

INSTAURARE

CHRISTO

OMNIA IN

PERIODICO CATTOLICO CULTURALE RELIGIOSO CIVILE

Anno XXXVI, n. 1-2

Sped. in a.p. art. 2 c. 20/c L. 662/96 - Filiale di Udine

Gennaio - Agosto 2007

SECOLARIZZAZIONE, RIFIUTO DELLA TRADIZIONE E DELLA RAGIONE

Il cristiano è chiamato alla mobilitazione. Nessuna attività umana, nemmeno temporale, può sottrarsi a Dio, ha insegnato Benedetto XVI rivolgendosi un Discorso il 24 febbraio 2007 ai membri della Pontificia Accademia per la vita, riuniti in assemblea generale. Ne riprendiamo un passo particolarmente significativo.

Continuamente [...] il cristiano è chiamato a mobilitarsi per far fronte ai molteplici attacchi a cui è esposto il diritto alla vita. In ciò egli sa di poter contare su motivazioni che hanno profonde radici nella legge naturale e che possono quindi essere condivise da ogni persona di retta coscienza. In questa prospettiva, soprattutto dopo la pubblicazione della Enciclica *Evangelium vitae* molto è stato fatto perché i contenuti di tali motivazioni potessero essere meglio conosciuti nella comunità cristiana e nella società civile, ma bisogna ammettere che gli attacchi al diritto alla vita in tutto il mondo si sono estesi e moltiplicati, assumendo anche nuove forme. Sono sempre più forti le pressioni per la legalizzazione dell'aborto nei Paesi dell'America Latina e nei Paesi in via di sviluppo, anche con il ricorso alla liberalizzazione delle nuove forme di aborto chimico sotto il pretesto della salute riproduttiva: si incrementano le politiche del controllo demografico, nonostante che siano ormai riconosciute come perniciose anche sul piano economico e sociale. Nello stesso tempo, nei Paesi più sviluppati cresce l'interesse per la ricerca biotecnologica più raffinata, per instaurare sottili ed estese metodiche di eugenismo fino alla ricerca ossessiva del "figlio perfetto", con la diffusione della procreazione artificiale e di varie forme di diagnosi tendenti ad assicurare la selezione. Una nuova ondata di eugenetica discriminatoria trova consensi in nome del presunto benessere degli individui e, specie nel mondo economicamente progredito, si promuovono leggi per legalizzare l'eutanasia. Tutto questo avviene mentre, su un altro versante, si molti-

plicano le spinte per la legalizzazione di convivenze alternative al matrimonio e chiuse alla procreazione naturale. In queste situazioni la coscienza, talora sopraffatta dai mezzi di pressione collettiva, non dimostra sufficiente vigilanza circa la gravità dei problemi in gioco, e il potere dei più forti indebolisce e sembra paralizzare anche le persone di buona volontà.

Per questo è ancor più necessario l'appello alla coscienza e, in particolare, alla coscienza cristiana. "La coscienza, come dice il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, è un giudizio della ragione mediante il quale la persona umana riconosce la qualità morale di un atto concreto che sta per porre, sta compiendo o ha compiuto. In tutto quello che dice e fa, l'uomo ha il dovere di seguire ciò che sa essere giusto e retto" (n. 1778). Da questa definizione emerge che la coscienza morale, per essere in grado di guidare rettamente la condotta umana, deve anzitutto basarsi sul solido fondamento della verità, deve cioè essere illuminata per riconoscere il vero valore delle azioni e la consistenza dei criteri di valutazione, così da sapere distinguere il bene dal male, anche laddove l'ambiente sociale, il pluralismo culturale e gli interessi sovrapposti non aiutino a ciò.

La formazione di una coscienza vera, perché fondata sulla verità, e retta, perché determinata a seguirne i dettami, senza contraddizioni, senza tradimenti e senza compromessi, è oggi un'impresa difficile e delicata, ma imprescindibile. Ed è un'impresa ostacolata, purtroppo, da diversi fattori. Anzitutto, nell'attuale fase della secolarizzazione chiamata postmoderna e segnata da discutibili forme di

tolleranza, non solo cresce il rifiuto della tradizione cristiana, ma si diffida anche della capacità della ragione di percepire la verità e ci si allontana dal gusto della riflessione. Addirittura, secondo alcuni, la coscienza individuale, per essere libera, dovrebbe disfarsi sia dei riferimenti alle tradizioni, sia di quelli basati sulla ragione. Così la coscienza, che è atto della ragione mirante alla verità delle cose, cessa di essere luce e diventa un semplice sfondo su cui la società dei media getta le immagini e gli impulsi più contraddittori.

Benedetto XVI

INVITO

Il giorno 23 agosto 2007, come ormai tradizione, organizziamo presso il santuario di Madonna di Strada a Fanna, vicino a Maniago (Pordenone), il XXXV convegno degli «Amici di **Instaurare**».

Relatori saranno il dott. Giacomo Bertolini, avvocato rotale e ricercatore di Diritto canonico nella Università di Padova, e il dott. Francesco Mario Agnoli, magistrato, presidente onorario aggiunto della Corte di Cassazione.

Sono invitati a partecipare tutti coloro che avessero interesse. In particolare coloro che condividono sostanzialmente il nostro impegno, soprattutto coloro che da tempo ci onorano della loro attenzione e, particolarmente, coloro che ci onorano del loro consenso.

Il programma della giornata di preghiera e di studio è pubblicato a pagina 3.

LETTERA APOSTOLICA SUMMORUM PONTIFICUM

di mons. Ignacio Barreiro Carámbula

La Lettera Apostolica *Summorum Pontificum* promulgata come *Motu proprio* da Benedetto XVI il 7 luglio, è certamente una pietra miliare nella storia della Chiesa; è una norma liturgica che si occupa della preservazione attiva del tesoro liturgico della Chiesa. Conferma inoltre il fatto storico che il Messale Romano promulgato da S. Pio V e riedito nel 1962 dal Beato Giovanni XXIII non è mai stato abrogato. Di conseguenza si riconosce che l'uso di questo Messale è perfettamente lecito. Il *Motu proprio* stabilisce le condizioni giuridiche per l'uso del Messale Romano e del rituale per i sacramenti contemporaneo al Messale medesimo.

La prima cosa che dobbiamo osservare è che la Lettera Apostolica non è un documento costitutivo, non crea nuovi diritti; è invece di natura dichiarativa e riconosce l'esistenza di precedenti diritti. Il Santo Padre, infatti, nella lettera di presentazione di questo documento, riferendosi al Messale del 1962 nota: "vorrei attirare l'attenzione sul fatto che questo Messale non fu mai giuridicamente abrogato e, di conseguenza, in linea di principio, restò sempre permesso". Ciò che è nuovo è la regolamentazione di questi diritti; perché in qualsiasi società ben ordinata, tutti i diritti devono essere esercitati in modo che risultino regolati dalla legge. La natura dichiarativa di questo documento, porta a due conclusioni: 1. Noi fedeli, che per anni abbiamo sostenuto la preservazione della liturgia classica della Chiesa, non eravamo disobbedienti, al contrario agivamo nel rispetto della liturgia esistente. 2. La natura dichiarativa del *Motu proprio* porta a credere che l'affermazione storica di base non può essere cambiata da un futuro pontefice, poiché la realtà non può essere cambiata. Allo stesso tempo è evidente che la regolamentazione legislativa dell'esercizio di questi diritti può essere cambiata, dipendendo dalla prerogativa del Papa quale legislatore Supremo della Chiesa. Detto ciò, è anche evidente che la *Summorum Pontificum*, nel riconoscere i diritti crea una nuova situazione giuridica di diritti acquisiti, quindi qualsiasi passo per negare questi diritti potrebbe essere offensivo

vo per la Legge Divina e Naturale.

Dobbiamo, poi, considerare la *ratio legis* di questo documento: 1. Prima di tutto va registrata l'Ermeneutica della Continuità, come ha spiegato in modo brillante Benedetto XVI nel suo discorso alla Curia il 22 dicembre 2005. Una dimostrazione delle intenzioni del Santo Padre di riaffermare la fede tradizionale della Chiesa, può essere vista nel documento pubblicato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede il 10 luglio, che mostra come c'è piena identità tra la Chiesa di Cristo e la Chiesa Cattolica. 2. La seconda è l'influenza positiva che il Messale del 1962 può avere sulla nuova liturgia che è certamente afflitta da molte difficoltà per il modo in cui è celebrata, come nota il Santo Padre nella sua lettera di introduzione. 3. Considerando i problemi che ha incontrato l'applicazione della precedente legislazione, è stato necessario stabilire una nuova legislazione per assicurare l'accesso al Messale del 1962 a quei fedeli che desiderino usarlo.

Dobbiamo analizzare le regolamentazioni stabilite in questa legge fondamentale della Chiesa. La premessa di partenza contenuta nell'art. 1 è che la Chiesa Cattolica di Rito Latino ha due usi liturgici: il Messale promulgato da Paolo VI e il Messale Romano promulgato da S. Pio V e riedito dal Beato Giovanni XXIII. Il primo, secondo queste disposizioni, costituisce la forma ordinaria, il secondo la forma straordinaria.

Di conseguenza l'art. 2 stabilisce il diritto di ogni sacerdote di rito latino, secolare o regolare, ad usare entrambi i Messali, in Messe celebrate senza il popolo, senza chiedere il permesso alla Sede Apostolica o all'Ordinario. Questo articolo precisa che un sacerdote può celebrare Messe senza il popolo ogni giorno ad eccezione del Triduo Pasquale. Si deve considerare che ciò è inteso in un contesto in cui in nessuno dei due usi liturgici sono permesse Messe senza il popolo durante il Triduo Pasquale. Di fatto il Messale del 1962 è molto preciso nelle rubriche nel proibire la celebrazione delle Messe il Giovedì Santo eccetto che per la Solenne celebrazione della Messa *in Cena Domini*. Come stabilito nell'art. 4, i fedeli che lo desiderino,

possono partecipare a queste Messe. Il diritto contenuto in questo articolo veniva chiamato "indulto universale", ma questa definizione è chiaramente non appropriata, perché questa norma stabilisce chiaramente il diritto di usare il Messale del 1962 da parte di qualsiasi sacerdote che desideri farlo come suo diritto proprio, quindi non si tratta di un indulto, che è per sua stessa natura una situazione eccezionale. I diritti dei chierici di usare il Breviario Romano promulgato dal Beato Giovanni XXIII, come garantito nell'art. 9.3, è la conseguenza logica e concomitante dell'uso del Messale del 1962. Sarebbe inappropriato da un punto di vista liturgico, usare questo Messale e il Breviario contemporaneo, perché hanno differenti calendari e differenti stili di preghiere.

Nell'art. 3 si riconosce il diritto degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica che desiderino farlo, di celebrare la Messa secondo il Messale del 1962 nei propri oratori. Nel testo di questo articolo è chiaramente stabilito che questi Istituti possono decidere di usare questo Messale in modo permanente. Ciò significa che possono decidere di usare solamente il Messale del 1962.

In una parrocchia, dove ci sia un gruppo stabile di fedeli che desideri partecipare alla liturgia secondo il Messale del 1962, come stabilito nell'art. 5, al parroco è data facoltà di accogliere la richiesta e, a tal fine, viene incoraggiato dal legislatore ad accettare questa richiesta. Queste Messe possono essere celebrate di Domenica, nei giorni di precetto, o in qualsiasi altro giorno della settimana, o per matrimoni, funerali e celebrazioni occasionali, come per esempio durante pellegrinaggi, ma è evidente che la Messa del 1962 può essere celebrata in qualsiasi occasione ragionevole. L'affermazione contenuta in questo articolo che "il bene di questi fedeli si armonizzi con la cura pastorale ordinaria della parrocchia", non dovrebbe essere interpretata in alcun modo come diminuzione dei diritti di quei fedeli, ma dovrebbe essere vista come un provvedimento di senso comune per trovare un modo appropriato di programmare la celebrazione della

continua a pag. 20

IL XXXV CONVEGNO ANNUALE DI «INSTAURARE»

Introduzione

Il XXXV convegno annuale degli «Amici di **Instaurare**» ha per tema: “La famiglia tra ordine naturale, vecchio laicismo e nuova laicità”.

Alla questione della famiglia **Instaurare** ha riservato negli anni passati particolare attenzione. Si è ritenuto opportuno, tuttavia, «ritornare» sull'argomento perché la famiglia è attualmente fatta oggetto di aggressione, talvolta subdola talvolta virulenta (come è avvenuto, per esempio, sul piano politico-giuridico in Spagna e come sta avvenendo in Italia). Essa è aggredita a 360°. Non solamente, quindi, sul piano politico-giuridico, poiché la *Weltanschauung* laicista (che il vecchio laicismo non applicò integralmente; anzi, a questo proposito, esso praticò spesso scelte contrarie alle proprie premesse) permea attualmente di sé ogni settore: morale, educativo e via dicendo. Si può dire, pertanto, che la famiglia è ora nella tempesta. Non che non lo sia stata anche in passato. Attualmente, però, la cultura egemone nega che essa abbia un'essenza e una finalità non convenzionale e che il matrimonio sia espressione di un ordine naturale. Sempre più si va affermando una «concezione» volontaristica e del matrimonio e della famiglia per lo più fatti dipendere esclusivamente dal costume. Il primato della volontà soggettiva, poi, è considerato esigenza di libertà e di civiltà, soprattutto nell'Occidente che rivendica i «diritti umani» della dottrina liberale.

La questione si è aggravata negli ultimi decenni (anche per la desistenza dei cattolici, forse addirittura per il loro tradimento della Dottrina sociale della Chiesa e, più in generale, per il loro abbandono al diffuso irrazionalismo dominante) tanto che il laicismo si è battuto, prima, per il divorzio e per il cosiddetto nuovo diritto di famiglia; poi, ha rivendicato PACS e DICO (come è avvenuto in Francia e come sta avvenendo in Italia). Nelle società dominate dall'ideologia marxista in un primo momento si era riconosciuto il diritto al «libero amore», di fatto praticato e, in parte, riconosciuto anche in quelle realtà sociali che si opponevano al cosiddetto materialismo marxista.

Il vecchio laicismo non era arrivato a tanto. Gli ordinamenti giuridici da esso ispirati conservarono generalmente, per esempio, il matrimonio, il matrimonio fra uomo e donna, monogamico, indissolubile e fedele (tanto che punivano l'adulterio) e individuavano nella famiglia una società basilare da proteggere, consolidare e irrobustire. La «nuova laicità», invece, nel nome della libertà e dei diritti della persona propone e, talvolta, impone ordinamenti giuridici ufficialmente «neutrali», indifferenti, anche se di fatto neutrali e indifferenti non lo sono affatto. Essa tende ad affermare in maniera radicale i cosiddetti diritti individuali, fra i quali rientra anche il diritto alla felicità correlato alla pretesa di riportarla in ciò che l'individuo crede lo renda felice.

È opportuno, pertanto, riflettere su molte questioni legate a questi problemi. Il XXXV convegno annuale degli «Amici di **Instaurare**» vuol essere un'opportunità.

Programma

Il nostro periodico organizza per gli «Amici di **Instaurare**» la XXXV giornata di preghiera e di studio, che si terrà presso il santuario di Madonna di Strada a Fanna (Pordenone) il 23 agosto 2007.

Il programma della giornata è il seguente:

- ore 9,00 - Arrivo dei partecipanti
- ore 9,15 - Celebrazione della santa Messa (in rito romano antico) e canto del “Veni Creator”
- ore 10,30 - Saluto di **Instaurare** ai partecipanti e introduzione dei lavori
- ore 10,45 - Relazione del dott. avv. Giacomo Bertolini sul tema:
“L'ordine «naturale» della famiglia”.
- ore 11,30 - Interventi e dibattito
- ore 13,00 - Pranzo
- ore 15,30 - Ripresa dei lavori.
Relazione del dott. Francesco Mario Agnoli sul tema:
“La famiglia nella bufera: dal divorzio ai DICO e ai CUS. Problemi e prospettive”.
- ore 16,15 - Interventi e dibattito
- ore 17,00 - Comunicazioni, canto del “Credo” e chiusura dei lavori.

Note e avvertenze

Il convegno è aperto a tutti gli «Amici di **Instaurare**». Non è prevista alcuna quota d'iscrizione. I partecipanti avranno a loro carico solamente le spese di viaggio e quelle del pranzo che sarà consumato al Ristorante “Al giardino” di Fanna.

Non è permessa la distribuzione di alcuna pubblicazione né la registrazione dei lavori senza la preventiva autorizzazione della Direzione del convegno.

Il santuario di Madonna di Strada è facilmente raggiungibile con propri mezzi: si trova sulla sinistra della strada che da Spilimbergo porta a Maniago, pochi chilometri prima di quest'ultimo centro.

Al fine di favorire l'organizzazione è gradita la segnalazione della partecipazione (si può scrivere a **Instaurare**, casella postale 3027 - 33100 Udine, oppure inviare una e-mail al seguente indirizzo: danilo.castellano@uniud.it oppure telefonare al numero seguente: 0432.297360).

DUBBI IN MATERIA DI «FAMIGLIA DI FATTO»

di Pietro Giuseppe Grasso

Nella seduta dell'8 febbraio ultimo scorso il Consiglio dei Ministri ha approvato "un disegno di legge in materia di diritti e doveri delle persone stabilmente conviventi (DICO)". Oltre le questioni più particolari trattate, il testo assume un significato di ordine generale, in relazione al crescere progressivo delle tendenze laiciste nella nostra legislazione, come registrato ormai nel corso degli ultimi decenni. Nella presente esposizione, per altro, è consentito solo accennare a taluni motivi affacciati nel corso delle polemiche seguite all'approvazione del disegno di legge governativo.

