

LA HUMANAЕ VITAE NEL DECENNIO 1968-1978 CONTINUITÀ DI MAGISTERO E RIFLESSIONE TEOLOGICA

A distanza di dieci anni non si può dire spenta l'eco, anzi la stessa discussione suscitata dall'enciclica *Humanae vitae* (= HV) in tema di regolazione della fecondità. Il decimo anniversario della promulgazione del documento di Paolo VI può essere un'occasione propizia per tentare un bilancio della situazione propriamente teologica che ne è seguita: « A noi sembra — rilevava Paolo VI nell'allocuzione al Sacro Collegio il 23 giugno 1978 — che il decennio ormai trascorso dalla sua promulgazione sia un periodo sufficientemente ampio per valutar meglio — dopo le conferme venute dalla scienza più seria — la portata delle decisioni che allora prendemmo "coram Domino" ».

Il tentativo di un simile bilancio, se vuol essere il più possibile completo e preciso, appare un'impresa estremamente ardua ⁽¹⁾, come peraltro può emergere anche solo dalla particolare ampiezza e varietà della bibliografia che per più anni ha accompagnato — e continua ad accompagnare — l'enciclica stessa ⁽²⁾.

Volendo affrontare questo bilancio sotto l'angolazione più tipicamente teologica, ci pare di doverci soffermare, in particolare, su due punti: il primo intende raccogliere e valutare gli interventi del Magistero di questo decennio in tema di regolazione della fecondità; il secondo cerca di far emergere alcune linee fondamentali e caratteristiche della riflessione teologica sul medesimo tema.

I. GLI INTERVENTI DEL MAGISTERO

La ricerca teologica, pur potendo e dovendo godere di libertà (di una « sua » libertà, in corrispondenza cioè della sua stessa natura e funzione), non può prescindere dagli interventi del Magistero della Chiesa.

(1) Lo rileva accuratamente L. Ciccone, offrendo, nello stesso tempo, una serie di indicazioni metodologiche e contenutistiche per operare in modo corretto simile bilancio: L. CICCONI, « *Humanae vitae* ». *Primo bilancio*: Divus Thomas (Piacenza) 81 (1978) 3-39.

(2) Si vedano in particolare due ampi e preziosi contributi: G. M. BESUTTI, *Contributo bibliografico sulla « Humanae vitae »*: Lateranum 44 (1978) 276-364; P. BARBERI, *Amore fecondo responsabile. A dieci anni dalla « Humanae vitae »*. Guida bibliografica, Milano 1978.

In tal senso per le risposte date e per i problemi sollevati dalla HV la riflessione teologica è chiamata a delineare il «quadro magisteriale» sulla regolazione della fecondità, raccogliendo e ancor più interpretando gli interventi del Pontefice, delle Congregazioni Romane e delle Conferenze Episcopali che si sono succeduti, sullo stesso argomento, alla HV.

1. *Il magistero di Paolo VI*

a) Di Paolo VI sono da segnalarsi, anzi tutto, *gli interventi del 1968*, del periodo cioè immediatamente successivo alla HV ⁽³⁾.

Anche se pochi e in genere brevi, risultano particolarmente significativi, non solo perché costituiscono oggettivamente la più autorevole interpretazione del contenuto e del senso della HV, ma anche perché si rifanno storicamente ad un'enciclica da poco uscita e subito entrata nel contesto di vivaci e divergenti reazioni.

Rimandando per un'analisi più dettagliata dei singoli interventi ad alcuni studi di allora ⁽⁴⁾, riteniamo in particolare i seguenti punti:

— *il contenuto ampio e positivo della HV*, più volte riaffermato di fronte all'indebita restrizione al punto specifico della contraccezione:

«Non è soltanto la dichiarazione d'una legge morale negativa, cioè l'esclusione d'ogni azione, che si proponga di rendere impossibile la procreazione (n. 14), ma è soprattutto la presentazione positiva della moralità coniugale in ordine alla sua missione d'amore e di fecondità "nella visione integrale dell'uomo e della sua vocazione, non solo naturale e terrena, ma anche soprannaturale ed eterna" (n. 7). È il chiarimento d'un capitolo fondamentale della vita personale, familiare e sociale dell'uomo...» (31 luglio 1968).

— *La gravità della norma morale riproposta*, come norma d'origine divina:

«La Nostra parola non è facile, non è conforme ad un uso che oggi si va purtroppo diffondendo come comodo e apparentemente favorevole all'amore e all'equilibrio familiare. Noi vogliamo ancora ricordare come la norma da Noi riaffermata non è Nostra, ma è propria delle strutture della vita, dell'amore e della dignità umana; è cioè derivata dalla legge di Dio» (4 agosto 1968).

«Noi vi esortiamo, Fratelli, a ben comprendere l'importanza della delicata e difficile posizione che, in omaggio alla legge di Dio, Noi abbiamo creduto doveroso riaffermare; e vi preghiamo di voler usare ogni possibile premura pastorale e sociale, affinché tale po-

(3) In ordine cronologico gli interventi sono: *l'allocuzione del 31 luglio 1968* (L'Osservatore Romano, 1 agosto 1968, p. 1); *alla recita dell'Angelus il 4 e l'11 agosto* (L'Oss. Rom., 5-6 agosto, p. 1; ibid., 12-13 agosto, p. 1); *il discorso di inaugurazione della II Assemblea dell'Episcopato Latino-Americano* (Bogotà, 24 agosto 1968) (AAS 60 (1968) 649); *la lettera all'82° Katholikentag dei cattolici tedeschi* (30 agosto 1968) (AAS 60 (1968) 573-577); *l'allocuzione all'Istituto Pro Familia di Brescia* (15 settembre 1968) (Scuola di vita familiare 37 (1968) 3-4); *l'allocuzione al Sacro Collegio* (23 dicembre 1968) (L'Oss. Rom., 23-24 dicembre, p. 1).

(4) Cfr. D. TETTAMANZI, *La risposta dei vescovi alla Humanae vitae*, Milano 1969, pp. 7-38; E. HAMEL, *Genesi dell'enciclica «Humanae vitae»*: La Civiltà Cattolica 119 (1968), III, 453-467.

sizione sia tenuta come si conviene da gente guidata da vero senso umano; e Dio voglia che anche la vivace discussione suscitata dalla Nostra enciclica conduca ad una migliore conoscenza della volontà di Dio...» (24 agosto 1968).

— La coscienza di aver esercitato *il magistero pontificio in termini di certezza*:

« Non mai abbiamo sentito come in questa congiuntura il peso del Nostro ufficio. Abbiamo studiato, letto, discusso quanto potevamo; e abbiamo anche molto pregato... e *non abbiamo avuto dubbio sul Nostro dovere di pronunciare la Nostra sentenza nei termini espressi dalla presente Enciclica* » (31 luglio 1968) ⁽⁵⁾.

b) *Gli interventi dell'intero decennio*, letti nel loro complesso, sembrano facilmente situarsi entro tre precisi contesti, quali occasioni che hanno condotto Paolo VI a riproporre la dottrina della Chiesa sulla regolazione della fecondità: il contesto dello sviluppo demografico, quello della morale coniugale e quello della manipolazione dell'uomo.

— *Il contesto dello sviluppo demografico*. Così, parlando alla FAO il 16 novembre 1970, nel 25° dell'Istituzione, Paolo VI invitava a « moltiplicare il pane da condividere » e non, invece, a diminuire il numero dei convitati, rivendicando, nella soluzione del problema demografico, « il rispetto dei diritti inviolabili della persona umana », con l'appello alla libera responsabilità delle coppie ⁽⁶⁾.

Sullo stesso tema il Papa è ritornato nella lettera apostolica *Octogesima Adveniens* (14 maggio 1971), riprendendo un precedente testo dell'enciclica *Populorum Progressio*:

« Tale sentimento (di fatalismo) conduce talvolta a soluzioni malsane, esaltate da un'attiva propaganda a favore della contraccezione e dell'aborto. In simile critica situazione, occorre invece affermare che la famiglia, senza la quale nessuna società può sussistere, ha diritto ad una assistenza che le assicuri le condizioni di un sano sviluppo. "È certo — dicevamo nella nostra enciclica *Populorum progressio* — che i poteri pubblici nell'ambito della loro competenza, possono intervenire, mediante la diffusione di appropriate informazioni e l'adozione di misure adeguate, purché siano conformi alle esigenze della legge morale e rispettose della giusta libertà della coppia: perché il diritto al matrimonio e alla procreazione è un diritto inalienabile, senza del quale non si dà dignità umana" » (n. 18) ⁽⁷⁾.

Importante occasione storica per riproporre il magistero della Chiesa sulla questione è stato l'anno mondiale della popolazione. In particolare, rivolgendosi agli alti dirigenti della Conferenza Mondiale della Popolazione, il 28 marzo 1974, Paolo VI diceva:

« Alcuni si lasciano trasportare dalla tentazione di credere che non vi sia altra soluzione al riguardo di quella di frenare la crescita della

(5) Sulla certezza e la continuità dell'insegnamento di Paolo VI si veda M. ZALBA, « *Dopo mature riflessioni* » il papa ha ratificato la sua linea (*Itinerario del pensiero di Paolo VI*): Rassegna di Teologia 9 (1968) 361-371.

(6) *Insegnamenti di Paolo VI* (Vaticano, tip. poliglotta vaticana), vol. VIII, 1148-1149.

(7) *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. IX, 1181.

popolazione mediante misure radicali, non raramente in contrasto con le leggi scritte da Dio nella natura dell'uomo e poco rispettose della dignità della vita umana e della giusta libertà degli uomini. Tali misure sono fondate, in certi casi, su una concezione materialistica del destino dell'uomo. Le vere soluzioni di questi problemi — e noi vorremmo dire le uniche — saranno quelle che tengono in debito conto tutti i fattori concreti nel loro insieme: le istanze della giustizia sociale e insieme il rispetto delle leggi divine che governano la vita; la dignità della persona umana e la libertà dei popoli; il ruolo primordiale della famiglia e la responsabilità propria degli sposi (cfr. *Populorum progressio*, 37; *Humanae vitae*, 23 e 31). Non vogliamo ripetere qui nei particolari i principi che regolano la posizione della Chiesa nel campo della popolazione, espressi chiaramente nella Costituzione *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II e nelle nostre Encicliche *Populorum Progressio* e *Humanae vitae*. Questi documenti, il cui contenuto è a voi ben noto, dimostrano come l'insegnamento della Chiesa riguardo alla popolazione sia insieme fermo ed accuratamente enunziato, rispettoso dei principi e nel contempo profondamente umano nel suo ministero pastorale. Nessuna pressione deve far deviare la Chiesa verso compromessi dottrinali o soluzioni miopi...

L'insegnamento della Chiesa, che noi non cessiamo di riaffermare, aiuta i fedeli a comprendere meglio la propria responsabilità e il contributo che essi sono chiamati a portare alla soluzione di questi problemi. In tale ricerca, essi non devono lasciarsi influenzare dalle affermazioni di singole persone o di gruppi, che pretendono di presentare la posizione della Chiesa, omettendo certi aspetti essenziali dell'insegnamento del Magistero autentico... Gli sposi devono, perciò, esercitare la loro responsabilità con piena consapevolezza dei loro doveri verso Dio, verso se stessi, verso la famiglia e verso la società, in una giusta gerarchia di valori. La decisione circa il numero dei figli, che essi vogliono avere, dipende dal loro retto giudizio e non può essere lasciato alla discrezione delle pubbliche autorità. Ma poiché questo giudizio presuppone una coscienza ben formata, è importante che siano realizzate tutte le condizioni che permettano ai genitori di raggiungere un livello di responsabilità conforme alla morale, una responsabilità che sia veramente umana e che, senza trascurare l'insieme delle circostanze, tenga conto della legge divina (cf. *Humanae vitae*, 10; *Gaudium et Spes*, 50, 87)... » (8).

Come si può facilmente notare, anche se il pensiero del Pontefice è più che chiaro, i termini con i quali viene espresso risultano abbastanza generici: il Papa chiede « il rispetto dei diritti inviolabili della persona umana » e appella alla libera responsabilità delle coppie (1970); rifiuta la soluzione malthusiana della contraccezione e invoca misure « conformi alle esigenze della legge morale e rispettose della giusta libertà della coppia » (1971); denuncia e respinge le « misure radicali, non raramente in contrasto con le leggi scritte da Dio nella natura dell'uomo e poco rispettose della dignità della vita umana e della giusta libertà degli uomini », sospinge alle « vere » e « uniche » soluzioni nel « rispetto

(8) *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XII, 303 ss. Nella stessa linea si vedano l'allocuzione all'Angelus il 18 agosto 1974 (*Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XII, 740-741) e l'allocuzione ai partecipanti alla 25ª assemblea generale della Federazione Internazionale Farmaceutica, 7 settembre 1974 (*Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XII, 799-800).

delle leggi divine che governano la vita », mediante un'intensa opera dottrinale ed educativa alla responsabilità (1974).

Non mancano però riferimenti puntuali circa la via da percorrere o il metodo da usare per tale problema: in tal senso risulta significativo il rimando esplicito alla HV, il cui insegnamento viene riaffermato.

— *Il contesto della vita morale*, sia in genere sia in riferimento specifico alla condizione matrimoniale. Al di là di taluni accenni assai fugaci ⁽⁹⁾, troviamo qualche indicazione e prospettiva nei seguenti interventi.

Parlando ad un folto gruppo di associate alla Federazione Nazionale dei Collegi delle Ostetriche, il 2 luglio 1969, Paolo VI richiamava loro « i gravi doveri » che

« promanano dai principi affermati solennemente dal Concilio Vaticano II, quando ha proclamato che "Dio, autore della vita, ha affidato agli uomini l'altissima missione di proteggere la vita..." (Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*, n. 51). E quei principi sono stati, come sapete, da noi ribaditi nella Enciclica *Humanae Vitae*, allo scopo di difendere la dignità della persona umana... Noi stessi Ci rivolgiamo a voi, quando trattando il problema della natalità, manifestiamo la Nostra altissima stima a tutti quei membri del personale sanitario, ai quali, nell'esercizio della loro professione, più di ogni interesse umano, stanno a cuore le superiori esigenze della vocazione cristiana (cf. Paolo VI, Lettera Enciclica *Humanae Vitae*, n. 27) » ⁽¹⁰⁾.

Più ampia e più importante è stata l'allocuzione del 4 maggio 1970 a duemila coppie di sposi del movimento Equipe Notre-Dame. Entro una prospettiva tipicamente pastorale, di fronte alle difficoltà concrete incontrate dalle coppie cristiane nello sforzo sincero di adeguarsi alla norma morale della fecondità responsabile, Paolo VI offre alcune indicazioni caratterizzate da una grande armonia tra l'amore alla verità e l'amore alla persona, tra le esigenze imprescindibili della legge divina e il graduale cammino morale della coppia. « Paolo VI — commenta H. Caffarel — ha parlato col tono che avrebbe avuto se avesse trascorso una serata con una coppia desiderosa di sottometergli i suoi problemi e di ricevere i suoi consigli » ⁽¹¹⁾:

« Chi non lo sa? Soltanto a poco a poco l'essere umano giunge a gerarchizzare e ad integrare le sue tendenze molteplici, fino ad ordinarle armoniosamente in quella virtù di castità coniugale. Quest'opera di liberazione, giacché si tratta proprio di questo, è il frutto della vera libertà dei figli di Dio, la cui coscienza chiede al tempo stesso di essere rispettata, educata e formata in un clima di fiducia e non di angoscia, in cui le leggi morali, lungi dall'avere la freddezza inumana di un'obiettività astratta, hanno la funzione

(9) Si vedano, ad es., le allocuzioni del mercoledì 25 giugno 1969 (*Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VIII, 985) e 9 luglio 1969 (ibid., 1003).

(10) *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VII, 999.

(11) H. CAFFAREL, *Il pensiero di Paolo VI su sessualità amore matrimonio. Testo completo del discorso pronunciato dal Papa il 4 maggio 1970*, Torino 1970, p. 32. Citiamo da questa traduzione italiana curata dalla Segreteria Italiana delle Equipes Notre-Dame (per l'originale cfr. *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VIII, 424-435).

di guidare la coppia nel suo cammino. Infatti quando gli sposi si sforzano, con pazienza ed umiltà, senza lasciarsi scoraggiare dagli insuccessi, di vivere in verità quelle esigenze profonde d'un amore santificato che le regole morali hanno il compito di ricordar loro, queste non vengono più rifiutate come pastoie ma riconosciute come validissimo aiuto.

Il cammino degli sposi, come ogni vita umana, conosce molte tappe, e le fasi difficili e dolorose — voi lo sperimentate nel corso degli anni — vi hanno anche il loro posto. Ma bisogna dirlo ad alta voce: mai l'angoscia o la paura dovrebbero trovarsi in anime di buona volontà, perché, infine, il vangelo non è forse una buona novella anche per i coniugi, e un messaggio che, se pure è esigente, non è meno profondamente liberatore?

Prender coscienza del fatto che non si è ancora conquistata la propria libertà interiore, che si è ancora sottoposti all'impulso delle proprie tendenze, scoprirsi quasi incapaci di rispettare, sul momento, la legge morale in un campo così fondamentale suscita naturalmente una reazione di sconforto. Ma è il momento decisivo in cui il cristiano, nel suo sgomento, invece di abbandonarsi alla rivolta sterile e distruttiva, accede, nell'umiltà, alla scoperta sconvolgente dell'uomo davanti a Dio, di un peccatore davanti all'amore di Cristo Salvatore.

A partire da questa presa di coscienza radicale ha inizio tutto il progresso della vita morale, poiché la coppia si trova in tal modo "evangelizzata" nel profondo, gli sposi scoprono, "con timore e tremore" (Fil. 2,12), ma anche con una gioia piena di meraviglia, che nel loro matrimonio, come nell'unione di Cristo e della Chiesa, si realizza il mistero pasquale di morte e di risurrezione.

In seno alla grande Chiesa, questa piccola chiesa si riconosce allora per quello che è in verità: una comunità debole e talvolta peccatrice e penitente, ma perdonata, in cammino verso la santità, "nella pace di Dio che supera ogni intelligenza" (Fil. 4,7).

Lungi però dall'essere al riparo da ogni mancamento — "perciò colui che si crede di star bene in piedi, guardi di non cadere" (1 Cor. 10,12) — o dispensati da uno sforzo perseverante, talvolta in condizioni crudeli che soltanto il pensiero di partecipare alla passione di Cristo può far sopportare (cf. Col. 1,24), gli sposi sanno almeno che le esigenze di vita morale che la Chiesa ricorda loro non sono leggi intollerabili né irrealizzabili, ma un dono di Dio per aiutarli ad accedere, attraverso ed al di là delle loro debolezze, alle ricchezze di un amore pienamente umano e cristiano. Da quel momento, anziché avere l'angosciata sensazione di trovarsi come chiusi in un vicolo cieco (per cui, a seconda dei casi, o si affonda nella sensualità abbandonando ogni pratica dei sacramenti, rivoltandosi persino contro una Chiesa considerata come inumana, oppure ci si irrigidisce in un impossibile sforzo, a prezzo dell'armonia e dell'equilibrio e persino della sopravvivenza della coppia) gli sposi si apriranno alla speranza, alla certezza che tutte le risorse di grazia della Chiesa sono presenti per aiutarli ad incamminarsi verso la perfezione del loro amore ».

Rivolgendosi alle Ostetriche di Roma e provincia, il 24 novembre 1971, Paolo VI precisa la « coerente costanza » del Magistero e i « principi inderogabili » della morale cristiana in questo campo:

« Il magistero della Chiesa non ha cessato di riferirsi, con *coerente costanza*, alle morali esigenze primarie dell'uomo ed al mistero che è proprio di ogni creatura, che nasce alla vita.

Noi stessi, nell'Enciclica *Humanae vitae*, abbiamo sentito il dovere di richiamare i *principi inderogabili* della morale cristiana, raccomandando agli studiosi, ai medici specialisti ed a quanti con

loro collaborano in questo particolare settore dell'arte sanitaria, di ispirarsi alla retta ragione e alla fede (cf. *Humanae vitae*, 24 e 27) » ⁽¹²⁾.

È da rilevarsi, infine, il breve ma preciso accenno rivolto al Comitato per la Famiglia, il 13 marzo 1974:

« Il focolare è il luogo di accoglienza della vita. Compito urgente è di formare gli sposi ad una paternità o maternità responsabile, e soprattutto di aiutarli a viverla. Una simile responsabilità appare oggi molto difficile da attuarsi, in quanto il problema è di non distogliere artificialmente l'atto procreatore dal suo fine e soprattutto di non ostacolare la vita all'essere umano che è stato concepito: i cristiani devono rimanere fermissimi su questi punti. Felici quanti si sforzano così di rispettare l'amore e la vita, come doni di Dio! Noi ci congratuliamo vivamente con i medici, gli educatori, i sacerdoti che aiutano i focolari a seguire questo cammino esigente » ⁽¹³⁾.

— *Il contesto della manipolazione dell'uomo* nell'esercizio concreto della sessualità, nell'attuare cioè la paternità responsabile. È il problema specifico dei mezzi « artificiali » di regolazione della fecondità.

Paolo VI, al di là di qualche spunto già presente negli interventi che abbiamo citato in tema di sviluppo demografico ⁽¹⁴⁾, ne parla il 7 settembre 1974 ai partecipanti alla 25ª assemblea generale della Federazione Internazionale Farmaceutica e al 34º Congresso internazionale di Scienze Farmaceutiche. Il Papa li invita ad

« approfondire veramente la *dottrina ferma e costante* della Chiesa riguardante le gravi questioni relative al concepimento umano. Non mancano affatto i documenti in questo campo, sino alla nostra enciclica « *Humanae vitae* » che ha esplicitato questo insegnamento sul punto che avete scelto come uno dei principali argomenti dei vostri lavori...

Questo insegnamento sviluppa in realtà la visione globale dell'uomo nella sua dipendenza da Dio Creatore e nella sua vocazione soprannaturale... Si tratta di porre l'uomo sul cammino di una paternità responsabile. E nel messaggio già citato (cf. *Humanae vitae* 24), come del resto l'aveva fatto il Concilio Vaticano II, Noi invitiamo gli uomini di scienza a far convergere i loro studi e le loro realizzazioni per favorire una sana regolazione della procreazione umana

...la Nostra Delegazione alla Conferenza mondiale della popolazione che si è tenuta recentemente a Bucarest l'ha chiaramente esposto, *riaffermando senza ambiguità il rifiuto della Chiesa di accettare le pratiche contrarie* al rispetto dovuto alla vita umana, come l'aborto, la sterilizzazione, la contraccezione, con dei mezzi che non rispettano le leggi della trasmissione della vita. Poi che è la Nostra missione che ci comanda di difendere senza stanchezza la vita umana, questo dono inestimabile di Dio, e le leggi sacre che la governano » ⁽¹⁵⁾.

(12) *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. IX, 1015.

(13) *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XII, 235.

(14) Vedi l'allocuzione a un gruppo di Governatori di alcuni degli Stati Uniti d'America, 17 novembre 1969 (*Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VII, 747).

(15) *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XII, 799-800.

Parlando poi ai partecipanti al V Congresso internazionale di Ostetricia e Ginecologia Psicosomatica, il 19 novembre 1977, Paolo VI diceva:

« Bisogna dunque lodare la vostra sollecitudine nell'informare i futuri sposi dell'importanza che riveste l'esercizio ragionevole della sessualità, come anche dei rischi che comporta ogni violenza esercitata sulla facoltà generativa dall'uso di medicamenti che non sono ordinati a correggerne i difetti ma ad impedirne le funzioni normali.

È per noi una grande soddisfazione constatare che la psicosomatica genetica appoggia e conferma la norma etica, denunciando con una preoccupazione crescente i pericoli inerenti all'uso dei contraccettivi. Al contrario, per accrescere presso i genitori la coscienza del loro dovere di esercitare la loro paternità in modo responsabile, la Chiesa incoraggia, come Noi l'abbiamo già detto in altre occasioni, tutti i progressi che le vostre ricerche possono suscitare per facilitare l'esercizio d'una simile paternità... » ⁽¹⁶⁾.

Entro lo stesso contesto si possono ricordare talune lettere che il Card. Segretario di Stato, Card. G. Villot, ha indirizzato a nome del Papa a convegni-congressi sui metodi di regolazione delle nascite e in occasione del decimo anniversario della HV. Così alla Federation International d'Action Familiale, in occasione del 1° Congresso internazionale di Calí (Columbia, 22-25 giugno 1977), tra l'altro scrive:

« I lavori ai quali voi vi consacrate toccano direttamente le gravi questioni della demografia mondiale, che non possono lasciare nessuno indifferente, ma riguardano soprattutto la maniera umana di risolverli, nel pieno rispetto della dignità dell'atto coniugale e nella preoccupazione di accogliere generosamente il dono della vita. Poiché, dietro a questi problemi, si profila la posta dello sviluppo integrale della persona e della coppia, della pienezza dell'amore coniugale, capace di gestire la fecondità mediante una utilizzazione saggia, volontaria ed efficace dei tempi della fecondità...

L'importanza della conoscenza delle leggi biologiche della fecondazione umana, che favorirebbe una sana regolazione delle nascite con metodi naturali, esige che le ricerche scientifiche si intensifichino in questo campo, che esse siano coordinate e che questo lavoro sia sostenuto da investimenti proporzionati alla posta in gioco e al servizio reso.

