

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

# ANTHROPOTES

Rivista ufficiale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II  
per Studi su Matrimonio e Famiglia

Direttore responsabile: ANGELO SCOLA  
Anno XII, n. 1 - Giugno 1996

## SOMMARIO

□ 3 Editoriale □ 5 Prof. Ramon Garcia de Haro, *In memoriam* □ 13 Sommari □ 21 H. Hude, La famille, fondement de la société □ 51 Leo Scheffczyk, Familie und gesellschaft, theologische aspekte □ 67 Francesco D'Agostino, Il Matrimonio nel diritto: aspetti istituzionali "ideali" □ 73 Giorgio Campanini, Le politiche familiari nella crisi del "Welfare state" □ 85 Janne Haaland Matlary, The family under siege: the western political process and the example of the Beijing conference □ 99 Marie Hendrickx, Famille et société dans l'enseignement du Magistère □ 119 Gérard François Dumont, Les aspects socio-demographiques de la famille dans le monde

**133 IN RILIEVO:** □ Roberto Colombo, "Statuto biologico" e "Statuto ontologico" dell'embrione e del feto umano □ 163 Carl A. Anderson, Waiting for Hippocrates: the "right to die" and the U.S. constitution □ 177 Tadeusz Styrczen, La libertà vive di verità. Intorno all'Enciclica Veritatis Splendor (II parte)

**197 NOTA CRITICA,** □ Gilfredo Marengo, La famiglia sacramento antico

**199 VITA DELL'ISTITUTO** □ A. Situazione statistica degli studenti - B. Situazione dei titoli di studio - C. Attività scientifiche

Istituto Giovanni Paolo II, 1996

Direzione e Amministrazione: Istituto Giovanni Paolo II – Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano – tel. (06) 69886401/ 69886113 – fax: 69886103

Abbonamento 1996 (2 numeri): Italia L. 50.000 – Estero US \$ 35

Forma di pagamento: assegno bancario o vaglia postale intestato e spedito a: Istituto Giovanni Paolo II – P.zza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Un numero L. 27.000 (US \$ 20)



## EDITORIALE

*La famiglia è una comunità di persone, la più piccola cellula sociale, e come tale è un'istituzione fondamentale per la vita di ogni società.*

*Che cosa attende la famiglia come istituzione dalla società?*

*Prima di tutto di essere riconosciuta nella sua identità  
e accettata nella sua soggettività sociale.*

*Questa identità è legata all'identità propria del matrimonio e della famiglia*  
(Giovanni Paolo II, Lettera alle Famiglie, 17).

Il Magistero di Giovanni Paolo II è sempre stato attento a segnalare il nesso essenziale che intercorre tra famiglia e società: «L'avvenire dell'umanità passa attraverso la famiglia» (*Familiaris consortio*, n. 85). Si tratta di un richiamo profetico, che chiede di essere pensato antropologicamente e teologicamente. Per questo, il presente numero di "Anthropos" è specificamente dedicato alla dimensione sociale della realtà familiare, che viene scandagliata da una serie di sondaggi interdisciplinari, convergenti.

È comune tra i sociologi della famiglia la constatazione della strana persistenza della famiglia nella società contemporanea occidentale e insieme della sua crescente marginalità nella dimensione pubblica della vita (cf. l'intervento di G. CAMPANINI in *Chiesa e famiglia in Europa*, a cura di A. Caprioli e L. Vaccaro ed. Morcelliana, Brescia 1995). La condizione di partecipazione ad una famiglia è considerata come una scelta "privata", spogliata di fatto di qualsiasi rilevanza sul piano pubblico. In questo regime di separazione tra famiglia e società, si deve tuttavia rilevare una «sproporzione tra grandiosità dei compiti obiettivamente assegnati alla famiglia ed esiguità dell'interesse sociale per la famiglia stessa. Più che assegnati, quei compiti appaiono come soltanto abbandonati alla famiglia, nel senso che le istituzioni non se ne occupano» (G. ANGELINI, in *Ibidem*).

Umiliata e relegata nel privato, la famiglia è stata generalmente trascurata nella stessa riflessione antropologica e teologica. Considerata come una realtà ovvia che non merita riflessione specifica, messa in ombra dalla concentrazione unilaterale sul matrimonio (a proposito del quale prevaleva una riflessione in prospettiva canonistica, concentrata sugli elementi di validità, o moralisticamente centrata sulle condizioni di licetità etica degli atti sessuali), la famiglia è rimasta anche ai margini dell'attenzione teorica, mentre la pratica pastorale veniva nutrita da contributi non adeguatamente fondati.

La marginalità della famiglia nella società invita a verificare se la sua persistenza non sia solo di facciata. Non è una famiglia qualsiasi quella per cui può passare l'avvenire autentico dell'umanità. Quale famiglia, dunque? E per quale società? Nell'esplorare gli aspetti teologici del nesso tra famiglia e società, il prof. L. SCHEFFCZYK, nel primo intervento, spalanca gli orizzonti dell'ordine della salvezza e della creazione, che permettono di delineare quale sia la missione della famiglia nell'attuale società pluralista, che si vuole aperta e permissiva. HENRI HUDE, sviluppando una meditazione filosofica sulla famiglia come fondamento della società, ne coglie le radici nella natura e nella libertà.

Applicandosi alla riflessione degli aspetti giuridico-istituzionali del problema, il contributo del prof. F. D'AGOSTINO segnala il pericolo insito in un sistema puramente convenzionale, in cui le istituzioni vengono "dotate di senso" in forza di decisioni arbitrarie dei contraenti. Il vero senso della famiglia come sistema spontaneo lo si può cogliere se si vede la volontà degli sposi aderire ad una realtà che li precede, la quale ha delle conseguenze che li superano. J. H. MATLARY, membro della Delegazione della Santa Sede alla IV Conferenza sulla Donna a Pechino (1995), di fronte alle pretese relativistiche dell'ideologia femminista radicale, ricorda il carattere pre-politico dell'istituzione familiare e quindi il suo primato sulla società.

A questioni di dottrina sociale sono dedicati gli interventi di G. CAMPANINI e di M. HENDRICKX. Il primo affronta il tema delle politiche familiari nella crisi del *Welfare State* ed indica nella revisione dei compiti dello Stato sociale e in una promozione della soggettività sociale della famiglia la soluzione della crisi attuale del modello classico di assistenza. La seconda presenta l'insegnamento del Magistero a proposito della relazione tra famiglia e società. Gli aspetti socio-demografici sono trattati, in una prospettiva mondiale, dal noto prof. G. F. DUMONT.

La Nota Critica di G. MARENKO recensisce il volume di G. Campanini sulla famiglia come sacramento antico.

Nella rubrica "In rilievo" vengono presentati due interventi di estremo interesse ed attualità, relativi all'inizio e alla fine della vita umana. Il contributo del prof. R. COLOMBO illumina con riflessione non solo interdisciplinare, ma anche con sguardo sintetico e integrato la difficile questione dello statuto biologico ed ontologico dell'embrione e del feto umano. C. A. ANDERSON prende in esame criticamente due recenti sentenze di Corti d'Appello degli USA, che ammettono il cosiddetto "suicidio assistito", mostrandone l'inconciliabilità con la Costituzione. Infine si completa con la seconda parte la pubblicazione del saggio del prof. T. STYCZEN sull'Enciclica *Veritatis splendor*.