* * *

A chiarire i caratteri della controversia sorta in relazione al disegno di legge in esame, torna utile considerare una contrapposizione di tesi su di un aspetto parziale, nella quale è dato discernere gli elementi di una controversia di limite. Per vero, è venuta a proporsi la questione circa le differenze tra il matrimonio civile non concordatario e la proposta disciplina delle convivenze "eterosessuali", o famiglie di fatto, meglio dette convivenze *more uxorio*. In passato nella concezione storica dei cattolici non era rilevata una diversità sostanziale tra le possibili figure giuridiche di rapporti di convivenza fra uomo e donna attuati in modo indipendente dal richiamo a un ordine divino, trascendente, di fuori da vincolo sacramentale. Indicativo è, per esempio, un passo di Antonio Rosmini: "Non si dà altro matrimonio pei cristiani che quello che è Sacramento: quello che non è Sacramento è concubinato" ("Del matrimonio", vol. 30 delle Opere, ed. Città Nuova, Roma, s.d. ma 1977, p. 22).

L'introduzione del matrimonio civile in Italia fu il risultato di dure lotte dei laicisti durante il secolo XIX, in radicale contrapposizione al magistero della Chiesa. Una prima attuazione si era avuta nelle regioni d'Italia, in cui era stato imposto il Codice Napoleone. Ma il matrimonio civile, importato a forza dallo straniero, venne poi soppresso al tempo della Restaurazione, quando fu stabilito il ritorno ai precetti tridentini. Un tentativo successivo si ebbe nel Regno sardo-piemontese, dopo la sconfitta

di Novara e l'abdicazione di Carlo Alberto. Nella legge Siccardi promulgata il 9 aprile del 1850, che segnò un passo radicale nella laicizzazione dell'ordinamento del Regno, all'art. 7 era stata promessa l'introduzione del matrimonio civile. Ma il conseguente tentativo fallì nel 1852 per l'opposizione ferma dell'episcopato e dei cattolici sardo-piemontesi, col sostegno di Papa Pio IX. Solo più tardi, col Codice civile del 1865, primo dell'Italia unita, il matrimonio civile poté divenire parte definitiva della legislazione italiana, come obbligatorio anche per i matrimoni canonici. Allora si parlò di "evento rivoluzionario", essendo stata compiuta la secolarizzazione dell'istituto, ormai sottoposto alla legge civile.

* * *

Stando agli insegnamenti sinora non mai revocati, di fuori dal Sacramento si possono istituire solo rapporti in tutto lasciati alla volontà delle parti interessate, nelle forme del contratto, ossia del più tipico atto di uomini in tutto liberi, *superiorem non recognoscentes*. Nella sostanza non vi è subordinazione ad alcun vincolo di ordine superiore, "eteronomo", e uno scioglimento del rapporto tra uomo e donna potrà quindi incontrare limiti di garanzia legale e ostacoli di ordine processuale, tali da rendere più o meno ardua e complicata la dissoluzione.

Nell'evoluzione dei rapporti sociali e civili è venuta, per altro, a determinarsi una differenza notevole. In passato, come già accennato, il matrimonio civile era inteso e, in effetti, risultava operare come una grave rottura dell'ordine rappresentato dal matrimonio canonico e dai suoi effetti nella legislazione civile. Oggi, invece, il matrimonio civile, pure se prodotto della secolarizzazione, appare quasi sorpassato e obsoleto a confronto di nuove mode di unioni paraconiugali, qualificate per garanzie minori nella legislazione onde più agevole ne riesce la fine. Considerato nei limiti delle questioni inerenti alle cosiddette famiglie di fatto, convivenze di uomo e donna, il disegno di legge sui "Dico" pare da ritenere come un momento particolare del procedere costante verso la meta dell'individualismo assoluto, sempre più sciolto da freni e criteri legali.

* * *

Come avvenuto per tutti gli altri

effetti delle visioni di laicismo nella legislazione, anche per le questioni di oggi è da ricercare il fondamento originario nella Costituzione repubblicana. Per vero, la Corte costituzionale ha costantemente riconosciuto la legittimazione della "famiglia di fatto" come conseguente dal famoso art. 2 della Costituzione. La convivenza fra uomo e donna fuori dal matrimonio è stata quindi qualificata come una delle "formazione sociali" in cui i singoli esseri umani sono legittimati a svolgere la propria personalità. Il ragionamento del supremo consesso depositario inappellabile e definitivo dell'interpretazione costituzionale denota una semplicità lineare: negato ogni ordine trascendente, la libertà di svolgimento della personalità è rimessa del tutto ai singoli, entro i soli limiti in cui non si abbia lesione dei diritti propri di altri soggetti umani. Vi sarebbe pertanto motivo a pensare che il disegno di legge sui Dico rappresenti una derivazione dell'art. 2 Cost.

* * *

Qualche accenno pare da aggiungere per un altro aspetto fatto palese nelle recenti polemiche sui Dico. È stato autorevolmente osservato che non vi sarebbe necessità d'introdurre garanzie apposite di carattere collettivo, né istituzionale, per altre forme di convivenza di uomo e donna diverse dal matrimonio. A motivo si adduce che, a tutelare diritti costituzionali e interessi legittimi dei conviventi, risulterebbero più che sufficienti le disposizioni di diritto comune concepite per i singoli individui. Un'affermazione siffatta, nonché offrire certezza di soluzioni, potrebbe aggiungere ulteriori motivi di dubbi e controversie. Sia consentito ricordare infatti che nel sistema definito "laico", accolto nella Costituzione repubblicana, ai diritti di libertà individuali è attribuito il primato assoluto, con una forza di espansione per le iniziative individuali, tale da non incontrare limiti se non nelle identiche libertà altrui. Le restrizioni alle libertà individuali devono invece risultare definite e fissate in norme precise, pure quando stabilite in ragione di interessi pubblici e comuni. Anche per quest'ultimo aspetto pare confermato un insegnamento costante nell'evoluzione del diritto costituzionale repubblicano secondo che si è sinora dimostrato problematico invocare la carta del 1947 a presidio sicuro di un ordine etico supremo.

IL PROBLEMA DELLA LAICITÀ NELL'ORDINAMENTO GIURIDICO

di Danilo Castellano

1. Attualità della questione

Quella della *laicità* - com'è noto - è questione che ha accompagnato la storia dei rapporti fra potere politico e potere religioso sino, almeno, dalla fondazione della Chiesa. Nei secoli essa è emersa per ragioni diverse e con modalità mai identiche. Oggi assume particolare rilevanza non solamente perché è in atto una virulenta offensiva del cosiddetto «spirito libero» che rivendica come fondamentale e irrinunciabile diritto dell'individuo l'esercizio della *libertà negativa* (la libertà esercitata con la sola regola della libertà, cioè con nessuna regola) ma anche e soprattutto perché l'ordinamento giuridico è vieppiù chiamato a regolamentare casi che investono questioni etiche (procreazione medicalmente assistita, cambiamento di sesso per finalità di comodo, eutanasia e via dicendo). Talvolta si contestano le norme ordinamentali vigenti perché non consentono l'assolutamente libera determinazione di sé: disponibilità illimitata del proprio corpo e della personale libertà, libero uso di sostanze stupefacenti per finalità di comodo, suicidio (per il quale qualche ordinamento ha stabilito l'assistenza delle pubbliche strutture, considerandolo erroneamente un diritto soggettivo), «matrimonio» fra omosessuali e via dicendo.

Trattasi attualmente non tanto (o non soltanto) di uno «scontro» fra Stato e Chiesa (talvolta, infatti, è contestato innanzitutto lo Stato) quanto di due modi inconciliabili di intendere la libertà e la proprietà che la *modernità* considera tali solamente se sono esercizio della *sovranità*, intesa secondo la definizione di Bodin.

Ciò non significa che non sia in atto anche uno «scontro» tra Stato e Chiesa, più propriamente un'offensiva contro la Chiesa nella quale si individua «il» nemico della libertà luciferina sia essa rivendicata come propria dello Stato sia essa rivendicata come propria dell'individuo. La Chiesa, infatti, essendo depositaria delle parole che non passano (1), deve considerare «non negoziabile» l'ordine reale, quello, per intenderci, voluto dal Creatore, il quale anche per gli atei è ordine delle «cose»:

Quella della *laicità* sembra essere diventata la questione dei nostri giorni. Essa ha accompagnato la storia umana (soprattutto quella dell'Occidente) a partire dall'avvento del Cristianesimo. Nel nostro tempo, però, ha assunto aspetti nuovi. Essa, talvolta, è stata «letta» in modo riduttivo, vale a dire come problema posto da una sola ideologia (si pensi, per esempio, alla Lettera dei Vescovi italiani sul laicismo, scritta in polemica quasi esclusivamente contro il marxismo). Attualmente sembra essere in atto una campagna tendente, da parte laicista, a radicalizzare le premesse del liberalismo per affermare una forma radicale di relativismo; da parte «cattolica», per «recuperare» il liberalismo distinguendo tra laicità e laicismo (in questo caso si tende a conservare gli attuali ordinamenti giuridici costituzionali dei Paesi occidentali) o proponendo una «nuova laicità», la quale porta avanti il processo di secolarizzazione soprattutto sul piano della liberal-democrazia occidentale.

Sembra, pertanto, opportuno considerare la questione. *Instaurare* ne ha, in verità, già parlato (cfr. la nota *Laicità e laicismo* apparsa nel n. 1/1994 e l'articolo *Domande su laicità e laicismo* pubblicato nel n. 2/2005). La riprende ora con altri contributi il primo dei quali viene pubblicato in questo numero.

Instaurare

che l'uomo, per esempio, sia uomo non dipende dalla fede; è un «dato» per il credente e per il non credente.

2. Novità del problema

È opportuno premettere che la *laicità* è oggi problema innanzitutto per il *laicismo*. Essa, infatti, non è semplice rivendicazione di *autonomia* o di *indipendenza* delle realtà temporali, come in passato rivendicarono diverse dottrine definite «laiche», le quali, talvolta, portarono al *laicismo* che si manifestò essenzialmente come *anticlericalismo*. La *laicità* si pone attualmente in termini nuovi per la qualcosa rischia di non comprendere la questione chiunque la consideri con le vecchie categorie di *laicità/laicismo* per cercare di individuare i limiti dell'*autonomia* e/o dell'*indipendenza* del potere politico dal potere religioso. In altre parole, considerare il problema in questa prospettiva significa continuare a ragionare in termini di *laicità escludente* (la *laicità* implicherebbe, da una parte, l'esclusione del fenomeno religioso dall'ordinamento giuridico; dall'altra, essa pretenderebbe di regolamentare la coesistenza senza interferenze, né dirette né indirette, del potere religioso). Oggi la questione si pone in termini di *laicità includente* [la *laicità* considera e include il fenomeno religioso ma come diritto all'esercizio della *libertà negativa*, non come dovere esercitata nella libertà (2)]. La «vecchia» *laicità* e, persino, il «vecchio» *laicismo* non affermarono il cosiddetto

«distacco dalle essenze»; non ponevano come condizione per la loro esistenza la negazione della verità. Il «vecchio» *laicismo* (sicuramente *de facto*, forse anche *de iure*) non invocava il relativismo come presupposto della *laicità*. Nemmeno in un'epoca caratterizzata dal suo trionfo come quella del Risorgimento italiano, si arrivò, per esempio, a legiferare ignorando o facendo violenza all'ordine naturale. In Italia, per esempio, il *laicismo* non introdusse né divorzio né aborto procurato. In materia di diritto di famiglia e delle persone non legiferò su basi razionalistiche come avverrà successivamente nel secondo dopoguerra con la Costituzione italiana repubblicana del 1947 e con governi di uomini espressi dall'elettorato cattolico o, più recentemente, in Spagna con il governo Zapatero, vigente la Costituzione del 1978, il quale pretese di avere il potere di cambiare, per esempio, la natura del matrimonio.

3. Definizione di «laicità»

Bisogna intendersi, perciò, innanzitutto su che cosa si intende per *laicità* per poter individuare i vari aspetti problematici delle questioni che essa pone all'ordinamento giuridico.

Iniziamo con l'osservare che la *laicità* rifiuta innanzitutto, per dichiarazione degli stessi suoi sostenitori (3), la verità, proclamando il proprio «distacco dalle essenze». Ne con-

continua a pag. 6

continua da pag. 5

segue che le essenze (la natura umana, la natura del matrimonio e via dicendo) non possono essere regolatrici delle norme dell'ordinamento ma che queste sono (o pretendono di essere) i criteri costitutivi degli istituti giuridici e dei diritti. In ultima analisi l'ordinamento giuridico diventa così condizione del diritto. La *laicità* rivendica, conseguentemente, la cosiddetta «libertà di coscienza», la libertà di credenza, la libertà di conoscenza, riducendo rispettivamente la coscienza a facoltà del vitalismo (naturalismo), la credenza a dogmatismo della soggettiva opinione, la conoscenza a pura conoscenza del metodo eretto, erroneamente, a oggetto della conoscenza medesima. Così, per esempio, il diritto starebbe nella metodologia della giurisprudenza delle definizioni (impropriamente chiamata dei concetti), anziché nell'individuazione dell'equità e, quindi, nella giurisprudenza dei casi. Saremmo in presenza del nihilismo giuridico (4), poiché il diritto prodotto dall'ordinamento (anziché esserne sua condizione) dipenderebbe dal potere sovrano, ossia dalla volontà accompagnata dal potere di renderla effettiva, sia essa quella dello Stato sia essa quella del popolo. In altre parole, nell'uno e nell'altro caso, la sorgente (ovvero la fonte di produzione) del diritto e della legge, che regolano la vita comune, sarebbe la volontà o, più propriamente, la volontà/potere: lo Stato o il popolo avrebbero il potere (talvolta definito «costituente», sempre, comunque, «ordinatore») di darsi il diritto e la legge che vogliono. Per questo *laicità* e *democrazia moderna* sono strettamente legate; sono due aspetti della stessa medaglia. Come ha scritto un autore francese, strenuo sostenitore del «laicismo», democrazia e laicità rinviano alla medesima idea: quella di una sovranità del popolo, esercitata dal popolo su se stesso (5). Bisogna, però, fare attenzione, poiché la sovranità popolare sarebbe «limitata» (ossia contraddirebbe se stessa) se essa pretendesse di legittimare il suo esercizio sulla base del *consenso*: la maggioranza, in questo caso, eserciterebbe il suo potere sulla minoranza e, comunque, su quanti per diverse ragioni non hanno avuto la possibilità di concorrere alla sua formazione, aderendovi (minori, cittadini privati dei diritti politici e via dicendo). Di fatto, quindi, talvolta una

classe, per usare il linguaggio marxiano, o un gruppo eserciterebbe la sovranità in nome del popolo. Una parte di questo sarebbe, in questi casi, suddito anziché sovrano. La *laicità*, secondo la concorde opinione dei suoi sostenitori, è essenzialmente *emancipazione*, emancipazione di ognuno e, quindi, di tutti; in quanto tale essa rifiuta ogni forma di paternità (considerata paternalismo), di morale (considerata «limite» o «paracarro» della libertà), di rilevazione del senso delle «cose» [considerata arbitraria assegnazione di senso alle cose (finalismo) e, quindi, imposizione dell'uomo sull'uomo], di ogni forma di autorità (considerata strumento per la «ingessatura» dello spirito). La *laicità*, quindi, è *emancipazione* come attuazione integrale della *libertà negativa*, ovvero della libertà propugnata dal razionalismo; diventa *laicismo* quando, sia pure in forme diverse, assume un atteggiamento militante.

4. La «via francese» e la «via americana»

Due sono le forme principali, assunte dalla *laicità*, che hanno un rilievo particolare anche per l'ordinamento giuridico. C'è, infatti, una via «francese», che taluni chiamano anche europeo-continentale, e una via «americana» alla *laicità*.

La via «francese» privilegia i diritti dell'identità collettiva, chiamata di volta in volta Corpo politico, Stato, Repubblica. La *ratio* che la caratterizza porta, in ultima analisi, non solo alla subordinazione dell'individuo allo Stato ma anche alla pretesa che esso pensi e voglia come di volta in volta pensa e vuole lo Stato. Pur proclamando reiteratamente il diritto alla libertà di coscienza, questo viene subordinato alla salvaguardia dell'ordine pubblico che non è necessariamente l'ordine in sé; anzi, spesso, non lo è affatto. Per la *laicità*, che si distacca dalle essenze, non lo è mai. In altre parole la Repubblica si fa garante della tutela della libertà di coscienza alla condizione che essa venga esercitata entro i limiti e, quindi, in conformità alle *rationes* dell'ordinamento giuridico, sacralizzato con la *religione civile*. L'individuo è libero nella libertà dello Stato e in virtù dello Stato. I suoi diritti, convenzionalmente posti (la legge, infatti, è definita espressione della volontà gene-

rale ed è considerata la fonte del diritto) sono i «diritti civili», diritti precari e a contenuto variabile anche se definiti naturali e imprescrittibili. Ciò avviene in presenza non solamente dell'«ideologia di Marianna», vale a dire in presenza della sovranità dello Stato esercitata in maniera «forte»; avviene anche in presenza della sovranità popolare rispetto alla quale lo Stato viene considerato servente [come espressamente statuisce, per esempio, la Costituzione spagnola del 1978 (art.1,c.2)], ovvero in presenza della sovranità esercitata in maniera «debole». Basterà un esempio per accennare «concretamente» al problema. La Repubblica italiana ha legalizzato l'obiezione di coscienza del personale medico e paramedico all'aborto procurato (Legge n. 194/1978). Ha riconosciuto un indiscriminato diritto all'obiezione per la quale basta la dichiarazione dell'interessato. A prima lettura sembrerebbe riconosciuto il «laico» diritto alla libertà di coscienza in maniera assoluta. Non è, invece, così. Lo Stato italiano, infatti, riconosce questo diritto al medico e al personale paramedico, che si dichiara obiettore, alla condizione che, in particolari circostanze (ritenuto pericolo di vita per la gestante), l'aborto possa essere comunque praticato. Se in questa circostanza, infatti, l'aborto non potesse essere praticato, l'obiezione del personale medico e paramedico è *tamquam non esset*. Il che significa che la sovranità (dello Stato o del popolo) non riconosce quello che la *laicità* considera il più fondamentale dei diritti fondamentali. Il che pone, poi, una questione ancora più radicale e più generale sulla quale torneremo fra poco: è possibile un'assoluta «neutralità» dell'ordinamento giuridico?

