaggio magisteriale improntato a termini quali “permesso” e “proibito” e a giudizi morali generali, quale *intrinsece malum*: la “categoria del divieto” viene sostituita dalla “categoria dell'incoraggiamento”». ³⁹

³⁹ A. VOLPE, *Procreazione responsabile: questione non solo di «metodo» in Amoris laetitia*, in «Il Regno. Moralia Blog» 19 maggio 2016, in <http://www.ilregno.it/moralia/blog/procreazione-responsabile-questione-non-solo-di-metodo-in-amoris-laetitia> (12.10.2018).