Prof. Ramón García de Haro  
*In memoriam*

Il 23 marzo scorso, all'età di solo 65 anni, ci lasciava Mons. García de Haro.

La malattia, che l'aveva colpito da non molti mesi, aveva finito per stroncare la sua esistenza; ma la sua presenza è ancor ben viva fra noi, non solo perché sappiamo che egli vive e sappiamo che lo incontreremo, ma perché è vitale fra noi la memoria del suo volto, della sua testimonianza, della sua opera. La memoria del suo volto: se è vero, come ha scritto Levinas, che nel volto c'è tutto l'uomo, il volto di Ramon García de Haro era in mezzo a noi il segno di una grande umanità e serenità. Le difficoltà di salute non avevano risparmiato la sua esistenza, anche negli anni passati, ma egli ha sempre combattuto con una grande energia ed è stato testimone della letizia anche nella difficoltà.

Nato a Barcellona il 7 marzo 1931, sacerdote secolare, incardinato nella Prelatura della Santa Croce e Opus Dei, è stato uno dei fondatori del nostro Istituto.

Proveniva dagli studi di diritto civile ed aveva conseguito il dottorato all'Università di Barcellona nel '57. Prima insegnò Diritto del lavoro e poi, dopo l'ordinazione, si era dedicato alla ricerca e all'insegnamento della teologia. Dottore in S. Teologia presso la nostra Università Lateranense nel '67, fu poi Professore di Teologia Morale e Spirituale all'Università di Navarra. I suoi studi a quel tempo vertevano sul ruolo di Lutero e di Erasmo nella genesi dell'atteggiamento modernista, raccolti poi nel volume "Storia teologica del modernismo" (1972). Trasferitosi in Italia, il campo dei suoi interessi si allargò alle "Questioni fondamentali della Teologia Morale" (opera del 1980), alla coscienza morale ("Legge, coscienza e libertà" è del 1984) e alla "Sapienza morale cristiana" (1986).

Nel frattempo, però, era nato il nostro Istituto ed egli vi partecipò fin dall'inizio. Dal 1984 al 1993 fu Professore Ordinario di Teologia Morale e dal 1988 Direttore degli studi e delle pubblicazioni dell'Istituto. Alla fine degli anni '80 si era dedicato soprattutto allo studio dell'agire morale, delle virtù e ai documenti del Magistero sul matrimonio e la famiglia.

Ricordiamo nel 1995 la pubblicazione del volume "La vita cristiana" quasi una sintesi di tutti i suoi studi e i suoi insegnamenti.

Per ricordarlo non trovo parole migliori di quelle che lui stesso ha dette si sé il giorno in cui, per iniziativa del nostro Istituto, gli fu conferito il titolo di Cappellano di Sua Santità. Al saluto del Preside, Mons. Carlo Caffarra, egli rispose con queste frasi, in cui è tratteggiato tutto il suo spirito e il suo cuore.

Mons. Massimo Camisasca

## Discorso di commiato di Mons. Ramon Garcia de Haro

1. Quando Mons. Caffarra mi invitò a dire alcune parole in questa occasione, non mi abbandonò al destino ma mi diede una pista: il famoso discorso del biglietto di Newman. Non lo conoscevo, e lo trovai delizioso.

Il Grande convertito comincia — e come potrei fare io altrimenti? — ringraziando. Innanzitutto, la mia gratitudine a Carlo, per tante, tante cose: per la sua fiducia nell'avermi chiamato a cooperare sin dai primi momenti dell'Istituto. Non posso non ricordare il primo atto accademico a Castelgandolfo. Era il 14 ottobre del 1981, era ancora vicinissimo il terribile attentato del 13 maggio, data in cui era previsto l'annuncio pubblico della creazione dell'Istituto. Arrivati a Castelgandolfo, mi impressionò la stanchezza del Santo Padre... stentava a parlare, quasi balbettava: un doloroso contrasto con quel *non abbiate paura!* indirizzato ai potenti della terra nel giorno dell'inaugurazione del Pontificato. Ricordo bene le parole di Mons. Caffarra: *il fatto che l'attività accademica dell'Istituto cominci davanti a Vostra Santità significa quanto esso vi sta a cuore.* E delineò in seguito le tracce salienti del compito affidatoci: 1) *Esiste un progetto di Dio sulla famiglia e il matrimonio, che Dio stesso ha rivelato. Questo progetto costituisce la verità sul matrimonio e la famiglia: una verità che Dio ha affidato alla libertà dei coniugi. La missione dell'Istituto è di scoprire e comunicare questa verità. Il suo primo servizio alla Chiesa è un servizio alla verità. Il progetto divino non è esterno ma interno: sta iscritto nell'essere dell'uomo.* Perciò egli, con la sua ragione può scoprirne alcune delle linee fondamentali, sia con la speculazione filosofica, sia mediante le scienze umane, se operanti in modo rigoroso e attente alla situazione storica in cui l'uomo vive. 2) *La spina dorsale dell'insegnamento dell'Istituto è la verità rivelata da Dio e insegnata dal Magistero.* Non tutto quanto oggi insegnano teologi e filosofi è buono e vero. Anzi, la coscienza di molti fedeli si trova turbata dalle dottrine fatte circolare, anche su questioni essenziali. Un tale disordine dottrinale è stato denunciato al Santo Padre, anche da parte di semplici fedeli: *il servizio che deve prestare l'Istituto non sembra più prorogabile.* In concreto, l'insegnamento dell'*Humanae vitae* viene integralmente accolto: *su questo punto non sono ammesse né incertezze né dubbi.* Si tratta, al contrario, di far sì che tale insegnamento possa penetrare ogni volta più profondamente nelle coscienze dei fedeli. 3) *Lo scopo dell'Istituto è la trasmissione, scientificamente elaborata, di queste verità, cioè della "verità". Una verità da mettersi in pratica: veritas facienda.* La Chiesa è Madre e la sua prima missione è insegnare la verità. Tutto l'Istituto dovrà tendere a offrire questo servizio ai fedeli. Il Santo Padre ringraziò Mons. Caffarra e disse delle parole che, con poche varianti gli ho sentito ribadire più volte: *a Carlo, voglio molto bene!*

Ma il mio ringraziamento al Professor Caffarra non può fermarsi qui; si estende a tutto quanto ho ricevuto da lui lungo questi tredici anni, nel terreno scientifico, nella comprensione sempre più approfondita dei problemi umani del matrimonio e della famiglia, nella collaborazione tra professori, nel dialogo aperto e sempre rispettoso della libertà altrui, nell'amore al vero pluralismo che si intreccia sempre e nasce assieme con l'unità nella verità e soltanto sulla verità: *in necessario unitas, in dubbio libertas, in omnibus caritas,* secondo la nota

espressione di sant'Agostino, fatta propria anche da Newman. E, in qualche modo ringrazio Carlo ancor più per quanto ho ricevuto in amicizia umana... Direi in modo indimenticabile, in questo ultimo scorso d'anni, in cui il mio stato di salute è stato quello che è stato. Mai un lamento, anzi sempre manifestando con opere la sua volontà di trovare il meglio per me.