Tornando, comunque, alla *laicità* secondo il (vecchio) modello francese, non c'è dubbio che essa, rivendicando il diritto all'esercizio della *libertà negativa* da parte dell'identità collettiva o dello Stato, rivendica innanzitutto il diritto/potere di «ordinare» la società secondo un qualsiasi ordine convenzionale (il potere costituente, infatti, è ritenuto «onnipotente»); quest'ordine, creato a tavolino, è sempre e soltanto l'ordine della *legalità*, cioè l'ordine pubblico effettivo cui viene subordinato ogni altro ordine [è significativo, per esempio, che il cosiddetto diritto privato o civile sia subordinato all'ordinamento costituzionale e, anche in

assenza della Costituzione (intesa come Legge fondamentale) come avveniva nei regimi assolutistici, al diritto pubblico].

Questa *laicità* cade in diverse contraddizioni che taluni autori (Rousseau, per esempio) hanno (erroneamente) ritenuto di poter superare facendo ricorso, in ultima analisi, al potere e, quindi, sacrificando totalmente lo «spirito libero», quello cioè che rifiuta ogni forma di baliato; il che ha portato al «blocco» del processo di emancipazione perseguita dalla *laicità* e alla genesi del totalitarismo che, secondo la definizione di Wolkoff (6), consiste proprio - lo abbiamo già accennato - nella pretesa che l'individuo/cittadino pensi e voglia come pensa e come vuole lo Stato.

È, questa, una delle ragioni per le quali la *laicità*, intesa secondo il modello francese, è entrata in crisi: l'eterogenesi dei fini, cui ha portato, ha reso evidente anche ai sostenitori, ai tuttora sostenitori, della *laicità* che sono ineludibili questioni che si pongono come aporie degli ordinamenti giuridici «laici» contemporanei. Accenniamo a due sole: 1) per essere «laici» - si dice - è necessario rifiutare l'appartenenza a ogni «Chiesa», compresa la «Chiesa/Stato», ovvero è necessario rifiutare di credere (e, quindi, di appartenere) a qualsiasi «religione», compresa la «religione civile». Il che evidentemente rappresenta un problema per la *legalità* o, meglio, per la sua legittimazione. 2) per affermare la *laicità*, quindi, lo Stato non dovrebbe imporre alcunché: non un proprio ordinamento, cioè un insieme coerente di norme finalizzate all'instaurazione di un ordine; non i convincimenti e le credenze della maggioranza (nemmeno, quindi, la religione della maggioranza); non una visione dell'uomo (nemmeno la visione «laica» dell'uomo, secondo la quale la sua essenza sarebbe la sua sola libertà); non una (o, meglio, la) concezione del bene (il bene sarebbe nemico della libertà) (7). Lo Stato, per essere autenticamente «laico», dovrebbe professare l'*indifferenza*, la quale non è da intendersi come «disimpegno» ma piuttosto come «equidistanza» da ogni opzione e da ogni progetto, poiché solamente in questo modo verrebbero garantite la libertà (negativa) e l'eguaglianza (illuministica), considerate «principi» irrinunciabili degli ordinamenti costituzionali occidentali contemporanei.

Nel tentativo di superare le difficoltà poste dalla *laicità*, intesa secondo il modello francese, parte della contemporanea cultura politico-giuridica ha fatto ricorso alla *laicità*, intesa secondo il modello americano.

Non più lo Stato avrebbe il diritto di esercitare la *libertà negativa*, ma l'individuo. Lo Stato (o, meglio, ciò che si continua a chiamare Stato) sarebbe l'istituzione servente le progettualità della società civile o, in una versione più radicale e più coerente, le progettualità individuali. La persona - si afferma - avrebbe il diritto di assoluta autodeterminazione e l'ordinamento giuridico sarebbe strumentale (e, quindi, subordinato) alla sua volontà, a qualsiasi sua volontà. Poiché, però, la convivenza (anche se riduttivamente intesa come lo stare gli uni accanto agli altri) è ineliminabile, va comunque garantito un ordine pubblico, *condicio sine qua non* della convivenza medesima. Ciò comporta l'impossibilità di accogliere integralmente il diritto alla libertà di coscienza e, di conseguenza, che la «laica» emancipazione non possa trovare piena realizzazione. Anche la *laicità*, intesa secondo il modello americano, infatti, trova limiti e incontra contraddizioni. Innanzitutto è costretta a formulare la teoria del *repubblicanesimo globale*, vale a dire a rilevare la ineliminabilità di un ordine, sia pure razionalistico, necessario a ogni convivenza. Il che esclude che si possa riconoscere il diritto all'esercizio assolutamente libero della sovranità della volontà individuale. Comporta, poi, l'esigenza di individuare il criterio e il fondamento della legittimità dell'*ordine repubblicano*. Comporta, inoltre, da una parte la negazione che la maggioranza, in quanto maggioranza, abbia diritto a «privilegi» (che finirebbero per porre nel nulla la libertà laica e la laica uguaglianza) e, dall'altra, che comunque l'ordine pubblico (un qualsiasi ordine pubblico) vada garantito. Per tentare di risolvere questi (e altri) problemi la *laicità* secondo il modello americano ha creduto di individuare nell'ordine pubblico «modulare» (o nell'ordine della *rete*) la soluzione della questione: trattasi di un ordine precario e variabile, continuamente componibile e scomponibile a seconda del prevalere della contingente maggioranza (quindi il problema che la *laicità* pone è aggirato, non risolto!). Quello che è stabile è solamente l'instabilità: l'istituzione

pubblica garantisce che nessun ordine prevalga e, perciò, è garanzia della stabilità del relativismo.

5. Cenni al «caso italiano» e alle sue contraddizioni

È opportuno, a questo punto, accennare al «caso italiano», perché esso è particolarmente significativo per comprendere l'evoluzione (faticosa ed incerta) dal modello francese al modello americano di *laicità*.

Non solo. Esso rivela anche le insuperabili contraddizioni di fronte alle quali incorre ogni ordinamento giuridico che assuma la *laicità*, intesa nel senso sopra precisato (sub 3), come suo presupposto.

Che l'ordinamento giuridico italiano, in particolare quello costituzionale, sia «laico» non c'è ormai ombra di dubbio. Lo riconosce l'egemone dottrina, anzi la generalità della dottrina; lo ha reiteratamente sentenziato la Corte costituzionale; ne hanno preso atto il Governo italiano, presieduto da Craxi, e la Santa Sede in occasione della revisione dei Patti lateranensi (1984). La sua *laicità* sul piano giuridico-positivo è stata posta formalmente con la Costituzione del 1947. L'ordinamento precedente, quello risorgimentale, si era rivelato «laico» di fatto e fortemente anticlericale. Lo Statuto albertino, però, non legittimava né la *laicità* né l'anticlericalismo: il suo art. 1 (l'unico scritto personalmente dal re Carlo Alberto) era chiaro e lapidario a questo proposito anche se non sono mancate interpretazioni secondo le quali esso sarebbe stato un «corpo estraneo» rispetto all'articolato complessivo successivo (cosa che avrebbe consentito di sostenere la teoria del «laicismo implicito» dello Statuto albertino).

Con la Costituzione repubblicana, dunque, vengono accolte le istanze della *laicità*. Innanzitutto affermando che il punto archimedeo dell'ordinamento costituzionale è la sovranità che - come abbiamo ricordato - è principio irrinunciabile della *laicità*; accogliendo, poi, la concezione illuministica, cioè laica, della libertà e dell'uguaglianza; codificando, inoltre, i diritti umani come essi si sono affermati nell'esperienza storica alla luce delle Dichiarazioni e delle Costituzioni moderne.

La *laicità* nell'ordinamento italia-

continua a pag. 8

continua da pag. 7

no è stata imposta dapprima secondo il modello francese per poi coerentemente evolvere, cioè svilupparsi, secondo il modello americano.

Significativa, a questo proposito, è per esempio la vicenda del giuramento, a proposito del quale l'evoluzione della legislazione e della giurisprudenza (soprattutto quella della Corte costituzionale) dimostra la lenta transizione dalla *laicità* modello francese alla *laicità* modello americano.

L'istituto del giuramento era già stato fatto oggetto di polemica da parte dei liberali dell'800. Allora la questione si risolse con il «compromesso Vigliani» (Legge n. 3184/1876). Alfredo Rocco, negli anni Trenta del secolo appena concluso, la ripropose in termini non laici, anzi quasi religiosi (la «cosa» può sorprendere, perché il fascismo, nonostante la firma dei Patti lateranensi del 1929, è stato un regime «laico»). Con l'entrata in vigore della Costituzione repubblicana (1 gennaio 1948) il giuramento torna ad essere contestato. La Corte costituzionale, investita della questione, dapprima sentenza la legittimità costituzionale della «discriminazione per legge» e, perciò, che le norme riguardanti il giuramento, oltre a non essere incostituzionali, non violano diritti della persona perché, appunto, previste dall'ordinamento. A questa tesi aderisce, sia pure con argomentazioni parzialmente diverse, un'autorevole dottrina (Esposito, Allorio, Bigiavi, Carnelutti, Santosuoso, etc.) che non avverte l'esigenza di mettere in discussione dogmi della *laicità* politico-giuridica di ispirazione francese.

Successivamente la Corte (Sentenza n. 117/1979) cambia parere. Timidamente afferma che il giuramento - contrariamente alla sua natura già rilevata da Cicerone (8) - riguarda la sola «coscienza», non il rapporto con Dio. Perciò ci può essere un giuramento sul solo onore. La svolta rispetto alla precedente giurisprudenza è netta; essa però evidenzia l'opzione immanentistica e laica, che sarà confermata, più recentemente, dalla Sentenza n. 334/1996 con la quale la Corte costituzionale, richiamando altre sue Sentenze (in particolare la n. 203/1989 e la n. 13/1991), afferma esplicitamente la *laicità* dello Stato, la quale comporta, fra l'altro, la garanzia costituzionale della libertà di coscienza come aspetto della

dignità della persona umana, riconosciuta e dichiarata inviolabile dall'art. 2 Cost. e la distinzione (in realtà, separazione) dell'ordine civile da quello morale e religioso (9).

Ciò non significa che lo Stato e il suo ordinamento giuridico laico siano contrari alla religione o, meglio, «chiusi» di fronte alle istanze religiose individuali. Significa, piuttosto, che sono in sé e per sé indifferenti di fronte a questa come di fronte ad altre esperienze o esigenze «personali». Le tutelano tutte, indiscriminatamente. Garantiscono il diritto individuale alla religione, alla pari del diritto individuale all'ateismo attivo. Così, per esempio, può sussistere il reato di vilipendio alla religione solamente se considerato offesa al sentimento religioso della persona. Quella che è certa è l'incostituzionalità del reato di vilipendio alla religione in sé che un ordinamento «laico», come quello italiano, non può riconoscere.

6. L'impossibile «neutralità» dell'ordinamento giuridico ovvero l'intrinseca contraddizione dell'indifferenza

Abbiamo già notato che la *laicità* nel campo politico-giuridico non riesce a dare piena attuazione alla sua opzione immanentistico-individualistica. Ciò ha portato a «casi» che hanno suscitato dibattiti e alimentato polemiche nel mondo occidentale. Quando, infatti, la *laicità* è diventata *laicismo*, cioè *laicità* militante, ha portato all'arbitraria (anche se operata per legge) confisca di beni di proprietà di privati e di enti. Basterebbe pensare, per esempio, alle Leggi Siccardi (che abolivano il foro ecclesiastico e il diritto di asilo) del Regno di Sardegna del 1848 che prepararono il terreno alle Leggi Rattazzi del 1855 (relative alla soppressione degli Ordini religiosi e all'incameramento dei loro beni) o alla Legge francese di separazione tra Stato e Chiesa (9.12.1905; si noti «Chiese» al plurale!). In tempi a noi più vicini, com'è noto, la *laicità* ha portato al divieto della preghiera, della lettura della Bibbia e delle sacre rappresentazioni nelle pubbliche scuole e, nel Regno di Gran Bretagna, persino del consumo a merenda delle tradizionali *brioche* a forma di croce. In Francia è stato regolamentato (e ristretto) per legge l'uso in pubblico dei simboli religiosi e si è arrivati a impedire a un cappellano di un Liceo

di Tolone di portare in pubblico la tonaca e a ragazze musulmane francesi di coprirsi il capo col velo. In Germania il Tribunale amministrativo del Baden-Württemberg ha vietato alle suore di vestire il velo all'interno degli edifici scolastici. Negli Stati Uniti d'America fece scalpore nel 2003 la sospensione di un giudice (Ray Moore) colpevole di aver fatto mettere davanti alla sede di un Tribunale dell'Alabama (a Montgomery) una lapide con i dieci Comandamenti, rimossa per ordine della Corte Suprema Federale. Sono tutti fatti che dimostrano che la *laicità*, per affermarsi, deve negare validità ai principi che essa proclama e che ritiene per sé essenziali.

È, questa, una contraddizione meramente pratica della *laicità* o è segno di una inevitabile aporia? Potrebbe, in altre parole, essere altrimenti? La risposta è negativa, perché non può darsi ordinamento giuridico *indifferente*. In altre parole l'ordinamento giuridico necessita di una visione «positiva» dell'ordine, anzi necessita dell'individuazione dell'ordine in sé, cioè deve necessariamente pronunciarsi sul giusto e sull'ingiusto, sul bene e sul male, sull'equo e sull'inequo, perché deve prescrivere e vietare. La questione è stata posta di recente in termini interrogativi anche dal costituzionalista americano Weiler quando si è chiesto se e su quali basi è possibile vietare il sacrificio di esseri umani per ragioni ritenute in buona fede religiose, soprattutto se il sacrificando fosse capace di agire e consenziente. La domanda ha tanto più senso dal momento che ci sono ordinamenti, quello del Regno dei Paesi Bassi per esempio, che riconoscono come diritto soggettivo il suicidio assistito, forma di radicale autodeterminazione o di libertà di coscienza al pari della decisione di autosacrificarsi per ragioni (ritenute) religiose che risulterebbero, almeno fenomenologicamente, più nobili.

L'ordinamento giuridico «laico», d'altra parte, non è in grado di esercitare nemmeno la funzione «minima» richiesta per una ordinata convivenza. È impossibile, infatti, risolvere anche questioni della vita quotidiana rifiutando la conoscenza della verità ovvero praticando il cosiddetto «distacco dalle essenze». Su quali presupposti, per esempio, si potrà dare risposta alla domanda circa la legittimità o meno del maltrattamento degli animali o sulla liceità della macellazione rituale ebraica o

musulmana che, per taluni, è causa di turbamento a causa della sua (ritenuta) crudeltà? Non è sufficiente, infatti, l'invocazione dell'offesa del sentimento individuale e/o di gruppo. Non solo perché, da una parte, ogni sentimento, in questa prospettiva, dovrebbe esser riconosciuto degno di tutela (e, quindi, non potrebbe essere individuato alcun criterio per la sua discriminazione), ma anche e soprattutto perché, dall'altra, è evidente che non tutti i sentimenti meritano tutela e, perciò, possono essere legittimati, tutelati e garantiti. O, ancora, perché deve ritenersi assolutamente anti-giuridica la schiavitù? In fondo Kelsen applicava coerentemente i principi della *laicità* quando sosteneva che, se un individuo capace di agire si dà liberamente in schiavitù, esercita un atto di libertà. Ancora, alla luce dei principi della *laicità* dovrebbe essere consentito disporre assolutamente di se stessi; quindi sarebbero da considerare contrarie a un ordinamento giuridico laico le norme che non consentono di disporre del proprio corpo (mutilazione non terapeutica, suo appalto per la sperimentazione farmacologica e clinica retribuita, cambiamento di sesso per finalità di comodo, eutanasia e via dicendo). Difficilmente, poi, la laica libertà di coscienza potrebbe consentire l'esercizio della patria potestà, poiché l'educazione come le cure sanitarie per il minore o per chi non ha la capacità di agire, soprattutto quelle preventive (vaccinazioni, per esempio), dovrebbero essere considerate contrarie alla libera determinazione di sé.

Non sono che esempi portati un po' a caso. Essi, ci sembra, evidenziano la contraddizione radicale tra ordinamento giuridico e laicità e, più in generale, tra diritto e libertà negativa, che è problema ereditato dalla cultura protestante e accentuato dalla sua secolarizzazione.

7. Conclusione

La *laicità*, dunque, finisce in un vicolo cieco. Essa non risolve alcun problema politico e sociale; anzi li aggrava. La *laicità includente*, poi, che a taluni è apparsa e appare come la via per il definitivo superamento della *laicità escludente*, si rivela ancora più assurda di quest'ultima. Essa, infatti, non può legittimamente ricercare nemmeno la (falsa) soluzione «ideologica» della *laicità escludente* che, sia pure assurdamente, conser-

vava un aspetto «positivo» rispetto al nihilismo politico e giuridico cui portano il soggettivismo e il relativismo.

La *laicità includente* incorre in diverse contraddizioni radicali. Basterà esemplificare osservando: 1) che essa non può ammettere alcun ordinamento; meglio: può ammettere solamente ordinamenti che, incontrando il consenso di coloro ai quali i comandi sono rivolti, sono ordinamenti inutili, perché inutile è quell'insieme coerente di norme che ordina e vieta ciò che i destinatari del comando farebbero o non farebbero per autonoma decisione; 2) che essa è destinata alla paralisi, poiché un ordinamento che aspiri a tutelare l'esercizio della *libertà negativa* rappresenta la negazione di se stesso; 3) che la tutela di opzioni contraddittorie è la premessa di insanabili conflitti.

La *laicità*, pertanto, come attualmente si presenta, non può dare risposte ai problemi che la convivenza pone. Essa, perciò, è «il» problema che il *laicismo* incontra e non risolve, anzi non può risolvere se prima non nega le premesse dalle quali muove.

La *laicità*, soprattutto quella *includente*, è, dunque, in ultima analisi incompatibile con ogni ordinamento giuridico.