Il papa Paolo ritiene pure che gli stessi sposi possano fare molto per aiutare altri focolari a intravedere, ad accettare, a sperimentare la santità e la dolcezza della legge che unisce il mutuo amore dei coniugi alla cooperazione all'amore di Dio, autore della vita umana... » ⁽¹⁷⁾.

c) Nel *decimo anniversario della HV* Paolo VI ha fatto esplicito riferimento all'enciclica in due importanti occasioni: nell'allocuzione al Sacro Collegio il 23 giugno e nell'Omelia del 29 giugno.

(16) *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XIV, 1079-1080.

(17) *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XIV, 645-647. Nella stessa linea si vedano le lettere del Card. G. Villot, Segretario di Stato, alla Conferenza internazionale di Melbourne sui metodi naturali di pianificazione familiare (11-19 febbraio 1978) promossa dal WOOMB (Organizzazione mondiale per il metodo dell'ovulazione) (L'Oss. Rom., 28 febbraio 1978), al Card. Cooke per il simposio « Natural Family Planning »: Ten Years of Progress, 1968-1978 (L'Oss. Rom., 25 maggio 1978), all'arcivescovo di S. Francisco in California per il simposio nel decennale dell'HV (L'Oss. Rom., 22 luglio 1978).

Ai Cardinali il Pontefice ha riproposto la genesi e la portata del suo intervento entro il significativo contesto dei rapporti tra « la Santa Sede e la Chiesa locale » ⁽¹⁸⁾:

« Fu, questo, un documento sofferto del nostro pontificato non soltanto a motivo dell'argomento grave e delicato, in esso trattato, ma anche, e forse più, per un certo clima d'attesa per cui, tra i cattolici e nella più vasta cerchia dell'opinione pubblica, si era ingenerata l'idea di presunte concessioni, o facilitazioni, o liberalizzazioni nella dottrina morale e matrimoniale della Chiesa. A noi sembra che il decennio ormai trascorso dalla sua promulgazione sia un periodo sufficientemente ampio per valutar meglio — dopo le conferme venute dalla scienza più seria — la portata delle decisioni che allora prendemmo "coram Domino", e sia occasione altresì, per ribadire gli importanti principi che, nella scia del Concilio da poco terminato, enunciammo con più accurata formulazione: il principio del rispetto delle leggi di quella natura, che — per dirla con Dante — "lo suo corso prende/dal divino intelletto e da sua arte" (cfr. *Inferno* XI, vv. 99-100); il principio di una paternità cosciente ed eticamente responsabilizzata » ⁽¹⁹⁾.

Pur nella sua brevità, il testo accenna ai punti essenziali, oggetto di vivaci discussioni nel periodo successivo alla HV: rileva, infatti, « la portata delle decisioni che allora prendemmo "coram Domino" »; il rapporto tra HV e Concilio è precisato nella « più accurata formulazione » con cui sono stati enunciati alcuni « importanti principi »; questi principi sono ricondotti a due, l'uno generale e l'altro più specifico, cioè il « rispetto delle leggi » della natura umana (dove sono da rilevarsi il termine di « rispetto », indicativo di un'assunzione cosciente e libera da parte dell'uomo, e la citazione dantesca come sottolineatura della dimensione propriamente « morale » della legge naturale, al di là di un concetto puramente fisicistico) e quello della paternità responsabile; l'ulteriore qualifica data alla paternità: « eticamente responsabilizzata » ⁽²⁰⁾.

Il riferimento alla HV ritorna nell'Omelia del 29 giugno, ma nel contesto più generale della « difesa della vita »: il Papa dichiara di aver fatto « programma » del suo pontificato, in « assoluta fedeltà agli insegnamenti del Concilio », « la difesa della vita, in tutte le forme in cui essa può esser minacciata, turbata o addirittura soppressa ». In tale contesto si ricorda che la trasmissione della vita « è affidata alla paternità e maternità responsabili », e si sottolinea l'attualità della HV:

« quel documento è diventato oggi di nuova e più urgente attualità per i vulnera inferti da pubbliche legislazioni alla santità indisso-

(18) « Questo contesto è quanto mai importante: vuol dire, che le "Chiese locali", rette dal proprio Vescovo, non solo devono "cercare, se è possibile, l'armonia con le altre Chiese", ma anche e, in primo luogo, in esse deve rimanere e crescere "la comunione tra le Chiese locali e la Santa Sede". In questo contesto, anzi come si dice nell'allocuzione, "proprio in ordine a questo necessario collegamento", il Pontefice parla del decimo anniversario dell'enciclica *Humanae vitae*. Già dal predetto contesto si deve dedurre, qualora ce ne fosse bisogno o se ne dubitasse, che nessuno può invocare l'autorità di altre autorità per non obbedire, come invece richiede l'enciclica » (E. Lio, *Il Papa della « Humanae vitae »*: L'Oss. Rom., 15 luglio 1978, p. 2).

(19) L'Oss. Rom., 24 giugno 1978, p. 2.

(20) Cfr. l'accurato e preciso commento di E. Lio, *art. cit.*

lubile del vincolo matrimoniale e alla intangibilità della vita umana fin dal seno materno » (21).

2. Le Congregazioni Romane

Sul problema della HV è da ricordare, come documento più importante, la risposta della Congregazione per il Clero al « caso Washington »; a questa si possono aggiungere i brevissimi accenni contenuti in altri documenti della Congregazione per la Dottrina della Fede.

a) Del documento della Congregazione per il Clero (26 aprile 1971) ci interessa qui non tanto la sua complessa storia e in particolare la sua parte amministrativa (22), quanto i « principi teologici e pastorali » che riguardano il Magistero, la coscienza e la pratica pastorale.

In tema di *Magistero* ecco il passo più importante:

« Il Magistero Ordinario, cioè il Papa ed i Vescovi nelle loro chiese locali, ha il dovere e la responsabilità di insegnare su argomenti che riguardano la fede e la morale...
L'enciclica « *Humanae vitae* » che dichiara senza ambiguità, dubbi o esitazioni la malizia oggettiva dell'uso dei contraccettivi, è espressione autentica di questo Magistero e deve essere compresa in accordo con la tradizione dogmatica della Chiesa concernente l'assenso dovuto agli insegnamenti del Magistero Ordinario (cfr. « *Lumen gentium* », n. 25) ».

Circa la coscienza è stato da tutti e in continuità citato il seguente testo:

« Circostanze particolari che accompagnano un atto umano oggettivamente cattivo, pur non potendo renderlo oggettivamente buono, lo possono rendere "innocente, meno colpevole, o soggettivamente difendibile" (per il contesto completo consultare *La vita umana dei nostri giorni*, Pastorale Collettiva della Gerarchia Americana, 15 nov. 1968, p. 12) ».

Sulla pratica pastorale è da rilevarsi il punto primo, che recita:

« Nel compito di consigliare persone sposate, sia dentro il confessionale che fuori, al consigliere pastorale può essere rivolta una domanda riguardante la pratica dei contraccettivi. Il consigliere è obbligato in coscienza a seguire i principi precedentemente menzionati in accordo con la prudenza pastorale e la verità dottrinale richieste per guidare la persona o le persone che si rivolgono a lui per un consiglio ».

Il testo ha provocato una discussione, nel senso di trovare nel documento motivi per una lettura « liberalizzante » della HV: si è fatto leva

(21) L'Oss. Rom., 30 giugno-1 luglio 1978, p. 2.

(22) Sul « caso Washington » rimandiamo all'analisi documentata di G. B. GUZZETTI, *Un preteso « passo avanti » rispetto all'enciclica « Humanae vitae »*: Rivista Diocesana Milanese 60 (1972) 496-506, e in fascicolo a parte (con l'aggiunta di una lettera che la S. Congregazione del Clero ha inviata all'A. in data 9 nov. 1972 e dei documenti dell'intera vicenda), Milano 1973. Si vedano anche J. M. DE LAHIDALGA, *Una progressiva clarificación de la Congregación del Clero*: Lumen (Vitoria) 21 (1972) 436-459; M. VIDAL, *Los documentos sobre el « Caso Washington » y la « Humanae vitae »*: Pentecostes 11 (1973) 43-51.

sulla mutata dizione per la quale la contraccezione non è più qualificata come « intrinsecamente » immorale, ma soltanto come « oggettivamente » cattiva ⁽²³⁾.

In realtà, si deve rilevare non solo la distinzione tra l'*oggettivo* e l'*intrinseco*, ma anche la loro eventuale continuità, in quanto l'*oggettivo* è qualcosa di generico e quindi di bisognoso di specificazione, che potrebbe avvenire nel senso di *oggettivo intrinseco*. Infatti, l'*oggettivo* si oppone al *soggettivo*: in tal senso si può dare un « peccato materiale » (disordine) senza che il soggetto sia colpevole. L'*oggettivamente cattivo*, poi, può esserlo in due sensi o modi: *ab extrinseco*, per positiva disposizione dell'autorità, oppure *ab intrinseco, ex natura rei*. Così la qualifica di « oggettivamente cattiva » data alla contraccezione lascia — di per sé — ancora aperto il problema di precisare ulteriormente se l'*oggettiva* malizia sia soltanto estrinseca o anche intrinseca. Il testo della Congregazione è dunque da precisarsi. E la precisazione è nel senso di una *malizia oggettiva e intrinseca*, come emerge sia dal rimando che la Congregazione fa alla Lettera collettiva dell'Episcopato Statunitense *Human Life in Our Day* del 15 novembre 1968, sia dalle ripetute ed esplicite dichiarazioni del Card. J. Wright, Prefetto della Congregazione per il Clero.

Leggiamo nella lettera episcopale: « La *Humanae vitae* non discute il problema della buona fede di coloro che prendono decisioni pratiche di coscienza contro ciò che la Chiesa considera una legge divina e la volontà di Dio... Le coppie di sposi di fronte a conflitti di doveri si trovano spesso in tormentose crisi di coscienza. Per esempio, a volte, si dimostra difficile armonizzare l'espressione sessuale dell'amore coniugale con il rispetto per il potere creatore dell'unione sessuale e l'esigenza della paternità responsabile. L'enciclica di papa Paolo e i commenti dei vescovi di varie nazioni sono sensibili come lo siamo noi a queste penose situazioni... Ci sentiamo obbligati a ricordare agli sposi cattolici, quando sono soggetti alle difficoltà che hanno richiesto l'interessamento del santo padre, che *per quanto le circostanze possano ridurre il male morale, nessuno che segua gli insegnamenti della Chiesa può negare il male oggettivo della contraccezione artificiale* ». Il testo è più che chiaro: « siamo dunque nel campo di diminuzione di responsabilità soggettiva di chi agisce in tali circostanze, non di mutazione del giudizio da darsi sulla contraccezione come tale » ⁽²⁴⁾.

In un suo « appunto » del 21 maggio 1972 la Congregazione per il Clero scriveva: « La dichiarazione riconosceva, in piena armonia con questi perenni principi morali, la possibilità di vari gradi di imputabilità o di colpevolezza soggettiva. Riconosceva altresì la distinzione tra il

(23) Così il Regno-documentazione 1972, n. 241, pp. 186-188 con il titolo « Un passo avanti rispetto alla *Humanae vitae* »: « Un passo avanti nella difficile problematica trattata dall'enciclica *Humanae vitae* è stato fatto da un recente documento, ancora sconosciuto in Italia, emesso dalla S. Congregazione per il Clero, con l'approvazione di Paolo VI, per dirimere il "caso Washington" ». G. Perico preferisce ritenerlo « un importante strumento interpretativo dell'enciclica in rapporto ai casi più difficili » (*A quattro anni dall'enciclica « Humanae vitae »*: *Aggiornamenti Sociali* 23 (1972) 559).

(24) G. B. GUZZETTI, *fasc. cit.*, p. 10.

peccato formale e quello materiale, tra il male oggettivo e i fattori che in *qualsiasi* ipotesi di peccato possono diminuire la colpevolezza soggettiva nel caso. Pertanto, la dichiarazione *in nessun modo si allontanava o differenziava* dall'insegnamento del Magistero a riguardo della malizia intrinseca dei singoli atti contraccettivi come pure della contraccezione in genere, così come espresso nel n. 14 della « *Humanae vitae* ». Infatti la dichiarazione descriveva questi atti come *oggettivamente cattivi qualunque ne fossero il fine e le circostanze*, scegliendo la dizione « *objectively evil* » (oggettivamente cattivo) unicamente per richiamare l'attenzione dell'opinione pubblica di Washington sul punto *essenziale* dell'insegnamento pontificio dal momento che in origine era stato attaccato dai sacerdoti dissenzienti *precisamente quest'aspetto* del male oggettivo, intrinseco, dell'atto contraccettivo » ⁽²⁵⁾.

b) Della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede interessano la *Dichiarazione sull'aborto procurato* (18 novembre 1974) e la *Dichiarazione Persona humana* (29 dicembre 1975). Nella prima incontriamo un accenno, che rimane generico anche se interessante con il rilievo alla « generosità », alla paternità responsabile ⁽²⁶⁾; nella seconda troviamo un riferimento solo indiretto, ma che riveste, a nostro parere, particolare importanza. Il documento riprende e cita il testo conciliare della *Gaudium et spes*, n. 51, che costituisce la base della HV. In nota poi si afferma in termini espliciti: « La presente dichiarazione non comprende tutte le norme morali della vita sessuale nel matrimonio che sono state chiaramente esposte nelle encicliche *Casti Connubii* e *Humanae vitae* » (nota 12). Ci sembra un modo chiaro per riaffermare e riproporre il valore dell'enciclica di Paolo VI, che la dichiarazione cita anche in altre note (note 7, 24, 26). Il documento riveste poi una particolare importanza metodologica, in quanto nei suoi primi numeri chiarisce alcuni problemi discussi circa le norme morali categoriali: sono problemi che hanno favorito in alcuni un ulteriore motivo di critica alla HV ⁽²⁷⁾.

3. Il magistero episcopale

L'esame dell'insegnamento dei Vescovi risulta assai impegnativo, se non altro già a partire dall'estensione quantitativa dei loro interventi, atteso anche lo stesso numero dei vescovi sparsi nel mondo. Rendendosi inevitabile una scelta, tralasciamo gli interventi dei singoli vescovi, anche se talora si presentano, o per il contenuto o per l'effettiva ripercussione suscitata in diverse chiese locali, più che interessanti e significati-

(25) In G. B. GUZZERTI, *fasc. cit.*, p. 34.

(26) « Per questo, la Chiesa in questi ultimi tempi ha insistito sull'idea della paternità responsabile, come esercizio di vera prudenza, umana e cristiana. Una tale prudenza non sarebbe autentica, se non includesse la generosità: essa deve mantenersi cosciente della grandezza di un compito, qual è la collaborazione col Creatore nella trasmissione della vita, la quale arricchisce di nuovi membri la comunità umana, e dona nuovi figli alla Chiesa » (n. 26).

(27) Per una conferma di quanto diciamo si veda l'ampio e preciso commento di L. CICCONI, *Etica sessuale cristiana. Dopo la dichiarazione « Persona humana »*, Milano 1977.

vi ⁽²⁸⁾; ci restringiamo alle Conferenze Episcopali Nazionali, e in qualche caso a Conferenze Episcopali Regionali.

Com'è noto, all'indomani della HV, da fine luglio 1968 al gennaio 1969, moltissime Conferenze Episcopali sono intervenute sui temi dell'enciclica, suscitando molteplici studi di analisi e di commento, sia sui singoli punti toccati sia secondo una prospettiva globale: possiamo rimandare anche a qualche nostro lavoro, per averne un bilancio conclusivo ⁽²⁹⁾.

Ci fermiamo sugli interventi successivi, iniziando dalla C.E.I. ⁽³⁰⁾.

a) *La Conferenza Episcopale Italiana.*

Nel documento pastorale *Matrimonio e famiglia oggi in Italia* (15 novembre 1969), i vescovi italiani dedicano il numero 10 al tema della procreazione:

« L'amore coniugale è per sua natura unitivo e procreativo. I gravi problemi, che in proposito vengono sollevati, sono stati oggetto della lettera enciclica « *Humanae vitae* » di Paolo VI... Insistiamo nel sottolineare che i problemi della procreazione vanno studiati nella visione globale dell'uomo e nel rispetto della legge divina. Essi esigono un'opera educativa pastorale paziente, prolungata, che investa tutte le manifestazioni della persona. L'insegnamento del Concilio Vaticano II e del Santo Padre Paolo VI propone un insieme di valori, un orientamento generale della vita, in fondo una scelta di civiltà, che debbono essere lungamente meditati e intimamente assimilati. Essi debbono stimolare i cristiani a una impostazione più approfondita dei problemi del matrimonio e della famiglia. Un ricordo tutto particolare, fatto di elogio e di ammirazione, esprimiamo per quei coniugi che, fiduciosi in Dio e magnanimi verso la vita, con decisione prudente e di comune accordo, accettano una famiglia numerosa ».

Nel contesto dell'aborto e dell'azione pastorale tesa a prevenirlo i vescovi italiani sollecitano anche le « indicazioni chiare circa i metodi di regolazione delle nascite, conformi alle dichiarazioni della Chiesa circa la moralità coniugale »: così nei documenti *Il diritto a nascere* (11 gennaio 1972) (n. 11) e *Aborto e legge di aborto* (7 febbraio 1975) (n. 21).

Nel contesto della « legge nuova della coppia cristiana » il documento *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio* (20 giugno 1975) propone la morale coniugale come dono-impegno del sacramento: « al sacra-

(28) Si pensi alla nota e diffusa lettera del Card. J. HÖFFNER, *La morale sessuale alla luce della fede*, Leumann-Torino 1973. Per altri testi rimandiamo alla raccolta-commento di PH. DELHAYE-H. WATTIAUX, *La morale familiale et sexuelle catholique à la lumière des documents récents du Magistère épiscopal* (1970-1975): *Esprit et Vie* 87 (1977), spec. pp. 214-215.

(29) D. TETTAMANZI, *La risposta dei vescovi alla Humanae vitae*, Milano 1969; ID., *L'enciclica Humanae vitae e le dichiarazioni delle conferenze episcopali*: *La Scuola Cattolica* 97 (1969) 431-466; ID., *Il magistero delle conferenze episcopali europee e la Humanae vitae*: *Lateranum* 44 (1978) 48-91.

(30) Presentiamo a parte i documenti della C.E.I. unicamente per una ragione pratica, per la conoscenza più completa, oltre che immediata, degli interventi episcopali del nostro Paese. Per altri documenti di singoli vescovi rimandiamo al vol. *Evangelizzazione, matrimonio e famiglia. Magistero della Chiesa Italiana* 1969-1975, Roma 1976.

mento deve essere ricondotta, come a suo fondamento e a suo costante sostegno, la vita morale della coppia cristiana nei suoi molteplici valori e impegni, anche in quelli radicati nella stessa natura dell'uomo». Sul problema specifico della regolazione della fecondità, la CEI offre una linea d'indole piuttosto pastorale, in termini generali:

« on possiamo nasconderci le difficoltà ognora più gravi che si frappongono alla vita coniugale e all'ideale di perfezione evangelica proposto agli sposi cristiani. L'amore fedele e il servizio alla vita nella paternità responsabile e nella piena accoglienza di ogni uomo che nasce, si oppongono oggi a una mentalità largamente diffusa, egoistica e permissiva, che ne accentua e ne aggrava il già arduo adempimento. Né del resto possiamo dimenticare che il tesoro di grazia ricevuto dagli sposi è affidato a un fragile vaso di creta (cf. 2 Cor 4,7). Per questo i coniugi cristiani, anziché perdersi d'animo, dovranno sapersi mantenere, come ogni cristiano, in umile atteggiamento di conversione e di ricerca del perdono di Dio. Nell'assidua preghiera, nel ricorso ai sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia, nel gioioso rinnovarsi di un loro impegno di vero amore troveranno la via di un progressivo adempimento della legge di Dio (cf. Enciclica *Humanae vitae*, 25) ».

Un'attenzione più ampia e specifica ai problemi morali della vita coniugale incontriamo nel documento « Principi morali e orientamenti pastorali per l'educazione sessuale » delle *Conferenze Episcopali Lombarda e Veneta* (2 febbraio 1974). In particolare sul punto dei « rapporti coniugali », tra l'altro leggiamo:

« Sul piano oggettivo dobbiamo confermare che la conciliazione tra ciò che è sentito come richiesta di amore e di comunione e ciò che è avvertito come esigenza di paternità responsabile, richiede che si rispetti una norma morale attenta a tutte le dimensioni dell'amore. In questo contesto riprendiamo con rinnovata convinzione le chiare affermazioni di Paolo VI nell'enciclica « *Humanae vitae* »: « Qualsiasi atto matrimoniale deve rimanere aperto alla trasmissione della vita » (11)...

Tuttavia è nostro dovere illuminare le coscienze con principi obiettivi. In particolare a coloro che ritengono di trovarsi di fronte a un conflitto di due doveri, quello della comunione d'amore e quello della paternità responsabile, ricordiamo che la legge divina non impone mai doveri contraddittori e che, d'altra parte, non può essere atto di vera comunione coniugale quello che si chiude alla vita per motivi egoistici o con metodi difformi da quell'ordine naturale che rispetta nell'uomo quanto è veramente e perennemente umano » (nn. 31-32) ⁽³¹⁾.

b) Altre Conferenze Episcopali.

Dopo i commenti episcopali immediatamente successivi alla HV ricordiamo per l'anno 1969 gli interventi dell'*Episcopato Irlandese* (16 feb-

(31) In un recente intervento sull'obiezione di coscienza di fronte alla legge abortista la Conferenza Episcopale Lombarda scrive: « (I vescovi) ricordano inoltre che secondo la legge morale, per evitare l'aborto e per regolare le nascite, non è lecita la diffusione dell'uso dei contraccettivi... I vescovi lombardi riesprimono in proposito la loro piena e convinta adesione all'insegnamento della « *Humanae vitae* », recentemente riconfermato da Paolo VI nel decennio dall'emanazione dell'enciclica » (Avvenire, 12 luglio 1978, p. 2).

braio 1969) e del Comitato permanente dell'*Episcopato Colombiano* (18 settembre 1969). I vescovi d'Irlanda affermano:

« Papa Paolo si è sentito obbligato in coscienza, non come teologo che discute con gli altri, ma in virtù del mandato a lui affidato da Cristo, a riaffermare la tradizionale condanna della Chiesa delle pratiche contraccettive... I metodi anticoncezionali alterano il vero significato della sessualità, su cui sono basati il significato e il valore del matrimonio. Se possiamo separare l'attività sessuale dal suo significato procreativo non c'è ragione perché non potremmo separarla anche dal suo completo significato di unione. In altre parole, si renderebbe impossibile trovare una ragione decisiva per condannare l'uso del sesso al di fuori del matrimonio... » (32).

L'*Episcopato Colombiano*, condannando la limitazione delle nascite finanziata dall'estero, scrive:

« Essendosi pronunciato ufficialmente il supremo magistero della Chiesa nella enciclica *Humanae vitae* circa i problemi della regolazione delle nascite, per i cattolici non rimangono dubbi sulla maniera autentica di formarsi una coscienza e ordinare la propria attività secondo l'ordine morale ivi sostenuto, in una visione integrale dell'uomo... » (33).

Del 1970 è una lettera dell'*Episcopato Birmano*. Tra l'altro vi leggiamo:

« L'intenzione del Papa è di riaffermare la tradizionale condanna della Chiesa per la contraccezione... C'è un legame inseparabile — che nessun uomo può spezzare — tra i due significati dell'atto coniugale: amore e procreazione. Agire altrimenti significherebbe andare contro la natura dell'uomo e della donna, e perciò andare contro il piano e la volontà di Dio. In conformità con questi punti principali i seguenti atti sono gravemente proibiti e costituiscono peccato grave: ...l'uso di qualunque mezzo artificiale destinato a interferire con le naturali conseguenze dell'atto coniugale (la famosa « pillola » non viene esplicitamente menzionata, ma è inclusa in questa proibizione)... La dottrina esposta è stata l'insegnamento costante della Chiesa attraverso i secoli. Papa Paolo VI ha soltanto riaffermato tutto questo in modo più autentico e chiaro... » (34).

Sul finire del 1972 in tema di paternità responsabile è intervenuto l'*Episcopato Messicano*. In una sua prima edizione il documento scrive:

« Tenendo conto della norma che deriva da questo magistero (ecclesiastico sulla regolazione delle nascite), è compito degli sposi analizzarla — assieme agli elementi della loro situazione concreta — per scoprire la volontà di Dio. La decisione che prenderanno sui mezzi, seguendo lealmente il suggerimento della loro coscienza, li deve lasciare sereni, dal momento che non hanno motivo di sentirsi separati dall'amicizia divina » (35).

(32) *Christian Marriage*, Lent 1969, pp. 31 (cfr. Lettere pastorali 1968-1969, Verona 1971, 451-470).

(33) In *Regno-documentazione* 1970, 29-30.

(34) *Pastoral Letter of the Catholic Bishops of Burma, Christian Marriage in the light of the Encyclical « Humanae vitae »* (Lettere Pastorali 1970-1971, Verona 1973, coll. 1687-1692).

(35) *Mensaje al pueblo de México sobre la paternidad responsable*: Boletín Ecclesiástico di Aguascalientes, ag.-sett. 1973, 6-7.