Inoltre desidero ringraziare tutti i colleghi, specialmente quelle con cui abbiamo collaborato fin dai primi giorni: non posso non menzionare con particolare affetto il caro amico Sua Eccellenza Mons. Angelo Scola. Pure gli studenti, soprattutto quelli dei primi anni, che hanno perciò contribuito maggiormente con il loro impegno e con il loro sacrificio a superare le difficoltà, inseparabili d'ogni inizio, dove si forgiano promesse future. Mi pare inoltre doveroso citare quei moralisti dai quali ho più imparato, e con la cui collaborazione abbiamo portato avanti i due Congressi internazionali di Teologia Morale tenutisi a Roma nel 1986 e nel 1988: in particolare il Padre Servais Pinckaers, Mons. Philippe Delhayé, Mons. Ignacio de Celaya, e i Professori Carlos Cardona, William May, Michel Schooyans e Alasdair MacIntyre.

Considero atto di giustizia manifestare anche la mia più profonda gratitudine alle due persone alle quali più debbo e dalle quali più ho imparato non solo in sapere teologico, ma — quel che è più importante — sul senso stesso della teologia nel suo indissociabile legame con la vita, e nell'intenderla quale servizio — volontà di servire — la Chiesa, così come Essa vuol essere servita, e come sapere ancorato alla preghiera, senza di cui non c'è vera teologia, almeno teologia vivente, capace di progredire e rinnovarsi: mi riferisco — come avrete indovinato — al Beato Josemaría Escrivá e Sua Eccellenza Mons. Alvaro del Portillo che tanto stimava — e stima — Carlo.

Infine, vorrei ringraziare tutti i presenti per la gentilezza di aver accolto l'invito di Mons. Caffarra ed essere venuti oggi a questo atto: un omaggio che so bene di non meritare, il che rende più viva la gratitudine. In modo particolare ringrazio per aver fatto lo sforzo di trovare uno spazio tra le molteplici obbligazioni a Sua Eminenza Rev.ma Card. Edward Gagnon, che tanto incoraggiò il nostro Istituto nei suoi primi tempi, al Rev.mo Padre Edward Kaczynski, Rettore della Pontificia Università San Tommaso e ai Monsignori Luis Clavell, Rettore dell'Ateneo Romano della Santa Croce e Marcelo Sánchez Sorondo, Decano della Facoltà di Filosofia di questa Università.

2. Mi pare però che, a questo punto, ci convenga tornare al *biglietto* del Cardinal Newman. Ne leggo le parole a mio avviso centrali, e che — salvata la proporzione — vorrei far mie: *nello spazio di molti anni* — penso che posso anche in un certo modo dirlo: son passati 13 dall'inizio dell'Istituto; e 28 da quando (1966) presi la laurea in teologia in questa Università — *ho potuto fare molti sbagli; non ho nulla dell'alta perfezione degli scritti dei santi, nei quali non ci possono essere errori* — e questo è così patente che, se lo leggo, è solo per poter far mio il desiderio che quanto segue sia pur vero —; *ma quello che posso ribadire per tutto ciò che ho scritto è questo: l'intenzione onesta, l'assenza di fini personali, la disposizione all'ubbidienza, la volontà di ricevere le opportune correzioni, la paura ad ogni errore nella dottrina, il desiderio di servire la Chiesa Santa e una*

*buona speranza di successo*<sup>1</sup>. Penso che, in realtà, queste parole siano state il dilemma di tutti noi durante questi 13 anni.

Newman passa in rassegna poi quanto maggiormente lo aveva impegnato nell'azione in favore della verità: prevenire i pericoli di uno slittamento della teologia cattolica verso il liberalismo illuministico, che, — con grande chiarezza — aveva presentito. Da parte nostra, penso che l'impegno centrale che ci ha accomunati in questi anni sia stato — d'accordo col programma di quel primo atto accademico — l'approfondimento e la diffusione della verità sulla persona, nel suo intrecciarsi con quella circa il matrimonio e la famiglia. Mi viene in mente, appunto, un altro ricordo di quella giornata a Castelgandolfo. Il Santo Padre che, alla fine dell'atto accademico ci aveva invitati a cena, era — ripeto — visibilmente stanco. Avevamo appena finito, quando si verificarono alcuni attimi di silenzio, che — eravamo in pochi; più o meno una dozzina di persone — nessuno rompeva. Allora, in un mormorio che poteva essere un pensare sottovoce o piuttosto un colloquio contemplativo con Dio, il Santo Padre disse: *la tragedia dell'uomo d'oggi è che egli si è dimenticato di chi è: egli non sa più chi è*. Era chiarire in poche parole quanto il recupero della antropologia rivelata, con le sue radici metafisiche e la morale conseguente, fosse necessario per una esposizione realmente scientifica e convincente della verità sul matrimonio e sulla famiglia.

3. Non so se è troppo ardito, ma vorrei adesso fare un cenno a quanto, dentro all'impegno comune, ho — se non fatto — almeno tentato di fare: da una parte, secondo il primo incarico ricevuto da Mons. Caffarra, un'esposizione del Magistero della Chiesa su matrimonio e famiglia, dove — con la gioia di chi ne fa nuovamente la scoperta — mi impegnai a sottolinearne ricchezza di contenuti e continuità; e, forse, a mettere le basi per un chiarimento del ruolo del Magistero Ordinario del Romano Pontefice nel dar fede in modo inequivocabile e definitivo — quando se ne presenta il bisogno — dell'esistenza delle condizioni determinanti l'appartenenza di un concreto insegnamento della Chiesa al suo Magistero ordinario e universale, e in concreto quello di *Humanae vitae*<sup>2</sup>.

Ma il campo principale del mio lavoro è stata la morale fondamentale, tale come si riflette — penso — nelle due monografie pubblicate in questi anni, peraltro in corrispondenza con i corsi svolti all'Istituto: cioè, il rapporto legge-libertà, aldi là dei legalismi tanto della manualistica come delle morali trascendentale e teleologica<sup>3</sup>; e la fondazione della moralità degli atti umani e dei suoi ele-

<sup>1</sup> J. H. NEWMAN, *Speech on the reception of the "Biglietto" at Cardinal Howard's Palace in Rome, on the 12th of May 1897*.

<sup>2</sup> *Matrimonio e famiglia dei Documenti del Magistero (Corso di Teologia Matrimoniale)*, I ed. Ares 1989; II ed. aggiornata da Carla Rossi, Ares, Milano 1994. Trad. inglese *Marriage and the Family in the Documents of the Magisterium (A Course in the Theologie of Marriage)*, Ignatius Press, San Francisco 1994.