1) Le parole che non passano sono da intendersi come verità durature e ineliminabili o, meglio, come coglimento (da parte degli uomini) e rivelazione (da parte di Dio) dell'ordine metafisico ed etico contro il quale nulla possiamo. È significativo che Aristotele abbia osservato che solo l'uomo ha la parola (*Politica*, I, 1253a) la quale, pur potendo manifestarsi nel linguaggio e attraverso il linguaggio, non s'identifica con questo.

2) Sulla questione è in atto - com'è noto - un vivace dibattito con ricadute significative sugli ordinamenti giuridici e, più in generale, sulla prassi. A titolo d'esempio fra le opere più recenti si vedano, per le diverse e, talvolta, contrastanti posizioni, il numero 24 della rivista "Liberté politique" (Parigi, dicembre 2003), il numero 445-446 della rivista "Verbo" (Madrid, maggio-giugno-luglio 2006) e i volumi (oltre a quelli citati nelle note che seguono) AA.VV., *Dibattito sul laicismo* (a cura di Eugenio Scalfari), Roma, Gruppo editoriale L'Espresso, 2005; G. GIORELLO, *Di*

nessuna chiesa, Milano, Cortina editore, 2005; AA.VV., *Chiesa e Stato nell'Europa contemporanea* (a cura di Danilo Castellano), Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2006; AA.VV., *Lessico della laicità* (a cura di Giuseppe Dalla Torre), Roma, Studium, 2007; A. SCOLA, *Una nuova laicità*, Venezia, Marsilio, 2007; G. ZAGREBELSKY, *Lo Stato e la Chiesa*, Roma, Gruppo editoriale L'Espresso, 2007.

3) Cfr., per esempio, G. BONIOLO, *Introduzione a AA.VV., Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Torino, Einaudi, 2006, p. XIV.

4) Al nihilismo giuridico porta necessariamente il positivismo giuridico (assoluto e «puro») che è «costretto» a identificare, di volta in volta, il diritto con il metodo, con la forma, con la tecnica e via dicendo (Sull'argomento, in senso adesivo alla tesi, si veda per esempio N. IRTI, *Nihilismo giuridico*, Roma-Bari, Laterza, 2005).

5) Cfr. H. PENA-RUIZ, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Parigi, Gallimard, 2003, p. 27.

6) Cfr. V. WOLKOFF, *Il Re*, Napoli, Guida, 1989, p. 41. Sull'argomento si rinvia anche a D. CASTELLANO, *La verità della politica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002, pp. 165-175.

7) Le teorie politiche liberali, anche quelle comunitaristiche, sostengono che l'idea pubblica del bene è (e deve rimanere) estranea all'ordinamento giuridico, poiché la società liberale deve rimanere neutrale riguardo alla vita buona (cfr., per esempio, Ch. TAYLOR, *The Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992, ora in trad. it. J. HABERMAS-Ch. TAYLOR, *Multiculturalismo*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 44-45).

8) Cfr. M.T. CICERONE, *De officiis*, 3, 29, 104: "Est enim - scrive Cicerone - iurandum adfirmatio religiosa, quod autem adfirmata quasi Deo teste promiseris, id tenendum est".

9) Su queste questioni risulta utile la lettura del libro P.G. GRASSO, *Costituzione e secolarizzazione*, Padova, Cedam, 2002.

FATTI E QUESTIONI

Un'intervista, tre chiose

Famiglia cristiana (a. LXXVII, n. 13-1 aprile 2007) nel secondo anniversario della morte di Giovanni Paolo II, pubblica un'intervista con Giulio Andreotti. In essa sono marginalmente toccate tre questioni che meritano un breve commento.

La prima riguarda le lamentele di alcuni Vescovi [italiani] contro la DC e i silenzi (che, di fatto, sono bugie) da loro stessi tenuti nei confronti del Papa. Andreotti afferma: "Un'altra volta [Giovanni Paolo II] mi fece sapere che alcuni vescovi si lamentavano della Democrazia cristiana e lui a loro chiese se c'era un altro modello politico per i cattolici e poi disse: «Se non c'è, allora cercate di migliorare la DC, che c'è»".

Innanzitutto va osservato che si spera che le lamentele dei Vescovi si riferissero non tanto alle debolezze degli uomini quanto, soprattutto, alla «impostazione» programmatica della DC. Lo si deve indurre anche dalla frase attribuita al Papa. Dunque, alcuni Vescovi si erano convinti che la DC fosse su una strada sbagliata. Carlo Francesco D'Agostino e il Centro Politico Italiano (il partito cattolico di riscossa nazionale) lo predicavano fin dagli anni della fine della seconda guerra mondiale. I Vescovi rifiutarono per lunghi anni di considerare gli argomenti critici portati e di prendere atto dell'abbandono della Dottrina sociale della Chiesa praticato da De Gasperi e dai democristiani (Sull'argomento si consiglia la lettura della lunga *Introduzione* al libro D. CASTELLANO, *De Christiana Republica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane,

2004). «Migliorare la DC» significava, pertanto, cambiare la sua impostazione di fondo ispirata al «modernismo politico» e, sostanzialmente, garantista (soprattutto nei confronti dell'America, vincitrice della seconda guerra mondiale) dell'instaurazione, prima, e del mantenimento, poi, di un ordinamento giuridico «liberale» cui la DC fece approdare le «masse» cattoliche. Più che di un «miglioramento», dunque, la DC aveva bisogno di un «cambiamento». Giovanni Paolo II, però, aveva chiesto se c'era un altro modello politico. Certamente non poteva esserci nella effettività in presenza di quello «liberale». C'era, però, innanzitutto sul piano ideale e *in nuce* anche su quello organizzativo. I Vescovi che si lamentavano lo sapevano. Perché tacquero? Perché non parlarono con e a Giovanni Paolo II? Il loro silenzio fu una bugia. Soprattutto, però, fu un'omissione grave che preparò il terreno alle pretese, alle istanze e agli sviluppi del laicismo contemporaneo.

La seconda questione riguarda la costruzione della moschea a Roma: «Montini mi disse - dichiarò Andreotti - che la presenza di una moschea aumentava la civiltà di Roma». Crediamo che l'affermazione non vada letta in senso «negativo», vale a dire che, non potendo fare altrimenti, era segno di civiltà «tollerare» la moschea medesima. Per Montini (come pare di capire - per Andreotti) la moschea di Roma aumentava la civiltà della città eterna perché, «in positivo», realizzava le istanze del personalismo contemporaneo o, se si vuole, l'umanesimo integrale, inteso nel senso di Maritain (uno degli

«ispiratori» dei partiti democristiani sparsi nel mondo). Il cristianesimo non realizzerebbe da solo la pienezza dell'umanesimo perché non consentirebbe al soggetto l'azione della «libertà moderna», quella libertà che consente a tutti di autodeterminarsi come credono, senza né criteri né principî. Andreotti non precisa se Montini gli disse ciò che gli disse da papa. Quello che è certo è che la moschea «aumentava» la civiltà di Roma secondo la *ratio* democristiana, non certamente secondo l'insegnamento di Cristo per il quale non è la libertà che rende liberi ma la verità.

La terza questione riguarda l'«americanismo» di cui Andreotti è sostenitore: a Giovanni Paolo II «non piaceva la società americana. Diceva che logora, che distrae le persone dai valori religiosi». Il «materialismo» del liberalismo americano presenta aspetti negativi al pari del «materialismo» del comunismo: l'uomo è visto solamente nella sua dimensione immanente, è ridotto a «animale» che produce e consuma per produrre e consumare l'effimera «ricchezza» di beni che talvolta gli sono utili ma estranei. L'«americanismo» è stato il modello anti-umano e anti-cattolico importato e imposto in Italia dalla DC. Anche per questo essa andava «migliorata», vale a dire sostituita. Cosa che i Vescovi non favorirono, tradendo le esigenze umane e le stesse aspettative dell'elettorato che, negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale, votò compattezza per la DC.

L'ecumenismo dei protestanti

Il 25 gennaio u.s., nella settimana dell'ecumenismo, è stata diffusa la notizia secondo la quale le confessioni protestanti in Italia avrebbero fatto un

passo ufficiale presso i vertici della RAI per protestare sullo spazio riservato alla Chiesa cattolica nelle trasmissioni radio e televisive. Ciò - si sottolinea - soprattutto in presenza di «divergenze» profonde in particolare sulle questioni etiche. Le confessioni protestanti, insomma, ammettono (la cosa era ovvia ma finora non era stata sottolineata) l'esistenza, soprattutto (ma non solo) sulle questioni morali, di dottrine incompatibili con la morale cattolica. Una pastora è arrivata, per esempio, a dichiarare polemicamente: "Io i DICO li benedico". Il passo e le dichiarazioni rivelano un orientamento ecumenico a senso unico: la pretesa e la speranza (ingenua) che la Chiesa cattolica «abbandoni» la sua dottrina che poggia sulle solide basi della Rivelazione di Cristo le cui parole non passeranno.

Pluralismo «etnico» e ordinamento giuridico

Il caso è uno dei tanti che con sempre maggiore frequenza è destinato a ripresentarsi. I quotidiani hanno dato (giustamente) notevole risalto alla questione da esso posta, soprattutto per l'ordinamento giuridico dello Stato.

Il fatto è accaduto nel Veneto. Alcune studentesse (minorenni) appartenenti a famiglie di immigrati hanno denunciato i genitori perché questi esigevano da loro comportamenti coerenti con la loro «identità». In altre parole, perché pretendevano (e pretendono) che la loro educazione fosse (e sia) conforme ai canoni della loro credenza e dei loro costumi.

Ai giudici non è sfuggita la delicatezza della questione. Si è acceso immediatamente un dibattito tra i sostenitori del «diritto» all'identità «etnica», del «diritto» degli individui all'auto-

determinazione e dei «diritti» della «legge» anche in una società multietnica. È emersa, pertanto, una contrapposizione insuperabile, perché l'identità etnica, l'identità personale, l'identità dell'ordinamento giuridico dello Stato hanno per fondamento (o presunto tale), in questa prospettiva, rispettivamente la volontà del gruppo, dell'individuo o dello Stato. Il problema, quindi, diventa insolubile. Lo si può «risolvere» solo sulla base del potere (che, ovviamente, non è un argomento).

Il problema deve essere preso in attenta considerazione da tutti, poiché esso, assunta una visione negativa dell'uomo e svalutata la sua intelligenza, è generato dal conflitto che, a sua volta, genera conflitto. In questa prospettiva, la legge, come il precetto di chi esercita la patria potestà, è atto di volontà/potere, non un comando razionale.

Il problema si fa ancora più grave se si sostiene che lo Stato è «in funzione e a totale servizio» della cosiddetta «società civile» (A. SCOLA, *Una nuova laicità*, Venezia, Marsilio, 2007, p. 28). Da un lato, infatti, esso sarebbe paralizzato dalle contrapposte volontà (del gruppo etnico, dell'individuo, della maggioranza che detiene il potere); dall'altro esso, chiamato a risolvere la questione, può dirimerla esclusivamente con criteri irrazionali (quelli puramente volontaristici). Le questioni che il pluralismo «etnico» (come le identità) pone, per essere risolte impongono di risolvere prima le questioni della «legge», la cui essenza non sta nel comando del sovrano o delle contingenti maggioranze accompagnato dall'effettività, né nella rappresentazione delle nostre volontà, né nella volontà delle identità sociologiche (impropriamente definite popolo).

«Getta la tonaca» mai indossata

A Gorizia è «scoppiato» il «caso don Bellavite», un sacerdote dell'Arcidiocesi di cui *Instaurare* si è già occupato (cfr. n.1/2006) a causa delle sue discutibili opinioni. A don Bellavite l'Arcivescovo ha affidato la direzione del settimanale diocesano. Segno, questo, sicuramente di stima; certamente prova che la «direzione» non suscitava particolari problemi; forse anche segno di condivisione della «linea» del settimanale. Don Andrea Bellavite appartiene alla nuova «scuola» catto-agnostica che nelle Diocesi si è espansa soprattutto nei posti che «contano» [Seminari, periodici, scuole (cosiddette) cattoliche e via dicendo]. Ne sono «invase» particolarmente le Diocesi del Nordest d'Italia.

Don Bellavite, sostenuto dalla Sinistra radicale e dai Verdi, decide di candidarsi a Sindaco di Gorizia in spregio alle norme canoniche e ignorando le valutazioni di opportunità pastorale richiamategli dai «Superiori». Il fatto è che i «Superiori» non hanno compreso che don Bellavite, che ha dichiarato di essere disposto a gettare la tonaca per candidarsi a Sindaco, la tonaca non l'ha mai indossata: non ha indossato la tonaca non nel senso che non veste la talare ma nel senso che ha una visione della Chiesa «diversa», «alternativa», rispetto a quella del Magistero. Don Bellavite, a nostro avviso, è coerente. Il che non significa che abbia «diritto» di praticare la sua coerenza. La sua coerenza, però, dovrebbe indurre a riflettere sia gli Ordinari diocesani sia Roma, poiché don Bellavite è «vittima» di dottrine che vengono insegnate nelle «culle» della cultura cattolica.

Linee di approccio al Magistero

BENEDETTO XVI E I VALORI NON NEGOZIABILI

di Giovanni Turco

L'appello ai valori nel campo dell'etica, del diritto e della politica costituisce una sorta di motivo ricorrente che – se osservato nella sua apparente omogeneità – sembra costituire un motivo unificatore di prospettive di pensiero diversissime e divergenti. In realtà, l'invocazione di "valori comuni" o – come si ripete sovente – "condivisi", mostra – appena l'intelligenza si elevi al di là della reiterazione delle espressioni, per ricercarne il significato più autentico – tutta la sua mutevolezza semantica.

Infatti il medesimo termine – valori – (al singolare o al plurale) copre un arco di significati amplissimo e tutt'altro che omologo: le diverse accezioni finiscono per avere in comune solo il vocabolo a cui si attribuiscono estrinsecamente i concetti più diversi. Non solo sono spesso adoperate espressioni come "valori umani" o "valori giuridici", ove l'aggettivo è in realtà ciò che dà contenuto al sostantivo. È particolarmente frequente che lo stesso termine denoti ciò che in alcuni contesti è del tutto apprezzabile mentre in altri appare assolutamente disprezzabile.

Ora, se tale situazione sollecita imprescindibilmente una riflessione puntuale, è possibile osservare, in primo luogo, che la menzione dei valori – generalmente accolta in modo positivo – rimanda all'esigenza razionale che vi sia qualcosa che costituisca per se stesso un criterio di validità delle valutazioni, le quali facciano perno, cioè, su principi che abbiano un carattere permanente e che proprio per tale ragione si sottraggano alla mutevolezza del divenire.

Ciascuno si avvede, più o meno consapevolmente, che ciò che è provvisorio non si lascia intendere dal punto di vista della provvisorietà, che come tale esclude ogni criterio di giudizio. È possibile cioè un giudizio – quale che sia – solo in virtù di un principio che illumini la considerazione di ciò a cui è rivolto. Solo in virtù di un valore proprio qualcosa è trasmissibile al di là di chi lo ha

approvato o realizzato in un certo tempo ed in un certo luogo.

È, infatti, così universale l'esigenza razionale di cogliere ciò che permane – in quanto valido per se stesso – che anche i più ostinati relativisti non rinunciano ad invocare "valori" che giustificerebbero le loro assunzioni (e le conseguenze che ne derivano). Anche i valori al plurale presuppongono necessariamente *ciò per cui* essi appunto sono tali, e quindi il valore come tale, che proprio in quanto singolare consente di pensare il "valore" dei valori.

Di modo che il relativismo di ogni tempo sperimenta continuamente la propria insormontabile autocontraddizione: per essere proponibile deve essere valido, ma per essere valido deve avere un valore, e per avere un valore deve fondarsi su qualcosa che non sia relativo (o relativizzabile). Ma dal punto di vista del relativismo tutto è relativo, e perciò nulla vi è di valido in se stesso. Sicché o il relativismo ha valore e allora deve rinunciare ad affermare che tutto è relativo, cioè deve rinunciare a se stesso; oppure se nulla ha valore per se stesso neanche il relativismo ha qualche validità. Nell'uno come nell'altro caso, il relativismo nega se stesso, autodistruggendosi riflessivamente. Mentre l'esigenza (permanentemente riaffiorante) dei valori, evidenzia logicamente l'insostenibilità umana ed intellettuale del relativismo.

1. I valori come problema.

Se si eccettua l'uso del termine "valore" per indicare il valore militare, come si può leggere in alcuni autori del Seicento (quali esemplarmente Corneille), il termine "valore" comincia a stabilizzare un significato peculiare a partire dall'uso che se ne afferma nel campo del linguaggio economico. Così, con riferimenti che compaiono già in Descartes (relativamente al valore dei beni materiali) ed in Hobbes (in considerazione di ciò a cui corrisponde il prezzo per l'uso di qualcosa), il termine valore è introdotto stabilmente dagli economisti del Sei-Settecento, relativamente al valore attribuito alle merci

in ragione del lavoro necessario a produrle.

Questi autori distinguono abitualmente tra "valore d'uso" e "valore di scambio", per indicare rispettivamente l'utilità intrinseca di un oggetto ed il corrispettivo con il quale esso può essere scambiato (ovvero comprato e venduto) in un determinato momento. In tal senso il valore è attribuito estrinsecamente a qualcosa, o al più si riferisce semplicemente alla sua utilità.

Ma, al di là della storia del termine (e del suo uso), non è arduo rilevare che dal punto di vista concettuale il valore è suscettibile di assumere complessivamente almeno cinque distinti significati: psicologico, sociologico, storicistico, formalistico e metafisico¹.

Da un punto di vista *psicologico*, ovvero dal punto di vista dell'esclusivismo del soggetto, il valore è considerato semplicemente come *ciò che è ritenuto valido* dal tale o dal talaltro. In questo senso il comportamento umano viene inteso come qualcosa di autoreferenziale in quanto essenzialmente relativo e comprensibile solo dal punto di vista del soggetto. Si tratta di una prospettiva soggettivistica, per cui l'unico criterio di giudizio per ciascuno (o l'unico modo per studiare un soggetto) è solo il suo proprio giudizio, ed in ultima istanza il suo comportamento. In questo caso il valore non è altro che l'apparire di se stesso, costituisce in definitiva una opzione del soggetto, valida solo in quanto è scelta.