Ma nella sua seconda edizione il documento episcopale pone in risalto l'indole obbligatoria del magistero nella formazione della coscienza e si precisa nuovamente che:

« Il magistero recente della Chiesa, sulla paternità responsabile, si trova principalmente in:

- a) i documenti del Concilio Vaticano II sul matrimonio e la famiglia (*Gaudium et spes*, 47-52);
- b) le encicliche e i discorsi del papa Paolo VI;
- c) le dichiarazioni delle conferenze episcopali che espongono sia la dottrina del Concilio come quella del papa, e orientano pastoralmente per le situazioni particolari » (36).

Nel 1973 intervengono i vescovi del Senegal e della Mauritania e quelli indonesiani. I primi, parlando del « rispetto della vita nel controllo delle nascite attraverso la paternità responsabile », scrivono:

« Il Concilio Vaticano II e poi, in modo più preciso, Paolo VI con l'enciclica *Humanae vitae* sulla vita riaffermano chiaramente la dottrina cristiana su questo punto... Il rispetto della vita esclude sempre il ricorso volontario alle pratiche anticoncezionali... » (37).

I Vescovi indonesiani sembrano ammettere la liceità dell'uso di mezzi artificiali per regolare le nascite « in situazioni speciali », cioè quando la osservanza della norma della HV sarebbe contraria alle esigenze genuine dell'amore coniugale e familiare, affidando la decisione su tale punto alla coscienza degli stessi coniugi cristiani (38).

Il 1974 è stato l'anno mondiale per la popolazione: più d'un Episcopato è intervenuto sul problema demografico, cogliendo così l'occasione per riproporre l'insegnamento della Chiesa e in specie della HV. Così gli Episcopati del Perù, d'Inghilterra e Galles, del Paraguay, dell'Ecuador (39). In particolare i vescovi peruviani, offrendo alcuni orien-

(36) La notizia è desunta da J. O' RIORDAN, *La teologia casistica del matrimonio dal concilio di Trento fino al Concilio Vaticano II* (dispense scolastiche 1973-74), pp. 97-98. L'A. così commenta: « È ovvio che in questo concetto del magistero vi è posto anche per un'interpretazione larga della estensione di applicazione della norma della *Humanae vitae*, così che questo modo di interpretare l'enciclica ha ormai acquistato una posizione abbastanza forte nella vita e nel pensiero della Chiesa ». La documentazione che stiamo presentando manifesta la difficoltà per un'accettazione del giudizio del redentorista citato.

(37) *Réflexions sur le mariage chrétien. Lettre Pastorale des Evêques du Sénégal et de la Mauritanie aux fidèles de leurs Diocèses*, Dakar 8 février 1973 (Lettere Pastorali 1972-1973, Verona 1975, coll. 1059-1064).

(38) *Verklaring van de indonesische bisschoppen over geboorteregeling*: Archief v. d. Kerken 28 (1973) 788-790. Riprendiamo la notizia da J. O' RIORDAN, l. c., p. 97.

(39) *Familia y Población. Reflexiones pastorales. Documento del Episcopado del Perú* (19 marzo 1974) (Lettere Pastorali 1974-1975, Verona 1976, 1317-1334); *L'Année Mondiale de la Population. Déclaration des Evêques d'Angleterre et du Pays de Galles* (4 aprile 1974) (La Documentation Catholique 1974, 483-486); *Los problemas de población en el Paraguay* (17 aprile 1974) (Lettere pastorali cit., 1345-1352); *La Paternidad Responsable en una sociedad justa*. Carta Pastoral colectiva de la Conferencia Episcopal a los Católicos del Ecuador y a todas las personas de buena voluntad con motivo del Año Mundial de la Población (Quito, 9 luglio 1974) (Lettere pastorali cit., 1335-1344).

tamenti pastorali per una paternità responsabile nel contesto di una decisione che spetta alla coppia, scrivono:

« Questa decisione degli sposi relativa a un aspetto molto importante — avere o non avere un altro figlio — implica la responsabilità di decidere sui mezzi. Questa decisione non sempre è facile per le coppie. Frequentemente si trovano di fronte a qualcosa che percepiscono come conflitto di esigenze vitali. Per poter decidere, gli sposi possono contare sugli elementi necessari per la formazione di una retta coscienza:

- a) la voce di Dio che risuona nell'intimo dell'uomo;
- b) la Parola di Dio espressa nella Sacra Scrittura;
- c) le direttive della Chiesa, Madre e Maestra;
- d) le circostanze concrete di ogni persona e famiglia;
- e) la comunità che completa l'uomo ».

Sempre nel contesto del problema demografico intervengono nel 1975 l'*Episcopato Portoghese e Boliviano*. Il primo, in un'ampia lettera, riprende chiaramente — con citazioni — la dottrina della HV, nn. 11 ss.:

« Quello che i coniugi non possono dimenticare è che non sono liberi nella scelta dei mezzi di cui avvalersi. La dottrina della Chiesa è perfettamente chiara anche su questo punto: "I figli della Chiesa, (...) nel regolare la procreazione non potranno seguire strade che sono condannate dal Magistero" (GS, 51). È stato come logica conseguenza di questo principio che la "Humanae vitae" ha considerato espressamente quali illeciti i seguenti mezzi... ».

Parlando poi dell'utilizzazione del ritmo naturale i vescovi del Portogallo dicono:

« Gli sposi cristiani non considerino questo insegnamento come una esigenza impraticabile. Infatti, quando esso è rettamente inteso, la rinuncia che la scelta dei periodi infecondi per il compimento dell'atto coniugale richiede, si trasforma in una "prova di amore veramente e integralmente onesto" (HV, 16), aiutando gli sposi a progredire sulla via del loro perfezionamento » (40).

Un accenno al problema contraccettivo, senza però il rimando esplicito alla HV, viene riservato dall'*Episcopato Francese* nel documento *Amour et mariage aujourd'hui* (3 marzo 1975):

« ... Le scienze biologiche e chimiche rendono possibile la dissociazione artificiale dell'unione carnale e della fecondità. La pratica è già entrata nei costumi, sostenuti dalle pressioni ufficiali di paesi intieri, compreso il nostro. Si vuole che si estenda ai giovani. È veramente rispettarli? È facilitare l'educazione esigente al vero senso dell'amore? Mentre molti di essi reagiscono contro la "società del consumismo" e sono avidi di verità e di autenticità nell'amore come in tutta la vita?... » (41).

(40) *Carta Pastoral « Familia e natalidade »* (Fatima 12 febbraio 1975) (Lettere pastorali cit., 1303-1316). Per i vescovi boliviani cfr. *Carta Pastoral del Episcopado de Bolivia sobre los problemas de la población; Urge hacer frente a las campañas para control de la natalidad* (2 marzo 1975) (cfr. L'Oss. Rom. 21 maggio 1975, p. 6). Vi leggiamo, tra l'altro: « La dottrina della Chiesa è unanime e costante nel condannare gli atti che deliberatamente, per semplice decisione dei coniugi, impediscono il legame tra unione sessuale e procreazione ».

(41) *Amour et mariage aujourd'hui. Réflexiones chrétiennes de la Commission*

Sullo stesso tema più ampiamente si soffermano nel 1976 i *Vescovi Statunitensi*:

«L'accoglienza del bambino è vitalmente legata alla crescita dell'amore coniugale e familiare. Le coppie hanno il diritto di decidere in modo responsabile, in accordo con la legge di Dio, il numero dei figli ch'essi vogliono avere...

Essi comprenderanno allora come il dono dell'amore e il dono della vita raggiungono gli atti d'amore delle relazioni coniugali, legati da un rapporto necessario che esiste non solo a livello biologico, ma a tutti i livelli della personalità. Non è necessario agire sempre nella consapevolezza di questi due valori, ma non si ha mai il diritto di sopprimere l'uno e l'altro deliberatamente...

Quando si ricorre alla contraccezione, l'aspetto della procreazione o del dono della vita è deliberatamente separato dal suo aspetto di dono dell'amore ed è rifiutato: la falsità di un tale atto sta nel rifiuto di questo valore.

Altri distinguono tra ciò che si potrebbe chiamare una mentalità contraccettiva — attitudine profondamente radicata per la quale si rifiuta egoisticamente di comunicare la vita e l'amore a una futura generazione — e gli atti contraccettivi particolari compiuti nel corso di un matrimonio che rimane in generale aperto alla trasmissione della vita. Anche se vi è una differenza, anche nell'ultimo caso il ricorso ai contraccettivi nei rapporti sessuali è cattivo perché interrompe il legame che esiste tra i due significati dei rapporti coniugali e rifiuta uno di essi... » (42).

Nel decimo anniversario della HV non è mancata di intervenire qualche Conferenza Episcopale. Così quella *Indiana*, affermando tra l'altro:

«Oggi, noi Vescovi Cattolici dell'India... riaffermiamo l'accettazione incondizionata della enciclica papale. Forse, meglio che in ogni altro paese del mondo, abbiamo visto vendicato, almeno in una certa misura, il coraggioso atteggiamento del Vicario di Cristo. Noi siamo stati i dolenti testimoni dell'avverarsi delle parole profetiche pronunciate dal nostro Santo Padre nell'"*Humanae vitae*": "Si rifletta anche all'arma pericolosa che si vorrebbe a mettere così tra le mani di Autorità pubbliche incuranti delle esigenze morali. Chi potrà rimproverare un Governo di applicare alla soluzione dei problemi della collettività ciò che fosse riconosciuto lecito ai coniugi per la soluzione di un problema familiare?..." (n. 17) ».

Nuovamente di fronte al problema demografico l'episcopato indiano respinge la soluzione non solo abortiva e sterilizzante ma anche quella contraccettiva, plaudendo alla creazione e alla diffusione del Movimento per la Pianificazione Naturale delle Famiglie. E ancora:

«Noi esortiamo tutti perché il decimo anniversario della "*Humanae vitae*" sia l'occasione per riaffermare il valore sacro della vita umana fin dal momento del concepimento e la santità di quell'atto con il quale la coppia divide con Dio il potere di creare. L'occasione deve anche servire per mettere nuovamente in evidenza l'insegnamento positivo contenuto nell'enciclica, che riguarda la vita matrimoniale e i suoi valori » (43).

épiscopale française de la famille (3 marzo 1975) (La Documentation Catholique 1975, 275-277).

(42) Testo inglese in *Origins NC Documentary Service*, 25 novembre 1976; trad. francese in *La Documentation Catholique* 1977, 60-71.

(43) Cfr. *L'Oss. Rom.*, 1 marzo 1978.

Sulla pianificazione della famiglia mediante la contraccezione legalmente protetta sono intervenuti i vescovi d'Irlanda il 4 aprile 1978: non citano la HV, ma la loro dichiarazione è un esplicito rifiuto dei contraccettivi (4).

c) *Sinodi di Chiese locali.*

Al termine della presentazione del magistero episcopale riferiamo di alcuni Sinodi di Chiese locali: nelle loro discussioni e pronunciamenti si può cogliere la situazione pastorale di talune comunità cristiane. Sotto il profilo del magistero propriamente detto interessa l'approvazione (nei termini secondo cui è stata data) delle rispettive Conferenze Episcopali.

Così, ad esempio, il *Sinodo della Germania Ovest* afferma:

« Particolare attenzione merita la pianificazione della famiglia che riveste un valore esistenziale per la vita quotidiana del matrimonio e per le prospettive future della famiglia...

Sollecitati da questi fatti, i genitori sono tenuti a dedurre nei singoli casi le conseguenze responsabili di una non facile scelta di coscienza circa la pianificazione della loro famiglia.

La scelta dei metodi sulla contraccezione spetta alla decisione dei coniugi. La pianificazione responsabile del numero dei figli e del metodo contraccettivo non deve essere dettata da motivi egoistici. La responsabilità per il matrimonio, la famiglia, la situazione dei figli che hanno bisogno di fratelli, e il proprio obbligo verso la società, vanno attentamente soppesati. È chiaro però che l'aborto non può essere un metodo di pianificazione della famiglia » (45).

La *Conferenza Episcopale Tedesca* è intervenuta con alcune « precisazioni », tra l'altro affermando che si rileva:

« analoga tendenza alla privatizzazione delle decisioni morali... quando viene asserito che la scelta dei metodi di regolazione del concepimento spetta agli sposi e non si fanno ulteriori precisazioni. La costituzione pastorale *Gaudium et spes* (n. 50) e la "Dichiarazione di Königstein" della conferenza episcopale sull'interpretazione pastorale dell'*Humanae vitae* (30 agosto 1968) presentano al riguardo i criteri obiettivi per avviare a decisioni arbitrarie » (46).

Posizione analoga a quella tedesca è stata assunta dal *Sinodo della Svizzera Romanda* (Losanna, Ginevra, Friburgo e Neuchâtel). Tra le « decisioni » leggiamo:

(44) Vedi La Documentation Catholique 1978, 424-425.

(45) Citato da « Regno-documentazione » 1974, n. 294, p. 490. Il documento però è opera della commissione di studio e non del « sinodo tedesco », come inesattamente scrive la rivista bolognese. Il Sinodo, invece, si è espresso nel 1975 come segue: « Il giudizio sul metodo per la regolazione del concepimento, che ricade sotto la decisione degli sposi, non può essere formulato arbitrariamente, ma, nella disanima operata dalla coscienza, deve tener presenti (*miteinbeziehen*) le norme obiettive che vengono presentate dal Magistero della Chiesa. Il metodo utilizzato non deve arrecare danni psichici ad alcuno dei coniugi o pregiudicarne la capacità di amare » (cfr. F. LOMBARDO, *Matrimonio cristiano, corresponsabilità nella Chiesa. Temi in discussione del Sinodo della Germania Federale*: La Civiltà Cattolica 1975, III, 245-261, in specie p. 250).

(46) Cfr. R. LEVI, *Sessualità-matrimonio-famiglia* (Problemi e indirizzi della Chiesa tedesco-occidentale): Rivista di Teologia Morale 7 (1975) 132-133.

« Il Sinodo pensa che tocca alla coppia stessa scegliere, chiedendo i necessari consigli, il metodo che le conviene. Il metodo dovrà rispondere alle esigenze spirituali, morali e somatiche dei coniugi, essere confacente ai loro bisogni e presentare una adeguata sicurezza. Nessun metodo è sufficiente a risolvere tutti i problemi; i problemi umani richiedono continuamente una soluzione umana e non puramente tecnica. Non esiste un metodo di pianificazione familiare che possa essere raccomandato a una coppia una volta per sempre per tutta la vita, e neppure un metodo valido per tutte le coppie del mondo » (47).

È però da notarsi come Mons. P. Mamie ha accompagnato l'approvazione del Sinodo con una « dichiarazione », nella quale leggiamo:

« La formazione e anche l'esercizio della coscienza devono sempre tener conto delle norme oggettive, ossia ciascuno, nella sua coscienza, deve riconoscere che la distinzione del bene e del male morale è inserita dal Creatore nella sua creazione e nella Rivelazione » (48).

4. Per una valutazione

Volendo offrire una sintesi valutativa della posizione del Magistero in tema di regolazione della fecondità nel decennio 1968-1978, sembra di poter rilevare, anzi tutto, l'elemento della *continuità* rispetto all'enciclica HV. È una continuità « esteriore », nel senso che i diversi interventi di Paolo VI e degli Episcopati si distribuiscono sull'arco del decennio, configurandosi come ininterrotta ripresa e riproposizione della dottrina della Chiesa sul punto specifico dell'illiceità morale della contraccezione. E, ancor più, è una continuità « interiore », nel senso cioè di una fedele corrispondenza tra l'insegnamento della HV e quello dei documenti magisteriali successivi.

Ci si può chiedere se, sia pure all'interno di una sostanziale continuità, la posizione del Magistero in questo decennio si sia aperta a qualche *novità*, evidentemente nel senso di una evoluzione (da taluni teologi auspicata sino al mutamento del giudizio morale sulla contraccezione).

Ora nessuna novità emerge sul piano propriamente *dottrinale*. Anzi alcuni interventi ribadiscono la « costanza » e la « fermezza » della posizione del Magistero della Chiesa in tale tema, ponendo così una conferma sulla definitività e quindi sull'irreformabilità della dottrina della HV, o comunque un altro elemento che rende ora più difficile la sua riformabilità: ciò si deduce sia da affermazioni esplicite, sia dal fatto stesso della continuità. Quest'ultima è da valutarsi non solo in termini puramente cronologici — il decennio 1968-78 è indubbiamente un arco di tempo troppo breve per definire la continuità di un insegnamento —, ma anche in termini qualitativi: si tratta, in concreto, del decennio che ricopre e segue un periodo acuto e sofferto di discussioni e di contestazioni entro la comunità cristiana.

Rimane aperto il problema di un'eventuale novità sul piano *pasto-*

(47) *Matrimonio e famiglia*, Leumann-Torino 1975, pp. 7-9.

(48) *Ibid.*, p. 39. Particolarmente significativa è la ripresa da parte di Mons. P. Mamie del brano di Paolo VI indirizzato al Comitato per la famiglia il 13 marzo 1974 (da noi riportato).

rale. Al riguardo si deve riconoscere che l'accentuazione caratteristica dei documenti successivi alla HV è quella pastorale, ordinati come sono all'applicazione concreta della dottrina-norma dell'enciclica alle situazioni difficili. Secondo questa accentuazione pastorale emerge come specifica sottolineatura (non del tutto nuova rispetto alla HV, che pure era attenta alla « comunità » nel giudizio sulla paternità responsabile) il confronto tra la posizione morale della Chiesa e il problema demografico. Ora ci sembra indubbiamente significativo che anche, anzi proprio in riferimento allo sviluppo demografico mondiale — un problema di proporzioni e di gravità singolari — venga riaffermata la dottrina della HV, da parte sia di Paolo VI sia degli Episcopati più ampiamente coinvolti nel problema. Entro questo problema e come provocazione del fenomeno della diffusione e della legalizzazione dell'aborto gli interventi del Magistero toccano la questione del rapporto tra contraccezione e aborto, rifiutandosi di « legittimare » in qualche modo la contraccezione di fronte al male più grave dell'interruzione della gravidanza ⁽⁴⁹⁾.

Sempre sul piano pastorale-applicativo incontriamo qualche testo la cui interpretazione solleva qualche problema: si pensi alla questione del « conflitto dei doveri » riproposto dall'Episcopato del Perú, e alla questione di una « tollerabilità » dei contraccettivi in talune « situazioni speciali » toccata dagli Episcopati Messicano e Indonesiano. Ma al riguardo si apre un problema delicato, quale era già emerso con le dichiarazioni delle diverse Conferenze Episcopali all'indomani della HV, e cioè quello di una retta interpretazione dei testi. Si sa che una simile interpretazione domanda, in primo luogo, una lettura che collochi e mantenga il testo nel contesto proprio della situazione pastorale cui esso si rivolge; e domanda, inoltre, una lettura che confronti e integri il singolo documento con tutti gli altri documenti del Papa e dei Vescovi. Così, da quest'ultimo punto di vista, si veda, ad es. sul punto specifico del « conflitto dei doveri », la necessità di conciliare le affermazioni dell'Episcopato peruviano con quelle dell'Episcopato lombardo-veneto.

Infine, il confronto tra la trattazione specifica della HV, unitamente alle numerosissime e spesso assai ampie dichiarazioni degli Episcopati nazionali, e la trattazione del problema morale della regolazione della fecondità da parte dei documenti magisteriali successivi, conduce a rilevare l'inferiorità di numero e di ampiezza di questi ultimi. Non ci sembra però difficile individuarne le ragioni. Si pensi alla possibilità di limitarsi ad un semplice rimando ad un'enciclica diventata più che nota, al dato storico dell'incalzare di problemi morali ancora più gravi quali quelli riguardanti la concezione-prassi stessa del matrimonio come tale (divorzio, rifiuto del matrimonio come istituzione, matrimonio civile, ecc.) e la vita nascente (aborto) ⁽⁵⁰⁾.

Si potrebbe, forse, pensare anche ad una valutazione di opportunità pastorale, quasi un voler lasciar « decantare » una questione morale che aveva fortemente agitato e diviso gli animi dei teologi, dei pastori e delle coppie cristiane.

(49) Si veda la lettera dell'Episcopato Scandinavo su *L'aborto e la responsabilità del cristiano* (luglio 1971): *La Documentation Catholique* 1971, 1082-1083.

(50) PH. DELHAYE-H. WATTIAUX, *art. cit.*, 214-215.

II. LA RIFLESSIONE TEOLOGICA

L'enciclica HV non ha certo chiuso quella riflessione teologica che con le sue vivacissime discussioni — che si sono ampiamente ripercosse nella comunità cristiana — aveva richiesto l'intervento autorevole di Paolo VI. Di più, la stessa HV ha segnato un'ulteriore spinta a proseguire nell'indagine, anche in seguito alla sollecitazione in tal senso da parte di qualche Conferenza episcopale ⁽⁵¹⁾.

Questa riflessione si è sviluppata, com'è ovvio, all'indomani dell'uscita del documento di Paolo VI, seguendo orientamenti assai divergenti, se non addirittura contraddittori ⁽⁵²⁾. Passato il primo momento, la riflessione è continuata, assumendo forme diverse: alcuni teologi hanno praticamente rifiutato la dottrina dell'enciclica — almeno sul punto specifico della contraccezione — come sbocco inevitabile di una radicale revisione cui è stata sottoposta l'intera etica sessuale cristiana ⁽⁵³⁾; altri teologi hanno accolto l'insegnamento di Paolo VI, inserendolo nelle monografie teologico-morali sul matrimonio e la famiglia ⁽⁵⁴⁾ oppure sviluppandolo in studi monografici specifici, sia di commento globale all'enciclica ⁽⁵⁵⁾, sia di analisi e di approfondimento di punti particolari ⁽⁵⁶⁾.

È su questo ultimo tipo di studio che intendiamo fermare l'attenzione. E nell'impossibilità di riferire su tutto, operiamo una scelta che ci sembra significativa, oltre che legittima e in qualche modo comandata dalla situazione di fatto: consideriamo, cioè, la riflessione teologica sulla HV secondo una triplice prospettiva: ecclesiologica, morale e pastorale, soffermandoci — entro ciascuna prospettiva — su di un problema di particolare interesse, sia in se stesso sia nelle discussioni sollevate.

1. Un problema ecclesiologico: la qualificazione teologica della HV

La HV ha provocato di fatto una presa di coscienza più viva e una messa in atto più decisa di quella « collegialità » magisteriale i cui principi erano stati chiaramente indicati dal Vaticano II (*Lumen gentium*): ne sono testimonianza i numerosissimi interventi delle Conferen-

(51) Si vedano, ad es., gli Episcopati Italiano (*Humanae vitae e Magistero Episcopale*, Bologna 1969, n. 101), della Germania Ovest (nn. 61-62), dell'Austria (n. 129), della Spagna (n. 362), della Svizzera (nn. 316-317).

(52) Per una prima rassegna delle questioni sollevate e delle posizioni teologiche assunte rimandiamo all'ampio e documentato saggio di G. B. GUZZETTI, *La « Humanae vitae » nei suoi commentatori*: La Scuola Cattolica, Suppl. Bibl. 97 (1969) 179-224.

(53) Vedi, ad es., in questa linea l'opera di S. PFÜRTNER, *Kirche und Sexualität*, Reinbek bei Hamburg 1972 (trad. ital. Milano 1975).

(54) Cfr. J. L. LARRABE, *El matrimonio cristiano y la familia*, Madrid 1973; M. DA CRISPIERO, *Il matrimonio cristiano*, Torino 1976; A. GÜTHÖR, *Chiamata e risposta*, Roma 1977 (III vol.).

(55) Tra i tanti commenti segnaliamo M. ZALBA, *La regulación de la natalidad*, Madrid 1968; A. GÜTHÖR, *Kommentar zur Enzyklika « Humanae vitae »*, Freiburg 1969; L. SIMEONE, *Difesa di un Papa e di un'enciclica*, Firenze 1970; L. CICCONI, *L'enciclica « Humanae vitae ». Analisi e orientamenti pastorali*, Roma 1970.

(56) Rimandiamo al lavoro bibliografico di P. BARBERI, *op. cit.* (cfr. nota 2).

ze Episcopali del mondo intero, sia all'indomani immediato della pubblicazione dell'enciclica, sia anche — come abbiamo dimostrato nella prima parte di questo articolo — durante il decennio 1968-1978: e si tratta di un magistero episcopale che non soltanto ripete e riconferma la dottrina della HV, ma che possiede un ruolo « proprio » e perciò stesso « insostituibile ». I Vescovi, infatti, se possono essere « testimoni della verità divina e cattolica » unicamente nella comunione col pontefice, non possono però essere ricondotti e considerati come « vicari dei Sommi Pontefici » per le loro Chiese particolari, nelle quali — come dice il Concilio — sono « vicari e legati di Cristo », in possesso di una potestà immediata (*Lumen gentium*, 27).

A sua volta, la messa in atto della collegialità ha provocato una ravvivata coscienza della Chiesa come comunità di credenti nella quale la comprensione della verità è frutto di una ricerca e di un impegno che, sia pure con ruoli ben distinti, coinvolgono tutti i fedeli.

Entro questo contesto ecclesiologico si è posto subito il problema della « qualificazione teologica » dell'enciclica HV, con l'interrogativo circa la sua irreformabilità o riformabilità: « L'interrogativo, "l'*Humanæ vitæ* è irreformabile?", entra nel problema della "qualificazione teologica", che è qualcosa di *ulteriore*, e in un certo modo di *esteriore*, rispetto alla dottrina stessa in questione. Una determinata dottrina viene presentata, formulata; bisogna anzitutto capirla, comprenderla; ovviamente per accettarla o no (...). Ma dopo di ciò sorge la domanda: quanto valore possiede, quanta forza vincolante, quale grado di certezza esprime tale dottrina proposta? Si tratta appunto di "qualificare", di esprimere un giudizio di "qualità" sul metro della garanzia divina che può contrassegnare la forza vincolante di una dottrina » (57).