<sup>3</sup> *Legge, coscienza & libertà*, I ed. Ares, Milano 1984; II ed. rivista ed aggiornata, Ares, Milano 1992. Punto centrale, direi, è stato l'impegno di comprensione della legge divina non solo come misura intrinseca, insita nell'essere della persona, ma anche e soprattutto come dinamismo proprio

menti determinanti<sup>4</sup>. L'ultimo impegno, ancora in corso<sup>5</sup>, versa sulla radicale novità del dinamismo dell'agire cristiano. Malgrado il comune desiderio di ridisegnare una morale che non sia più predominantemente un'etica di legge naturale, e il generale accordo sul cristocentrismo della morale, abbiamo ancora — mi azzarderei a dire — troppi residui di volontarismo etico: come spiegare altrimenti la quasi ossessiva priorità assegnata all'atto di scelta, nella comprensione della libertà cristiana? Il cammino verso un approfondimento del dinamismo della libertà, tale come scaturisce dall'antropologia rivelata, penso sia da cercare in quel passo dell'epistola ai Romani: *Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (*Rom 8,14*). San Tommaso si serve — per definire il dinamismo proprio dell'agire libero — della comparazione con il proprio degli altri viventi: mentre l'uomo *agit*, gli altri piuttosto *aguntur*<sup>6</sup>; ma, arrivato il momento di par-

---

e ugualmente intrinseco alla libertà, che manifesta la perfezione con cui l'abbiamo ricevuto in dono: una libertà certamente finita ma, innanzitutto, creata, inventata, progettata da Dio, e dopo la caduta dell'uomo assieme a lui redenta e sempre da Egli intrinsecamente ed estrinsecamente guidata; dinamismo della legge che sta alla radice delle qualità operative della libertà ed esprime le più profonde aspirazioni della persona: dinamismo che non si può contraddirre senza autodistruggersi e rendere schiava la propria libertà. Mi pare che qui si possa trovare il punto per un incontro tra la metafisica dell'essere e la filosofia trascendentale: la struttura cognoscitiva del soggetto, non sarà proprio in rapporto con la legge divina iscritta come dinamismo della persona verso la verità e il bene?

<sup>4</sup> *L'agire morale & le virtù*, I ed. Ares, Milano 1988; II ed. Ares 1994. Oggetto particolare della mia ricerca è stato quello dei criteri per determinare la moralità degli atti umani, proprio partendo dal rapporto dell'uomo soggetto con Dio suo ultimo fine personale, e dell'insegnamento evangelico sulle *intenzioni* e le *opere*, che si traduce — secondo l'analisi di Tommaso — nell'*ordinabilità* dell'oggetto dell'atto esteriore della volontà — cioè le opere compiute o almeno scelte dal soggetto —, secondo le misura la ragione, e l'*effettiva ordinazione* dell'atto interiore, oggetto cioè della rettitudine d'intenzione — in ultima analisi in rapporto all'attrazione di Dio/Amore —, e tutto nell'unità dell'unico atto della volontà illuminata dalla ragione e dalla fede. Tutto ciò è, a mio avviso, una questione decisiva per capire l'insegnamento della Chiesa sugli *assoluti morali* e, in concreto, su quelli che sono oggetto della contemporanea discussione, cioè gli assoluti delimitati dall'oggetto dell'atto esteriore della volontà, così come li misura la ragione, quindi individuabili anche dalla cosiddetta "prospettiva della terza persona": naturalmente, non ci sarà colpa morale nel soggetto se interferisce alcuni degli ostacoli al volontario; ma, comunque, e fatto salvo il caso di pura coercizione fisica, l'atto per la sua propria dimensione immanente resta inevitabilmente deformante della persona. È per questo, in definitiva, che la Chiesa ha sempre insistito nella necessità di formare le coscienze e toglierle dall'errore anche quando questo sia incolpevole, agendo naturalmente con la prudenza opportuna per accompagnare la piena scoperta della propria responsabilità morale con il progressivo raggiungimento della crescita cristiana della persona, che la rende capace di affrontare la situazione.

<sup>5</sup> Cf. un primo approccio in *Il rapporto natura-grazia e il dinamismo dell'agire morale cristiano*, "Annales theologici", 5 (1991), pp. 327-349; *La esencia y la organización de las virtudes en la antropología revelada*, "Rivista di studi sulla persona e la famiglia: Anthropotes" 1992, pp. 137-152.

<sup>6</sup> «Cum anim illa dicuntur viventia, quae se aliquo modo movent, illa dicuntur vitam habere perfectam, quae perfecte seipsa movent, mouere autem seipsum perfecte et proprie, in inferioribus creaturis soli homini convenit. Nam etsi alia ex seipsis ab aliquo principio intrinseco moveantur, non tamen illud principio se habet ad opposita; et ideo necessitate moventur, et non libere. Mota igitur a tali principio magis aguntur quam agunt. Homo vero, cum sit dominus sui actus, libere se movit ad omnia quae vult; et ideo homo habet vitam perfectam, et similiter quaelibet intellectus natura»: SAN TOMMASO, *Super Ev. S. Ieron. Lectura*, c. 1, lect. 3.

lare della libertà *qua Christus nos liberavit* (*Gal 4,31*), sottolinea che i figli di Dio sono così trasformati dalla vita nuova della grazia, tanto da non agire da sé stessi ma essere portati dallo Spirito Santo<sup>7</sup>, secondo quella attiva-passività, quella disponibilità, che ne costituisce il suo massimo impegno e la sua massima liberazione; *una libertà che la Chiesa contempla realizzata in Maria: libera completamente perché infinita disponibilità* — prendo in prestito parole di Mons. Caffarra — *per l'Infinito..., interamente plasmabile da Dio, pura passività che è la più alta attività*<sup>8</sup>. Il senso profondo della libertà più che nello scegliere si trova nell'accordare — accordare alla Volontà del Padre, alla Croce, all'amore —, più che nelle nostre capacità di forgiare il mondo, e noi stessi, nell'umile impegno per lasciarci condurre da Dio, ben convinti che *la carità di Dio — che ci ama eternamente — si trova dietro ad ogni avvenimento, anche se a volte in maniera per noi nascosta*<sup>9</sup>. Forte verità, questa, capace di ridare valore e gioia a quello che nella nostra vita si presenta oscuro, anzi umiliante, poiché apre al senso ultimo e pieno di quanto è e accade. Dio vuole il meglio per ciascun uomo, senza eccezioni, e si preoccupa di coltivare le anime fino a imprimere in ciascuno di noi la forma perfetta e brunita della carità, l'immagine del Figlio suo Gesù Cristo: «*Ut in gratiarum semper actione maneamus!*» Dio mio, grazie — sono parole del Beato Escrivá — grazie di tutto: delle contrarietà, di ciò che non capisco, di ciò che mi fa soffrire. I colpi sono necessari per togliere il superfluo dal grande blocco di marmo. In questo modo Dio scolpisce nelle anime l'immagine di suo Figlio. Ringrazia il Signore per queste delicatezze<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> «*Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (*Rom 8, 14*) [...] Et potest sic intelligi: *Quicumque spiritu Dei aguntur*, id est reguntur sicut quaedam ductore et directore, quod quidem in nobis facit spiritus, scilicet in quantum illuminat nos interiori quid facere debeamus. — Ps CXLII: *Spiritus tuus bonus deducet me*, etc. Sed quia illi qui ducitur, ex seipso non operatur, homo autem spiritualis non tantum instruitur a Spiritu Sancto quid agere debeat, sed etiam cor eius a Spiritu Sancto movetur, ideo plus intelligendum est in hoc, quod dicitur *quicumque spiritu Dei aguntur*. Illi enim agi dicuntur, quae quodam superiore instinctu moventur. Unde de brutis dicimus quod non agunt sed aguntur, quia a natura moventur et non ex proprio motu ad suas actiones agendas. Similiter autem homo spiritualis non quasi ex motu proprias voluntatis principaliter sed ex instinctu Spiritus Sancti inclinatur ad aliquid agendum, secundum illud Is LIX, 19: *Cum venerit quasi fluvius violentus quem spiritus Dei cogit*, ei Luc IV, 1, quod Christo agebatur a spiritu in deserto. Non tamen per hoc excluditur quin viri spirituales per voluntatem et liberum arbitrium operentur, quia ipsum motum voluntatis et liberi arbitrii Spiritus Sanctus in eis causat, secundum illud Phil II, 13: *Deus qui operatur in nobis velle et perficere*». SAN TOMMASO, *Super Ep. ad Rom. Lectura*, c. 8, lect. 3.