Insomma, il valore risulterebbe una effimera assunzione di un determinato soggetto, il quale (indipendentemente da ragioni più o meno fondate e condivisibili) afferma un certo criterio o un certo atteggiamento come "valore". In tal senso i valori in quanto interpretazioni (o volizioni) del soggetto non sarebbero altro (come in Hume o in Nietzsche) che espressioni della autoaffermazione che l'individuo fa di se stesso. Egli null'altro perseguirebbe in definitiva che la propria utilità egocentrata. In tal senso i valori sarebbero paradossalmente avalutativi dal punto di vista intersoggettivo, e mai valutabili per se stessi dal

punto di vista razionale.

Se invece i valori sono assunti in senso *sociologico* e *storicistico*, essi sono essenzialmente il risultato di una determinata forma di società o di una certa fase della storia. In questa prospettiva la società è intesa come l'ambito in cui si esprime e si conclude la totalità delle relazioni umane. Perciò la società sarebbe tale da determinare la vita stessa degli uomini concreti che partecipano della sua esistenza. Analogamente, la storia è intesa storicisticamente come la totalità della realtà, sicché nulla vi sarebbe oltre la storia. Per lo storicismo – come si può leggere in Benedetto Croce – tutta la realtà è storia e nient'altro che storia. E nella storia lo svolgimento degli avvenimenti segue il corso che l'immanenza della stessa dialettica storica determina. Per lo storicismo, infatti, l'agire umano è necessitato dalla determinatezza degli avvenimenti, per cui in ogni azione tale la volizione quale la situazione.

In questo contesto i valori non hanno alcuna validità obiettiva: mutano come mutano le epoche storiche. Così i valori si confondono con i costumi (più o meno generalizzati), con gli atteggiamenti (più o meno diffusi) con le opinioni (quali che siano). L'esito è un relativismo che impedisce oggettivamente di distinguere ciò che è giusto da ciò che non lo è. In questa prospettiva i valori non hanno alcuna trascendenza rispetto al tempo in cui sono asseriti. Sono un elemento che distingue diverse epoche e società, pensate come delle compatte "unità di divenire". Talché i valori non esprimerebbero altro che valutazioni prevalenti in un certo contesto, non ciò che è per se stesso valido. I valori, così, si dissolverebbero al mutare delle condizioni storiche.

Ma da ciò consegue una duplice aporia. Anzitutto, in questa prospettiva, i valori sarebbero solo descrivibili, ma resterebbero razionalmente indiscernibili ed incommensurabili. Di qui la contraddizione per cui varrebbero insieme tutti e nessuno. Sarebbero al tempo stesso ugualmente valori criteri contraddittori. Sicché il valore finirebbe per essere un termine vuoto suscettibile di accogliere qualunque significato. Il concetto stesso di valore sarebbe come tale impensabile, anzi pensabile solo a patto di assumere contraddittoriamente un significato

comune e permanente (sia pure minimo ed esclusivamente formale) in una realtà tutta mutevole. In secondo luogo, i valori pensati come prodotto delle società e delle epoche, finiscono per pensare la società e la storia secondo una forma rigida ed astratta che contrasta proprio con la concretezza varia e molteplice della vita umana, socialmente e storicamente data.

D'altra parte, i valori sono stati teorizzati dalla "filosofia dei valori" neokantiana (della fine dello Ottocento) formalisticamente, come un *dover essere* che si oppone all'essere. In tal senso il valore risulta del tutto dissociato dal fatto, come in Windelband e Rickert. Il valore è pensato come qualcosa che si dà al di là dell'essere, e la loro idealità è addirittura una irrealtà, in quanto la realtà è considerata come mera fattualità empirica. Sicché i valori si configurerebbero come idealità senza realtà, come forme ideali, collocate al di là del soggetto e dell'oggetto. Con la conseguenza di essere inintelligibili ed inefficaci, appartenenti alla sfera del sentimento piuttosto che della ragione.

In tal modo sarebbero estranei alla vita ed alla storia, e suscettibili di accogliere contenuti molteplici e diversi. I valori concepiti come un assoluto dover essere si profilano in una sfera avulsa dalla concretezza della realtà, con una idealità senza incisività, lungo un orizzonte estraneo alle effettive finalità in ordine alle quali si dispone l'attività umana, nella sfera del conoscere come in quella dell'agire e del fare. Anche in questa visuale il significato dei valori va incontro all'aporia dell'autocontraddizione per la quale i valori stessi sono affermati come esistenti ed al tempo stesso irreali, conoscibili eppure non propriamente intelligibili.

Vi è, infine, un ulteriore significato che i valori possono assumere: è quello studiato dal *realismo classico* (e dalla metafisica cristiana), approfondito dal filosofo italiano Nicola Petruzzellis. Secondo questa visuale, propriamente metafisica, i valori sono *ciò per cui* una cosa vale, obiettivamente. Essi sono perfezioni dell'essere. Hanno il loro fondamento nella realtà delle cose, nel loro carattere di verità, di bontà e di bellezza. Ora, siccome tutto ciò che è nell'ordine del finito e del contingente presuppone la realtà dell'Essere assoluto ed infinito, va riconosciuto che la radice

dei valori è in Dio, in quanto principio e fondamento di ogni ente particolare. Dio, quindi, può essere definito come sintesi personale assoluta di tutti i valori, proprio in quanto essere per essenza, ove tutte le perfezioni si identificano con il suo stesso essere.

D'altra parte, la stessa esperienza delle valutazioni rimanda ai valori come criteri di giudizio, che ogni valutazione non crea ma presuppone. La valutazione non è riducibile alle preferenze soggettive od al condizionamento storico, giacché in essa emerge, al di là di ogni condizionalità, l'esigenza universale di conoscere il vero, di amare il bene, di apprezzare il bello. La valutazione autentica si presenta cioè con inconfondibili caratteri assiologici: essa rivela la presenza dei valori al pensiero umano, proprio attraverso i suoi caratteri di intersoggettività, di universalità, di categoricità e di apoditticità. Il giudizio non può non pensare in termini di valori: paradossalmente anche la negazione dei valori è un giudizio di valore, ovvero una valutazione che pretende di essere valida per se stessa.

Analogamente, come il giudizio non crea i valori ma li presuppone, così la persona non fonda i valori. La persona umana è anch'essa una realtà finita e creata: essa stessa è fondata nell'essere assoluto di Dio. L'essere è più universale della persona, ed il principio dell'essere è perciò anche principio di ogni valore. La persona ha valore ed è in grado di riconoscere i valori, ma come non è l'origine dell'essere così non è la fonte dei valori.

Nella persona umana i valori sono esigenze di perfezionamento, secondo la natura propria dell'uomo in quanto tale. Di modo che può dirsi che i valori costituiscono un dover essere fondato sull'essere. In quanto tali costituiscono esigenze razionali intrinseche ad ogni attività umana, dall'arte, alla scienza alla filosofia, alla prassi morale, alla religione. Tali attività sono autentiche solo e proprio in quanto attualizzano oggettivamente il bello, il vero ed il bene, giacché senza tali valori esse non sono né concepibili né realizzabili. Senza la verità non si può pensare né una scoperta scientifica né un principio filosofico. La verità ne costituisce il criterio ed il fine. Senza il bene non è attuabile alcun tipo di attività, il cui fine è sempre un bene (reale o apparente

continua da pag. 13

che sia).

L'attività umana è capace di conseguire delle verità e dei beni (e di realizzare opere belle) che sono altrettante concretizzazioni nel tempo e nello spazio, dei valori assoluti, ovvero di realizzare dei "valori storici". Mentre i valori assoluti, proprio in quanto tali, sono trascendenti: valgono in ogni tempo ed in ogni luogo. Il loro fondamento e la loro origine è Dio, che in quanto Essere stesso sussistente (come si esprime san Tommaso d'Aquino) è in se stesso bellezza, verità e bontà. I valori storici incarnano, per così dire, i valori assoluti in particolari opere umane: ogni opera bella partecipa della bellezza assoluta, ma non la esaurisce. Così analogamente ogni proposizione vera, ed ogni azione buona partecipano del vero e del bene.

È chiaro che – in questa prospettiva – se i valori sono obiettivamente presenti all'essere, al giudizio e all'agire, e fondati in ultima istanza nel loro principio assoluto – Dio – essi non sono soggetti alle mode del momento, e possono essere riconosciuti autenticamente come criteri obiettivi dell'esercizio dell'intelligenza e della volontà umana.

2. Ragione e valori.

L'insegnamento del papa Benedetto XVI ha richiamato in molteplici e diverse occasioni la necessità di riconoscere e di difendere i valori, anzi precipuamente quelli che Egli ha definito "valori non negoziabili", come elementi irrinunciabili per l'esistenza individuale e l'ordine giuridico e politico. Nel magistero del Papa i valori costituiscono, del resto, un tema ricorrente e tra i più rilevanti.

Anzitutto, è opportuno evidenziare che l'insistenza sulla necessità del riconoscimento dei valori come criteri obiettivi e come beni indisponibili, si connette intimamente alla diagnosi della crisi contemporanea, che il Pontefice ha proposto. Il Papa rileva che alle radici della mentalità contemporanea vi è – come Egli si esprime – "quella cultura che predomina in Occidente e che vorrebbe porsi come universale e autosufficiente, generando un nuovo costume di vita. Ne deriva una nuova ondata di illuminismo e di laicismo, per il quale sarebbe razionalmente valido soltanto ciò che è sperimenta-

bile e calcolabile, mentre sul piano della prassi la libertà individuale viene eretta a valore fondamentale al quale tutti gli altri dovrebbero sottostare. Così Dio rimane escluso dalla cultura e dalla vita pubblica, e la fede in Lui diventa più difficile, anche perché viviamo in un mondo che si presenta quasi sempre come opera nostra, nel quale, per così dire, Dio non compare più direttamente, sembra divenuto superfluo ed estraneo. In stretto rapporto con tutto questo, ha luogo una radicale riduzione dell'uomo, considerato un semplice prodotto della natura, come tale non realmente libero e di per sé suscettibile di essere trattato come ogni altro animale. [...] Nella medesima linea, l'etica viene ricondotta entro i confini del relativismo e dell'utilitarismo, con l'esclusione di ogni principio morale che sia valido e vincolante per se stesso. Non è difficile vedere come questo tipo di cultura rappresenti un taglio radicale non solo con il cristianesimo ma più in generale con le tradizioni religiose e morali dell'umanità: non sia quindi in grado di instaurare un vero dialogo con le altre culture, nelle quali la dimensione religiosa è fortemente presente, oltre a non potere rispondere alle domande fondamentali sul senso e sulla direzione della nostra vita"².

Alle radici della crisi delle vite intellettuale e morale vi è, dunque, una visione riduttiva ed arbitraria della ragione e della libertà. La ragione è ridotta a ragione calcolante, funzionalistica e strumentale, amputata aprioristicamente della capacità di ricercare il perché delle cose, e quindi la Causa ultima di esse. E la libertà è intesa come libertà negativa, ossia come libertà limitata solo dalla libertà, senza finalismo proprio, senza beni cui obiettivamente riferirsi. Insomma, una libertà paradossalmente da una parte assolutizzata, e perciò come tale senza fondamento, e dall'altra affermata come una libertà nihilistica, ovvero senza contenuto proprio e pertanto indifferente ad accogliere qualsiasi finalità.

A queste pregiudiziali ideologiche si connette una nuova forma di illuminismo e di laicismo, che svuota il valore stesso della ragione e della libertà e che inevitabilmente esclude Dio da ogni ambito dell'esistenza umana. Infatti, una ragione funzionale alla prassi è una ragione indif-

ferente alla verità e preoccupata solo dei risultati empirici. E – come ha rilevato Benedetto XVI – "la ragione orientata totalmente ad impadronirsi del mondo non accetta più limiti. Essa è sul punto di trattare ormai l'uomo stesso come semplice materia del suo produrre e del suo potere. La nostra conoscenza aumenta, ma al contempo si registra un progressivo accecamento della ragione circa i propri fondamenti; circa i criteri che le danno orientamento e senso"³.

L'idea di una ragione ridotta alla dimensione strumentale, non più misurata dalla realtà delle cose, dai principi della logica e dal finalismo obiettivo proprio di ogni natura (e dell'uomo in specie) sottrae alla ragione la luce del fondamento, e quindi della verità. Di modo che la ragione finisce per restare cieca di fronte alla realtà, e quindi si autopreclude la possibilità di riconoscere i valori. Così la filosofia precipita nell'ideologia, ovvero nel pensiero misurato dalla prassi, la scienza si rende funzionale alla tecnica, e questa si riduce al potere misurato dal potere, cioè da nulla. Ciò conduce a quell'eclissi di una ragione (intesa razionalisticamente) che riduce ogni cosa – e l'uomo stesso – a possibile strumento, ove il desiderio diventa criterio per se stesso, ovvero non ha più alcun criterio ed alcun limite. E perciò si presenta come diritto cui nulla deve o può resistere.

Ma l'accecamento della ragione non conduce solo alla vanificazione della razionalità dell'uomo, esso porta anche inevitabilmente all'esclusione e all'irrelevanza di Dio rispetto all'orizzonte della vita umana, individuale e sociale. "Il grande problema dell'Occidente – ha scritto il Papa – è la dimenticanza di Dio: è un oblio che si diffonde. In definitiva, tutti i singoli problemi possono essere riportati a questa domanda"⁴. Di modo che – argomenta il Pontefice – "una dittatura della ragione positivista [...] esclude Dio dalla vita della comunità e dagli ordinamenti pubblici, privando così l'uomo di suoi specifici criteri di misura"⁵.

È chiaro che una "ragione secolarizzata"⁶, ovvero una ragione che oscilla tra positivismo e pragmatismo, è una ragione che non si apre all'intelligenza della realtà, ma si chiude nell'angustia dei "pregiudizi ideologici"⁷. È una ragione che

assume senza problematizzarle delle opzioni, che si autodichiara prigioniera del fatto senza luce di verità. È una ragione che diventa strumento giustificativo della prassi, e progetta – impedendosi di accertarne la bontà – il nuovo da instaurare.

Una tale concezione della ragione non può che portare a “visioni riduttive dell’uomo”⁸ e, segnatamente, all’ “indifferenza per ciò che costituisce la vera natura dell’uomo”⁹. Ora, l’indifferentismo per ciò che costituisce l’essenza delle cose ed il loro ordine finalistico, per ciò che distingue l’umanità dell’uomo e del suo agire, è appunto l’indifferentismo moderno. È la pretesa della neutralità riguardo ai valori. È l’instaurazione della “dittatura del relativismo”¹⁰.

Una ragione che non vuol vedere oltre il fatto o la prassi è una ragione relativistica. Questo atteggiamento – che in sostanza deriva da una opzione e non appartiene alla ragione per se stessa – conduce alla pretesa paradossale che tutto sia (e debba essere) consentito, ma che nulla sia (o debba essere) giudicato. Ove la ragione è ritenuta inadatta a riconoscere il valore o il disvalore delle azioni, la volontà – e quindi l’agire – è privo di riferimenti obiettivi, e perciò irrazionale. Tale posizione è – come si può osservare – anch’essa una posizione ideologica (e non filosofica), quella che si può definire postmoderna.

In questa prospettiva il desiderio diventa diritto – anzi si pone alla base dei diritti – ed il diritto – o meglio, propriamente la legge – pretende di imporsi contro chiunque valuti in termini di verità (e non relativizzi in forma di opinione). Così, il relativismo diventa il criterio – a sua volta senza criterio, cioè senza fondamento – non solo per negare ogni valore, ma anche per impedire che si possa fare appello a qualunque valore. In questo atteggiamento traspare quella che può essere considerata l’intolleranza della tolleranza moderna, o in altri termini, una libertà che non solo si priva della verità, ma – come direbbe Platone – la “uccide”.

Non vi è dubbio, quindi, che la capacità di riconoscere i valori è intimamente connessa con il riconoscimento dell’autentica capacità della ragione. Una ragione secolarizzata – positivista o pragmatista – una ragione “accecata”, quanto alla pos-

sibilità di conoscere l’essenza ed il fine intrinseco delle cose, è una ragione che rinuncia a se stessa – una ragione-non ragione – ma sarà anche una ragione relativistica ed indifferente ad ogni valore. Viceversa, una ragione illuminata dall’intelligenza – cioè semplicemente la ragione umana – che è naturalmente metafisica ed assiologica, è capace di conoscere la natura delle cose, e quindi anche l’ordine intrinseco delle relazioni tra gli esseri umani. Insomma, la verità della ragione è la ragione della verità.

La ragione autentica partecipa, proprio per essere ciò che è, della luce del Logos divino, senza cui nulla di finito esisterebbe e neppure la ragione umana – finita essa stessa – potrebbe conoscere. La ragione che conosce nel tempo, secondo principi non riducibili al tempo, non può che avere il suo fondamento nella Intelligenza, per cui ogni ragione è ragione, ovvero nel Logos eterno. La “fonte di questa razionalità [è] la Ragione creatrice”¹¹. Sicché può dirsi che la questione dei valori è, in definitiva, la questione della ragione, e la questione della ragione è la questione di Dio.

Il riduzionismo – anzi, icasticamente, l’ “accecamiento” della ragione – conduce al relativismo delle valutazioni, e questo all’oblio (ed alla negazione) di Dio. Conoscere è conoscere la realtà in quanto, appunto, essa è, e quindi conoscere l’essenza ed il fine delle cose. Ma conoscere l’essenza (attualizzata nell’ente) di qualcosa è conoscere ciò per cui ha un certo valore. È così possibile elevare la mente a ciò per cui essa vale. La ragione umana è intelligenza della verità, del bene e del bello, senza cui neppure sarebbero possibili il conoscere e l’agire. Non vi è giudizio – sia pur formulato sotto forma di opinione – che non li presupponga.

3. Dai valori alla politica.

Se l’intelligenza della realtà è intelligenza della natura (o essenza) delle cose, e questa coerentemente intelligenza del fine intrinseco di ciascuna cosa, è chiaro che essa è anche intelligenza del “ciò per cui” le cose (come i giudizi e gli atti) valgono, ovvero dei valori iscritti nell’essere. È evidente che questo ha un rilievo tutto particolare nel caso della

natura umana e dell’ordine del suo agire.