Ci sembra, alla luce dello sviluppo storico, che la risposta al problema — almeno la risposta iniziale — sia stata condizionata non poco dalla *presentazione della HV fatta da Mons. Lambruschini*: « Un'attenta lettura dell'Enciclica "*Humanæ vitæ*" non suggerisce la nota teologica dell'infallibilità, come potrebbe anche apparire da un semplice raffronto con la Professione di fede pronunciata il 30 giugno nel rito solenne in piazza S. Pietro. Si tratta però sempre di un pronunciamento autentico, tanto più che si iscrive nell'alveo della continuità del Magistero ecclesiastico. Al tempo della Casti connubii qualche teologo aveva opinato che vi fosse contenuta la definizione e quindi l'irreformabilità della illiceità della contraccezione. La grande maggioranza però dei teologi non ha ritenuto e non ritiene infallibile e irreformabile il pronunciamento di detta Enciclica... A minor ragione si possono trovare gli estremi di una definizione nella esposizione pacata e serena dell'Enciclica "*Humanæ vitæ*", il cui pronunciamento può essere detto dottrina cattolica, ma non di fede cattolica definita e neppure prossimo alla fede cattolica... Dire poi che la decisione pontificia non è irreformabile non significa che sia riformabile a livello della riflessione teologica o dell'opinione pubblica più o meno abilmente orchestrata... Il pronun-

(57) L. SARTORI, *La « Humanæ vitæ » è iririformabile?*, in AA. VV., *La copia e l'amore. A dieci anni dall'Humanæ vitæ*, Milano 1978, p. 208.

ciamento è venuto, non è infallibile, ma non lascia le questioni in merito alla regolazione della natalità nella condizione di una vaga problematicità... In particolare si può e deve dire che il pronunciamento autentico dell'Enciclica "Humanae vitae" impedisce il formarsi di un'opinione probabile, cioè operativa sul piano morale in contrasto con detto pronunciamento... » ⁽⁵⁸⁾.

Se è vero che, generalmente, la qualificazione teologica è opera dei teologi, nel caso della HV è da segnalarsi il « giudizio » espresso dallo stesso Paolo VI e dagli interventi episcopali. Secondo il pontefice la dottrina della HV è da qualificarsi come espressione di magistero autentico e più precisamente come *dottrina comune, costante e certa della Chiesa*: « ... abbiamo voluto che scrupolosamente fossero esaminate le nuove argomentazioni ed obiezioni mosse contro il costante e comune insegnamento della Chiesa, il quale Ci è apparso così nuovamente nella sua severa e insieme serena certezza » ⁽⁵⁹⁾.

Anche le Conferenze Episcopali si sono interessate direttamente al problema della qualificazione teologica della HV, essendo decisivo e condizionante non solo la questione morale della regolazione della fecondità, ma anche e soprattutto la questione ecclesiologica circa la competenza del Magistero ⁽⁶⁰⁾. Dall'esame analitico dei pronunciamenti episcopali ⁽⁶¹⁾, risulta che in essi è presente un duplice discorso: l'uno generale, sulla competenza del Magistero della Chiesa in genere e del Pontefice in specie circa la morale coniugale e in modo ancor più preciso circa la regolazione delle nascite; l'altro particolare o specifico, sul valore dottrinale della HV. Questo secondo discorso risulta piuttosto « complesso », perché i Vescovi danno una duplice (e alcune volte anche unitaria) valutazione, parlando, da un lato di *non-infallibilità* (e di *non-irriformabilità*), e dall'altro lato, di *magistero autentico* e di *dottrina tradizionale*. E ciò avviene secondo una diversa accentuazione: alcuni Episcopati preferiscono sottolineare la non-infallibilità della HV, anche se poi non dimenticano di rilevarne il valore magisteriale positivo; altri, invece, preferiscono porre l'accento sull'aspetto di dottrina autentica e tradizionale nella Chiesa, pur ammettendo la non-infallibilità.

Sorge, a questo punto, il quesito sul perché della diversa accentuazione. Una spiegazione senz'altro plausibile è da individuarsi nella finalità pastorale degli interventi delle Conferenze Episcopali, e quindi nella varia situazione ecclesiale affrontata dai Vescovi e al cui servizio, non solo di chiarificazione ma anche di rasserenamento, si sono posti. È possibile un'altra interpretazione? vedere, cioè, una diversa « condivisione » — almeno quanto a grado d'intensità di convinzione e di certez-

(58) *Humanae vitae. Polemiche-critiche...* Saggi di Lambruschini..., Roma 1968, pp. 13-17.

(59) Allocuzione 31 luglio 1968. Per il pensiero complessivo di Paolo VI cfr. D. TETTAMANZI, *La risposta dei Vescovi alla Humanae vitae*, Milano 1969, 31-35.

(60) Lo ricordavano esplicitamente i Vescovi della Germania Est: « Nelle numerose prese di posizione di queste ultime settimane è apparso chiaro come per molti, più che non la realtà dei metodi di regolazione delle nascite, stia in primo piano il problema dell'autorità del Magistero » (n. 664).

(61) Rimandiamo al nostro art. *L'Enciclica Humanae vitae e le dichiarazioni delle Conferenze Episcopali*: La Scuola Cattolica 97 (1969) 438-453.

za dunque propriamente magisteriale — della dottrina episcopale con quella pontificia? L'interrogativo riguarda non tanto l'insegnamento globale (e ancor più « fondamentale ») dell'enciclica, quanto il punto particolare della malizia morale della contraccezione. Qualche episcopato, stando almeno alle espressioni di fatto usate senz'alcun giudizio sulle intenzioni, sembra distinguere tra i grandi « valori » e le singole « norme » dell'enciclica: e l'adesione varia in rapporto ai valori e alle norme (vescovi belgi e scandinavi): « A questo punto ci sembra risulti chiaro... che, però, alcuni episcopati sembrano indicare, piuttosto, una loro consonanza di adesione ai "valori" più che alle singole norme della HV » ⁽⁶²⁾.

Interessano ora i tentativi fatti dai *teologi* nel precisare il valore dottrinale dell'enciclica. Tralasciamo qui di prendere in considerazione quei teologi che hanno assunto *posizioni estreme*, rifiutando qualsiasi competenza del Magistero della Chiesa a pronunciarsi sul problema della regolazione della fecondità, affermando che il documento di Paolo VI si rifà a concezioni superate e false di legge naturale ⁽⁶³⁾, e perciò è « errato » ⁽⁶⁴⁾ e, conseguentemente, dovrebbe essere ritirato. Alla domanda « Cosa si può fare per smorzare l'uragano di proteste suscitato da questo controverso documento pontificio? », O'Brien risponde: « Sarebbe possibile farlo con efficacia e dignità se il papa riconoscesse semplicemente di non aver dato ascolto ai giusti consiglieri e di aver commesso un errore in una materia in cui dichiaratamente non è infallibile. Tale ammissione non scalfirebbe il rispetto del mondo per Paolo VI, anzi lo aumenterebbe » ⁽⁶⁵⁾.

Prendiamo in considerazione i diversi orientamenti, che collocano la HV a livello « pastorale » e a livello propriamente « dottrinale ».

1) *Una posizione « pastorale »*

Un primo orientamento teologico interpreta la HV in chiave pastorale, come espressione cioè del *munus regendi*. Simile interpretazione si fonda su diverse ragioni, tra le quali emergono le seguenti.

a) Una prima ragione invocata è il fondamento stesso della HV, cioè *la legge morale naturale*, sulla quale la Chiesa avrebbe una competenza non propriamente « dottrinale », ma semplicemente « pastorale » (nel senso di prudenziale e disciplinare). Tra i teologi che più hanno contribuito a creare questo orientamento sta, senza dubbio, Jakob

(62) P. PAMPALONI, *L'ossequio religioso all'Humanae vitae secondo le dichiarazioni collegiali dei vescovi*: Studia Patavina 16 (1969), p. 23.

(63) Così B. FORCANO, *Contracepción y ley natural según la « Humanae vitae »*: Iglesia viva 1969, 67-84; O. GONZALES DE CARDEBAL, *El teologo ante la « Humanae vitae »*: ibid., 85-115; A. DE BERGEVIN, *Autorité et loi naturelle*: Esprit 36 (1969) 360-367; E. LOPEZ AZPITARTE, *Sexualidad y Matrimonio hoy*, Santander 1975.

(64) M. GUÉRET, *Humanae vitae: problèmes nouveaux et solutions anciennes*: La Revue nouvelle 48 (1968) 223-230; P. DE LOCHT, *L'encyclique Humanae vitae. Un document qui fait problème*: ibid., 219-22.

(65) J. A. O' BRIEN, *Coscienza cattolica e controllo delle nascite*: Selezione del Reader's Digest, marzo 1969, p. 53.

David ⁽⁶⁶⁾. Per questi la competenza della Chiesa circa i problemi di diritto naturale deriva dalla sua *potestas regendi*: « Ma la Chiesa non ha solo il potere di magistero, bensì anche quello *pastorale* (regimen). Vale a dire che essa ha il dovere di reggere e guidare i fedeli nella loro condotta morale, finché essi hanno bisogno di questa guida. È chiaro che in un tempo e presso popoli ancora arretrati, è necessario una guida più robusta, che deve però allentarsi sempre di più man mano che la cristianità si fa più matura e capace di giudicare. L'azione pastorale impone alla Chiesa compiti di educazione e di guida, cui è indispensabile un fondamento dottrinale, ma che oltrepassano di molto i limiti del magistero. L'azione pastorale deve adeguarsi al livello di sviluppo, allo stato di consapevolezza, alla capacità di giudizio, alla necessità delle persone che devono essere guidate » ⁽⁶⁷⁾. L'A. rileva come la Gerarchia nel proporre le dottrine morali naturali attinga ad una visione sintetica della vita cristiana, che le deriva dal deposito della fede, e sia anche assistita dallo Spirito Santo, che, pur non preservandola necessariamente dall'errore, l'aiuta nella ricerca razionale dei comportamenti di etica naturale: « Poiché la Chiesa ha una autentica missione pastorale, può contare su una particolare assistenza dello Spirito Santo anche relativamente ai problemi che toccano la condotta morale — che travagliano così profondamente le coscienze dei suoi fedeli —, pur non possedendo essa per questi problemi la garanzia dell'infallibilità. Perciò deve ricorrere qui specialmente alla scienza e al giudizio degli esperti, nel caso che si senta obbligata a prendere posizione... » ⁽⁶⁸⁾.

In questa linea si muovono quanti ritengono che la funzione propriamente magisteriale della Gerarchia si eserciti tutta e sola sulla rivelazione, con conseguente esclusione di tutto ciò che è legato solo alla legge naturale e alla *ratio*. In questo senso si è espresso, ripetutamente, E. Chiavacci: « Ora è certo che la *Sacra Potestas* della Chiesa ha il compito di pronunciarsi anche in questa materia, che fa parte della dottrina dei costumi. Ma è del pari certo che la legge naturale ha per strumento (quanto meno) di scoperta, la stessa ragione umana, e — tranne che nell'evidenza dei primi principi generalissimi e quando è comunicata nella Rivelazione, — ogni enunciato ad esso attribuito è sempre *di natura sua* fallibile e correggibile. Ogni appello alla legge naturale vale quanto il ragionamento che lo giustifica » ⁽⁶⁹⁾. E ancora: « Che un discorso sui costumi sia di competenza della *Sacra Potestas* è vero; che sia di competenza della funzione magisteriale-autoritativa (anche non infallibile) della *Sacra Potestas*, è vero solo nella misura in cui nella rivelazione diretta si trova lume per legger meglio quella indiretta... Per tornare ora alla H.V., ci sembra potersi accettare da chiunque che la questione della contracccezione non sia trattata esplicitamente

(66) J. DAVID, *Nuovi aspetti della dottrina ecclesiastica sul matrimonio*, Roma 1967.

(67) *Id.*, *op. cit.*, pp. 118-119.

(68) *Id.*, *op. cit.*, 122-123. Si deve, però, rilevare che David propone la sua opinione non come tesi, ma come stimolo allo studio (*op. cit.*, pp. 123-124).

(69) E. CHIAVACCI, in *Humanae vitae. Note teologico-pastorali*, Brescia 1968, pp. 68-69.

e neppure implicitamente dalle Scritture... in questo campo le opinioni sono di fatto discordi, come lo stesso documento riconosce; ed è nell'ambito della *potestas pastoralis* giudicare della opportunità di dare una norma orientativa in materia controversa. Tra le possibili soluzioni ne viene proposta una come soluzione della Chiesa. Ad essa si domanda ossequio interno: amore, serietà di esame, capacità di autocritica, coscienza della intrinseca problematicità di ogni soluzione diversa etc. Non però... assenso interno » ⁽⁷⁰⁾.

Sempre in questa stessa linea si possono ricordare quanti sottolineano la differenza tra la fede e la morale, per ricondurre quest'ultima alla *recta ratio*, cosicché la ricerca etica è ricerca tipicamente antropologica, la quale di natura sua è autonoma. Ne deriva che la Gerarchia nel proporre una precettistica di etica naturale non può fondarsi sulla sua autorità bensì sull'autorità delle ragioni addotte: « È essenziale che l'autorità — scrive P. Mackey — agisca come guida che mostra la via verso la realizzazione di valori morali sempre più nobili, nelle concrete circostanze di tempo e di luogo, dimostrando questo *in modo che gli altri ne siano convinti* e, non agendo così in quanto legislatori quasi per dare l'impressione che qualcosa è giusto o sbagliato perché sono loro a dirlo... » ⁽⁷¹⁾.

b) Un'altra ragione invocata — e almeno in parte già implicita nella precedente — è la *storicità* che caratterizza sia l'uomo al quale la Gerarchia si rivolge, sia la stessa presa di posizione del Magistero. Così ancora E. Chiavacci scrive: « La Sacra Potestas nella sua funzione pastorale, non è mai irreformabile nelle sue decisioni, appunto per la caratteristica di essere pastorale, cioè vivente nella storia. La funzione pastorale non può mai prescindere, *anche se non è deducibile unicamente*, dall'autocomprensione dell'uomo, che è sempre inevitabilmente legata alla storia » ⁽⁷²⁾. Nella stessa linea si pone D. Mongillo: « In rapporto alla morale la funzione del Magistero è eminentemente pastorale: non ricerca la verità teoreticamente in se stessa, ma solamente indica la regola del vivere odierno in Cristo, in quanto si pone nella storia della salvezza alla luce del mistero pasquale. Il Magistero è per l'oggi, per i viventi nell'attuale comunità cristiana; intende mostrare al fedele come possa salvarsi nella situazione vissuta odiernamente, prospettata nella tensione dinamica escatologica. Perciò le direttive morali del Magistero devono essere lette nella loro situazione storica: hanno un valore pieno per il tempo in cui e per cui sono emanate » ⁽⁷³⁾.

Sulla « storicità » dello stesso Magistero insiste, in particolare, L.

(70) E. CHIAVACCI, *La legge naturale ieri e oggi*, in AA. VV., *Nuove prospettive di morale coniugale*, Brescia 1969, pp. 88-91. Dell'A. si veda anche *Teologia Morale. 1. Morale generale*, Assisi 1977, pp. 208-213. Un'analisi critica su questo punto specifico viene fatta da G. B. SALA, *La « Morale generale » di E. Chiavacci*: La Rivista del Clero Italiano 58 (1977), 822-824.

(71) J. P. MACKAY, *La funzione del magistero nel campo della fede e della morale*, in AA. VV., *Il magistero morale: compiti e limiti*, Bologna 1973, p. 177.

(72) E. CHIAVACCI, *Problemi morali dei coniugi dopo la « Humanae vitae »*: Notiziario dei gruppi di spiritualità familiare 8 (1968) p. 58.

(73) D. MONGILLO, in *Humanae vitae. Note teologico-pastorali*, Brescia 1968, p. 21.

Sartori, che applica al caso specifico dell'HV una forma generale di lettura degli interventi magisteriali: l'A. si interessa al Magistero « come momento peculiare del *cammino della fede* della Chiesa » e quindi dell'« itinerario della "verità vissuta dalla Chiesa" per rapporto alla storia della "cultura umana" ». Il « punto più decisivo » è quello di « saper vivere la fede dentro la storicità » ⁽⁷⁴⁾. Sartori parte dal Vaticano II che « orienta a superare la contrapposizione giuridica tra "autenticità" e "infallibilità", dando il primato alla considerazione della *funzione educativa delle coscienze, alla funzione pastorale del Magistero*. I pastori non vengono messi "fuori", da isolati, a contatto diretto con la verità, ma vengono intimamente legati a una comunità che con la loro guida deve camminare verso la verità; il rapporto diretto è con il popolo di Dio... Per questo il Magistero deve curare il "linguaggio" e la "formula" (nel senso più ampio del termine) entro cui si fa circolare la fede biblica, e cioè la Parola di Dio; e deve tener conto delle tendenze concrete della situazione. Non si può misurare la verità delle dottrine che il Magistero propone, prescindendo da questi fattori di storicità... Ad esempio, in tema di "morale", il Magistero non può non tener conto delle concrete tendenze dell'umanità di oggi in fatto di costumi » ⁽⁷⁵⁾. Anzi, occorrerebbe procedere oltre, perché la storicità dice attenzione ai condizionamenti « culturali » di ogni pronunciamento dottrinale: « Perfino le "definizioni infallibili" — lo si riconosce ufficialmente — sono legati ad elementi culturali che rappresentano un debito alla storia » ⁽⁷⁶⁾. E questo conduce alla legittimità, anzi all'imperatività della « traduzione » della fede nelle nuove culture: « A fortiori ciò vale delle dottrine non avallate dal Magistero infallibile, ma solo da quello "autentico". La "riformulazione", in questo caso, potrebbe condurre a processi più impressionanti; cioè tali da dare l'impressione, almeno soggettiva ma certamente molto concreta e decisiva, di "riforma": il "riformulabile" si presenterebbe allora con i caratteri del "riformabile". In effetti, solo nel conflitto di culture, solo nello scambio tra una cultura e un'altra, cioè nel processo di "transculturazione" (a prescindere da altri segni e fattori), sarebbe possibile cogliere con evidente chiarezza storica la parte "costante" irrinunciabile e immutabile, distinguendola dalla parte "caduca" mutabile e provvisoria » ⁽⁷⁷⁾. E in riferimento esplicito all'HV, Sartori scrive: « Converrebbe rimandare il dibattito sulla sua irrimediabilità (ci basti l'autorevolezza con cui si è presentata!), almeno fino a quando non sarà possibile usufruire di un cristianesimo cattolico piantato solidamente in culture diverse... Per lo stesso motivo, direi, non si può far leva *incondizionatamente* sul motivo della "continuità", a proposito della dottrina espressa dalla *Humanae vitae*, per dedurne con evidenza il carattere irrimediabile » ⁽⁷⁸⁾. E conclude dicendo: « Per il momento penso che si debba accettare l'umiltà e l'umiliazione di non saper dare risposte più decise » ⁽⁷⁹⁾.

(74) L. SARTORI, *art. cit.*, pp. 207-208.

(75) *Ibid.*, pp. 212-213.

(76) *Ibid.*, p. 213.

(77) *Ibid.*, p. 213.

(78) *Ibid.*, p. 214.

(79) *Ibid.*, p. 215. Per uno sviluppo del pensiero dell'A. in tema di legge na-

c) Per la pastoraltà del valore della HV si invoca anche il *confronto con gli interventi episcopali*. Sull'argomento fa leva A. Valsecchi: « La complementarietà delle dichiarazioni episcopali rispetto alla dottrina dell'enciclica non è compiutamente spiegabile se a quest'ultima si attribuisce un carattere dogmatico o anche solo prettamente dottrinale; mentre si può capire in maniera adeguata, se all'intervento pontificio si accorda quel valore spiccatamente e altamente "pastorale" quale in genere rivestono gli interventi del Magistero in materia di condotta pratica »⁽⁸⁰⁾. Secondo l'A. di questo avviso sarebbe lo stesso comunicato della Conferenza episcopale italiana, e l'interpretazione avrebbe « molti punti d'appoggio nell'enciclica stessa », la quale, in particolare, « appoggia la sua condanna, con novità di rilievo rispetto ai precedenti interventi di Pio XI e Pio XII, sui gravissimi pericoli che vi sarebbero nel ricorso generalizzato alla contraccezione... Dinanzi a pericoli di tale portata, intuiti dal Magistero in forza della sua specifica competenza al riguardo, esso giustamente interviene, senza troppe disquisizioni dottrinali, ma con « sufficiente fermezza pratica (simile al modo di comportarsi della madre nei confronti dei figli in pericolo): erige una diga, pur di essere fedele al suo compito di guida storica e concreta del popolo di Dio. Se questo è il prevalente significato dell'enciclica, si comprendono anche le dichiarazioni episcopali, là dove lasciano trasparire la possibilità di eccezioni alla norma, che la lettura del documento pontificio sembrerebbe escludere »⁽⁸¹⁾.

Senza entrare ora, esplicitamente, in un approfondito dialogo con i singoli Autori citati e quindi con l'interpretazione esclusivamente pastorale della HV, ci restringiamo a porre qualche interrogativo. Nessuno dubita che l'enciclica abbia anche un valore « pastorale », in quanto espressione del *munus regendi*: la domanda è, piuttosto, se questa sia l'unico ed esclusivo valore. Si pone qui, in linea generale, il problema di meglio precisare il legame esistente tra *munus regendi* e *munus docendi*, tra funzione pastorale e funzione dottrinale, o, che è lo stesso, la questione è di definire la « identità » ecclesiale del valore cosiddetto « pastorale ». Ci sembra che la funzione pastorale sia « fondata » e in qualche misura « implichi » la stessa funzione « magisteriale », se non altro perché l'una e l'altra esprimono l'unica — anche se molteplice nelle forme — *potestas* che la Chiesa riceve da Cristo: ma, in termini più precisi, in quale misura la funzione pastorale implica quella magisteriale? E questo, in forma più specifica, per i problemi di morale cristiana, e se si vuole ulteriormente precisare per i problemi di morale cristiana non direttamente toccati dalla Rivelazione. In questa linea W. Kerber mette in dubbio la portata pratica della distinzione tra *munus regendi* e *munus docendi*, così come li concepisce J. David: « Non si vede perché il munus regendi della Chiesa — la cui autorità è concepita come propriamente teologica e non semplicemente umana — debba essere protetto, per l'assistenza dello Spirito Santo, dal pericolo di er-

turale si veda. L. SARTORI, *La legge naturale e il magistero cristiano*, in AA. VV., *La legge naturale*, Bologna 1970, pp. 219-244.

(80) A. VALSECCHI, *Giudicare da sé*, Torino 1973, pp. 174-175.

(81) *Ibid.*, pp. 177-178.

rore, meno che il *munus docendi*... Inoltre resterebbe da chiarire un errore fondamentale del magistero della Chiesa. Essa cioè per lungo tempo avrebbe rivendicato a sè una competenza magisteriale in questioni di diritto naturale, obbligando i credenti ai suoi pronunciamenti etici e morali fondati sul diritto naturale, senza che di fatto le spettasse una simile competenza » ⁽⁸²⁾.

Anche la distinzione tra fede e morale — sulla quale insiste J. P. Mackey — che implicherebbe una diversità di valore nel Magistero della Chiesa, domanda di essere più criticamente determinata, alla luce, tra l'altro, dell'originalità cristiana dell'etica, quella cioè di essere parte integrante dell'evento salvifico. Circa la « storicità » si dovrebbe invocare un'analisi critica dello stesso concetto di storicità in genere, prima ancora di quello implicato nei documenti del Magistero: nella storicità, ad es., non rientra solo il « cambiamento » come tale — e prima ancora la « possibilità » di esso —, ma anche la « direzione » del cambiamento stesso, cosicché la « continuità » della dottrina può diventare un fattore decisivo. Infine, sul confronto tra HV e Conferenze episcopali, non si potrebbe invertire la linea interpretativa: non dagli Episcopati all'HV, ma da questa a quelli? Senza dire che rimane aperto il problema, non solo del rapporto tra magistero pontificio e magistero episcopale, ma anche quello del confronto tra gli stessi episcopati.

2) Un valore propriamente « dottrinale »: riformabile o irrimediabile?

La maggior parte dei teologi riconosce alla HV il valore di un documento propriamente dottrinale, in quanto espressione del *munus docendi*, con la sua intrinseca ed essenziale caratteristica di « autenticità ». Di più precisano la dottrina della HV come dottrina costante della Chiesa. Il quesito che vede divisi i teologi riguarda la riformabilità o irrimediabilità dell'insegnamento di Paolo VI: come si è visto, il quesito viene immediatamente risolto nel senso della riformabilità da quanti interpretano l'enciclica come avente una portata pastorale; il quesito, ripreso da quanti attribuiscono alla HV un vero e proprio valore dottrinale, viene risolto secondo un duplice orientamento.

a) Alcuni teologi qualificano la HV come documento magisteriale *non irrimediabile*, facendo leva su diversi argomenti. Così K. Rahner argomenta dal fatto che la HV *non è una definizione infallibile*: « Diciamo subito che l'enciclica papale di cui ci stiamo occupando, rientra indubbiamente fra le dichiarazioni magisteriali descritte nella lettera pastorale testè riportata (dei Vescovi Tedeschi del 22 sett. 1967), ossia fra le decisioni dottrinali autentiche sí, ma non definitive, e quindi almeno fondamentalmente riformabili... Una lettera pastorale del Papa che non costituisce una definizione vera e propria, è fondamentalmente un insegnamento riformabile... Una siffatta dichiarazione di tipo non definitorio è in realtà fondamentalmente riformabile, per cui il cattolico

(82) W. KERBER, *Hermeneutik in der Moraltheologie*: Theologie und Philosophie 44 (1969), pp. 49-50.

e a maggior ragione il teologo ha per principio il diritto, anzi il dovere, di prender atto di questa realtà di fatto. La fondamentale riformabilità di una dichiarazione magisteriale non autorizza tuttavia a presumere che una determinata dichiarazione magisteriale, già diramata, sia senz'altro anche effettivamente erronea, insufficiente o comunque riformabile... » ⁽⁸³⁾.