<sup>8</sup> C. CAFFARRA, *La Chiesa e l'ordine morale*, nell'Oss. Rom. 16/1/1976.

<sup>9</sup> BEATO JOSEMARIA ESCRIVA, *Homilia Las riquezas de la fe*.

<sup>10</sup> BEATO JOSEMARIA ESCRIVA, *Via Crucis*, Stazione VI, 4. Si tratta di un'idea molto grafica, spesso adoperata dal Beato Josemaría. La contengono in maniera particolarmente espressiva queste altre sue parole: *Di Michelangelo si racconta che rare volte modellava in argilla l'abbozzo di una statua; prendeva il blocco di marmo e assicurava: la statua si trova qui ed io la tirerò fuori. Dava un colpo qui e un altro là (...). Essere santo, essere felice sulla terra e raggiungere la felicità eterna — in ciò consiste la santità —, è essere Cristo. Pertanto è necessario che, ciascuno di voi, ed io, diventiamo, alla fine della nostra vita, come un crocifisso: molto somiglianti a Gesù, amabili come Lui. Ma ciò soltanto si ottiene a forza di colpi, con violenza, lasciando agire il Signore; non protestando* (Tertulia in Venezuela, 29 agosto 1974).

Una morale, quindi, non solo aliena ma assolutamente inseparabile dalla spiritualità, anzi che senza di essa diventa incomprensibile: una morale che prende sul serio l'universale chiamata alla santità, la priorità della preghiera e dei sacramenti, dell'atteggiamento contemplativo che si fonde e non più si contrappone all'azione, del senso della Croce, dell'abbandono attivo nelle mani di Dio, della fiducia nella Provvidenza, dell'attenzione primordiale per quanto Dio fa in noi su quanto noi pensiamo e progettiamo.

Vorrei finire, e in realtà coronare, questi suggerimenti con altre parole di Newman: *Dio mi ha creato perché io compia per Lui un determinato servizio. Egli mi ha assegnato un qualche compito che Egli non ha assegnato a nessun altro. Io ho la mia missione: posso non conoscerla mai in questa vita, ma mi sarà detta nell'altra. Sono un anello di una catena, un laccio di connessione tra persone. Egli non mi ha creato per un nulla: Io devo fare il bene; io devo fare la sua opera. Devo essere un angelo di pace, un predicatore della verità nel mio proprio posto; anche se non capisco; basta che io compia i suoi Comandamenti. Pertanto devo confidare in Lui. In qualsiasi momento, in qualsiasi posto devo essere pronto. Io non posso mai tirarmi indietro. Se sono malato, la mia malattia serve a Lui; se in perplessità, la mia perplessità serve a Lui; se soffro, la mia sofferenza serve a Lui. Egli non fa niente in vano. Egli sa sempre tutto e mi sta attorno. Egli può togliermi i miei amici; mi può far vivere tra stranieri. Mi può far sentir desolato, far naufragare il mio spirito, far diventare oscuro il mio futuro — tuttavia Egli sa cosa mi accade e mi sta vicino*<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> *Meditations and Devotions of the late Cardinal Newman*, Christian Classics Inc., Westminster, Md., 1975, p. 301.



## SOMMARI \*

(italiano, inglese, francese)

H. HUDE, *La famille au fondement de la société.*

L'autore conduce una meditazione filosofica intorno all'affermazione «La famiglia è il fondamento della società», presupponendo due affermazioni: da una parte, la costituzione di società corrisponde nell'uomo ad un'aspirazione naturale; dall'altra, ogni società libera si basa su un patto. Come piccola società, la famiglia è fondata in *natura* e in *libertà*. In che misura essa è fondamentale per la società nella quale è iscritta? In questo articolo, l'autore si propone di esaminare il rapporto famiglia-società come effetto di natura, partendo dalla *Politica* di Aristotele e riconducendo ad essa le concezioni classiche. Vengono studiati successivamente i legami tra famiglia e storia, politica, natura ed arte, famiglia e feudalità, famiglia e istituzioni politiche moderne, famiglia e unioni di nazioni.

The author leads a philosophical meditation on the affirmation «The family is the foundation of society», presuming two affirmations: on one hand, the constitution of a society corresponds to man's natural aspiration; on the other hand, every free society is based on a covenant. As little society, the family is founded in nature and freedom. In what sense is it fundamental for the society in which it is inscribed? In the present article, the author wants to examine the relationship family-society as effect of nature, starting from the *Politics* by Aristotle and connecting to it the classical conceptions. Then he studies the links between family and history, politics, nature and art, family and feudalism, family and modern political institutions, family and union of nations.

L. SCHEFFCZYK, *Familie und Gesellschaft. Theologische Aspekte.*

L'autore parte dall'affermazione del significato decisivo della famiglia per la società e per la Chiesa di oggi.

Alla luce della Sacra Scrittura egli mostra tale significato della famiglia nell'ordine della creazione e della salvezza. Riassume poi alcuni importanti sviluppi nel recente Magistero pontificio riguardo alla dottrina sulla famiglia, soprattutto per quanto riguarda l'approfondimento biblico e personalistico. Infine, egli cerca di stabilire qual

---

\* Hanno collaborato al presente numero: Jean Laffitte, José Noriega Bastos, Juan Carlos Vera Gallego, José Miguel Granados T.

è la missione della famiglia nell'attuale società pluralista che definisce come una società aperta e permissiva.

L'autore sottolinea l'importanza che la famiglia resista a certi sviluppi sociali, la necessità di una purificazione anche all'interno di alcuni ambienti ecclesiastici, troppo influenzati da uno spirito permissivo e, infine, il bisogno che la famiglia ritrovi se stessa alla luce della sua verità.