A tal riguardo Benedetto XVI ha evidenziato incisivamente il fondamento della legge morale naturale e dell’ordine di principi e di valori che ne scaturiscono. “Tale legge [...] è scritta nel cuore dell’uomo [...] Questa legge ha come primo e generalissimo principio quello di “fare il bene ed evitare il male”. È, questa, una verità la cui evidenza si impone immediatamente a ciascuno. Da essa scaturiscono gli altri principi più particolari, che regolano il giudizio etico sui diritti e sui doveri di ciascuno. Tale è il principio del rispetto per la *vita umana* dal suo concepimento fino al suo termine naturale, non essendo questo bene della vita proprietà dell’uomo, ma dono gratuito di Dio. Tale è pure il dovere di cercare la *verità*, presupposto necessario di ogni autentica maturazione della persona. Altra fondamentale istanza del soggetto è la *libertà*. Tenendo conto, tuttavia, del fatto che la libertà umana è sempre una libertà condivisa con gli altri, è chiaro che l’armonia delle libertà può essere trovata solo in ciò che è comune a tutti: la verità dell’essere umano, il messaggio fondamentale dell’essere stesso, la *lex naturalis* appunto. E come non menzionare, da una parte, l’esigenza di *giustizia* che si manifesta nel dare *unicuique suum* e, dall’altra, l’attesa di *solidarietà* che alimenta in ciascuno, specialmente se disagiato, la speranza di un aiuto da parte di chi ha avuto una sorte migliore? Si esprimono, in questi valori, norme inderogabili e cogenti che non dipendono dalla volontà del legislatore e neppure dal consenso che gli Stati possono ad esse prestare. Sono infatti norme che precedono qualsiasi legge umana: come tali, non ammettono interventi in deroga da parte di nessuno”¹².

Infatti – continua il Pontefice – “ogni ordinamento giuridico, a livello sia interno che internazionale trae ultimamente la sua legittimità dal radicamento nella legge naturale, nel messaggio etico iscritto nello stesso essere umano. La legge naturale è, in definitiva, il solo valido baluardo contro l’arbitrio del potere o gli inganni della manipolazione ideologica”¹³.

Analogamente, ricordando la necessità della coerenza tra atti reli-

continua a pag. 16

continua da pag. 15

giosi e agire politico, ha affermato che “il culto gradito a Dio [...] non è mai atto meramente privato, senza conseguenze sulle nostre relazioni sociali: esso richiede la pubblica testimonianza della propria fede. Ciò vale ovviamente per tutti i battezzati, ma si impone con particolare urgenza nei confronti di coloro che, per la posizione sociale o politica che occupano, devono prendere decisioni a proposito di valori fondamentali, come il rispetto e la difesa della vita umana, dal concepimento fino alla morte naturale, la famiglia fondata sul matrimonio tra uomo e donna, la libertà di educazione dei figli e la promozione del bene comune in tutte le sue forme. Tali valori non sono negoziabili. Pertanto, i politici e i legislatori cattolici, consapevoli della loro grave responsabilità sociale, devono sentirsi particolarmente interpellati dalla loro coscienza, rettamente formata, a presentare e sostenere leggi ispirate ai valori fondati nella natura umana”¹⁴.

In questa prospettiva, i valori assumono una ampia gamma di significati, analogicamente connessi. Essi costituiscono tanto criteri (e perfezioni ontologiche), come la verità ed il bene, quanto determinati beni, come la vita umana. Nel primo senso (prioritario e fondativo), essi sono ciò per cui qualcosa vale, ovvero il *ciò che* è dei valori. Nel secondo senso, essi indicano *realtà che hanno valore*, oggettivamente e per se stesse.

D'altra parte, i valori si presentano ulteriormente tanto come *espressioni* della “verità dell'uomo” e quindi della “Ragione creatrice di Dio”, nell'agire umano e nell'ordine che ne deriva, come la giustizia; quanto come *realizzazioni* (naturali ed essenziali) derivanti dalle esigenze della natura umana (razionale e sociale), come la famiglia. Quanto, infine, come *condizioni* (oggettive ed intrinseche) dello sviluppo finalistico e perfetto dell'uomo, come la libertà (secondo giustizia).

In tutti questi casi, i valori, proprio perché tali, sono fondati sulla realtà della natura umana, ovvero sull'ordine della creazione iscritto nel finalismo proprio di ogni ente, e quindi in definitiva in Dio, come Essere per essenza, Sapienza infinita e principio assoluto.

Si intende, quindi, che vi sono “valori non negoziabili”¹⁵. Anzi, si

può dire propriamente che i valori autentici (in quanto tali) non sono negoziabili, essendo negoziabili solo quei beni finiti (o “valori storici”) che – secondo giustizia e secondo prudenza – sono ordinabili come mezzi in vista di fini, e di fini intermedi in vista del fine ultimo dell'uomo. Ma tale ordinazione è autentica solo se è conforme alla realtà del valore di ciascuna cosa e di ciascun atto, e del fine ultimo dell'uomo, quindi se è conforme alla retta ragione.

I valori non sono negoziabili, in quanto non sono relativizzabili. E non lo sono in quanto non derivano da opzioni di singoli o di gruppi, ma si fondano sulla intelligibilità stessa dell'essere e dell'agire. I valori autentici, altresì, non sono negoziabili in quanto non sono disponibili, e non lo sono in quanto la natura umana (e l'ordine delle sue inclinazioni naturali) è determinata e non contraddittoria, e pertanto essenzialmente non manipolabile.

I valori autentici sono non negoziabili, in quanto non sono il risultato di un *negotium*, ovvero di una attività, di una deliberazione o di un potere. Essendo fondati nella realtà dell'essere, del conoscere e dell'agire, l'atteggiamento corretto di fronte ad essi è piuttosto quello della *contemplatio*, e quindi del riconoscimento che scaturisce dall'acquisizione intellettuale della realtà nella sua integrità.

Di fronte ad essi, pertanto, l'indifferenza costituisce una negazione, e la neutralità è semplicemente impossibile. Il rifiuto dei valori costituisce una separazione dalla stessa umanità dell'uomo, una separazione da se stessi e da ciò che unisce autenticamente agli altri. Ciò che conduce, in ultima istanza, alla separazione da Dio, che è il fondamento di tutto l'ordine degli enti, e perciò di ogni valore. In tal senso confinare i valori nel campo dell'opinabile significa minare alle radici la possibilità della convivenza ordinata, e quindi della pace. Infatti, osserva il Papa “la pace ha bisogno che si stabilisca un chiaro confine tra ciò che è disponibile e ciò che non lo è: saranno così evitate intromissioni inaccettabili in quel patrimonio di valori che è proprio dell'uomo in quanto tale”¹⁶.

L'indisponibilità dei valori *non* significa che essi non hanno relazione con la sfera politica, falsamente intesa come il campo dove tutto è

negoziabile e contrattabile in quanto assiologicamente neutrale. In tal caso la politica è ridotta al potere e snaturata in nihilistica gestione, più o meno accompagnata dal consenso.

Né tale indisponibilità comporta che i valori siano gli unici criteri oltre i quali tutto è negoziabile, ovvero gli unici tali da determinare questioni “eticamente sensibili”. Infatti, siccome tutto l'ordine politico ha come fine il bene comune e come fondamento la giustizia, in esso ogni questione ha costitutivamente un rilievo etico.

Come la persona umana non è l'autoaffermazione di sé mediante i suoi atti (quali che siano), così la politica non è l'autoaffermazione di un sé collettivo, ovvero di un volere – di un singolo o di una assemblea – che si attua volendo autonomamente, cioè indifferentemente, qualunque atto (purché lo faccia secondo una certa procedura, ovvero secondo certe regole, preventivamente concordate). Una politica pensata in questo modo (nella linea della democrazia moderna) – cioè indifferente ai valori – si rivela in realtà l'affermazione di una onnipotenza nihilistica, di carattere inevitabilmente totalitario.

La politica, infatti, è (classicamente) essa stessa scienza etica, in quanto ordinata al vivere “bene”, ossia virtuosamente e pienamente umano. Anzi, la politica è in ultima istanza – nella considerazione teologica – ordinata al conseguimento del fine ultimo dell'uomo. “Cristo infatti – ricorda il Pontefice – è venuto per salvare l'uomo reale e concreto, che vive nella storia e nella comunità, e pertanto il Cristianesimo e la Chiesa, fin dall'inizio, hanno avuto una dimensione e una valenza anche pubblica”¹⁷.

Benedetto XVI argomenta, inequivocabilmente, che compito della politica non è la realizzazione di un ordinamento qualsiasi, purché condiviso, ma di un ordine fondato sulla giustizia: “Il giusto ordine della società e dello Stato è compito centrale della politica. Uno Stato che non fosse retto secondo giustizia si ridurrebbe ad una grande banda di ladri, come disse una volta Agostino [...] La giustizia è lo scopo e quindi anche la misura intrinseca di ogni politica. La politica è più che una semplice tecnica per la definizione dei pubblici ordinamenti: la sua origi-

ne e il suo scopo si trovano appunto nella giustizia, e questa è di natura etica”¹⁸.

In tal senso – evidenziando che la giustizia e non la volontà del legislatore costituisce l'essenza stessa del diritto – ben si può comprendere “l'indole naturalmente giuridica del matrimonio”¹⁹, ed, analogicamente, di tutti i rapporti nell'ambito della comunità politica, al di là del mutare delle opinioni, dei costumi e dei sentimenti.

Una politica neutrale – ovvero “laica”²⁰ secondo l'accezione più comune – di fronte ai valori è, pertanto, la negazione di se medesima. Il relativismo dei valori per la sua stessa logica interna disgrega la comunità, la separa in se stessa e dalla sua storia, giacché – conclude il Papa – il relativismo “non riconoscendo niente come definitivo, lascia come ultimo criterio solo l'io con i suoi desideri”²¹.

Se la comunità politica (e l'attività legislativa) finisce col far propria la pretesa di “contestare che ci siano valori universali ed assoluti”²² o anche “quell'atteggiamento pragmatico [...] che giustifica sistematicamente il compromesso sui valori umani essenziali”²³, allora – è stato osservato a partire dall'esemplarità della situazione dell'Europa – la stessa comunità storica verifica una “apostasia da se stessa, prima ancora che da Dio”²⁴. In tal senso quell'universo umano che relativizzi i valori – e quindi non abbia più un retaggio morale da trasmettere alle generazioni future – può ben dirsi che “sembra volersi congedare dalla storia”²⁵.

Viceversa, il riconoscimento dei valori autentici come fondamento della politica (e dell'attività legislativa) consente di assumere razionalmente la lezione della memoria storica. Ciò nel caso dell'Europa (e di tutte le civiltà nella misura in cui ne hanno assimilato l'influsso) significa rilevare esplicitamente che essa ha “un'identità storica, culturale e morale [...] costituita da un insieme di valori universali, che il Cristianesimo ha contribuito a forgiare”²⁶.

L'intelligenza dei valori è, anzitutto, intelligenza della verità, senza la quale né bene, né giustizia, né legge sono pensabili. La prima condizione per il conseguimento del bene comune è, quindi, il riconoscimento della verità²⁷ ed impegna – come ha ribadito il Pontefice – alla “testimo-

nianza cristiana dello splendore della verità nella vita pubblica”²⁸.

¹ Per una riflessione teoretica sulla filosofia dei valori cfr. G. TURCO, *I valori e la filosofia. Saggio sull'assiologia di Nicola Petruzzellis*, L.E.R., Napoli/Roma 1992.

² BENEDETTO XVI, Discorso ai partecipanti al IV Convegno ecclesiale nazionale di Verona (19/10/2006), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp. 10-11.

³ IDEM, Discorso ai Cardinali, agli Arcivescovi, ai Vescovi e ai Prelati della Curia Romana per la presentazione degli auguri natalizi (21/12/2006), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, p. 19.

⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁶ *Ibidem*.

⁷ BENEDETTO XVI, Messaggio per la celebrazione della giornata mondiale della pace (1/1/2007), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, p. 15.

⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ J. RATZINGER, Omelia alla Messa pro eligendo Pontifice (18/4/2005), in “L'Osservatore Romano”, 19/4/2005.

¹¹ BENEDETTO XVI, Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale su “Legge morale naturale” promosso dalla Pontificia Università Lateranense (12/2/2007), in “L'Osservatore Romano”, 14/2/2007.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, p. 132. Cfr. IDEM, Discorso alla Pontificia Accademia per la vita (27/2/2006), in “L'Osservatore Romano”, 28/2/2006.

¹⁵ BENEDETTO XVI, Discorso ai rappresentanti del Partito popolare europeo (30/3/2006), in “L'Osservatore Romano”, 31/3/2006.

¹⁶ IDEM, Messaggio per la celebrazione della giornata mondiale della pace (1/1/2007), cit., p. 9.

¹⁷ IDEM, Discorso ai partecipanti al IV Convegno ecclesiale nazionale di Verona (19/10/2006), cit., p. 24.

¹⁸ IDEM, Enciclica *Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp. 58-59.

¹⁹ IDEM, Discorso al tribunale della Rota romana (27/1/2007), in “L'Osservatore Romano”, 28/1/2007.

²⁰ IDEM, Discorso all'Unione Giuristi Cattolici (9/12/2006), in “L'Osservatore Romano”, 10/12/2006.

²¹ IDEM, Discorso ai Vescovi canadesi in visita *Ad limina* (8/9/2006), in

“L'Osservatore Romano”, 9/9/2006.

²² IDEM, Discorso ai partecipanti al Convegno *Valori e prospettive per l'Europa di domani* (24/3/2007), in “L'Osservatore Romano”, 25/3/2007.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ IDEM, Discorso ai Cardinali, agli Arcivescovi, ai Vescovi e ai Prelati della Curia Romana per la presentazione degli auguri natalizi (21/12/2006), cit., p. 9.

²⁶ IDEM, Discorso ai partecipanti al Convegno *Valori e prospettive per l'Europa di domani* (24/3/2007), cit..

²⁷ “La democrazia ha successo solo finché è basata sulla verità e su una corretta comprensione della persona umana” (IDEM, Discorso ai Vescovi canadesi in visita *Ad limina*

²⁸ *Ibidem*.

RINGRAZIAMENTO

Ringraziamo di cuore i sostenitori del nostro periodico di cui pubblichiamo qui di seguito le iniziali del nome e del cognome, la Provincia di residenza e l'importo dell'offerta inviatoci.

L'elenco si riferisce agli Amici che si sono ricordati delle necessità di **Instaurare** dopo la pubblicazione del n. 3/2006:

prof. G. T. (Torino) euro 50,00; sig. a A. F. (Trento) euro 15,00; sig. A.L. (Bolzano) euro 40,00; prof. M.N. (Udine) euro 150,00; prof.ssa A.G. (Udine) euro 100,00; prof. M.F. (Padova) euro 150,00; prof. G.G. (Novara) euro 60,00; sig. V.V. (Prato) euro 22,00; sig. a M.T.R. (Rovigo) euro 30,00; ing. P.O. (Verona) euro 100,00; prof. G.Z. (Udine) euro 100,00; prof. B. G. (Udine) euro 20,00; sig. A.C. (Roma) euro 15,00; dott.ssa M.N. (Chieti) euro 100,00; prof.ssa V.S. (Vicenza) euro 30,00; prof.ssa A.G. (Udine) 100,00; dott. M. R. (Potenza) euro 50,00; sig. A.C. (Roma) euro 20,00; col. cav. L.B. (Udine) euro 20,00; sig. E.C. (Genova) euro 30,00.

TOTALE presente elenco euro 1202,00.

SULLA “CRISI” DELLA POLITICA E DELLA DEMOCRAZIA

di Pietro Giuseppe Grasso

Spunti di discussione sono da rilevare nell'articolo di fondo del professore Giovanni Sartori, pubblicato nel "Corriere della sera", il 2 giugno u.s. Nell'esordio dello stesso articolo, con riferimento alle ultime vicende italiane, si legge: "La crisi della politica è anche più propriamente crisi della democrazia? Direi di sì. La democrazia non sta procedendo, sta retrocedendo. E se non funziona non è perché sia superata (da una fantomatica postdemocrazia), ma perché l'abbiamo sciupata". Le parole riferite evocano questioni di ordine generale, anche se la loro spiegazione immediata va ricercata anzitutto nel contesto delle discussioni e delle vicende della nostra vita politica contemporanea.

Come tutti sanno, di crisi del sistema politico istituzionale italiano si parla ormai da decenni. Sono pure seguiti progetti e anche tentativi di riforme costituzionali, ma l'attuazione di un nuovo equilibrio sinora non è stata raggiunta. È quindi da ritenere che le incertezze e difficoltà di oggi rappresentino l'ultima manifestazione di mali cronici e strutturali.

Riconosciuta una tale permanenza nelle condizioni storico-spirituali, riesce giustificato ripetere quanto già osservato in questa rivista col richiamare l'insegnamento secondo cui la natura della nostra crisi è da intendere "nella sua dimensione ideale e morale". Dipendenti da quella primaria "dimensione" si rivelano quindi le crisi dell'economia e della politica.

Con questo non s'intende negare l'importanza degli studi anche per altri aspetti dei problemi odierni della vita pubblica, ma solo indicare un criterio di priorità, anche al fine di spiegare il senso più profondo dei discorsi di oggi circa il distacco o la "disaffezione" dei cittadini dalla politica, intesa come gestione della cosa pubblica. Si tratta di un sentimento collettivo alquanto grave, quand'anche non fosse proprio esteso a tutta la popolazione, ma riguardasse solo una parte rilevante, come gli elettori dei partiti sostenitori del Governo in carica.