Come si vede, il passaggio dalla non-infallibilità alla non-irreformabilità è operato immediatamente, partendo dalla natura stessa della non-infallibilità ⁽⁸⁴⁾.

Altri si rifanno al valore e alle caratteristiche di un documento magisteriale pontificio, ossia al fatto che esso deve limitarsi ad esprimere ciò che è sostanzialmente pacifico nell'episcopato: se nell'episcopato la dottrina enunciata dalla HV non è pacifica, il documento pontificio non può non essere non-irreformabile. « Un intervento magisteriale del papa — scrive F. Böckle — esprime normalmente l'opinione più fondata nella Chiesa nel suo insieme. Su questo anche perciò, dopo che su motivi teologici fondamentali, riposa in larga misura il grado di obbligatorietà... Il papa come preside e difensore dell'unità nell'episcopato deve rendersi conto in che cosa praticamente i vescovi sono d'accordo. E su ciò non si dovrà più oltre liberamente discutere. La decisione papale dunque per la sua funzione, presuppone in larga misura un accordo con tutta la chiesa. Ma proprio su questo non si è soffermato il papa nella sua decisione sui metodi della regolazione delle nascite. La sua enciclica non si sofferma a richiamare alla mente i principi fondamentali stabiliti da tutti i vescovi in concilio... Paolo VI è piuttosto intervenuto proprio nella questione che, a partire dal concilio, è stata sempre più largamente e intensamente discussa da vescovi e teologi... Questo è l'assolutamente nuovo dell'enciclica » ⁽⁸⁵⁾.

Altri ancora argomentano dall'intenzione papale di non proporre una soluzione « definitiva » della questione discussa: Paolo VI si sarebbe fermato a « quel grado che è sufficiente "ad securitatem doctrinae" (cioè l'auctoritas providentiae doctrinalis con la conseguenza della possibile riformabilità), lasciando a quelle menti la possibilità di riflettere ancora, nei debiti modi, sull'aspetto speculativo del problema » ⁽⁸⁶⁾. « A parte la considerazione che la forma del documento è quella della lettera enciclica, e non quella della costituzione, nessuna espressione vi si trova, né esplicita né equipollente, che induce la certezza di una "definitiva et terminativa sententia" » ⁽⁸⁷⁾.

(83) H. RAHNER-B. HÄRING, *Riflessioni sull'enciclica « Humanae vitae »*, Roma 1968, pp. 21-24.

(84) Cfr. in questa linea W. BULST, *Diskutierte Enzyklika: Orientierung* 32 (1968), p. 165; A. MARTINEZ SIERRA, *Asentimiento a la « Humanae vitae »*: *Sal terrae* 56 (1968), p. 676 ss.

(85) F. BÖCKLE, *Osservazioni teologiche sull'enciclica « Humanae vitae »*, in *Humanae vitae. Note teologico-pastorali*, III ed., Brescia 1968, pp. 114-116.

(86) L. M. CARLI, *In margine all'Enciclica « Humanae vitae »*: *Palestra del Clero* 47 (1968), p. 1145.

(87) *Ibid.*, p. 1135. Cfr. anche F. SEBASTIAN, *Reflexiones teologicas a proposito de la enciclica « Humanae vitae »*: *Iglesia viva* 1969, p. 26 ss.; B. RUSSO, *Un'umile risposta all'invito del Pontefice*: *Palestra del Clero* 48 (1969), p. 396 ss.

b) Non mancano teologi che, in forma chiara e forte, condividono la convinzione della *irriformalità* della dottrina della HV: almeno praticamente deve dirsi definitiva e irreversibile: « L'insegnamento dell'enciclica *Humanae vitae*, circa l'uso e la qualifica morale dell'atto matrimoniale completo, deve ritenersi definitivo, almeno nella sostanza, e perciò immutabile » ⁽⁸⁸⁾.

Entro il contesto della irriformalità alcuni teologi si spingono oltre, parlando di una *futura possibile definizione dogmatica*. In tal senso ha scritto il Card. Ch. Journet: « Una cosa è certa: il magistero ordinario del sommo pontefice qui si esercita in pieno. Il teologo che rifletterà sulla gravità della causa, sul piano di luce in cui essa è stata portata per essere rischiarata, sulla precisione e la certezza con le quali la risposta è data, potrà persino pensare di trovarsi — è nostro pensiero personale — in presenza d'un punto di dottrina morale e ulteriormente definibile e tale da poter essere convalidato, in futuro, da un consenso di fede divina » ⁽⁸⁹⁾. « Questa dottrina cattolica non potrà variare, perché vera e in questo senso è irreformabile. È stata oggetto infatti del Magistero ordinario universale, come obbligante gravemente, e quindi perché non sarebbe da ritenere infallibile secondo i sani criteri usuali? » ⁽⁹⁰⁾.

Infine, alcuni teologi si spingono sino ad attribuire la qualificazione teologica massima alla dottrina della HV, parlando di *dottrina infallibile*. Così, ad es., D. von Hildebrand risponde all'obiezione che l'enciclica non è infallibile: « Si sente spesso dire che un'enciclica non è infallibile. In primo luogo occorre dire che il dono dell'infalibilità non si estende esclusivamente ai dogmi formulati ex cathedra ed espressamente come tali, ma anche alla dottrina ufficiale della Chiesa in tutti gli importanti problemi di fede e di costume (cfr. *Lumen gentium*, III, 25). Il divieto tradizionale di una regolazione artificiale delle nascite, solennemente annunciati dagli ultimi Papi e ripetuto anche nella *Gaudium et spes* (n. 51), è notoriamente la dottrina ufficiale della Chiesa e la tradizione del magistero... » ⁽⁹¹⁾. Ma è soprattutto M. Zalba che si è posto in questa linea, ripetutamente, in diversi scritti. L'illustre gesuita risponde affermativamente all'interrogativo se il Magistero dei Romani Pontefici sia infallibile nel definire verità *de fide et moribus* non formalmente rivelate, ma tuttavia con queste connesse e necessarie alla conservazione e alla difesa delle verità rivelate; la risposta è dedotta dallo studio dei lavori della Commissione preparatoria del Concilio Vaticano II ⁽⁹²⁾ e dall'analisi del n. 25 della *Lumen gentium* ⁽⁹³⁾. E

(88) A. DI MONDA, *L'enciclica « Humanae vitae » alla luce della legge naturale*: Asprenas 16 (1969), p. 102; cfr. anche U. TOMARELLI, *Continuità di un insegnamento*: Sacra Doctrina 13 (1968), p. 551; A. PEINADOR NAVARRO, *La enciclica Humanae vitae sobre la honesta propagación de la vida dentro del matrimonio*: Salmanticensis 16 (1969), pp. 30, 33 ss.

(89) Ch. Card. JOURNET, *La luce dell'enciclica*: L'Osservatore Romano, 3 ottobre 1968, p. 1.

(90) G. GRECO, *La luce profetica dell'enciclica « Humanae vitae » di Paolo VI*: Roma 1969, p. 16.

(91) D. VON HILDEBRAND, *L'Enciclica Humanae vitae segno di contraddizione*, Roma 1968, p. 74.

(92) M. ZALBA, *Magisterium infallibile in Conciliis Vaticano I et II*: Doctor

questo viene applicato al caso specifico della HV: la sua è un dottrina infallibile, se viene considerata insieme alla tradizione (*).

Nella stessa linea G. B. Guzzetti. All'interrogativo: « È anche un insegnamento definitivo? », l'A. risponde: « A noi sembra di sì: Paolo VI non propone una dottrina sua, una dottrina nuova; egli non fa altro che riproporre ciò che la Chiesa ha sempre insegnato. Ora è fuori dubbio che tanto Pio XI quanto Pio XII hanno presentato il loro insegnamento come definitivo. "Questa prescrizione" — dice Pio XII nel discorso alle ostetriche — "è in pieno vigore oggi come ieri, e tale sarà anche domani e sempre, perché non è un semplice precetto di diritto umano, ma l'espressione di una legge naturale e divina" (AAS 1951, 843). Del resto anche alcuni autori che parlano di riformabilità sostengono che l'insegnamento di Paolo VI è proposto come definitivo. Conseguentemente per noi l'insegnamento riproposto da Paolo VI è infallibile, e quindi irreformabile. Per poter dire che è riformabile bisognerebbe ammettere che anche quando propone una dottrina morale come definitiva, con esplicito appello allo Spirito Santo, la Chiesa può sbagliare » (*).

La stessa convinzione troviamo presso teologi e moralisti dell'ambiente di Cracovia, in un commento all'HV presentato dal Card. K. Woityła. L'insegnamento ordinario dei Papi assume il carattere di dottrina infallibile ed irrevocabile a tre condizioni: « Lo stesso carattere del documento da cui si desume se il Papa interviene quale maestro autentico in questioni di fede e morale, autorizzato da Dio; il frequente insegnamento della stessa dottrina, cioè una debita continuità dottrinale; il modo di esprimerla, nel quale si rende manifesta la consapevolezza (la volontà) del maestro di trasmettere la dottrina divina, non soggetta a mutamento » (*). Secondo gli AA. le condizioni si verificano per la dottrina dell'HV, come emerge dalla documentazione addotta, e concludono: « L'insegnamento dell'enciclica *Humanae vitae* circa i principi essenziali di un'etica regolazione delle nascite è, dunque, contrassegnata da tutti i caratteri dell'insegnamento infallibile ordinario della Chiesa... Per l'altissima autorità di Dio che parla tramite la Chiesa, esso ha il potere di vincolare incondizionatamente in coscienza i fedeli sia

Communis 26 (1973) 281-315: l'A. cita J. M. G. GOMEZ HERAS, *Temas dogmáticos del Concilio Vaticano I, Aportación de la Comisión preparatoria*, 2 voll., Vitoria 1961; M. ZALBA, *Num Magisterio Ecclesiae commissum fuerit propositio et interpretatio declarativa-comprehensiva iuris naturalis*: *Doctor Communis* 22 (1969) 109-144.

(93) M. ZALBA, *Magisterium infallibile...*, p. 311.

(94) M. ZALBA, *La regulación de la natalidad*, Madrid 1968, pp. 152, 240 ss. E ancora: « La *Humanae vitae* no es infalible... es exacto si consideramos la enciclica separadamente de la tradición... La fuerza de esta proposición de la enciclica, atendidos sus precedentes y su objeto, el modo como se la propone, el motivo fundamental en que se la apoya, no se puede decir ligeramente que es infalible simplemente porque las encíclicas por sí mismas son infalibles... » (M. ZALBA, *La Enciclica « Humanae vitae »*: *Estudios Eclesiásticos* 43 (1968), p. 512).

(95) G. B. GUZZETTI, *art. cit.*, pp. 219-220. Cfr. ID., *Il magistero della Chiesa nel campo della morale*: *Rivista del Clero Italiano* 57 (1976) 834-847.

(96) *Introduzione all'enciclica Humanae vitae*: *Notificationes e Curia metropolitana Cracoviensi*. A.D. 1969 (Ianuarius-Aprilis), N. 1-4, Roma 1969, p. 27.

per riconoscere la sua verità, sia per conformare ad esso la propria condotta morale » (97).

Anche di recente altri teologi sono intervenuti a riprendere quest'opinione, argomentando sia dalla continuità della dottrina della HV con la dottrina morale matrimoniale immutabile proposta dalla *Casti Connubii* e dall'insegnamento di Pio XII, sia dal realizzarsi per l'HV delle condizioni per l'esercizio infallibile del magistero ordinario dei vescovi di tutto il mondo fissate dal n. 25 della *Lumen gentium*. Secondo la prima prospettiva si è mosso il Card. Ciappi, che così conclude un suo studio: « È quindi logico concludere che Paolo VI, richiamandosi più volte alla dottrina dei suoi Predecessori, come all'espressione costante della stessa legge naturale, non ha inteso affatto attenuarne il valore dottrinale e normativo. Se egli non ha detto espressamente di voler dare alla sua dichiarazione un carattere *definitivo* e *irriformabile*, essa lo è necessariamente al pari di quelle di Pio XI e di Pio XII, a motivo del *contenuto*, ossia dell'oggetto, facente parte della legge naturale e divina, e quindi della *dottrina cristiana*, proposta dal Magistero ordinario universale fin dai primi tempi della Chiesa. Nelle encicliche *Casti connubii* ed *Humanae vitae* non si fa differenza, quando alla condanna *ferma* e *assoluta*, tra *onanismo* e *aborto* » (98). Secondo l'altra prospettiva si sono espressi J. C. Ford e G. Grisez in un'ampia analisi presentata in *Theological Studies* e D. Composta (99).

Come già per la posizione « pastorale » sopra ricordata, non rientra nelle intenzioni dell'articolo l'analisi critica del pensiero degli Autori che in modo vario qualificano la portata « dottrinale » della HV. Ci restringiamo a due soli rilievi. Il primo vuole ricordare che il dibattito attorno alla HV è stato occasione per riprendere la controversia riguardante la *competenza dottrinale del Magistero per le verità morali non rivelate*: può o non può giungere sino ad una vera e propria definizione dogmatica? Gli Autori seguono due orientamenti: negativo o almeno fortemente problematico il primo, positivo — se non altro a livello di principio (rimanendo, pertanto, aperto il problema dell'applicazione al caso specifico) — il secondo. Tra i primi si pone, ad es., J. Fuchs, per il quale « Sarebbe... interessante verificare, come in duemila anni la chiesa non abbia mai dato, almeno sembra, nessuna decisione magisteriale definitiva sulle questioni morali, almeno in quanto appartengono al diritto naturale e in quanto non sono rivelate. Non si afferma, però, in questo modo che gli orientamenti autoritativi non definitivi della chiesa siano insignificanti, che possano essere facilmente trascurati, in quanto essi sono frutto anche dell'assistenza dello Spirito di Cristo, che accompagna sempre la vita della chiesa. Ad essi, quindi, deve essere concessa una certa "prerogativa" di verità, anche se non

(97) *Ibid.*, pp. 36-37.

(98) L. Card. CIAPPI, *L'enciclica Humanae vitae: valutazione teologica*: *Late ranum* 44 (1978) 104-124, qui p. 121.

(99) J. C. FORD-G. GRISEZ, *Contraception and Infallibility*: *Theological Studies* 39 (1978) 258-312. Per una sintesi dell'art. cfr. RUSSEL SAHW, *Anticoncepcio nismo, infalibilidad y magisterio ordinario*: *Burgense* 19 (1978) 257-270; D. COMPOSTA, *Il decennio della enciclica « Humanae vitae »*: *Palestra del Clero* 57 (1978) 1347-1364.

si può scorgere in essi una norma morale, stabilita definitivamente, legislativamente o magisterialmente, la cui verità sia assicurata esplicitamente dallo Spirito Santo » ⁽¹⁰⁶⁾. E tra i secondi A. Günthör scrive: « Nel corso della storia della Chiesa sinora non si sono quasi mai avute definizioni di verità rivelate concernenti direttamente la vita morale cristiana. Non è però affatto escluso che per l'avvenire in questo settore possa subentrare un cambiamento, qualora l'interesse principale e anche gravi conflitti dovessero polarizzarsi sui punti centrali del vivere cristiano, o qualora il popolo di Dio, senza una suprema e impegnativa dichiarazione magisteriale, corresse il rischio d'imboccare strade sbagliate » ⁽¹⁰¹⁾.

Ci sembra che nella soluzione dell'interrogativo si debba maggiormente tener conto dei rapporti esistenti sul piano ontologico tra legge naturale e legge rivelata, sulla quale è incontestabile la competenza della Chiesa sino al massimo grado dell'infallibilità. Il secondo rilievo riguarda l'unanimità e costanza dell'insegnamento pontificio ed episcopale come criterio per qualificare il magistero ordinario come infallibile. Personalmente riteniamo necessario precisare meglio l'oggetto specifico e diretto dell'insegnamento costante dei pontefici e dei vescovi. Senza dubbio esso verte sulla contraccezione non solo in se stessa ma anche nella sua forma di onanismo naturale. Ma l'insegnamento tradizionale non poteva riguardare il problema dei contraccettivi nella forma dei progestinici, per la semplicissima ragione che non erano ancora stati scoperti. Può sorgere allora il problema se questa forma è del tutto identica — ai fini di un giudizio morale — alle tradizionali forme di onanismo. Ci sembra che nell'insegnamento morale della Chiesa si possano e si debbano distinguere il contenuto e le motivazioni, il contenuto come principio e il contenuto come applicazione. Alla luce di queste distinzioni, il Magistero si è espresso per l'illiceità morale della contraccezione in modo unanime nel suo contenuto (e contenuto come principio) ma in modo variato nelle motivazioni; è evidente poi che il contenuto come applicazione, se da un lato si sviluppa diversamente nel tempo, dall'altro lato non infirma la posizione unanime e certa del Magistero sul contenuto come principio.

2. Un problema teologico-morale: la connessione dei significati

Nell'ambito teologico-morale si è posto il problema di precisare *il punto o i punti qualificanti la HV*, soprattutto per non prestarsi all'indebita restrizione del « no alla pillola » cui da tanti l'enciclica di Paolo VI venne sottoposta (e ancora viene sottoposta).

Le risposte dei teologi sono state varie. Alcuni hanno posto l'accento non tanto sul divieto della contraccezione, quanto su altri elementi ritenuti di superiore, anzi di primaria importanza. Così, ad es.,

(100) J. FUCHS, *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*, in H. WOLTER (a cura di), *Testimonium veritatis*, Frankfurt 1971, 211-240 (trad. ital. in *Responsabilità personale e norma morale*, Bologna 1978, pp. 90-91).

(101) A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, Roma 1974, vol. I, p. 43. Qui l'A. parla di per sé di « verità rivelata ». Il suo orientamento in tema di legge naturale emerge alle pp. 341-350.

E. Chiavacci, dopo aver riconosciuto che « il criterio di valutazione dei mezzi per una onesta regolazione della natalità è in sostanza nella H.V. il seguente: è da giudicarsi illecito e intrinsecamente disonesto ogni atto mirante direttamente a rendere infecondo un rapporto sessuale », rileva: « Ciò che in primissima istanza giova invece rilevare è la preoccupazione di fondo, che ha condotto alla enunciazione del criterio. Essa traspare abbastanza chiaramente dal n. 17 e dal secondo capoverso del n. 18. Al n. 17 vengono presentate le conseguenze che creerebbe la ammissione solenne, da parte della Chiesa, di una artificiale regolazione della natalità: esse sono in sostanza due, e meritano qualche approfondita riflessione, appunto perché ci aprono la via all'intimo "logos" del documento. 1. Lo scadimento del valore morale del sesso... 2. Le conseguenze sulla legislazione civile... » ⁽¹⁰²⁾. Dal canto suo, A. Hortelano distingue nella HV « l'intuizione essenziale » o « valori permanenti » dagli « elementi accidentali »; in analogia con la *Rerum Novarum*, l'A. afferma che « anche rispetto alla *Humanae vitae* dovremo distinguere tra l'intuizione essenziale, opera indiscutibile dello Spirito Santo e della chiesa, ed elementi accidentali, come possono essere alcuni argomenti e applicazioni concrete che la stessa enciclica considera come perfettibili ». E tra i valori permanenti il redentorista spagnolo cita il dinamismo dell'amore, la promozione della donna, la difesa dei paesi in via di sviluppo, l'immagine e somiglianza con Dio ⁽¹⁰³⁾. Un'ultima esemplificazione. A. Valsecchi considera tra « le affermazioni più radicali e definitive » della HV la sottolineatura della « fisicità » dell'espressione amorosa; il Papa vi attribuisce « un valore così alto... al punto di vietare ogni intervento nella fattispecie fisica dell'amplesso (che, in altri termini, abbia detto ai coniugi cristiani di « amarsi con tutto il corpo »): mi sembra, ad esempio, un insegnamento ben più profondo e perenne che non quel particolare veto attraverso il quale ha cercato di esprimersi. Questa intuizione è valore altissimo (ed è sorprendente che a richiamarlo sia stata l'autorità spirituale più alta che esista: quella dalla quale ci saremmo piuttosto aspettati che si limitasse a dire ai coniugi di « amarsi con tutta l'anima »); quel divieto invece è norma importante fin che si voglia, ma secondaria e, al limite, caduca » ⁽¹⁰⁴⁾.

Si deve però notare come la maggior parte dei teologi, senza minimamente negare o attenuare quanto di vero racchiudono le precedenti interpretazioni, hanno colto come punto centrale della HV — come emerge peraltro sia dal contesto storico che ha sollecitato l'intervento papale sia dall'analisi serena ed obiettiva dell'enciclica — il principio della connessione inscindibile dei significati unitivo e procreativo della sessualità coniugale (più precisamente dell'atto coniugale), come fondamento della posizione dottrinale e normativa della Chiesa in tema di

(102) E. CHIAVACCI, *L'« Humanae vitae »: riflessione teoretica*, in *Studi di teologia morale*, Assisi 1971, pp. 246-248.

(103) A. HORTELANO, *Amore e matrimonio: nuove prospettive*, Assisi 1973, p. 211 ss. Per un giudizio critico sul lavoro di Hortelano si veda L. CICCONE, *Morale sessuale: un contributo al suo rinnovamento? A proposito di un recente volume di A. Hortelano*: *Divus Thomas* 80 (1977) 306-311.

(104) A. VALSECCHI, *Giudicare da sé*, Torino 1973, p. 188.

regolazione della fecondità: « Tale dottrina, più volte esposta dal Magistero, è fondata sulla connessione inscindibile (*in nexu indissolubili nititur*), che Dio ha voluto (*a Deo statuto*) e che l'uomo non può rompere di sua iniziativa (*quem homini sua sponte infringere non licet*), tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo (*inter significationem unitatis et significationem procreationis, quae ambae in actu coniugali insunt*) » (HV, 12).

1) Qualche chiarificazione

Il testo della HV ora citato, come anche le righe immediatamente precedenti che concludono il n. 11 ⁽¹⁰⁵⁾, ha incontrato difficoltà d'interpretazione, anche presso qualche teologo, soprattutto in riferimento al « significato procreativo ». Così, ad es., B. Häring ha scritto: « Per molti Cattolici la difficoltà principale sta proprio nel fatto che non riescono in alcun modo a capire un'affermazione desunta dalla tradizione e di nuovo affermata, cioè che "qualsiasi atto matrimoniale deve rimanere aperto alla trasmissione della vita" (...) affermano che è un non senso parlare di atto matrimoniale "aperto alla trasmissione della vita" quando si usa come si deve il metodo Ogino-Knaus. Agli occhi dell'uomo moderno una reale apertura alla trasmissione della vita andrebbe valutata soltanto come un fallimento del metodo » ⁽¹⁰⁶⁾.

Ma i teologi hanno rilevato come la stessa HV abbia con chiarezza affermato che « come l'esperienza attesta, non ad ogni incontro coniugale segue una nuova vita. Dio ha sapientemente disposto *leggi e ritmi naturali di fecondità* che già di per sé distanziano il susseguirsi delle nascite » (n. 11). E ancora: la trasmissione della vita avviene « secondo particolari leggi (che Dio creatore) vi ha immesso » (n. 13). In tal senso — a meno di affermare una contraddizione intrinseca all'enciclica — l'idoneità procreativa dell'atto coniugale è da intendersi *non come assoluta*, bensì *come condizionata* dalle leggi e dai ritmi naturali della fecondità. Si è giustamente parlato di una duplice fecondità: *effettiva e strutturale*, la prima legata ai periodi fecondi e quindi avente luogo in una determinata fase dell'intero processo della fecondità biologica, la seconda come sempre presente, qualunque siano i tempi in cui si pone il rapporto coniugale ⁽¹⁰⁷⁾.

È allora solo in riferimento a questa situazione ritmica della sessualità umana che va intesa l'inscindibilità della connessione dei due significati (unitivo e procreativo): « L'indissolubilità tra l'unione e la

(105) Il testo ufficiale recita: *quilibet matrimonii usus ad vitam humanam procreandam per se destinatus permaneat*. La traduzione italiana risulta inesatta e infelice, tanto che su di essa si sono spesso basate delle interpretazioni erranee e delle critiche ingiustificate. Comunque il « per sé » non significa « per principio » o « generalmente » (in opposizione a « per accidens » e quindi in taluni casi) come vorrebbe B. Häring: si veda l'analisi critica di V. FERRARI, *Rilettura della Humanae vitae*, Napoli 1976, pp. 83-86.

(106) B. HÄRING, *Crisi intorno alla « Humanae vitae »*, Roma 1969, pp. 61-62.