The author starts by asserting the decisive importance of family for today's society and for the Church. In the light of Sacred Scriptures and of witnessings of the Fathers, he shows the family's importance in the order of creation and salvation. He summarizes some important developments in the recent Pontifical Magisterium about the doctrine on the family, above all about the biblical and personalistic investigations. Finally, he tries to establish what is the family's mission in the present pluralistic society that he defines as open and permissive.

The author underlines the importance for the family to resist to certain social developments, the need for a purification also within certain ecclesiastic milieux, too influenced by a permissive spirit, and, finally, the need for the family to refined itself in the light of its own truth.

#### F. D'AGOSTINO, *Il matrimonio nel diritto: aspetti istituzionali "ideali"*.

Nowadays, it exists the tendency to "endow with sense" (social, ethical, religious) all the social institutions because of their contingent character. In this way, the family and the marriage lose their own meanings and above them it is built a conventional system (an arbitrarily created unity) which is juridically recognized. On the contrary, we have to discover the family's own meaning as a spontaneous system, accomplished by the spouses' will, having a reality and consequences that overcome them. To see the marriage as a conventional system means simplifying and rendering banal its constitutive dimensions, leading to a "social perversity" and to a "parasitic" individualism.

Aujourd'hui, il existe une tendance à "doter de sens" (social, éthique, religieux) toutes les institutions sociales, malgré leur caractère contingent. Ainsi, le mariage et la famille perdent leur sens propre et sur eux on construit un système conventionnel (une unité créé arbitrairement) qui est reconnu juridiquement. Au contraire, il est nécessaire de découvrir le vrai sens de la famille, comme un système spontané, créé par la volonté des époux, ayant une réalité et des conséquences qui les dépassent. Considérer le mariage comme un système conventionnel signifie simplifier et banaliser ses dimensions constitutives et arriver à une "perversité sociale" et à un individualisme "parasitaire".

#### G. CAMPANINI, *Le politiche familiari nella crisi del "Welfare State"*.

After having underlined the importance that, since the beginning, the Church's Magisterium reserved to the problems of family's politics, this article analyzes the

present debate about social politics arid it shows the main orientations in Western Europe. Particularly, it underlines the difficult passage that family's politics face today: the crisis of Welfare State which is connected to the limits and defects of the traditional "social State".

The solution could be a revision of the tasks of the social State, though a better organization of its interventions and the transfer of some tasks to the "third sector" (voluntary services, non-profit enterprises, institutions, etc.).

It must also be solved the problem concerning what "model" of family the civil society should, directly or indirectly, promote: to pose all the family's forms on the same level could mean to abandon the Western tradition that allowed Europe to have an important rule in the process of innovation and modernization and to put in crisis that "type of man" who always represented the main European resource.

Après avoir souligné l'importance que, dès le début, le Magistère de l'Église a réservé aux questions de politique familiale, cet article fait le point sur le débat actuel à propos des politiques sociales et illustre les orientations les plus importantes dans l'Europe occidentale.

On met en évidence le passage difficile dans lequel les politiques sociales pour la famille se trouvent aujourd'hui, par rapport à la crise du "Welfare State", qui est liée aussi aux limites et au défauts de l'"État social" traditionnel.

La solution du problème est indiquée dans une révision des tâches de l'État social, par une rationalisation et meilleure organisation des ses interventions et par le transfèrement de certaines tâches au "troisième secteur" (volontariat, entreprises "non-profit", fondations, etc.).

Il faut aussi résoudre le problème du "modèle" de famille qui, directement ou indirectement, la société civile devrait promouvoir: mettre toutes les formes familiales sur le même niveau signifie abandonner la tradition occidentale qui a permis à l'ancien continent d'avoir un rôle décisif dans les processus d'innovation et de modernisation, en mettant en crise ce "type d'homme" qui a toujours représenté la grande ressource de l'Europe.

J. H. MATLARY, *The Western Political Process and the Example of the Beijing Conference.*

L'autrice, membro della Delegazione della Santa Sede alla IV Conferenza sulla Donna (Pechino 1995), ci illustra come in quella occasione internazionale i temi riguardanti la famiglia e la maternità furono trattati secondo l'ideologia femminista-individualista occidentale. Questa concezione relativista e oggettivistica pretende di situarsi, come disse Nietzsche, "al di là del bene e del male". Di fronte alle sue pretese "costruttive" di inventare nuove forme di famiglia, di relazioni sessuali e di riproduzione, l'autrice ricorda che la "famiglia naturale", basata sull'unione stabile e feconda di un uomo e di una donna, è un'istituzione "pre-politica". Le democrazie attuali "procedimentali e non-essenziali", che hanno ridotto le questioni etiche a pragmatiche, supponendo che i fatti empirici si trasformino in diritti, rendono pos-

sibile, in nome di un'estrema tolleranza, la tirannia delle minoranze. Soltanto riscoprendo la dottrina della dignità assoluta della persona umana nella sua interezza e della legge morale naturale, i regimi democratici di domani potranno recuperare la loro vera dimensione: il servizio alla giustizia.

L'autrice, membre de la Délégation du Saint-Siège à la IV Conférence sur la femme (Pékin 1995), nous illustre comment dans cette occasion internationale les thèmes concernants la famille et la maternité ont été traités selon l'idéologie féministe-individualiste occidentale. Cette conception relativiste et objectiviste prétend de se situer, come le disait Nietzsche, "au-delà du bien et du mal". Face à ses prétensions "constructives" d'inventer des nouvelles formes de famille, de relations sexuelles et de reproduction, l'autrice souligne le fait que la "famille naturelle", fondée sur l'union stable et féconde d'un homme et d'une femme, est une institution "pré-politique". Les démocraties actuelles, "procédimentnelles et pas essentielles", qui ont réduit les questions éthiques à préginatiques, en supposant que les faits empiriques se transforment en droits, rendent possible, au nom d'une extrême tolérance, la tyrannie des minorités. Seulement en rédécouvrant la doctrine de la dignité absolue de la personne humaine, dans sa totalité, et de la loi morale naturelle, les régimes démocratiques à venir pourront récupérer leur dimension véritable: le service à la justice.

M. HENDRICKX, *Famille et société dans l'enseignement du Magistère.*

Per la Chiesa, scopo della famiglia è la persona, aiutare la persona a crescere ed a compiersi. La famiglia è il luogo in cui l'uomo può, nel modo più facile, esistere per se stesso: grazie al dono disinteressato di sé e all'accoglienza sincera dell'altro, egli apprende a porsi come un "io" di fronte e insieme ad un "tu".

Ecco che la famiglia appare allora come mezzo indispensabile di formazione alla socialità. La società non può esistere senza la famiglia ed essa deve fare tutto il possibile per aiutare la famiglia a compiere la sua missione, rispettando la sua autonomia (sussidiarietà). Siamo molto lontani da questo ed è la ragione per la quale il Sinodo dei Vescovi del 1980 chiese alla Santa Sede di emanare una Carta dei Diritti della Famiglia.

L'articolo analizza velocemente questo documento e mostra come i punti sui quali esso insiste (rispetto della libertà, rispetto della vita, diritto ad educare i figli, cultura, lavoro, alloggio, cura delle persone anziane, emigrazione, politiche familiari) sono radicati nell'insegnamento sociale della Chiesa e sono indispensabili per lo sviluppo globale della persona.