* * *

Per vero, occorre procedere ben oltre la ricognizione di un malcontento collettivo ovvero di generica stanchezza. Riesce inevitabile proporre il quesito se sia da rilevare una distanza, *rectius* una contraddizione insanabile tra le effettive condizioni storico-spirituali del Paese e le premesse ideali definite essenziali per i regimi democratici. In proposito torna appropriato richiamare il Montesquieu, il quale nel libro *Esprit des lois* aveva fissato le premesse per lo svolgimento successivo di tutto il diritto costituzionale dei Paesi dell'Europa continentale: ivi, come principio essenziale della democrazia è definita la *vertu*. A dire dell'autore, si tratta di "una cosa molto semplice: l'amore per la repubblica".

Un richiamo postumo al Montesquieu si riscontra in un saggio di Ernst Forsthoff, uno fra i giuristi più accreditati della Repubblica Federale Tedesca, in un saggio dal titolo

significativo "Lo Stato moderno e la virtù". È da menzionare pure il libretto intitolato "La democrazia" del celebre professore francese Georges Burdeau, tradotto anche in italiano, il quale libretto comincia con le parole: "La democrazia è oggi una filosofia, una maniera di vivere, una religione, e, quasi accessoriamente, una forma di governo". Con espressioni tanto forti è fatta palese la necessità, irrinunciabile per i governi popolari, di un particolare vincolo spirituale condiviso nelle moltitudini. Si tratta però di una religiosità laica, terrena, estranea a qualsiasi contemplazione del trascendente.

* * *

In conformità alle ideologie laiciste, immanentiste, insite nelle odierne dichiarazioni della sovranità popolare, si era ritenuto possibile il diffondersi nel corpo sociale uno spirito collettivo di adesione e dedizione spontanea alla "cosa pubblica", indipendentemente da qualsiasi comando di origine divina. Messe da parte le antiche visioni di morale "eteronoma", legata alla legge rivelata da voce sovrumana, molti avevano sperato e pure si erano illusi di potere fondare un'etica "autonoma" ovvero una morale civile, fondata esclusivamente sul consenso libero dei cittadini, non subordinato a una qualsiasi volontà superiore. La fallacia di tanta illusione non riuscì a resistere alla prova dei fatti.

Dall'esaltazione della ragione umana come fondamento delle repubbliche, formula ritenuta quanto mai semplice ed

elementare, sono derivati progetti difformi e pure opposti, per la costruzione di nuove società. Ebbero così origine conflitti estremi e anche sanguinosi tra fautori delle visioni discordanti circa il bene dell'umanità, i quali conflitti ancora erano esplosi, in forme nuove, durante il periodo della "guerra fredda", quando si contrapponevano i due blocchi ispirati alle opposte ideologie: liberaldemocratica, in Occidente, e socialcomunista.

* * *

L'Italia di allora era stata profondamente segnata dai contrasti tra i fautori delle due opposte ideologie. Nell'intento di superare quel conflitto intestino, si pensò all'abbandono delle ideologie, con una tendenza a determinare una sorta di uscita dalla politica. Come affermato in uno scritto firmato da Rocco Buttiglione e Augusto Del Noce, già altre volte richiamato, l'azione politica della Democrazia cristiana, dal 1948 e successivamente, era stata in effetti ispirata "come a un programma...al motto 'lotta al comunismo attraverso la costruzione di una civiltà del benessere'". Nello stesso scritto è aggiunto che "i molti successi parziali [di natura economica e sociale] hanno finito per produrre effetti di dissolvimento culturale e morale". Tanto era avvenuto, secondo gli autori ora menzionati, per la mancanza di una guida ideale "capace di ordinare a fini umani il progresso materiale. Una siffatta mancanza era derivata da una totale insufficienza di azione "da parte dei cattolici impegnati in politica" a partire dagli anni del secondo dopoguerra. La difesa della società del benessere è continuata e con-

tinua ancora, pure dopo la sconfitta del comunismo in Occidente. La ricerca del benessere materiale come fine supremo dell'attività politica corrisponde dunque a ragioni più radicate rispetto allo scopo contingente di sconfiggere un nemico in una guerra.

* * *

In talune pagine di Antonio Rosmini (v. "Filosofia della politica", ed. Marzorati, Milano 1972, p.203s.), che pare ancor utile meditare, è dimostrato quanto grande e chiaro "si fa l'errore di que' governi, che non mirano se non a materializzare la società, e che ripongono ogni progresso sociale nel successivo accrescimento de' beni esterni". Tali governi si fermano a considerare "il fine prossimo della società", o piuttosto una parte di esso, "e non ispingono l'occhio al fine ultimo...Onde avviene che mentre quegli credono di soddisfare al popolo con accrescergli la misura de' godimenti materiali, non fanno che renderlo più inquieto e scontento". A un'affermazione siffatta il Roveretano fa conseguire, a guisa di corollario, che riesce ingiustificato prendere a modello per un ordinamento politico una qualche società costituita per un fine determinato, come "una speculazione commerciale". Per questa conta solo "il guadagno che s'intende fare da' sozi mediante la loro associazione", mentre "il fine rimoto cioè l'appagamento [soprattutto spirituale] rimane del tutto fuori della società". Altrimenti la "società civile"(Stato, ordinamento politico) e la "domestica"(famiglia) sono definite per "universalità" ed "estensione *indeterminata* nel loro fine", sì da comprendere "ogni

bene umano [e non solo i beni materiali] , in quanto può essere ottenuto co' mezzi sociali".

I pensieri ora ricordati ebbero ulteriore trattazione nell'opera successiva "La costituzione secondo giustizia sociale" (in A. Rosmini, "Progetti di costituzione", ed. Bocca, Milano 1952, p.157 s.). Ivi è affermato impossibile fondare una società civile di soli "atei" radicali e quindi costituita tutta secondo criteri umani, di fuori da qualsiasi richiamo a visioni trascendenti. I fautori di una società informata a premesse immanentistiche, senza religione, "operando con coerenza, non possono cercare che il loro interesse temporale, e questo solo non unisce gli uomini, ma li divide, giacché i beni temporali non potendo essere goduti se non esclusivamente, p.e. il pane che mangio io, non può essere mangiato da un altro; e quindi il solo benessere temporale non produce che uno studio egoistico degl'individui a rapire i beni ciascuno a sé...".

* * *

Col distacco dall'antica religione, insufficienti ed effimeri si sono dimostrati i tentativi di escogitare nuove visioni del mondo e di costruire nuovi edifici politici. Dissipate le rappresentazioni illusorie, in forza della logica intrinseca delle concezioni politiche immanentistiche si è mostrata, esito naturale, la tendenza a restringere l'operato dei governi alla ricerca di soddisfare ai bisogni e ai desideri materiali: per dirla con un grande antifascista, come Mario Vinciguerra alla ricerca di un "livello zoologico". Tale è la tendenza a provocare la dissoluzione di ogni ordine civile.

continua da pag. 2

Messa secondo il Messale del 1962. I parroci sono autorizzati anche a concedere ai fedeli i sacramenti del Battesimo, del Matrimonio, della Confessione e dell'Estrema Unzione, secondo il rituale tradizionale (art. 9 §1). Allo stesso tempo i Vescovi sono autorizzati ad amministrare il Sacramento della Cresima secondo questo rito.

Il provvedimento contenuto nell'art. 6 regola la possibilità che le letture del Messale del 1962 vengano fatte nella lingua vernacola. Personalmente credo che la soluzione migliore sia quella di fare ciò che si faceva in alcune parrocchie già negli anni '40 del secolo scorso, cioè di avere un sacerdote che legga a voce alta le letture in lingua vernacola dal pulpito, mentre il celebrante legge contemporaneamente le stesse letture sull'altare a voce bassa. Si deve notare che in Francia è comune in molte Messe Basse tradizionali che le letture vengano fatte direttamente nella lingua vernacola. I provvedimenti di questo articolo non dovrebbero affatto essere interpretati come se la Santa Sede avesse intenzione di introdurre cambiamenti nelle letture attuali della Messa del 1962, come mi è stato assicurato da alcune fonti attendibili a Roma.

Per la cura pastorale dei fedeli che seguono il Messale del 1962, è più che ragionevole che vengano erette delle parrocchie personali, come indicato nell'art. 10. In questo modo i fedeli non sarebbero limitati a un'unica Messa domenicale ma potrebbero vivere in una comunità completa che riceve la pienezza della cura pastorale. L'erezione di una parrocchia personale garantisce il diritto di "seguire un proprio metodo di vita spirituale, che sia però conforme alla dottrina della Chiesa"(canone 214). È evidente che queste nuove norme riconoscono la legittimità piena e integrale di una vita spirituale basata sul Messale del 1962, e di conseguenza ai fedeli deve essere garantito il diritto di avere tutti i mezzi per vivere questa vita spirituale e non c'è dubbio che una parrocchia personale fornirebbe i mezzi per vivere in armonia con uno stile di vita che è connesso alla liturgia tradizionale della Chiesa. Oltre a queste ragioni teoriche ci sono molti motivi pratici che mostrano i vantaggi delle parrocchie personali. È difficile per due gruppi

condividere lo stesso edificio. La necessaria condivisione degli stessi spazi potrebbe causare delle frizioni. Inoltre c'è il problema di poter usare la stessa chiesa in momenti chiave dell'anno liturgico. Non è possibile celebrare nella stessa chiesa due Messe di mezzanotte o due Tridui pasquali.

I rimedi legali per i problemi che possano sopraggiungere nell'applicazione di queste norme sono forti e ben articolati. Le disposizioni considerano due casi: quando il parroco o il Vescovo non vogliono accettare la richiesta dei fedeli e il caso in cui il Vescovo voglia farlo, ma non ha i mezzi per farlo. Nel caso in cui il parroco non potesse o non volesse esaudire la richiesta di un gruppo di fedeli che richiedano la celebrazione della Messa secondo il Messale del 1962, quei fedeli dovrebbero portare il caso all'attenzione del Vescovo locale e nel caso in cui il Vescovo non sia in grado di soddisfare le loro legittime richieste, il caso dovrebbe essere deferito alla Pontificia Commissione "Ecclesia Dei", come stabilito nell'art. 7. Nel caso in cui il Vescovo voglia soddisfare la richiesta dei fedeli ma manchi dei mezzi necessari, può portare il caso all'attenzione della stessa Commissione per ottenere aiuto e consiglio come stabilito dall'art. 8. Secondo i principi generali della legge, niente impedisce che i fedeli che non ricevono la dovuta soddisfazione delle loro richieste da un Vescovo che dichiara la sua volontà di esaudire la loro richiesta ma non cerchi l'intervento della Commissione, possano portare il caso all'attenzione di questo dicastero. Dovrebbe essere evidente che quando sono negati gli altri sacramenti, i fedeli dovrebbero avere il diritto di ricorrere alla Commissione come nel caso in cui l'Ordinario locale si rifiutasse di erigere una parrocchia personale.

Dovremmo anche considerare che la Commissione riceve una forte autorità nell'applicazione e nell'esecuzione delle disposizioni che stabiliscono che questa "eserciterà l'autorità della Santa Sede vigilando sulla osservanza e l'applicazione" delle disposizioni di questa norma (art. 12). Allo stesso tempo si deve considerare, come annunciato nell'art. 11, che la Commissione riceverà ulteriori poteri dal Santo Padre. Molto probabilmente il Santo Padre promulgherà in un futuro non lontano un

altro *Motu proprio* elevando lo *status* di questa Commissione e anche concedendole tutti i poteri legali necessari per adempiere in modo forte al suo nuovo mandato. È possibile, inoltre, che il nome della Commissione venga cambiato per evitare ricordi dolorosi che sono connessi al *Motu proprio* "Ecclesia Dei" del 2 Luglio 1988.

L'affermazione contenuta nella Lettera di presentazione di Benedetto XVI: "Ovviamente per vivere la piena comunione anche i sacerdoti delle Comunità aderenti all'uso antico non possono, in linea di principio, escludere la celebrazione secondo i libri nuovi. Non sarebbe infatti coerente con il riconoscimento del valore e della santità del nuovo rito l'esclusione totale dello stesso", deve essere debitamente spiegata per evitare qualche confusione di interpretazione. Un sacerdote dedito alla celebrazione della liturgia tradizionale della Chiesa non esclude in linea di principio la celebrazione secondo il Messale di Paolo VI, perché ciò significherebbe negarne la validità. Potrebbe invece decidere di celebrare solo la liturgia tradizionale per molte ragioni. Primo, perché percepisce le perfezioni accidentali connesse alla Messa tradizionale come un modo in cui la natura sacrificale della Messa in se stessa è espressa in modo migliore. Secondo, per vocazione: potrebbe giustamente sentire di aver ricevuto una chiamata da Dio per celebrare solo la liturgia tradizionale della Chiesa. Dovremmo notare inoltre che questi commenti del Santo Padre non fanno parte del *Motu Proprio* e per questo non creano da soli nessuna obbligazione legale. Si deve considerare che l'art. 3 concede alle Comunità degli Istituti di vita consacrata e alle Società di vita apostolica, il diritto di celebrare in modo permanente la liturgia tradizionale della Chiesa. Dovremmo anche ricordare che il canone 902 stabilisce che un sacerdote non può essere obbligato a concelebrazione.

Per concludere, siamo profondamente grati a Benedetto XVI per la promulgazione di queste disposizioni fondamentali che riconoscono il valore permanente della liturgia tradizionale della Chiesa e garantiscono i diritti dei fedeli. Dovremo continuare a pregare chiedendo al Signore che queste norme fondamentali della Chiesa possano essere debitamente applicate.

LETTERE ALLA DIREZIONE

Omelie erranee e contraddittorie

Caro Direttore, il cattolico non può rimanere indifferente di fronte agli insegnamenti che vengono impartiti ai (pochi) fedeli che partecipano regolarmente alla santa Messa domenicale e festiva. Qualche volta questi insegnamenti provocano disorientamento e, nello stesso tempo, rivelano la confusione di chi li impartisce. Chi Le scrive frequenta con assiduità un santuario mariano udinese. Spesso la santa Messa delle ore dodici è celebrata da un sacerdote che dimostra impegno nella preparazione dell'omelia e devozione sincera nella celebrazione. Talvolta, però, si resta sconcertati nell'ascoltare il suo commento delle letture. Le faccio due soli esempi relativi agli ultimi mesi.

Primo esempio. Domenica conclusiva della settimana per l'unità dei cristiani 2007. L'omelia insiste sull'opportunità di trovare punti di incontro. Cosa che sembra buona se interpretata come disponibilità a mettere da parte gli inutili spunti polemici e, soprattutto, se porta a non considerare essenziali solamente le differenze. Ci sono, però, questioni di fondo che non si risolvono affermando - come ha fatto il celebrante - che non bisogna sentirsi appartenenti ad alcuna "cupola", né a quella romana, né a quella moscovita, né ad altra, poiché - affermò il celebrante - quello che rileva è il rapporto personale con Cristo. Che la religione non si riduca agli aspetti giuridico-formalistici e che richieda anche e soprattutto un rapporto personale con Cristo pare cosa evidente. Non si può, però, sostenere che l'appartenenza a una o all'altra confessione religiosa è indifferente. Ciò significherebbe vanificare la Chiesa come istituzione che sembrerebbe quasi un ostacolo alla religiosità personale. Cosa che non fanno nemmeno i luterani che pure a questo risultato dovrebbero coerentemente approdare.

Secondo esempio. Festa della SS. Trinità. Il celebrante dichiara di non credere in Dio ma nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. A parte il linguaggio volutamente provocatorio (alcuni fedeli sono usciti a

questo punto dalla chiesa), si potrebbe ritenere l'affermazione un atto di fede profonda: non in un Dio generico si crede ma nel Dio rivelato e reale. L'affermazione, perciò, potrebbe essere considerata antirazionalistica. Il conseguente invito, pertanto, che ci si sarebbe aspettati avrebbe dovuto essere quello di adorare il Dio vero, che non può essere ritenuto equivalente al Dio adorato, per esempio, dagli ebrei e dai mussulmani. Il celebrante, però, non spiegò in questo senso la sua affermazione. Si impegnò, piuttosto, ad applicarla nel senso indicato dalla Rivoluzione francese: il Padre sarebbe la condizione dell'uguaglianza, il Figlio della fraternità e lo Spirito Santo della libertà. Il trionfo rivoluzionario troverebbe, così, fondamento nella SS. Trinità, che diventerebbe la premessa per la filantropia dell'ateismo moderno.

Caro Direttore, è mia impressione che simili affermazioni vadano oltre le intenzioni del sacerdote. Egli dev'essere vittima della lettura di qualche rivista. Voglio sperare che abbia subito un "condizionamento intellettuale ambientale".

Quello che maggiormente preoccupa, però, è il fatto che simili affermazioni vengono fatte (magari in buona fede). Ciò significa che si è persa la "sensibilità" della fede (mi consenta questa infelice espressione) per le grandi questioni che si toccano nelle omelie. Significa, poi, che siamo allo sbando e che ai fedeli vengono impartiti insegnamenti che non ho difficoltà a definire erranei.

d. c.

L'on. Bindi, i DICO e la cultura liberale

Illustre Direttore, il ministro Rosy Bindi lo scorso mese di marzo si è lasciata andare. Si è sfogata e, come ha riferito la stampa quotidiana, ha precisato il suo pensiero sui DICO, sulla famiglia, sul suo essere cattolica impegnata in politica e via dicendo. Quello che ha detto sarebbe insignificante se non fosse stato dichiarato da un ministro del Governo della Repubblica, eletto in

Parlamento con i voti dei cattolici. Le dichiarazioni del ministro Bindi rispecchiano fedelmente il modo di pensare e di agire della vecchia DC e, pertanto, sono utili per comprendere il male che la cristianità italiana si è procurata sostenendo in passato un partito laicista e modernista anche se talune sue "anime" erano "moderate".

Che cosa ha dichiarato la Bindi? Innanzitutto ha chiesto "di essere giudicata sulla costituzionalità dei DICO, e non su altro". La richiesta è certamente corretta per un ministro che ha giurato fedeltà alla Costituzione. Quello che sarebbe interessante sapere è se questo giuramento può essere prestato da parte di un cattolico. La Costituzione, infatti, è laica, tanto che - come lascia capire la Bindi - essa legittima i DICO non solamente come legalizzazione delle cosiddette coppie di fatto tra uomo e donna, ma anche le coppie di fatto omosessuali. Intendiamoci: non si tratta di un'opinione della Bindi (cosa che non avrebbe alcun peso) ma dell'interpretazione della Costituzione offerta dalla Corte costituzionale. Che i DICO siano "costituzionali" è una prova in più del male fatto dalla DC al popolo italiano, non è un argomento che serva a tranquillizzare la coscienza.