(107) Una simile terminologia, con un tentativo di giustificazione, è adottata da M. DA CRISPIERO, *Il matrimonio cristiano*, Torino 1976, pp. 223-228. Si vedano le pagine di spiegazione di L. CICCONE, *Humanae vitae. Analisi e orientamenti pastorali*, Roma 1970, pp. 96-97.

procreazione nell'atto coniugale non è mai *assoluta* cioè *incondizionata*. È al contrario *ritmica*, in ragione stessa dei periodi del ciclo. È dunque di un'indissolubilità *periodica* o *condizionata* e non assoluta che certamente parla l'enciclica. Essa non dice: l'unione è o deve essere *sempre* feconda, poiché è moralmente impossibile che lo sia. Essa dice: *quando* l'unione normalmente può diventare feconda, non si può *allora* impedire che lo sia. Il legame che associa l'unione e la procreazione non è sempre organicamente assicurato, ma *quando* è periodicamente dato è indissolubile e la contraccezione consiste nel distruggerlo *allora* » ⁽¹⁰⁸⁾.

Un altro termine dev'essere qui chiarito: il significato procreativo (*significatio procreationis*), soprattutto di fronte alla frequente interpretazione che da più parti — anche da parte propriamente teologica — è stata fatta della concezione della legge morale naturale presente — o soggiacente — nell'enciclica: questa sarebbe, come spesso si è detto, la cosiddetta concezione « fisicista » o « bio-fisiologica » ⁽¹⁰⁹⁾. Ora l'HV parla, anzi tutto, di « significato », così come in rapporto alle stesse realtà (unione e procreazione) usa il termine di « fine ». È chiaro, almeno nella prospettiva tomista ⁽¹¹⁰⁾, che « significato » e « fine » si integrano a vicenda, esprimendo insieme un'unica realtà: la vita ha un « fine », e questo fine dà alla vita il suo vero « significato »; ogni atto tende ad un « fine », ed è il fine che specifica l'atto, cioè ad esso conferisce il suo « significato ». D'altra parte il termine *significatio* serve a meglio porre in luce due dimensioni dell'atto coniugale: da un lato, il senso di « segno » o di « espressione esterna », cosicché l'atto coniugale esprime sensibilmente l'unità (che già esiste — come punto di partenza, diversamente dalla procreazione — e che è chiamata a crescere in continuità) degli sposi e il loro orientamento verso la procreazione: in tal senso, l'atto coniugale significa, annuncia agli sposi la loro vocazione ad essere « uno » (*una caro*) e ad essere « padre e madre »; dall'altro lato, il senso di un « dato » che domanda di essere assunto da parte della persona (coppia) libera e responsabile come un « compito ».

Entro questa seconda dimensione si pone — e si può rettamente risolvere — il problema dell'esatta concezione della « natura umana ». Lo rileva giustamente G. Martelet: il legame indissolubile « non è per l'enciclica un legame tra due cose ma piuttosto "tra i due significati

(108) G. MARTELET, *L'esistenza umana e l'amore*, Assisi 1970, p. 79.

(109) In questo senso si è espresso, ad es., CH. E. CURRAN, *La legge naturale e la teologia morale contemporanea*, in AA. VV. (a cura di Curran), *Contraccezione, autorità e dissenso*, Torino 1970, pp. 147-171. Sulla problematica della legge naturale biologica e morale in riferimento all'HV la bibliografia è assai rilevante. Tra gli altri si vedano G. CAMPANINI, *Natura biologica e ordine morale. Dopo l'Humanae vitae*: *Humanitas* 24 (1969) 364-376; A. DI MONDA, *L'enciclica « Humanae vitae » alla luce della legge naturale*: *Asprenas* 16 (1969) 34-108; A. DI GIOVANNI, *L'umana natura come rivelazione del volere di Dio al cuore dell'uomo. Premesse teoretiche di un'enciclica*: *Filosofia e Vita* 10 (1969) 3-25; G. ERMECKE, *Wissenschaftlicher Fortschritt contra katholische Moral? Die Humanwissenschaften in ihrer Bedeutung für die Moral und H.V.*: *Theologie und Glaube* 67 (1977) 55-82; K. JAMIESON, *Interpretation of Natural Law in the Conflict over Humanae vitae*: *Quart. Jour. of Speech* 1974, 204-211; A. TEMIÑO SAIZ, *La ley natural en la enciclica « Humanae vitae »*: *Rev. Esp. Teol.* 29 (1969) 127-142.

(110) Cfr. I-II, q. 1, a. 1; q. 18, spec. a. 2, 4, 6, 7; *Contra Gentes*, III, 2.

dell'atto coniugale" che sono l'unione d'amore e la sua fecondità di vita. È dunque meno dal punto di vista della natura e delle funzioni considerate in senso strettamente biologico che dal punto di vista del significato di quelle funzioni *per noi*, che l'enciclica invita a considerare. Si tratta dunque di una natura, ma di una natura in quanto *umana* e in quanto si riveste per noi di *significati*. Senza dubbio questa natura non è umana senza restare una *natura*, cioè se non implica per noi delle *condizioni biologiche*, senza le quali d'altronde l'umanità non potrebbe esistere. Ma questo condizionamento non è il fondamento della norma. Questa si esprime assumendolo, ma non vi si riduce e non può in alcun caso ridurvisi » ⁽¹¹¹⁾.

2) La connessione dei significati

Com'è noto, la HV è continuamente attenta a riferire in modo unitario e inscindibile il binomio dei due significati dell'atto coniugale, quello unitivo e quello procreativo. Già da questa attenzione si può cogliere la logica dell'enciclica, quella cioè di una vera e propria « coordinazione », e non invece quella di una « subordinazione » del significato unitivo al significato procreativo; anzi di una « coordinazione » che assume i due significati come « coesenziali » all'atto coniugale.

La riflessione teologica, almeno in parte, si è impegnata nell'analisi di questa « coordinazione » cogliendola in se stessa e nelle sue implicanze etiche e, soprattutto, tentando di giustificarla.

Ora una spiegazione della « coesenzialità » dei due significati — unitivo e procreativo — può essere data dalla distinzione e dalla continuità tra « essenza » e « fini » del matrimonio in genere e, di conseguenza e per specificazione, dell'atto coniugale. Senza entrare qui in una discussione ampiamente sviluppata nel periodo postconciliare ⁽¹¹²⁾, ci pare di poter asserire che la « essenza » del matrimonio, cioè il suo elemento costitutivo-strutturale, è l'amore coniugale ⁽¹¹³⁾ e che i « fini » del matrimonio sono l'integrazione personale dei coniugi e il loro servizio alla vita. Così, in riferimento agli atti propri della vita coniugale, il Vaticano II giudica della loro bontà morale a partire dalla « natura stessa della persona e dei suoi atti », rilevandone in particolare la « destinazione »: « sono destinati a mantenere in un contesto di vero *amore* l'intero senso della *mutua donazione* e della *procreazione umana* » (*Gaudium et spes*, 51). Più precisamente, i « fini » altro non sono che la stessa « essenza » in quanto dinamicamente ordinata ad attuarsi: in

(111) G. MARTELET, *op. cit.*, pp. 79-80.

(112) Cfr. A. FAVALE, *Fini del Matrimonio nel Magistero del Concilio Vaticano II*, in AA. VV., *Realtà e valori del sacramento del Matrimonio*, Roma 1976, pp. 173-210; A. VERNASCHI, *Il matrimonio nella futura legislazione canonica*, in AA. VV., *Problemi e prospettive di Diritto Canonico*, Brescia 1977, pp. 197-225.

(113) Parliamo di « amore coniugale » per indicare il « contenuto » del matrimonio. Per maggior precisione e completezza dovremmo parlare di « amore coniugale legittimato », cioè oggetto proprio del « consenso » o « patto » coniugale: quest'ultimo è definitivo e irrevocabile, e permane nella sua originale configurazione anche se dovesse venir meno l'esecuzione (la messa in atto concreta dell'amore) dell'intenzione iniziale e fondante il matrimonio stesso.

tal senso si deve parlare di amore coniugale che si realizza secondo un orientamento unitivo e un orientamento procreativo.

Da quanto precede risulta che *l'unica* essenza del matrimonio non può non riflettersi e non può non riprodursi nella « connessione » dei due orientamenti e significati: di più l'unicità dell'amore coniugale si riflette e si riproduce in una specifica e singolare forma di connessione, ossia in una connessione che assume come « interdipendenti » il significato unitivo e il significato procreativo, o, ancor meglio, in una connessione che fa dei due significati non dei valori « assoluti » (ciascuno definito in se stesso) bensì dei valori « relativi », che tra loro si implicano e si implicano a tal punto che la definizione dell'uno rimanda necessariamente all'altro. In altri termini, il significato unitivo dell'amore coniugale è autentico — ossia riflette e riproduce in verità l'essenza dell'amore coniugale — quando e nella misura in cui l'unione è feconda (aperta alla fecondità), così come il significato procreativo dell'amore coniugale è autentico quando e nella misura in cui la procreazione è unitiva: non un'unione senza apertura alla vita, e non un'apertura alla vita senza unione.

È questa la linea seguita da G. Martelet, il quale partendo dal criterio conciliare della « natura della persona e dei suoi atti » analizza un triplice rapporto: tra natura e moralità, tra atto e funzione nella procreazione, tra funzione e missione nell'amore coniugale. Circa quest'ultimo rapporto, l'A. rileva che spesso sia negli avversari sia nei sostenitori della contraccezione « è la realtà spirituale del corpo che viene dimenticata » (teoreticamente dai primi, praticamente dai secondi), individuando come unica via d'uscita lo spingere sino in fondo il principio rinnovatore del Concilio: « Infatti secondo il Concilio (e l'A. lo dimostra nelle pagine precedenti) il rapporto tra gli sposi e la procreazione è un aspetto della missione della coppia. *La funzione procreatrice non si impone umanamente agli sposi se non nella logica del loro amore.* Qui la natura non fa altro che rendere possibile una generazione il cui desiderio scaturisce come un voto dall'unione degli sposi. Indubbiamente è perché tale desiderio è condizionato dalla natura di un dinamismo biologicamente procreatore che la coppia può fare del desiderio di generare un progetto parentale efficace... Si crede che, per evitare un fisicismo, un biologismo, un naturalismo sessuale, evidentemente inaccettabili, si debba evitare di vedere o di dire che la missione procreatrice degli sposi è impensabile senza le strutture di una funzione da cui dipende, sia pure a suo modo, il linguaggio dell'amore. Per quanto sia profondamente personalistico, infatti, il dono reciproco dell'amore coniugale, la sua singolarità sovrana si esprime nelle comunicazioni unificanti della genitalità umana... *Se la genitalità coniugale non deve divenire procreatrice senza essere innanzitutto unificante, essa non è mai unificante senza mettere anche in gioco una funzione periodicamente procreatrice.* Infatti, per quanto sia originale la comunione coniugale stessa, sta il fatto che il punto culminante della sua consumazione è un atto che attinge il suo linguaggio e le sue gioie dal gesto per eccellenza della funzione procreatrice. In pratica questo gesto non è necessariamente procreatore e non ha il dovere di esserlo;

tuttavia in seno all'amore coniugale che lo assume, esso appartiene sempre alle strutture genitali della fecondità. *Non riconoscerlo è dissociare l'essere umano in uno degli atti in cui si manifesta la sua più profonda unità* » (114).

L'affermazione della connessione inscindibile dei due significati, unitivo e procreativo, come propria della sessualità coniugale pone il problema di un'ulteriore precisazione: la connessione si situa *a livello globale della vita coniugale* nel suo complesso, oppure *a livello puntuale dell'atto coniugale* colto nella sua singolarità?

L'interpretazione minimalista legge la connessione dei significati come connessione « necessaria e sufficiente » in rapporto allo « stato » coniugale: è necessaria, sicché esiste solo entro il matrimonio; ed è sufficiente, sicché è predicabile al complesso vissuto del matrimonio stesso. È la linea interpretativa di alcuni teologi, come B. Häring, che scrive: « Ogni atto sessuale *fuori del matrimonio* è immorale, perché rompe totalmente la vera connessione fra significato unitivo e procreativo. La promiscuità esclude oggettivamente e intenzionalmente una vera unione "in una sola carne", cioè l'unione fedele. Né l'altra persona è considerata o amata come possibile padre o madre dei propri figli... Soltanto *nel matrimonio* è possibile la vera e autentica connessione fra i due significati » (115). E più precisamente — continua Häring — « si può affermare positivamente che quando una coppia tenta, facendo del proprio meglio, di crescere nell'affetto reciproco, di promuovere l'unità e la stabilità del matrimonio, in modo da poter meglio adempiere la vocazione familiare per quel che riguarda la buona educazione e la disponibilità a desiderare quanti figli sia possibile accettare responsabilmente, allora essi mantengono il collegamento umano tra i due significati. La continenza totale può rovinare tutto un matrimonio... » (116).

Si dà però un'altra interpretazione, che ritiene insostenibile la precedente posizione, non tanto per quanto afferma, ma per quanto nega o comunque non ritiene necessario. Esiste, indubbiamente, una connessione del significato unitivo e procreativo entro l'orizzonte dello « stato » coniugale: ma, la connessione di cui parla la HV, è risolvibile in termini esaustivi nello « stato » coniugale? In realtà, l'enciclica chiede in modo esplicito una connessione entro e per il *singolo atto coniugale*. È affermato nel n. 12, secondo cui le due (*ambae*) significazioni sono insite (poste dentro) nello stesso atto coniugale (*in actu coniugali insunt*); ed è affermato nei numeri precedenti, sia in riferimento a « qualsiasi atto matrimoniale » (*quilibet matrimonii usus*) che deve rimanere per sé destinato a trasmettere la vita (n. 11), sia in riferimento alla risposta (negativa) data alla domanda presente nel dibattito teologico precedente la HV: « Non si potrebbe ammettere che la finalità procreativa

(114) G. MARTELET, *Amore coniugale e rinnovamento conciliare*, Assisi 1968, pp. 44-46. I corsivi sono nostri.

(115) B. HÄRING, *Crisi intorno alla « Humanae vitae »*, Roma 1969, pp. 134-135. Sottolineature nostre.

(116) B. HÄRING, *L'inseparabilità delle funzioni unitiva-procreativa dell'atto coniugale*, in AA. VV., *Contraccezione, autorità e dissenso*, Torino 1970, p. 186. In questa linea si veda anche *La sessualità umana. Nuovi orientamenti nel pensiero cattolico americano*, Brescia 1978, pp. 90-93.

appartenga all'insieme della vita coniugale, piuttosto che ai suoi singoli atti? » (n. 3).

Al di là poi di questo argomento *ex auctoritate*, si dà una ragione intrinseca per la quale il soggetto della connessione dei significati è l'atto coniugale singolo: è la ragione dedotta dalla « storicità » che caratterizza l'uomo e che ne impronta il suo agire. Infatti, l'identico uomo si autorealizza tramite una serie di azioni, che esprimono e concretizzano il disegno globale dell'esistenza: per questo, si dà un necessario ed ineludibile rapporto tra l'intenzione fondamentale di vita e le scelte particolari della vita ⁽¹¹⁷⁾.

Da quanto si è sinora detto emerge un'importante risultanza circa l'esistenza etica degli sposi, e in specie circa la bontà o meno dell'atto coniugale: quest'ultimo è da valutarsi moralmente in riferimento al duplice e inscindibile significato unitivo e procreativo: nella valutazione etica devono entrare e l'uno e l'altro significato, meglio non deve mai entrare un significato senza l'altro. In tal senso di fronte all'interpretazione procreazionista, in qualche modo prevalente in una certa tradizione morale, la HV afferma in modo esplicito: « Giustamente si avverte che un atto coniugale imposto al coniuge senza riguardo alle sue condizioni ed ai suoi legittimi desideri non è un vero atto di amore e nega pertanto un'esigenza del retto ordine morale nei rapporti tra gli sposi » (n. 13). Questo deve dirsi un punto di una qualche novità, che merita di essere segnalato: « Il caso dell'atto coniugale "imposto al coniuge" è giudicato immorale nell'enciclica perché non è "verus actus amoris"; è dunque evidente che quello è solo un esempio, se si vuole il più tipico e, forse, il più frequente, ma il principio generale che risulta da questo passo della *Humanae vitae* è che ogni atto coniugale che non sia "un vero atto di amore" è in contrasto con una delle esigenze fondamentali della morale sessuale coniugale. Salvo errore da parte nostra — rileva L. Ciccone —, è questa la prima volta che, in un documento del Magistero, viene formulato in maniera esplicita un simile principio morale. In altri documenti erano state poste le premesse, ma senza dedurne esplicitamente questa importante affermazione di principio normativo... » ⁽¹¹⁸⁾. D'altra parte, se l'atto coniugale non-unitivo non è un *verus actus amoris*, « a pari » l'atto coniugale non-procreativo (nel senso di anti-procreativo) non è un *verus actus amoris*: infatti, l'unione e la procreazione sono insieme implicate nell'unica e medesima realtà che esprimono e attuano, cioè l'amore coniugale. Così è in forza dell'identico principio — inscindibile connessione nell'amore coniugale del significato unitivo e del significato procreativo — che il Magistero della Chiesa dichiara l'illiceità morale sia della contraccezione sia della fecondazione artificiale ⁽¹¹⁹⁾.

(117) Cfr. C. CAFFARRA, *Alcune tesi teologiche in tema di « procreazione responsabile »*, in AA. VV., *Evangelizzazione e matrimonio*, Napoli 1975, p. 141, nota 4.

(118) L. CICCONE, *op. cit.*, p. 117. L'A. offre la documentazione delle « premesse ».

(119) Si veda, in particolare, il noto discorso di Pio XII alle Ostetriche del 29 ottobre 1951: « Ridurre... l'atto coniugale ad una pura funzione organica per la trasmissione dei germi sarebbe come convertire il focolare domestico, santuario della famiglia, in un semplice laboratorio biologico. L'atto coniugale, nella sua

3) Le esigenze della « coniugalità »

Il valore-principio della connessione dei significati è, dunque, centrale nell'HV. D'altra parte si deve riconoscere che la riflessione teologica più spesso si è limitata a riaffermarlo: non sono tanti i tentativi fatti per un ampio e profondo sviluppo di questo valore-principio. Alcuni, come ad es. J. De Finance, hanno cercato di spiegare la connessione dei significati unitivo e procreativo mostrando come la dimensione propriamente « personalistica » dell'atto sessuale conduce alla generazione umana ispirata dall'amore e all'amore come « universale » e quindi « aperto alla vita » ⁽¹²⁰⁾. Altri hanno riflettuto sull'atto coniugale cogliendolo sia come « segno » di un duplice « significato », sia come collaborazione libera e responsabile all'azione creatrice di Dio ⁽¹²¹⁾.

Segnaliamo anche questo nostro tentativo di spiegazione, a partire dall'atto coniugale, che qualifichiamo come segno espressivo e in qualche modo realizzazione sintetica e onnicomprensiva della realtà e della vita della coppia. È, l'atto coniugale, un incontro (un dialogo, una comunione interpersonale) dei coniugi: non un qualsiasi incontro, bensì l'incontro dei coniugi nella loro precisa identità di « coniugi ». Di qui, allora, l'interrogativo: che significa « coniugalità »? E la risposta sembra essere questa: una relazione d'amore che trova il suo *proprium* nella *totalità reciproca*. Più precisamente, si tratta di totalità che si rivela e si attua in diverse direzioni: nella direzione delle componenti della persona, cosicché il dono reciproco coinvolge la dimensione spirituale e corporale; nella dimensione spazio-temporale, mediante l'amore unico-esclusivo e indissolubile; nella direzione sociale-ecclesiale, mediante il costituirsi della coppia coniugale dentro il contesto della comunità umana e cristiana (pubblicizzazione e celebrazione sacramentale). Come si vede, si ritrovano nella « totalità », come nel suo fondamento, tutti gli elementi costitutivi e strutturali del matrimonio.

Per il nostro specifico problema dobbiamo riprendere la considerazione della totalità in riferimento alle componenti della persona, cioè alla sua dimensione spirituale e corporale: è questo riferimento che fa della sessualità non una semplice « genitalità », ma, appunto, una « sessualità ». È evidente che il nostro discorso riguarda la sessualità specificamente « umana »: e questa è umana solo se e nella misura in cui riflette in se stessa il mistero dell'uomo come sintesi vivente del mondo spirituale e del mondo materiale, come abbraccio inseparabile di anima e corpo. Non ci fermiamo in particolare, ma è noto come, diversamente dal dualismo caratteristico di una certa cultura greca, la

struttura naturale, è un'azione personale, una cooperazione simultanea e immediata dei coniugi, la quale, per la stessa natura degli agenti e la proprietà dell'atto, è l'espressione del dono reciproco, che, secondo la parola della Scrittura, effettua l'unione « in una carne sola » (AAS 1951, p. 850). Il problema è ritornato di recente con la « bambina della provetta »: cfr. D. TETTAMANZI, *Louise Brown, la fecondazione artificiale e alcune considerazioni morali*: *Anime e Corpi* 1978, 399-418; J. Card. HÖFFNER, *Il bambino in provetta*: *Studi Cattolici* 1978, 556-558.

(120) J. DE FINANCE, *La détermination de la norme morale. Quelques réflexions*: *Gregorianum* 57 (1976) 718-727.

(121) B. HONINGS, *Il principio di inscindibilità. Un segno per due significati*: *Lateranum* 44 (1978) 169-194.

prospettiva biblica sia per la *unitotalità* dell'uomo: l'uomo non *ha* un corpo e un'anima, ma *è* corpo e anima, anzi *è* corpo *nell'*anima ed anima *nel* corpo. Ora la sessualità coniugale assume la forma propriamente umana quando viene vissuta all'insegna dell'*unitotalità* della persona nelle sue inscindibili dimensioni corporale-spirituale. Così la sessualità umana trova nella stessa struttura dinamica della corporalità-genitalità un suo fine e significato, che è l'ordinamento alla procreazione, e trova nella stessa struttura dinamica della spiritualità un suo fine e significato, che è l'ordinamento, anzi il fatto (almeno iniziale) dell'integrazione-unione degli sposi. E si tratta di un significato che non si dà senza l'altro, proprio per l'*unitotalità* della persona, che qualifica l'unione come feconda e la fecondità come unitiva.

Ne deriva che la « logica » dell'atto coniugale, colto nella sua specificità coniugale e quindi come totalità reciproca, esclude come gesto oggettivamente falso e contraddittorio la *contraccezione*: questa, infatti, falsifica e in se stessa contraddice la « coniugalità », intesa come reciproca donazione nella totalità. Con la contraccezione, non solo viene escluso o impedito il significato procreativo dell'atto coniugale, ma più precisamente tale significato viene escluso o impedito attraverso una *scissione* o dissociazione: viene, pertanto, sacrificata sia la « totalità » della donazione coniugale, sia la « unitotalità » delle persone che si donano coniugalmente. E proprio perché l'esclusione del significato procreativo viene ottenuta mediante una positiva scissione, la contraccezione intacca e stravolge anche il significato unitivo: l'unione contraccettata degli sposi non è vera ed efficace « unione coniugale », al di là dell'impressione psicologica od anche al di là della stessa sincera intenzione unitiva degli sposi, perché non è un'unione specificamente « coniugale ». La ragione ultima sta nel fatto che la contraccezione intacca la realtà unitaria e unificante dell'amore coniugale, cosicché la compromissione di una « nota » ed « esigenza » (ad es. quella procreativa) si ripercuote necessariamente sulle altre « note » ed « esigenze » (ad es. quella unitiva), tra loro interdependenti.

Si può così comprendere perché la contraccezione sia « intrinsecamente disordine » (*quod ex propria natura moralem ordinem transgrediatur*) e quindi « indegno della persona umana » (*homine indignum*) (HV, 14): si tratta di un « disordine » (qualcosa di « illogico » sotto il profilo umano-razionale) che è dentro la struttura e il dinamismo della sessualità umana, e non aggiunto e imposto dal di fuori tramite o l'autorità o le circostanze. Con la contraccezione, la struttura della relazione coniugale (totale) viene falsificata, ossia trasformata in una struttura di relazione « non-coniugale » (non-totale), e i dinamismi della sessualità (i co-essenziali significativi unitivo e procreativo) vengono piegati ad un dinamismo unidirezionale, verso cioè il preteso significato unitivo ⁽¹²²⁾.

(122) Parliamo qui solo di « intrinseco disordine », non entriamo, invece, in merito alla questione della « gravità » del disordine stesso. La questione, per un lato rimanda al problema generale della *parvitas materiae in luxuria*, e per l'altro lato sollecita l'interpretazione dell'HV sul male della contraccezione. Rimandiamo allo studio di B. Russo, *Humanae vitae. Commento ai commenti*, Napoli 1969, pp. 139-154. Rileviamo almeno l'osservazione di Martelet: « Tuttavia il fatto che

Sorge qui un importante interrogativo: *perché l'uomo non può scindere di sua iniziativa i due significati dell'atto coniugale*, tanto più che già ci sono « tempi » nei quali i due significati sono dissociati? Non è forse prerogativa e compito dell'uomo di dominare il mondo della natura, e in qualche modo di manipolarlo? Non si professa, forse, un biologismo esasperato, facendo così dipendere il bene personale e della coppia dall'assoluto e sacrale rispetto delle leggi biologiche della fecondità? Com'è noto, l'obiezione è assai ripetuta, ed è fatta propria anche da diversi teologi moralisti. Ma, per quanto paradossale possa sembrare, è proprio la concezione integralmente personalistica e non riduttivamente biologica della sessualità umana che conduce l'uomo a « rispettare » le leggi biologiche di una fecondità ritmica. Infatti, se la sessualità umana è intesa e vissuta nella sua specificità « umana » deve dirsi, non una qualsiasi « parte » dell'organismo che può o dev'essere sacrificata per il bene dell'intero organismo (principio di totalità), bensì una « dimensione » che coinvolge la persona nella sua unitotalità psicofisica. In altri termini, mentre le altre realtà rientrano nella linea dell'« avere » (e su di esse la persona ha un vero e proprio dominio), la sessualità rientra nella linea dell'« essere » (è lo stesso « io » nella sua connotazione sessuale) e su di essa la persona non ha un vero e proprio dominio. È dunque in questione la concezione profonda della stessa sessualità: o viene interpretata come « cosa » (dato puramente bio-fisiologico), e allora di essa l'uomo può far uso, sia pure per obiettivi più che legittimi; o viene interpretata come « dimensione » della persona, e allora l'uomo ne può solo *usufruire*, cioè può coscientemente e responsabilmente assumerla nella sua struttura e nei suoi dinamismi ⁽¹²³⁾.