Sostenere la famiglia vuol dire contribuire all'avvento di una società in cui la Buona Novella dell'amore di Dio e della vocazione degli uomini all'unità sia più credibile e in cui ciascuno sia più capace di scegliere l'altro in maniera libera e responsabile.

According to the Church, family's aim is the person, to help the person to grow and to accomplish itself. The family is the place where man may easiest exist for himself: through the gratuitous donation of himself and the sincere reception of the other, he learns to pose himself as an "I" in front of and together a "you".

That is why the family appears to be an indispensable mean to form the sociality. The society can not exist without the family and it must make every possible effort to help the family to accomplish its mission, respecting its autonomy (subsidiarity). We are far from this and that is why the Bishops' Synod of 1980 asked the Holy See to publish a Chart of Family's Rights.

The present study analyzes briefly this Document showing that the points it underlines (respect for freedom, respect for life, right for the parents to educate their children, culture, work, lodgement, care for old people, emigration, family's politics) are for the person's global development.

To sustain the family means to contribute to the accession of a society where the Good Novel of God's Love and of men's vocation to unity is more credible and where everyone is more capable of choosing the other freely and responsibly.

G.-F. DUMONT, *Les aspects socio-démographiques de la famille dans le monde.*

Nonostante l'insufficienza delle fonti a disposizione, è possibile tracciare un quadro degli aspetti socio-demografici della famiglia nel mondo. La nuzialità, anche se in diminuzione, conserva un carattere quasi universale nella maggioranza dei Paesi. In particolare, in Europa e nell'America del Nord, il celibato e la convivenza, favorite a volte dalla legislazione, hanno sempre più importanza.

L'aumento delle nascite al di fuori del matrimonio porta a risultati molto diversi a seconda dei Paesi e contribuisce all'aumento delle famiglie monoparentali. Questi nuovi comportamenti sono accompagnati da una diminuzione della fecondità.

L'aumento dell'età in cui ci si sposa è quasi generale nel mondo per i due sessi. Al contrario, la differenza d'età degli sposi varia nelle differenti regioni del mondo. La durata media della vita coniugale si è considerevolmente allungata con l'aumentare della longevità. Il numero di matrimoni interrotti volontariamente aumenta nei Paesi industrializzati, ma diminuisce in alcuni Paesi arabi nei quali il ripudio è stato limitato da leggi più rispettose della dignità della donna. Infine, il numero dei componenti la famiglia aumenta o diminuisce a seconda dei Paesi.

L'autore analizza elementi di cambiamento ed elementi di continuità. Nonostante il suo ruolo non venga sufficientemente apprezzato dalla politica, la famiglia, attraversata da evoluzioni che variano a seconda dei Paesi, conserva un posto essenziale nel funzionamento della società.

Even if the data at disposal are not sufficient, it is possible to analyze the socio-demographic aspects of the family in the world. Although its diminution, marriage maintains an almost universal character in most of countries. Particularly in Europe and in North America, celibacy and cohabitation have an ever greater importance, sometimes thanks to favourable laws.

The increase of spouses' age is spread worldwide for the two sexes. On the contrary, the difference of age between husband and wife varies according the world's regions. The length of marriage raised thanks to the prolongation of longevity. The number of voluntary ruptures of marriage increases in the developed countries but

diminishes in some Arabian countries where repudiation has been limited by laws more respectful of womens' dignity. Finally, the number of family's members increases or diminishes in the various countries.

The author analyzes elements of change and elements of continuity. Even if its rule is not sufficiently appreciated by politics, the family, shaken by evolutions which vary in the various countries, maintains an essential place in the society's running.

## IN RILIEVO

R. COLOMBO, "Statuto biologico" e "Statuto ontologico" dell'embrione e del feto umano.

The author poses the question of the biological and ontological statute of the human embryo which is the main problem of the present bioethical reflection. He opposes a "strong" (substantial, relational or ethical-rational) conception of person to a "weak" (functionalist) conception which reduces it to certain biological-psychological faculties (sensibility to pain, psychological conscience, vital or volitive-rational autonomy) and in function of social (relational or ethical-juridical) recognition. Studying the most recent discoveries of embryology, the author shows that, even if the biological data can not assert that the developing human being is a "person" and that it constitutes a "meta-biological" category, it exists a compatibility – coherence and not contradiction – between biology and ontology concerning the possibility of granting the character of "being" to the human embryo.

L'auteur pose la question du statut biologique et ontologique de l'embryon humain qui est le problème central de la réflexion bioéthique actuelle. Il oppose une conception "forte" (substantielle, relationnelle ou éthique-rationnelle) à une conception "faible" (fonctionnaliste) de la personne qui la réduit à certaines facultés biologiques et psychologiques (sensibilité à la douleur, conscience psychologique, autonomie vitale ou volitive-juridique) et en fonction de la reconnaissance sociale (relationnelle ou éthique-juridique). En étudiant les découvertes récentes de l'embryologie, l'auteur affirme que, même si les données biologiques ne peuvent pas prouver que l'embryon humain est une "personne" et que il constitue une catégorie "meta-biologique", il y a une compatibilité – cohérence et pas contradiction – entre la biologie et l'ontologie au sujet de la possibilité d'attribuer à l'embryon humain le caractère d'"être".

C. A. ANDERSON, *Waiting for Hippocrates: the "Right to Die" and the U. S. Constitution.*

Nel 1996, due Corti di Appello degli Stati Uniti si pronunciarono sui casi *Compassion in Dying v. State of Washington* e *Quill v. Vacco*. Ambidue le Corti sostinsero che l'eutanasia assistita di pazienti terminali è protetta dalla Costituzione. La Corte del caso *Compassion in Dying* concluse che «la decisione a proposito di

quando e come un individuo debba morire è una libertà protetta costituzionalmente». Nel caso *Vacco*, la Corte sostenne che le leggi che proibiscono il suicidio assistito violano la protezione equa delle leggi garantita dalla Costituzione. La Corte affermò che proibire il suicidio assistito «non tratta in modo uguale le persone: i malati terminali che ricevono cure tramite macchinari di supporto alla vita possono affrettare la loro morte staccando questi macchinari; al contrario, coloro che, nella medesima situazione di salute, non sono supportati da simili macchinari, non possono accelerare la loro morte, somministrandosi particolari medicine». L'articolo studia le sentenze delle due Corti ed esprime una critica attraverso un confronto con altre sentenze sui temi dell'eutanasia e dell'aborto.

En 1996, deux Cours d'Appel des États Unis se prononcerent sur les cas *Compassion in Dying v. State of Washington* et *Quill v. Vacco*. Les deux Cours ont affirmé que l'euthanasie assistée de malades terminaux est protégée par la Constitution. La Cour du cas *Compassion in Dying* conclut que décider quand et comment un individu doit mourir est une liberté protégée par la Constitution. Dans le cas *Vacco*, la Cour démontre que les lois qui interdisent le suicide assisti violent la protection équitable des lois, garantie par la Constitution. La Cour affirma que en interdisant le suicide assisti «on ne traite pas les personnes de façon équitable: ceux qui se trouvent dans la phase terminale d'une maladie et reçoivent des traitements à travers une machine peuvent se donner la mort en fermant cette machine; au contraire, ceux qui se trouvent dans la même situation sans être supportés par une machine, ne peuvent pas accélérer leur mort par l'administration des remèdes». Cet article étudie les sentences de deux Cours et exprime une critique à travers une confrontation avec d'autres sentences sur le thèmes de l'euthanasie et de l'avortement.