La seconda affermazione. La Bindi ha dichiarato che "nessuno può pretendere che i valori di cui è portatore [il cattolico] siano tutti presenti nelle leggi che valgono per tutti". Certamente non si tratta di imporre la pratica dei sacramenti per legge. Quello che è certo, però, è che l'omicidio o il furto, la truffa o l'ingiuria e via dicendo non sono puniti perché violano "valori" cattolici. Sono puniti perché offendono beni o persone che devono essere tutelati dalla legge in quanto beni in sé. Così il matrimonio fra uomo e donna, monogamico, fedele, indissolubile non va tutelato perché la maggioranza degli Italiani è cattolica ma perché tale esso è per natura.

È impressionante, signor Direttore, la confusione di piani e di ruoli prospettata dalle dichiarazioni del ministro Bindi. Essa è la contraddizione in cui cade il liberalismo che non può che finire nel nihilismo e nel relativismo.

o. i. s.

L'ASSALTO

di Daniele Mattiussi

Nei mesi scorsi, in Italia, ha suscitato vivaci polemiche la proposta di riconoscere giuridicamente la famiglia non «naturale». Al Disegno di legge del Governo Prodi si è opposta con fermezza la Chiesa. La questione sembra essersi ora provvisoriamente arenata. Non è dato sapere se per opportunistico calcolo (i partiti che sostengono l'attuale Governo potrebbero perdere consensi insistendo sui DICO) o per altre ragioni. Quello che è certo è che la questione non è stata risolta. Ancora più certo è il fatto che essa ha messo in evidenza un male, sotto certi aspetti, ancora più grave del pur grave disordine morale cui il Governo Prodi vorrebbe fornire una legittimazione giuridica: esso, infatti, rappresenta la premessa teorica della scelta pratica, ne è quindi sotto certi aspetti la causa o, almeno, una determinante causa.

Di fronte alla presa di posizione contraria alla legalizzazione delle famiglie di fatto, delle convivenze anche omosessuali e via dicendo, da parte della Conferenza Episcopale Italiana e, soprattutto, del Papa sono «insorti» parecchi cattolici, osservando che la morale non si salva facendo ricorso al diritto, «avvertendo» che la Chiesa aveva perso (o sta perdendo) un'occasione per conciliarsi con la modernità, soprattutto con il soggettivismo che essa esalta e difende, sottolineando l'opportunità di far ricorso maggiormente al dialogo e «consigliando» l'abbandono di ogni forma di autorità. Docenti emeriti della Università cattolica di Milano, docenti in Facoltà ecclesiali di diritto diocesano, persino cardinali a riposo sono stati generosi

di consigli, suggerimenti, considerazioni. Il tutto è stato giustificato da motivazioni apparentemente nobili. La sostanza, però, è che il caso ha fatto emergere il totale cedimento dei cattolici alla cultura liberale, vuoi nella sua forma moderata vuoi nella sua forma radicale. Quello, quindi, che rileva è il fatto che la cristianità italiana attuale di cattolico sembra avere soltanto il nome.

Interrogarsi sulle cause che hanno portato a questo punto è un dovere primario e urgente. Analizzare attraverso quali

«canali» c'è stato il travaso della cultura liberale nella cultura cattolica è doveroso. Soprattutto sui Pastori grava questo dovere che, però, è anche dei laici cattolici.

I prossimi tempi riserveranno nuovi casi clamorosi. Non è necessario essere profeti per affermare ciò: lo sviluppo delle conseguenze sta, infatti, nelle premesse. L'assalto dall'interno della Chiesa all'autentica cultura cattolica, che si è verificato, occasionato dalla questione dei DICO, deve far aprire gli occhi e imporre una corsa ai rimedi.

INSEGNAMENTI DI BENEDETTO XVI

Chiesa e Stato

Chiesa e Stato, pur pienamente distinti, sono entrambi chiamati, secondo la loro rispettiva missione e con i propri fini e mezzi, a servire l'uomo, che è allo stesso tempo destinato e partecipe della missione salvifica della Chiesa e cittadino dello Stato. È nell'uomo che queste due società si incontrano e collaborano per meglio promuovere il bene integrale.

Benedetto XVI

(Dal Discorso di Benedetto XVI in occasione della visita ufficiale al Presidente della Repubblica italiana, 20 novembre 2006).

Legalità e legalizzazione del crimine

Di fronte alla diretta soppressione dell'essere umano non ci possono essere né compromessi né tergiversazioni; non si può pensare che una società possa combattere efficacemente il crimine, quando essa stessa legalizza il delitto nell'ambito della vita nascente.

Benedetto XVI

(Dal Discorso di Benedetto XVI ai partecipanti al congresso internazionale sul tema: "Le cellule staminali: quale futuro in ordine alla terapia?", promosso dalla Pontificia Accademia per la vita, 16 settembre 2006).

Obbedienza alla verità

Chi studia in un Istituto ecclesiastico deve [...] disporsi all'obbedienza alla verità e quindi coltivare una speciale ascesi del pensiero e della parola.

Benedetto XVI

(Dal Discorso di Benedetto XVI agli studenti delle Pontificie Università di Roma per l'apertura dell'anno accademico, 23 ottobre 2006).

Secolarizzazione e perdita dei valori tradizionali

La Repubblica Federale di Germania condivide con tutto il mondo occidentale una cultura caratterizzata dalla secolarizzazione, in cui Dio scompare sempre più dalla coscienza pubblica, in cui l'unicità della figura di Cristo sbiadisce e in cui i valori formati dalla tradizione della Chiesa perdono sempre più la loro efficacia.

Benedetto XVI

(Dal Discorso di Benedetto XVI ai Vescovi della Conferenza episcopale della Repubblica Federale di Germania in visita "ad limina Apostolorum", 10 novembre 2006).

S. MESSA PER GLI AMICI DI «INSTAURARE» DEFUNTI

Domenica 5 agosto 2007, alle ore 18.00, nella chiesa della Santissima a Pordenone (via S. Giuliano) sarà celebrata una santa Messa in suffragio dell'avv. Alfonso Marchi, primo direttore del nostro periodico, e degli "Amici di Instaurare" defunti. Li ricordiamo tutti con sentimenti di gratitudine umana e cristiana e li affidiamo alle preghiere dei lettori. Pubblichiamo qui di seguito l'elenco:

- Card. Alfredo OTTAVIANI, Roma
- Card. Ildebrando ANTONIUTTI, Roma
- Mons. Sennen CORRÀ, Pordenone
- Mons. Egidio FANT, San Daniele del Friuli (Udine)
- Mons. Giuseppe LOZER, Pordenone
- Mons. Luigi SALVADORI, Trieste
- Mons. Ermenegildo BOSCO, Udine
- Mons. Attilio VAUDAGNOTTI, Torino
- Mons. Pietro ZANDONADI, Noale/Briana (Venezia)
- Mons. Pietro CHIESA, Udine
- Mons. Mario ZUCCHIATTI, Argentina
- Mons. Dino DE CARLO, Pordenone
- Mons. Corrado ROIATTI, Udine
- Mons. Guglielmo BIASUTTI, Udine
- Mons. Lidio PEGORARO, S. Osvaldo (Udine)
- Mons. Pietro LONDERO, Udine
- Mons. Vittorio TONIUTTI, Gorizia
- Mons. Giovanni BUZZI, Udine
- Mons. Piero DAMIANI, Muggia (Trieste)
- Mons. Luigi CARRA, Trieste
- Mons. Angelo CRACINA, Cividale del Friuli (Udine)
- Mons. Pietro ANTARES, Mortegliano (Udine)
- Mons. Giuseppe PRADELLA, Tamai di Brugnera (Pordenone)
- Mons. Giorgio VALE, Udine
- Mons. Luigi PARENTIN, Trieste
- Mons. Pio DELLA VALENTINA, Pordenone
- Mons. Arnaldo TOMADINI, Varmo (Udine)
- Mons. Francesco MOCCHIUTTI, Santa Maria la Longa (Udine)
- Mons. Aldo FIORIN, Venezia
- Mons. Ermenegildo FUSARO, Venezia
- Mons. Giovanni Battista COMPAGNO, Udine
- Mons. Carlo FERINO, Pignano di Ragogna (Udine)
- Don Fiorello PANTANALI, Dignano al Tagliamento (Udine)
- Don Giuseppe ISOLA, Udine
- Don Luigi BAIUTTI, S. Margherita (Udine)
- Don Luigi PESSOT, Pordenone
- Don Federico BIDINOST, Nave (Pordenone)
- Don Alessandro NIMIS, Sedrano (Pordenone)
- Don Erino D'AGOSTINI, S. Marizza (Udine)
- Don Carlo CAUTERO, Madonna di Buia (Udine)
- Don Olivo BERNARDIS, Udine
- Don Valentino FABBRO, S. Vito di Fagagna (Udine)
- Don Antonio MARCOLINI, Bonzicco di Dignano al Tagl.to (Udine)
- Don Marcello BELLINA, Venzone (Udine)
- Don Giacinto GOBBO, Gradiscutta di Varmo (Udine)
- Padre Cornelio FABRO, Roma
- Don Giovanni COSSIO, Mortegliano (Udine)
- Don Redento GOVETTO, Udine
- Don Luigi COZZI, Solimbergo (Pordenone)
- Don Mario TAVANO, San Vito di Fagagna (Udine)
- Don Dario COMPOSTA, Roma
- Don Ivo CISAR SPADON, Pordenone
- Avv. Remo Renato PETITTO, Roma
- Prof. Emanuele SAMEK LODOVICI, Milano
- Sig. Arturo BELLINI, Caorle (Venezia)
- Sig. Enzo CREVATIN, Trieste
- Prof. Giuseppe PRADELLA, Pordenone
- Prof. Carlo PARRI, Firenze
- Sig. Giovanni ASPRENO, Milano
- Prof. Giovanni AMBROSETTI, Verona
- Sig.ra Paola D'AGOSTINO AMBROSINI SPINELLA, Roma
- Comm. Mario LUCCA, Risano (Udine)
- Prof. Francesco ANELLI, Venezia
- Dott.ssa Anna BELFIORI, Roma
- Gen. Aristide VESCOVO, Udine
- Co. Dott. Gianfranco D'ATTIMIS MANIAGO, Buttrio (Udine)
- Prof. Paolo ZOLLI, Venezia
- Prof. Augusto DEL NOCE, Roma
- Sig. Guelfo MICHIELI, Codroipo (Udine)
- Dott. Giacomo CADEL, Venezia
- Avv. Amelio DE LUCA, Bolzano
- Prof. Avv. Gabriele MOLTENI MASTAI FERRETTI, Milano
- Prof. Marino GENTILE, Padova
- Avv. Alfonso MARCHI, Pordenone
- Cav. Terenzio CHIANDETTI, Pasian di Prato (Udine)
- Prof. Rolando BIASUTTI, Udine
- Dott.ssa Carla DE PAOLI, Novara
- Prof. Giustino NICOLETTI, Brescia
- Prof. Giuseppe VATTUONE, Roma
- Gen. Eusebio PALUMBO, Udine
- M.tro Davide PAGNUCCO, Novara
- Dott. Angelo GEATTI, Campofornido (Udine)
- Sig. Giovanni MARCON fu Fulcio, Gosaldo (Belluno)
- Sig. Domenico CASTELLANO, Flaibano (Udine)
- Sig.ra Teresa MATTIUSSI, Flaibano (Udine)
- Ing. Alberto RAVELLI, Povo (Trento)
- Prof. Giuseppe FERRARI, Roma
- Sig.ra Lidia BALDI ved. ZOLLI, Venezia
- Avv. Carlo Francesco D'AGOSTINO, Osnago (Lecco)
- Prof. Giancarlo GIUROVICH, Udine
- Prof. Mauro d'EUFEMIA, Viterbo
- Prof. Tranquillo FERROLI, Udine
- Sig.ra Clara DANELUZZI, Venezia
- Prof. Aristide NARDONE, Francavilla al Mare (Chieti)
- Prof. Egone KLODIC, Cividale del Friuli (Udine)
- Sig. Marcellino PIUSSI, Cussignacco (Udine)
- M.a Elena COLLESAN, Spilimbergo (Pordenone)
- Dott. Luigi WEISS, Venezia
- Prof. Sergio SARTI, Udine
- M.o Francesco MAURO, Pagnacco (Udine)
- M.a Licia PAOLUCCI, Chieti
- Sig.a Mira AMBROSIC, Udine
- Rag. cap. Federico BULIANI, Tarvisio (Udine)
- Prof. Giovanni MANERA, Mede Lomellina (Pavia)
- Ing. Renzo DANELUZZI, Venezia.

RICORDATO DON CISILINO

Mercoledì 7 marzo 2007, nella chiesa parrocchiale di Blessano di Basiliano (Udine) è stata celebrata una santa Messa da requiem in rito romano antico in suffragio di don Siro Cisilino, compositore e musicologo di fama internazionale, già Vicario di Blessano dal 1935 al 1953. La santa Messa è stata officiata da mons. Ferruccio Sutto, canonico della Diocesi di Concordia-Pordenone, ed è stata accompagnata con canti gregoriani dalla confraternita di S. Giacomo di S. Martino al Tagliamento. La santa Messa è stata preceduta dal canto dei Vespri dei morti.

Numerosi i partecipanti, provenienti da diverse Regioni italiane e anche dall'estero.

Nel ventesimo anniversario della morte (come negli anniversari precedenti) don Siro Cisilino ha avuto quanto gli è stato vergognosamente ed arbitrariamente negato in occasione del suo funerale dall'allora Arcivescovo di Udine che, contro l'espressa volontà del defunto, impose la celebrazione della santa Messa con un rito diverso rispetto a quello richiesto per il proprio funerale da don Siro Cisilino.

Non solo. A don Siro Cisilino nel ventesimo della sua morte, sono stati pubblicamente «restituiti» (non, però, da parte di chi avrebbe dovuto moralmente farlo!) l'onore e la stima che gli spettano.

LIBRI RICEVUTI

C. M. BUELA, *Pane di vita eterna e calice dell'eterna salvezza*, Segni (Roma), Editrice del Verbo Incarnato, 2006.

INNOCENZO III, *Commento ai sette Salmi penitenziali*, a cura di Stanislao Fioramonti, Segni (Roma), Editrice del Verbo Incarnato, 2006.

AA. VV., *Chiesa e Stato nell'Europa d'oggi*, a cura di Danilo Castellano, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2006.

S. PANZICA, *La Madonna de La Salette ovvero il segreto scomodo*, Matino (Lecce), Salpan Editore, 2007.

G. BRUNETTIN, *Luigi Calabresi, un profilo per la storia*, III edizione integrata, Chieti, Presenza Divina, 2007.

M. AYUSO, *La política, oficio del alma*, Buenos Aires-Santander, Ediciones Nueva Hispanidad, 2007.

J. B. VALLET de GOYTISOLO, *Reflexiones sobre Catalunya*, Madrid-Barcellona, Marcial Pons, 2007.

O. LIRA, SS.CC., *Nostalgia de Vázquez de Mella*, Buenos Aires-Santander, Nueva Hispanidad Académica, 2007.

C. BARTHE, *Pour un autre dialogue interreligieux*, Parigi, Hora Decima, 2007.

F.M. AGNOLI, *Attacco alla famiglia. Pacts, unioni omosessuali, Dico*, Verona, Fede e Cultura, 2007.

IN BREVE

50° di sacerdozio e 75° compleanno

Il 20 gennaio 2007, a Roma nella chiesa dedicata allo Spirito Santo in via Giulia, don Ennio Innocenti ha celebrato, presenti numerosi amici ed estimatori, una solenne santa Messa di ringraziamento per il suo 50° di sacerdozio.

Il 12 maggio 2007, poi, ha festeggiato il suo 75° compleanno. Per l'occasione gli è stato offerto il volume, curato da Francesco Caloi, *Ennio Innocentium in septuagesimo quinto aetatis suae amici et sodales Fraternalitatis Aurigarum in Urbe* (Roma, 2007).

Instaurare si felicita con don Ennio Innocenti per i traguardi raggiunti, ringrazia con lui il Signore per le grazie ed i doni concessigli e gli augura *ad multos annos*.

Il centenario della «Pascendi» ricordato a Madrid

Il giorno 12 maggio 2007 a Madrid gli Amici della "Ciudad Católica" hanno tenuto il loro XLIV convegno annuale. Quest'anno, cadendo il centenario dell'Enciclica *Pascendi*, hanno voluto (opportunamente) dedicare il convegno a "La devastación modernista". Ne è risultato un incontro assai interessante al quale hanno portato il loro contributo con relazioni: Jorge Soley-Climent (Barcellona), Antonio Uliate (Madrid), José Miguel Gamba-Gutiérrez (Madrid), Danilo Castellano (Udine), Bernard Dumont (Parigi), Miguel Auyso-Torres (Madrid).

INSTAURARE omnia in Christo

periodo cattolico culturale religioso e civile
fondato nel 1972

Comitato scientifico

Miguel Ayuso, (+) Dario Composta,
(+) Cornelio Fabro
Pietro Giuseppe Grasso, Félix Adolfo Lamas,
Francesco Saverio Pericoli
Ridolfini, Wolfgang Waldstein, (+) Paolo Zolli

Direttore

Danilo Castellano

Responsabile

Mario Attilio Calisti

Direzione, redazione, amministrazione
presso Editore

Recapito postale:

Casella postale 3027
I - 33100 Udine (Italia)

C.C. Postale n. 11262334

intestato a:

Instaurare omnia in Christo - Periodico
33100 Udine

Casella Postale 3027

Editore:

Comitato Iniziative ed Edizioni Cattoliche
Via G. da Udine, 33 - 33100 Udine

Autorizzazione del Tribunale
di Udine n. 297 del 22/3/1972
Stampa: LITO IMMAGINE - Rodeano