È in questa chiave tipicamente personalistica che è da intendersi l'illiceità della contraccezione: non nel fatto che i mezzi artificiali comportano un intervento sulle facoltà riproduttive dell'uomo e della

un atto, intrinsecamente disonesto, costituisca una negazione specifica dell'uomo, non significa che sia sempre il più grande male possibile. Simile precisazione, che è evidente, non è sempre percepita. Troppo spesso, infatti, l'*intrinsecamente disonesto* suona come un superlativo. Equivale, infatti, per la coscienza, a *sommamente cattivo*. Mentre l'espressione dovrebbe evocare "semplicemente" l'appartenenza di una condotta al campo oggettivo del disordine e dunque anche del male, essa lo pone subito nel mondo del peggio » (G. MARTELET, *L'esistenza umana e l'amore*, Assisi 1970, pp. 16-17).

(123) La distinzione tra *usare* e *usufruire* è presente nel n. 13 dell'HV: « Usare di questo dono divino distruggendo, anche soltanto parzialmente, il suo significato e la sua finalità è contraddire alla natura dell'uomo come a quella della donna e del loro più intimo rapporto, e perciò è contraddire anche al piano di Dio e alla sua santa volontà ». « Occorre rilevare — nota B. Honings — il senso del verbo *usare*; sembra una infelice espressione, in quanto il dono dell'amore non si usa. Eppure, nel contesto sta ad indicare che è proprio così. L'atto espressivo dell'amore viene infatti privato del suo essere segno del significato procreativo dell'amore, perché i mezzi usati lo hanno tolto dal suo connaturale orientamento alla generazione. Ciò potrebbe apparire un cavillo, ma la scelta del verbo *usufruire*, subito dopo, confermerebbe la validità del nostro rilievo. Scrive, infatti, Paolo VI: "Usufruire invece del dono dell'amore coniugale rispettando le leggi del processo generativo significa riconoscersi non arbitri delle sorgenti della vita umana, ma piuttosto ministri del disegno stabilito dal Creatore" (HV 13) » (B. HONINGS, *art. cit.*, p. 190).

donna (ciò può lecitamente avvenire con i mezzi terapeutici, alle note condizioni: HV, 15), ma nel fatto che i mezzi artificiali « snaturano » l'atto coniugale nella sua tipicità « coniugale », operando una scissione a livello di « significati »: « Risulta così come i metodi artificiali siano proibiti non in quanto si interviene materialmente nelle facoltà riproduttive sia della donna che dell'uomo, ma nell'atto coniugale... In prospettiva di segno-significato, i mezzi artificiali infrangono il nesso inscindibile tra unione e procreazione, perché è intaccato l'atto-segno; mentre i periodi infecondi non infrangono l'atto-segno, non essendo questo intaccato » ⁽¹²⁴⁾. In tal senso per la valutazione morale della contracccezione non è da chiamarsi in causa il concetto di sterilizzazione, la cui gravità risulterebbe dall'essere una manipolazione indebita dell'organismo, in quanto contraddirebbe la fecondità biologica immanente negli atti coniugali ⁽¹²⁵⁾.

Si potrebbe riassumere quanto siamo venuti dicendo per spiegare la ragione profonda della connessione inscindibile tra i significati unitivo e procreativo della sessualità coniugale, ricorrendo alla categoria biblico-tradizionale dell'uomo come immagine di Dio: la sessualità coinvolge l'unitotalità dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio (Gen. 1, 27), e nel suo attuarsi riflette e riproduce l'Esemplare supremo e la Sorgente prima, cioè il mistero stesso di Dio, che è Amore (1 Giov. 4, 8), « il Padre da cui ogni paternità, in cielo e in terra, trae il suo nome » (Ef 3, 15) ⁽¹²⁶⁾.

3. Un problema teologico-pastorale: il conflitto dei doveri

Nell'ambito più spiccatamente pastorale, dell'applicazione cioè delle norme etiche della regolazione della fecondità alle situazioni spesso difficili e sofferte delle singole coppie, viene spesso invocato come criterio di soluzione il cosiddetto conflitto dei doveri o dei valori. Sembra che un simile criterio riferito all'esistenza coniugale abbia ricevuto possibilità di applicazione solo di recente, in seguito al superamento del tradizionale dilemma dell'atto sessuale coniugale come gesto procrea-

(124) B. HONINGS, *art. cit.*, p. 191.

(125) È questa la prospettiva nella quale si è posto, più volte, E. CHIAVACCI, così in *Studi di Teologia morale*, Assisi 1971, pp. 253-258: « In sostanza tutto il ragionamento porta sulla illiceità del mezzo, e solo su di essa. Ora il mezzo non è illecito perché tende a rendere possibili atti infecondi, ma solo perché tende a rendere artificialmente infecondi atti che di per sé potrebbero anche essere fecondi. E quindi, l'affermata illiceità, derivante come caso particolare dalla più generale illiceità di una arbitraria manipolazione del corpo umano » (p. 253). E in nota: « Sembra dunque potersi dire, che in sé l'intenzione di disgiungere i due aspetti unitivo e procreativo non sia inonesta (né si vede come potrebbe esserlo quando da essa deriva anche l'uso dei tempi infecondi), mentre lo sarebbe l'intenzione — secondaria o strumentale — di intervenire sul piano biologico per operare la disgiunzione ».

(126) Risulta, in tal modo, particolarmente significativo l'inizio del n. 8 dell'HV: « L'amore coniugale rivela la sua vera natura e nobiltà quando è considerato nella sua sorgente suprema, Dio, che è Amore, "il Padre da cui ogni paternità, in cielo e in terra, trae il suo nome" ». Vedi, di nuovo, G. MARTELET, *Amore coniugale e rinnovamento conciliare*, Assisi 1968, p. 20. Cfr. anche S. DE LESTAPIS, *La coppia. Angoscia o equilibrio?*, Torino 1971, p. 87 ss.

tore o gesto libidinoso e, nello stesso tempo, in seguito alla (ri-)scoperta dell'aspetto positivo della sessualità come unitiva ⁽¹²⁷⁾. Comunque il problema non nasce di per sé con la HV, ma è ad essa precedente. Sembra che lo stesso Concilio presenti un accenno al riguardo nella *Gaudium et spes*: « Il Concilio sa che spesso i coniugi, nel dare un ordine armonico alla vita coniugale, sono ostacolati da alcune condizioni della vita di oggi, e possono trovarsi in circostanze nelle quali non è possibile accrescere, per un certo tempo, il numero dei figli, e non senza difficoltà si può conservare la fedeltà dell'amore e la piena comunione di vita. Là dove, infatti, è interrotta l'intimità della vita coniugale non è raro che la fedeltà corra rischi e possa venire compromesso il bene dei figli: allora sono in pericolo anche l'educazione dei figli e il coraggio di accettarne altri » (n. 51).

L'appello al principio del conflitto dei doveri e, conseguentemente, alla scelta del minor male (o del bene maggiore) ha avuto, di fatto, un'ampia diffusione nel decennio 1968-1978 nella problematica pastorale della HV. In tal senso è utile, se non addirittura necessario, registrare le ragioni del suo sviluppo e tentarne una più accurata valutazione critica.

1) Interventi episcopali e orientamenti teologici

Tra i motivi addotti a sostegno della legittimità di ricorrere al principio del conflitto dei doveri viene abitualmente ricordato quello della stessa *autorità episcopale*. E in realtà non mancarono, all'indomani della HV, interventi episcopali che hanno esplicitamente invocato questo principio morale e pastorale, mentre altri si sono limitati a fugaci cenni. Ora, di fronte a giudizi piuttosto sommari su simili interventi — già a partire dal loro numero ⁽¹²⁸⁾ —, si rende necessaria una precisa rassegna e una conseguente analisi dei testi episcopali.

Il primo intervento è dell'episcopato belga: « Può darsi infine, quando si tratta dell'applicazione concreta di certe prescrizioni d'ordine morale, che alcuni tra i fedeli, a causa di circostanze particolari che si presentano loro come dei conflitti di doveri, si credano sinceramente nell'impossibilità di conformarsi a queste prescrizioni. In questo caso la Chiesa domanda loro di cercare con lealtà il modo di agire che permetterà ad essi di adattare la loro condotta alle norme date. Se non vi giungono subito, non si credano per questo separati dall'amore di Dio » ⁽¹²⁹⁾. Un accenno al problema è fatto dai Vescovi d'Inghilterra e

(127) PH. DELHAYE, « *Intrinsèquement déshonnête* », in AA. VV., *Pour relire Humanae vitae*, Gembloux 1970, pp. 23-43.

(128) « In questo senso varie conferenze episcopali, dopo aver esposto e chiarificato i punti fondamentali dell'insegnamento pontificio, esortando i fedeli alla più fedele sottomissione, hanno dato notevole rilievo ai cosiddetti "casi dubbi" o a situazioni nelle quali la coscienza si trova di fronte a un "conflitto tra norme e valori" » (M. EMINYAN, *L'applicazione pastorale della « Humanae vitae »*, in AA. VV., *La coppia e l'amore*, Milano 1978, p. 194). L'A. in nota precisa: « Così le conferenze episcopali della Francia, della Germania, del Belgio, di Malta, degli Stati Uniti d'America, del Canada, ecc. » (nota 3). (Sottolineature nostre).

(129) In *Humanae vitae e Magistero Episcopale* (a cura di L. SANDRI), Bologna 1969, n. 84.

del Galles: « Per altri il problema di porre la dottrina nella pratica della loro vita sembra insuperabile a causa di cattiva salute o di altri seri ostacoli, a volta a volta a causa di un conflitto di doveri » ⁽¹³⁰⁾. Di nuovo il problema è ripreso dall'Episcopato Canadese: « Alcuni consiglieri possono incontrare altre persone che, pur accettando l'insegnamento del santo padre, pensano, a seguito di circostanze particolari, di trovarsi di fronte a ciò che loro sembra essere un conflitto di doveri, per esempio, nell'accordare gli imperativi dell'amore coniugale con quelli della paternità responsabile, dell'educazione dei figli già nati, oppure con la salute della madre. Secondo i noti principi della teologia morale, nella misura in cui queste persone avranno fatto uno sforzo sincero per conformarsi alle direttive impartite, senza tuttavia giungervi, esse possono aver la certezza che non sono separate dall'amore di Dio, dal momento che scelgono onestamente la via che loro sembra la migliore » ⁽¹³¹⁾.

Altri accenni assai brevi e generici s'incontrano nelle dichiarazioni degli episcopati statunitensi e indonesiano ⁽¹³²⁾. La nostra questione trova il suo più diffuso sviluppo nell'intervento dei *Vescovi Francesi*. Ne riportiamo i punti più importanti: « La contraccezione non può mai essere un bene. È sempre un disordine; ma questo disordine non sempre è colpevole. Capita infatti che degli sposi pensino di trovarsi di fronte a veri conflitti di doveri... A questo riguardo, richiamiamo semplicemente l'insegnamento costante della morale: quando si è nell'alternativa di doveri per cui, qualunque sia la decisione presa, non si può evitare un male, la saggezza tradizionale prevede di ricercare davanti a Dio quale dovere sia, nel caso, maggiore. Gli sposi si determineranno in base ad una riflessione comune, condotta con tutta la cura che richiede la grandezza della loro vocazione coniugale. Essi non possono mai dimenticare né disprezzare alcuno dei doveri in conflitto. Custodiranno dunque il loro cuore disponibile all'appello di Dio, attenti a ogni possibilità nuova che possa rimettere in causa la loro scelta o il loro comportamento d'oggi... Ricordino, del resto, che l'impressione di sentirsi dilacerati da opposti doveri s'incontra, sotto l'uno o l'altro aspetto, nell'esistenza di quasi tutte le coppie... » ⁽¹³³⁾.

Senza entrare nell'analisi dei singoli testi ⁽¹³⁴⁾, il quesito generale che sorge riguarda l'interpretazione soggettiva od anche oggettiva del conflitto dei doveri. Ora ci sembra certo che alcuni episcopati riferiscono il conflitto dei doveri nell'ambito soggettivo della « coscienza perplessa »: in tal senso sono da interpretarsi gli interventi degli episcopati belga, inglese, canadese. Per l'opposto i vescovi francesi sembrano fare

(130) *Op. cit.*, n. 184.

(131) *Op. cit.*, n. 182.

(132) *Op. cit.*, nn. 461 e 564. Viene, a volte, citato un documento dell'Episcopato Maltese (1972): si tratta, più precisamente, di un testo di una commissione teologica approvato dall'Episcopato (cfr. M. EMINYAN, *Marriage & family planning*, Malta 1973).

(133) *Humanae vitae e Magistero Episcopale*, nn. 263-267.

(134) Rimandiamo al nostro lavoro *La risposta dei Vescovi alla Humanae vitae*, Milano 1969, pp. 339-346. Si veda, inoltre, il pregevole articolo di E. QUARELLO, *L'« Humanae vitae »: le conferenze episcopali e l'obiezione di coscienza*: Rivista di Teologia Morale I (1969) 63-83. E ancora D. CAPONE, *La coscienza morale nelle discussioni sulla « Humanae vitae »*, Roma 1969.

riferimento ad un « oggettivo » conflitto dei doveri, collocano cioè il problema nell'ambito oggettivo di una vera e propria norma morale che risolve il caso della conflittualità tra il valore-esigenza dell'amore unitivo e il valore-esigenza della paternità responsabile — di fatto sempre e solo nel senso della non procreazione — mediante la « tolleranza » (in rapporto al « male minore » della contraccezione) o la « scelta positiva » della contraccezione in rapporto al « bene maggiore » dell'amore unitivo. Come si vede, il giudizio dato all'intervento dell'episcopato francese non è formulato in termini di certezza: in realtà è stato di fatto discusso ⁽¹³⁵⁾, e rimane discutibile: il meno che si possa dire è che il testo in questione è « non perspicuo né di facile interpretazione » ⁽¹³⁶⁾. Personalmente ci siamo più volte orientati verso un'interpretazione all'interno della prospettiva prevalentemente pastorale che caratterizza gli interventi episcopali: senza negare una loro portata dottrinale, si deve riconoscere che il problema del conflitto dei doveri viene ricordato entro il contesto spiccatamente pastorale dell'applicazione della norma della HV alle situazioni concrete. In questa linea, anche quando presentano il principio morale di soluzione del caso del conflitto di doveri, i vescovi non entrano nella problematica teologica, non intendono cioè risolvere il quesito teorico circa la possibilità o l'impossibilità di un « oggettivo » conflitto di doveri, non hanno interesse a sapere e a dire se i casi *sentiti* soggettivamente come conflitti di doveri lo *siano* in realtà. Se avessero avuto una simile intenzione, si sarebbero preoccupati di « chiarire » (ossia precisare, nel senso di attenuarne o, al limite, di rifiutarne il significato) l'esplicita e forte affermazione del n. 14 della HV: « Nè, a giustificazione degli atti coniugali resi intenzionalmente inferti, si possono invocare, come valide ragioni, il minor male... ».

Il problema « teoretico » del conflitto dei doveri è passato così dal livello pastorale a quello più teologico, per ritornare nuovamente — in seguito ad una sempre più larga applicazione di tale principio morale — all'ambito pastorale. Gli *orientamenti teologici*, secondo l'ampia rassegna curata da V. Lopez Millan ⁽¹³⁷⁾, confluiscono sul problema della *scelta del male minore*, problema che viene affrontato e risolto in rapporto a due questioni fondamentali: il *conflitto dei doveri*, considerato sul piano oggettivo o soggettivo, nell'ordine sia speculativo sia pratico; e l'*impossibilità morale*, oggettiva o soggettivamente sentita come tale, radicata in una certa debolezza e incapacità inerente al soggetto o derivata dal contesto socio-culturale entro cui vivono gli sposi. Preferiamo scendere ad un'analisi dei diversi orientamenti teologici, che preparano o introducono direttamente nell'interpretazione — in senso oggettivista — del conflitto dei doveri entro la vita sessuale coniugale.

Un primo orientamento è quello di chi relativizza la malizia morale

(135) Cfr., ad es., Informations Catholiques Internationales, 1 déc. 1968, p. 12; e soprattutto G. DE BROGLIE, *Conflit de devoirs et contraception: Doctor Communis* 22 (1969) 145-175.

(136) M. ZALBA, *Applicatio encyclicae « Humanae vitae » apud Conferentias Episcopales*: Periodica de re morali canonica liturgica 59 (1970), p. 405.

(137) V. LOPEZ MILLAN, *Anticonception: conflictos de deberes, imposibilidad moral y mal menor*: Miscellanea Comillas 33 (1975) 5-42.

della contraccezione, qualificandola come *male fisico* e non necessariamente morale. Così Ph. Delhayce cerca di spiegare l'intrinsecamente disonesto della HV ricorrendo all'asserto dell'Episcopato Francese, per il quale « la contraccezione non può mai essere un bene. È sempre un disordine: ma questo disordine non sempre è colpevole ». Delhayce rileva come vi possa essere un « disordine » che implichi soltanto un male fisico; per la contraccezione, afferma che « bloccare l'ovulazione... è considerato un fatto forse spiacevole in sé », perché « la negazione della fecondità appare come un certo male » ⁽¹³⁸⁾; ma, aggiunge, la contraccezione è da considerarsi in « tutta la sua realtà umana », sicché non ha senso parlare di « impedimento dell'ovulazione » come di qualcosa di intrinsecamente illecito: questo sarà soltanto *voler* ricorrere ad una medicina con l'intenzione di impedire l'ovulazione, *senza* che tale atto abbia una ragione proporzionata. L'A. ritiene che la HV qualifichi la contraccezione come atto intrinsecamente cattivo in quanto la intende « come fatto materiale, prima del suo inserimento nel contesto umano ». E pone l'interrogativo: « Ne segue che questo disordine (blocco dell'ovulazione) — come quello della violenza giustificata, con cui si opprime una vita (per legittima difesa) — sia sempre una colpa morale? Si è infedeli alla HV, pensando che la contraccezione non sia sempre una colpa morale e che certe circostanze di persone, di conflitto con altri valori non possano condurre talvolta a tollerarla? » ⁽¹³⁹⁾. Secondo il Delhayce, che si appella alle conferenze episcopali, la risposta è che « un fedele potrebbe avere il diritto di rassegnarsi (al disordine fisico della contraccezione), perché ha il diritto ed il dovere di salvare dei beni più importanti » ⁽¹⁴⁰⁾. Così la HV condanna la contraccezione intenzionalmente voluta senza una ragione proporzionata, ma contiene e propone un significato fisico-biologico della contraccezione, che potrebbe essere talvolta tollerato, precisamente quando entrano in conflitto valori superiori.

Sostanzialmente nella stessa linea si muove P. Knauer, nella sua analisi del principio del duplice effetto e quindi nella qualifica di « atto intrinsecamente cattivo » dato all'atto che non è proporzionato al suo fine, e posto, pertanto, senza una ragione proporzionata ⁽¹⁴¹⁾, e nell'applicazione che fa alla HV mediante la distinzione tra « male fisico » e « male morale »: riconoscere nella contraccezione un male fisico non significa ancora che non possa ricevere una sua giustificazione morale, perché questa si dà quando il male fisico viene voluto solo « indirettamente », intendendo come fine una ragione proporzionata ⁽¹⁴²⁾. Su que-

(138) PH. DELHAYCE, « *Intrinsèquement déshonnête* », in AA. VV., *Pour relire « Humanae vitae »*, Gembloux 1970, p. 31*.

(139) *Ibid.*, p. 32*.

(140) *Ibid.*, p. 34. È comunque da rilevarsi che l'A. poi risolve il conflitto di coscienza dei coniugi ricorrendo alla teoria classica della coscienza perplessa (cfr. *La conscience devant la loi*, in *op. cit.*, p. 44*).

(141) P. KNAUER, *La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet*: Nouvelle Revue Théologique 87 (1965) 356-376; Id., *Das rechts-verstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung*: Theologie und Glaube 57 (1967) 107-133.

(142) P. KNAUER, *Ueberlegungen zur moraltheologischen Prinzipienlehre der Enzyklika « Humanae vitae »*: Theologie und Philosophie 45 (1970) 60-74.

sta linea si muovono altri teologi, che considerano l'intrinsecamente-assolutamente cattivo solo nel rapporto fra uomo e Dio, mentre nei rapporti tra le persone umane vi sarebbero solo valori, che possono essere giudicati buoni e cattivi *non in se stessi* ma esclusivamente *in relazione* ad altri valori ⁽¹⁴³⁾, oppure problematicizzano o rifiutano l'*intrinsece malum* ⁽¹⁴⁴⁾.

Un secondo orientamento teologico conduce ad una lettura soggettiva-oggettiva del conflitto dei doveri, ricorrendo a vari principi, quali quelli del « compromesso », del « diritto prevalente », delle « eccezioni ». Così, ad es., Ch. E. Curran, commentando l'etica della situazione di J. Fletcher ⁽¹⁴⁵⁾, ritiene insufficiente la distinzione della morale cattolica tra ciò che è oggettivamente cattivo e ciò che, pur restando in sé disonesto, può diventare formalmente buono in forza della « buona fede », della buona volontà, dell'amore di chi agisce ⁽¹⁴⁶⁾. E propone di fare un passo avanti: « I manuali di teologia morale vorrebbero sostenere che una certa azione è sempre cattiva. Fletcher vorrebbe sostenere che l'azione è buona (in forza dell'amore che la anima). Nel *compromesso* si afferma che in un senso l'azione è *buona*, perché la persona non può agire diversamente in un dato momento. Tuttavia, in

(143) Così, ad es., B. SCHÜLLER, *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze*: Theologie und Philosophie 45 (1970) 1-23. La problematica ritorna anche da un altro punto di vista, quello cioè della fondazione deontologica o teleologica della norma morale: cfr. B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, Assisi 1975. In esplicito riferimento alla contraccezione il problema è ripreso da F. Böckle: « Il concetto di "intrinsece inhonestum" qui (nella HV, 14) sembra significare "assolutamente, incondizionatamente immorale", in quanto l'intera argomentazione in ultima analisi tende a dimostrare che la contraccezione artificiale, in tutti i casi ed a prescindere da eventuali conseguenze, è illecita. Questo tipo di ragionamento procede in modo deontologico, mentre i giudizi morali vengono motivati, nella tradizione cattolica, in chiave teleologica, cioè fondati sulla ponderazione dei diversi valori in gioco. Secondo una valutazione di quest'ultimo tipo, dovremmo formulare il giudizio morale che fonda il divieto dell'anticoncepimento pressapoco in questi termini: "È immorale escludere attivamente la procreazione dal rapporto sessuale, a meno che non si diano importanti ragioni per non contrarre una gravidanza, e l'astinenza pregiudichi il bene della coppia". Se oggi le condizioni sono mutate a tal punto che il caso di una contraccezione moralmente legittima non è affatto eccezionale ma del tutto normale, allora si dovrà, senza alcun bisogno di mutare il giudizio morale, chiarire dal punto di vista normativo il nuovo atteggiamento corrente. E lo si potrebbe fare dichiarando che la contraccezione dev'essere in ogni caso giustificata con motivazioni adatte e che il metodo usato deve tener conto della salute e della dignità sessuale dei coniugi » (F. BÖCKLE, *Il matrimonio cristiano. Orientamenti e problemi*, in AA. VV., *Problemi e prospettive di teologia morale*, Brescia 1976, p. 429). Vedi anche E. CHIAVACCI, *Valori di fondo e sistematica normativa*: Rivista di Teologia Morale 1978, 519-527.

(144) Per la questione si veda l'esposizione di J. FUCHS, *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*, in H. WOLTER (a cura di), « *Testimonium Veritatis* », Frankfurt 1971, pp. 211-240 (trad. ital. in *Responsabilità personale e norma morale*, Bologna 1978, pp. 77-125). Circa la distinzione tra valore premorale e valore morale, in applicazione al nostro tema, risponde criticamente a Fuchs K. KELLY, *Moral Theology Forum: A Positive Approach to Humanae vitae*: The Clergy Review 57 (1972) 108-120, 174-186, 263-275, 330-348 (spec. 331-335).

(145) J. FLETCHER, *Situation Ethics: The New Morality*, Philadelphia 1966; Id., *Moral Responsibility*, Philadelphia 1967.

(146) CH. E. CURRAN, *A New Look at Christian Morality*, Indiana 1968, p. 171.

un certo senso, l'azione è *cattiva* e manifesta la presenza del peccato nel mondo » ⁽¹⁴⁷⁾.

Il principio del « diritto prevalente » è formulato da D. E. Hurley: « Quando l'esercizio di un diritto proporzionato esclude l'adempimento di un dovere, questo dovere cade » ⁽¹⁴⁸⁾, e viene applicato anche al caso specifico della liceità della regolazione della fecondità. Sulle « eccezioni » nella vita morale si è soffermato N. D. O'Donoghue, inquadrando in un sistema etico caratterizzato da tre « fonti di eccezioni », ossia il carattere generale della legge, la dialettica tra la norma ideale e le concrete possibilità dell'uomo, il « fenomeno della intersezione » e cioè i casi di conflitto: per questi, l'A. sottolinea la necessità che, tenendo presente l'ideale della legge, si faccia « tutto quello che si può fare » per conformarvisi ⁽¹⁴⁹⁾.

Un terzo orientamento teologico accetta, più o meno apertamente, l'esistenza di veri conflitti oggettivi tra norme morali, a partire dall'impossibilità radicale dell'uomo in seguito all'influsso del peccato sia individuale sia sociale. Così, ad es., P. Chirico, accentuando notevolmente la debolezza, l'imperfezione e soprattutto la « concupiscenza » dell'uomo, afferma che l'uomo stesso viene impedito nella sua donazione totale a Dio e ai fratelli: simile debolezza si rivela maggiormente nelle situazioni di conflitto, nelle quali sarebbe « moralmente impossibile per l'individuo coinvolto in certe situazioni compiere un atto esterno, in tal modo che questo corrisponda a tutti i valori implicati (nella situazione) » ⁽¹⁵⁰⁾. Così la doverosa « tendenza » alla piena realizzazione del bene si trasforma in una « tensione » per l'incapacità di rispondere adeguatamente, soprattutto nelle situazioni di conflitto, alla totalità delle esigenze morali. Si danno situazioni concrete in cui sono presenti diverse leggi « astratte » e che danno luogo ad un'oggettiva collisione tra loro: in questi casi sarebbe la sola persona a decidere per la prevalenza di una legge sull'altra ⁽¹⁵¹⁾.

Inserendosi in questa linea e seguendo altri teologi (come D. E. Hurley, F. Simons, Ch. Curran) e pur riconoscendo che la dottrina comune e tradizionale dei moralisti esclude un vero conflitto oggettivo fra norme morali, N. Crotty afferma chiaramente che nelle situazioni di conflitto la persona incorre non solo in un male fisico, ma anche in un male morale ⁽¹⁵²⁾. La sua affermazione fa leva sulla morale centrata sull'amore (*love-centred ethic*) e non su quella tradizionale « legalistica ». In questa prospettiva dell'amore, N. Crotty rileva come l'amore ci si presenta come un ideale irraggiungibile, che ci impedisce di « mantenerci "innocenti" in certe situazioni »; invece dell'innocenza « esclu-

(147) *Ibid.*, pp. 172-173.

(148) D. E. HURLEY, *Ein neues Moralprinzip, wenn Recht und Pflicht sich widersprechen*: Orientierung 31 (1967), p. 135.

(149) N. D. O'DONOGHUE, *Towards a Theory of Exceptions*: Irish Theological Quarterly 35 (1968) 217-232.

(150) P. CHIRICO, *Tension, Morality, and Birth Control*: Theological Studies 28 (1967), p. 269.

(151) P. CHIRICO, *Morality in General and Birth Control in Particular*: Chicago Studies 9 (1970) 19-33.

(152) N. CROTTY, *Conscience and Conflict*: Theological Studies 32 (1971) 208-232.

sivamente preoccupata della nostra conformità con l'ordine e con la gerarchia che vediamo presente nel settore delle leggi » e che ci spinge ad « escogitare una teoria morale, piuttosto intricata, che ci permetterebbe di rispettare quella conformità anche in situazioni di conflitto » —, l'amore ci presenta « la vita morale in termini di risposta alla nostra situazione ed alle sue potenzialità creative », facendoci riconoscere che queste situazioni sono piene di peccato (*sin-fulled*) e lacerate da esso (*sin-disrupted situations*) » ⁽¹⁵³⁾. In una parola: « la giusta cosa da fare (nei nostri conflitti) è un misto di bene morale e di male morale » ⁽¹⁵⁴⁾.

Anche senza giungere all'affermazione di un oggettivo conflitto di doveri, diversi teologi rilevano il peso del peccato — o comunque della debolezza umana — nelle situazioni conflittuali e, conseguentemente, nelle difficoltà di scelte morali non compromissorie. Proprio in riferimento alla contraccezione come intrinseco disordine (HV, 14) e in riferimento alla nota pastorale dell'Episcopato Francese (n. 16), G. Martelet scrive: « La scelta del minor male non appartiene quindi mai in sé all'ordine oggettivo dei valori e dunque dei nostri doveri, ma a quello delle nostre "impasses" e quindi anche delle nostre infermità di peccatori... Quindi, benché possa apparire molto spesso alla coscienza sotto i tratti del *dovere* non è senza dubbio altro che una manifestazione di un *destino* di peccatori. Nel caso della contraccezione come in ogni altro caso, fa parte delle "debolezze", mai dei valori dell'amore, e una delle miserie dell'amore consiste, evidentemente, sia a non *sapere*, sia a non *volere*, sia più spesso ancora a non *poterlo* realmente evitare. Una tale miseria tuttavia non è strettamente riducibile ai soli limiti della coscienza puramente individuale... queste scelte del minor male richiamano dunque, attraverso le coscienze, un mondo peccatore di cui spesso noi siamo i partners compiacenti » ⁽¹⁵⁵⁾.

Altri teologi seguono altre strade per risolvere il conflitto dei doveri. Così, per fare un nuovo esempio, V. Ferrari rileva che la scissione dei due significati dell'atto coniugale può legittimamente avvenire per una duplice via: per via naturale, con i tempi agenesiaci; e per una « dispensa » da parte di Dio stesso, dal momento che la contraccezione è sì *intrinsecamente* cattiva ma non anche *assolutamente* cattiva ⁽¹⁵⁶⁾: « Non potrà mai l'uomo presumere fondatamente una certa dispensa, quanto meno temporanea, da parte di Dio, per certi ragionevoli fini?... Certamente no, se concedere questa sospensione fosse irragionevole da parte di Dio, come nel caso di dover sacrificare inutilmente qualche disegno di Dio, sia pure nei dettagli. Per questo, ove per una onesta regolazione delle nascite sia possibile ed efficace la conti-

(153) *Ibid.*, p. 218.

(154) *Ibid.*, p. 216. Per gli orientamenti segnalati si veda M. ATTARD, *Compromise in morality*, Roma 1976.

(155) G. MARTELET, *L'esistenza umana e l'amore*, Assisi 1970, pp. 121-122. Vedi anche D. F. O' CALLAGHAN, *Humanæ vitæ in perspective: Survey of recent french writing*, The Irish Theol. Quart. 37 (1970) 315-321.

(156) V. FERRARI, *Rilettura della Humanæ vitæ*, Napoli 1976. L'A. rimanda a M. BRUNEC, *Mendacium intrinsece malum sed non absolute*: Salesianum 26 (1964) 638-642.

nenza periodica, falsamente si supporrebbe che Dio conceda, sia pure a fin di bene, una sospensione del divieto di contraccipire... » ⁽¹⁵⁷⁾: ragionevole sarebbe, invece, la sospensione nel caso del conflitto dei doveri per una coppia per la quale la continenza periodica fosse impraticabile o inefficace.

2) Annotazioni critiche

Sul principio del conflitto dei doveri e sulla sua applicazione alla « contraccizione » scelta come minor male o, secondo la dizione di altri, come maggior bene riserviamo ora alcune annotazioni critiche, senza entrare in diretto dialogo con i singoli Autori ed orientamenti teologici ricordati.

Iniziamo dalla *terminologia* usata: alcuni parlano di conflitto di « doveri », mentre altri preferiscono parlare di conflitto di « valori ». Quest'ultima preferenza viene motivata dal fatto di sottolineare — in tal modo — l'aspetto positivo o di bene che caratterizza nella situazione concreta la scelta contraccettiva: questa, in realtà, non sarebbe tanto la scelta del minor male bensì la scelta del maggior bene o del valore più importante tra i diversi valori che entrano in conflitto. In questa prospettiva G. Perico trova equivoco ricorrere al principio del minor male e propone la considerazione positiva del valore: « Quando invece si tratta di valutare la moralità dell'atto contraccettivo e di chi lo pone, il principio del male minore non gioca più... Se la scelta contraccettiva potrà essere parzialmente o totalmente "non imputabile" in determinati casi... ciò risulterà.. non già dall'applicazione del principio del male minore, ma dal concorso di gravi circostanze attenuanti e in virtù di una scelta che ha avuto per oggetto un "valore" positivo, anzi quello ritenuto "prevalente"... I due coniugi, cioè, sono visti in un atteggiamento positivo di perseguimento di un bene, anche se, per le concrete difficili circostanze in cui agiscono, la loro scelta preferenziale implica anche un male, e cioè la inadempienza della norma che vieta la contraccizione » ⁽¹⁵⁸⁾.

Ci sembra che anche così impostato, il problema in discussione non faccia un sostanziale passo in avanti. L'impostazione « in positivo » non modifica i termini concreti del problema: il maggior bene o il meglio o il valore prevalente, di per sé, fa riferimento al « fine » che si intende raggiungere (l'unità coniugale), e non invece al « mezzo » di cui ci si serve per il raggiungimento del fine; in chiave di mezzo si misurano, piuttosto, l'astensione dal rapporto coniugale e la contraccizione, delle quali la prima sarebbe il « male maggiore » e la seconda il « male minore ». Al di là poi di questa indebita o almeno discutibile trasposizione fine-mezzo, rimane da dimostrare che — sia pure nella situazione concreta (l'unica considerata) — l'astensione dal rapporto coniugale sia un « male » e un « male maggiore » rispetto alla contraccizione. Si dà poi un'altra ragione di critica all'impostazione ricordata,

(157) *Ibid.*, p. 65.

(158) G. PERICO, *Riflessione sulla « Humanae vitae » dopo alcuni anni di applicazione*: Medicina e Morale 1973, pp. 299-300.

ed è che il conflitto morale (si noti: un vero « conflitto », e quindi un concorrere di elementi che si configura come « dilemma » alla persona chiamata a scegliere) non si dà per dei valori che lasciano libera la persona, bensì per dei valori che s'impongono alla persona come « vincolanti » in senso morale, e pertanto si configurano a doveri. Lo fa rilevare giustamente G. De Broglie: molti principi morali, soprattutto quelli che ci impongono di fare qualcosa di positivo, includono in sé delle condizioni ristrettive. Così, ad es., il dovere di curare la salute ha certi limiti, che devo saper discernere in una determinata situazione, nella quale si imponga il dovere di mettere a repentaglio la mia salute. In questa linea si potrà parlare di « veri conflitti di doveri » solo in quella fase in cui non si vede ancora la delimitazione dell'ambito di un dovere, che lo subordina ad uno superiore: si tratta, in tali casi, di ponderare con cura le ragioni dell'una e dell'altra scelta, fino a quando emerga l'unico vero dovere ⁽¹⁵⁹⁾.

Ancora e prima di introdurci nel cuore del problema possiamo segnalare un dato che, pur nella sua esteriorità e contingenza, ha un suo significato, se non altro perché chiarisce quando potrebbe essere in qualche modo « legittimo » appellarsi al conflitto dei doveri per la scelta contraccettiva. Si dovrebbe dare un'ipotesi di partenza o una condizione, che così viene indicata dagli stessi Vescovi Francesi: « Capita infatti che degli sposi pensino di trovarsi di fronte a veri conflitti di doveri. Nessuno ignora le angosce spirituali in cui si dibattono gli sposi sinceri, specialmente quando l'osservanza dei ritmi naturali non riesce a "dar loro una base sufficientemente sicura per la regolazione delle nascite" (HV, 24) ». È solo a partire da questa concreta e precisa situazione che i Vescovi francesi appellano al principio del conflitto e del minor male.

La risultanza immediata è l'esistenza di un precedente obbligo morale: quello di conoscere e di tentare il ricorso alla regolazione « naturale » della fecondità. È questo un punto fortemente sottolineato da V. Ferrari, anche se può risultare discutibile la motivazione addotta circa l'intervento della HV ⁽¹⁶⁰⁾. L'A. così conclude il suo saggio: « Ancora una volta ripetiamo: perché sacrificare i processi biologici e il significato o simbolismo dell'atto coniugale, in ordine alla vocazione degli sposi a esser genitori, quando la continenza periodica può raggiungere i fini della paternità responsabile altrettanto bene e anzi meglio delle manovre che violentano la natura? Ma è secondo ragione sacrificare il bene più piccolo quando non c'è altra via per salvare i beni più grandi. Questo avviene nel caso che la continenza periodica sia inefficace o inabbordabile » ⁽¹⁶¹⁾.

È comunque evidente che una simile impostazione, pur manifestando un suo peso morale più pragmatico di fronte a quanti ricorrono alla scelta contraccettiva come minor male senza minimamente preoccuparsi di tentare una regolazione « naturale » della fecondità, lascia aperto, almeno in alcuni casi, il problema dell'oggettiva legittimità di far ri-

(159) Cfr. G. DE BROGLIE, *art. cit.*

(160) V. FERRARI, *op. cit.*, pp. 15-25.

(161) *Ibid.*, p. 100.

corso — anche in questi stessi casi — al principio del conflitto dei doveri nell'ambito della contraccezione.

Entrando nel punto cruciale del problema, ci sembra di dover affermare che, nei termini propri dei « doveri », il « conflitto » non esiste sul piano oggettivo, non può esistere. Una prima giustificazione, anche se esteriore e d'autorità, è data dalla tradizione morale cattolica, la quale ha costantemente condiviso, e senza dubbio, questa affermazione. Una seconda giustificazione è offerta dalla stessa riflessione razionale: se Dio è il fondamento dell'ordine morale, a Dio si dovrebbe far risalire il conflitto dei doveri; e se il conflitto oggettivo dei doveri significa che l'uomo pecca qualunque scelta operi, si dovrebbe rendere Dio stesso ultimamente responsabile dell'inevitabile peccato commesso dall'uomo. « Qualora — scrive A. Günthör — esistessero di fatto delle situazioni in cui l'uomo in nessun modo potesse evitare il peccato e peccherebbe necessariamente sia che agisse in un modo sia che agisse in un altro modo, si avrebbe la seguente contraddizione: mediante quella situazione Dio porrebbe all'uomo esigenze tali da indurlo in peccato. Adempiendo un postulato della volontà di Dio egli urterebbe contro l'altro. La contraddizione sussisterebbe in Dio stesso, il quale vorrebbe il bene facendo accadere il male. Per cui, non si potrà mai dare un oggettivo conflitto di doveri » (162).

La non esistenza dell'oggettivo conflitto emerge con particolare chiarezza e forza quando la persona viene a trovarsi di fronte ad un'alternativa (nel nostro caso o salvare l'amore unitivo nel matrimonio o salvare la fecondità responsabile), in cui uno dei due termini sia un atto *intrinsecamente cattivo*. Certo, non si vuole il male, in quanto il fine che si intende raggiungere (l'amore unitivo nel matrimonio) è qualcosa di legittimo, anzi di doveroso. Ma con quale mezzo questo fine viene raggiunto? L'interrogativo è inevitabile, se non si vuole risolvere l'intera moralità dell'agire all'intenzionalità soggettiva. Del resto la tradizionale formulazione delle « fonti della moralità » (oggetto, circostanze e fine), a suo modo, respingeva come inaccettabile questa riduzione intenzionale-soggettivistica della morale. È allora da considerarsi necessariamente anche il mezzo con cui si intende (forse meglio « pretende ») raggiungere l'amore unitivo nel matrimonio: il mezzo è la contraccezione, cioè — come dicevamo — un intrinseco disordine. Ora, proprio perché la contraccezione si qualifica come intrinseco disordine (un male « morale » e non semplicemente « fisico »), essa non può essere l'oggetto di un atto positivo di volontà, neppure come semplice « mezzo » (non il male per il male!) per un fine buono.

È questa la linea esplicitamente seguita, anzi proposta dalla HV: « In verità, se è lecito, talvolta, tollerare un minor male morale a fine d'evitare un male maggiore o di promuovere un bene più grande, non è lecito, neppure per ragioni gravissime, fare il male, affinché ne

(162) A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, Roma 1974, vol. I, p. 434. L'A. precisa: « La teologia protestante, nella presente questione, esprime un giudizio parzialmente diverso. Secondo essa, l'inevitabile diventar-colpevole nella situazione di conflitto è un tipico sintomo del mondo decaduto e dell'uomo peccatore. el caso di conflitto Dio porta l'uomo alla netta consapevolezza del suo esser-peccatore ».

venga il bene, cioè far oggetto d'un atto positivo di volontà ciò che è intrinsecamente disordine e quindi inolegno della persona umana, anche se nell'intento di salvaguardare o promuovere beni individuali, familiari o sociali. È quindi errore pensare che un atto coniugale, reso volutamente infecondo, e perciò intrinsecamente non onesto, possa essere coonestato dall'insieme di una vita coniugale feconda» (HV, n. 14) ⁽¹⁶³⁾.

Da un punto di vista oggettivo risulta che non esiste il vero conflitto dei doveri, *in primis* quando l'alternativa è un atto intrinsecamente cattivo. In questo senso la legge negativa della contraccezione prevale — in quanto legge negativa *obligat semper et pro semper* — su tutti gli altri precetti positivi: in altri termini non si danno mai, non si possono mai dare, situazioni coniugali nelle quali in concreto o *per accidens* (in base all'intenzione o alla cosiddetta ragione proporzionata) la contraccezione possa presentarsi agli sposi stessi come un dovere.

Si apre qui un duplice compito: quello di rispondere con un giudizio critico alle argomentazioni teologiche sopra riferite, e quello di provare positivamente la validità della nostra posizione. Ci restringiamo a segnalare qualche interrogativo, che stimoli la discussione e l'ulteriore approfondimento della problematica teologica. Si pensi al discorso sulla impossibilità dovuta al peccato personale e sociale: in questo discorso dovrebbe rilevarsi non solo la presenza del peccato e delle sue negative risultanze sull'agire morale ma anche la presenza della grazia salvifica e quindi delle conseguenze positive (d'illuminazione e di fortificazione) sullo stesso agire morale; così come dovrebbe affrontarsi l'inevitabile interrogativo: si può ancora parlare di vera e propria libertà — e quindi di vera e propria « moralità » — là dove si dà « impossibilità » fisica o morale ad un determinato comportamento? E ancora: la impossibilità di cui si parla è tale « oggettivamente », oppure è percepita e sentita come impossibilità da parte del soggetto? Quanto poi al discorso sulla contraccezione come male fisico è da rilevarsi, anzi tutto, che la HV quando parla di essa — per escluderla da un punto di vista morale — ne parla situandola chiaramente in un contesto « umano » ⁽¹⁶⁴⁾. Ci si deve anche chiedere se il passaggio dal male fisico a quello morale si effettui esclusivamente e totalmente col « fine », sia a livello di intenzionalità soggettiva, sia a livello di una qualche oggettiva connessione tra il gesto nella sua intrinseca struttura — forse pluridirezionale e pertanto orientabile verso un preciso obiettivo — e il fine antropologicamente inteso, ossia il bene totale della persona? Non è, forse, necessario considerare anche il rapporto che esiste tra l'effetto « buono » e l'effetto « cattivo », nel senso che il primo (da me riconosciuto come un valore)

(163) Rileva giustamente G. Martelet: « Malgrado la tentazione che si potrebbe avere di integrare la scelta soggettiva del minor male nel caso della contraccezione, a un caso particolare di tolleranza, bisogna rifiutarvisi. La tolleranza, infatti, non implica che "si prenda come oggetto di un atto positivo di volontà ciò che è intrinsecamente un disordine"; al contrario ciò che si fa quando si sceglie la contraccezione, anche come minor male. Vale meglio semplicemente riconoscere che noi siamo capaci di fare delle cose ingiustificabili ma per noi spiegabili e il nostro dovere è di lavorare a liberarcene»: *op. cit.*, p. 120, nota 9.

(164) Cfr. E. QUARELLO, *Per il superamento dei « conflitti di coscienza »*: Salesianum 33 (1971) 127-154; Id., *Male fisico e male morale nei conflitti di coscienza*: *ibid.* 34 (1972) 295-314.

non deve derivare fisicamente dall'effetto « cattivo »? Circa il discorso sul « compromesso », ci si può chiedere sino a che punto alcune posizioni di teologi cattolici non risentano dell'influsso della tesi protestante dell'uomo-cristiano come *simul iustus et peccator*; così come ci si può domandare se non si debba andare oltre la fotografia della realtà umana colta come un « insieme » o « misto » di bene e di male, per tentare una più profonda lettura interpretativa di questo « insieme », una lettura cioè che precisi il « bene » e il « male » sotto il profilo della moralità non solo « materiale » ma anche e ultimamente « formale »: in questo contesto si devono riprendere e verificare i precedenti rilievi sulla distinzione tra valori e doveri, tra doveri positivi e doveri negativi, tra male in senso puramente fisico e male in senso propriamente morale.

Per un'argomentazione in positivo presentiamo almeno due telegrafici rilievi. Il primo verte sul giudizio comunemente dato circa la contraccezione come « male minore », rispetto al « male maggiore » di una temporanea astinenza dai rapporti coniugali. Secondo questo giudizio si « suppone tacitamente che gli atti sessuali nel matrimonio sono una necessità assoluta e, sotto un certo aspetto, interamente determinati. Se così fosse, sarebbe difficile parlare di libertà. Tali atti non si potrebbero allora riconoscere per veramente umani. Conseguentemente essi cesserebbero di esprimere l'amore. Il voler scorgere nelle relazioni sessuali una qualunque necessità, significa la rinuncia al controllo su se stessi, mentre invece il Papa ricorda che gli sposi devono imparare a "governare perfettamente i propri istinti". "Il dominio dell'istinto, mediante la ragione e la libera volontà, impone indubbiamente un'ascesi, affinché le manifestazioni affettive della vita coniugale siano secondo il retto ordine" (HV, 21) » ⁽¹⁶⁵⁾. Il secondo rilievo s'impone alla luce di quanto siamo venuti dicendo sulla ragione che giustifica ed esige l'inscindibile connessione tra significato unitivo e significato procreativo della sessualità coniugale: da un punto di vista oggettivo, o di struttura e dinamismi intrinseci alla realtà sessuale, risulta veramente « problematica » la via contraccettiva percorsa con l'intento di salvare e promuovere la « unione » coniugale: in se stessa, la contraccezione non si pone nella logica dell'amore « totale » e quindi anche « unitivo » e non solo procreativo. È in questo senso che si sono posti — dicevamo — i Vescovi della Lombardia e del Triveneto: « A coloro che ritengono di trovarsi di fronte a un conflitto di due doveri, quello della comunione d'amore e quello della paternità responsabile, ricordiamo che la legge divina non impone mai doveri contraddittori e che, d'altra parte, non può essere atto di vera comunione coniugale quello che si chiude alla vita per motivi egoistici o con metodi difformi da quell'ordine naturale che rispetta nell'uomo quanto è veramente e perennemente umano » ⁽¹⁶⁶⁾.

Rimane, invece, possibile il conflitto dei doveri come fatto soggettivo, ossia come coscienza perplessa, quella di una persona o (coppia) che erroneamente crede di trovarsi irretita tra doveri opposti e quindi

(165) Introduzione all'enciclica *Humanae vitae*, Roma 1969, p. 78.

(166) *Principi morali e orientamenti pastorali per l'educazione sessuale*, 2 febbraio 1974, n. 32.

nella necessità di operare una scelta: in questa precisa situazione soggettiva, la persona (o coppia) testimonia e vive la sua ordinazione al bene scegliendo il male morale a suo giudizio minore.

Certamente si aprono a questo punto problemi morali non facili eppure necessari, che però esulano dal nostro studio: si possono ricondurre al problema di decifrare le varie cause che conducono a questi conflitti soggettivi e al problema di individuare e proporre le strade per un loro superamento ⁽¹⁶⁷⁾. In quest'ultima linea l'educazione morale si articola attorno a due momenti fondamentali: la proposizione dell'ideale della coppia coniugale e l'offerta dell'aiuto alla coppia coniugata stessa ⁽¹⁶⁸⁾. Vogliamo solo ricordare che nell'ambito della proposizione dell'ideale si situa quel principio della connessione inscindibile dei significati della sessualità sul quale ci siamo soffermati, come pure si situa la considerazione del gesto contraccettivo in chiave non semplicemente bio-fisiologica ma propriamente « umana » e quindi in contraddizione con la profonda verità dell'amore coniugale. Potremmo anche aggiungere — o porre in primo luogo — un dato originale e irrinunciabile dell'etica cristiana: la convinzione che la legge morale può essere osservata con l'aiuto di Dio (cfr. HV, 20).

DIONIGI TETTAMANZI

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

(167) Cfr. M. ZALBA, *Applicatio encyclicae « Humanæ vitæ » apud Conferentias Episcopales*; Periodica de re morali canonica liturgica 59 (1970), spec. pp. 401-407.

(168) In questa linea si è posto il Consiglio di presidenza della C.E.I. con il comunicato « Riflessioni dottrinali e direttive pastorali sulla enciclica "Humanæ vitæ" », in data 10 settembre 1968.