T. STYCZEN, *La libertà vive di verità. Intorno all'Enciclica "Veritatis splendor"* (Seconda parte).

In this second part of the present study on the intrinsic relationship between human freedom and truth on man, the author poses a second problem: the possibility for man to solve the apparently not resolvable drama to be faithful to the truth. Man lives this fidelity or this betrayal as author, victim, witness and judge. The only true solution may be found in the Revelation, as fullness in Jesus Christ.

In posing the third problem, the author shows that man, to deliver himself from this drama and threat of self-destruction, attributes the power to create the truth to his own freedom. The history of present century and the teaching of John Paul II, from *Redemptor hominis* to *Veritatis splendor*, lead us to the comprehension of the fact that this drama changes in tragedy when man defines himself as "self-dependent" in his freedom and he poses himself in relation to the truth as "self-comprehension" and "creative" and historical conscience; on the other hand, it is possible to break a lance in defence of man's freedom when it recognizes the truth about what "is eternal in man" and it is converted by the moral value of our actions.

Dans cette deuxième partie de l'article sur la relation intrinsèque entre liberté humaine et vérité sur l'homme, l'auteur pose le deuxième problème: la possibilité pour l'homme de résoudre le drame, apparemment irrésoluble, d'être fidèle à la vérité. L'homme vit cette fidélité ou ce trahissement comme auteur, victime, témoin et juge. La seule, véritable solution est dans la Révélation, comme plénitude dans le Christ. Dans la troisième question, l'auteur montre que l'homme, pour se délivrer de ce drame et de cette menace d'auto-destruction, attribue à sa propre liberté le pouvoir de créer la vérité. L'histoire de ce siècle et les enseignements de Jean Paul II, de *Redemptor hominis* jusqu'à *Veritatis splendor*, nous font comprendre que ce drame devient une tragédie quand l'homme se considère "auto-dépendant" dans sa liberté et quand il se pose en rapport avec la vérité comme "auto-compréhension et conscience créatrice" et historique; par contre, il est possible de rompre une lance pour la liberté quand l'homme reconnaît la vérité sur ce qui il y a "d'éternel dans l'homme" et la vérité se convertit par la valeur morale de nos actions.

#### **NOTA CRITICA**

G. MARENGO, C. Campanini, *La famiglia sacramento antico*.

Prof. Campanini, engaged in the theological reflection on marriage and family from several years, in this text offers a re-elaboration of different contributes which marked his research. The attention of readers is leaded through a path which includes the following themes: anthropology, theology, sign, theology of family.

Le Prof. Campanini, depuis longtemps engagé dans la réflexion théologique sur le mariage et la famille, dans ce livre offre une réélaboration de plusieurs contributions qui ont marqué le chemin de sa recherche.

L'attention du lecteur est menée à travers un chemin qui touche les thèmes suivants: anthropologie, théologie, signe, théologie de la famille.

## LA FAMILLE, FONDEMENT DE LA SOCIÉTÉ

HENRI HUDE \*

Les pages qui suivent veulent être une méditation philosophique sur la proposition que voici: «La famille est le fondement de la société». Il s'agit d'en expliquer le sens et d'en déterminer le degré de vérité.

### *Principes*

J'assume deux propositions comme vérités certaines et comme principes de toute cette étude:

1° L'union des humains en sociétés est d'abord un effet de la nature, en ce sens que les uns sans les autres ils ne peuvent ni vivre, ni bien vivre, et qu'ils en sont convaincus. Ils le sentent intuitivement, ils le comprennent réflexivement et ils agissent assez spontanément d'une manière qui exprime une telle conviction. En conséquence, l'union des hommes en société n'est *d'abord* ni le résultat d'un calcul, ni l'effet d'un contrat, mais d'une croyance, intuitive, universelle et bien fondée, et d'une tendance communautaire, qui ressemble à un instinct par son effet, mais qui en diffère en ce qu'elle ne fonctionne que si elle est branchée sur cette croyance intuitive en la valeur de la vie avec le prochain. (Dans la proposition précédente, le terme "d'abord" doit être pris à la fois au sens chronologique et au sens d'une priorité dans l'ordre des causes essentielles).

2° Toutefois, une société humaine, en tant que société libre, c'est-à-dire en tant que société ne résultant pas *d'abord* de la contrainte et de la coercition, peut et doit aussi être considérée comme reposant sur un pacte. Ce pacte qui répond à l'intérêt bien compris est aussi un pacte social d'équité. Nul n'accepterait en effet de demeurer librement membre d'une société, s'il n'y trouvait pas son avantage, aussi bien en termes d'utilité qu'en termes de respect, d'amitié et d'équité. La loi morale en tant que résumée par la règle d'or, «ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît si tu étais à la place d'autrui», constitue donc la clause principale du pacte social d'une société libre<sup>1</sup>.

---

\* Professeur titulaire de Métaphysique, Institut Pontifical Jean Paul II, Section centrale.

<sup>1</sup> Une société durablement libre est donc nécessairement une société morale, tout comme une société durablement morale tend à être une société libre. Le pacte social d'une telle société n'a pas d'autre contenu que la promesse mutuelle de conformer sa conduite à la loi morale. Il s'ensuit que, faute d'une loi morale universelle et objective, la notion même de pacte social n'aurait pas de sens logiquement cohérent.

Nous tenons les deux axiomes énoncés pour connus de soi par les personnes raisonnables, morales et expérimentées.

### *Problème*

On n'entend pas seulement par société la société politique, la société parfaite, ou la société souveraine, mais aussi toute communauté membre de la société parfaite. En ce sens large, la famille est elle-même une petite société. Elle aussi peut être considérée comme une société fondée en nature et fondée en volonté sur l'adhésion libre de ses membres. Le problème général à étudier ici est donc celui de savoir dans quelle mesure cette société partielle qu'est la famille est fondamentale pour la société parfaite ou politique, qui l'inclut<sup>2</sup>.

### *Plan*

Dans la formule sur laquelle nous méditons, le terme *société* doit donc faire l'objet d'une distinction, selon que la société est plutôt considérée en tant qu'effet de la nature, ou plutôt en tant qu'effet de la volonté humaine. Nous pourrons donc considérer la famille par rapport à la société comme effet de nature, puis la famille par rapport à la société comme effet de volonté. La première considération est plus classique, plus conservatrice aussi; la seconde est plus moderne et plus progressive<sup>3</sup>. Nous nous limiterons dans cet exposé à la première.

Nous considérons donc la famille et la société d'une manière classique, les considérant plutôt comme un effet de la nature. Et nous commençons par nous placer à un point de vue plus diachronique, historique et génétique.

---

<sup>2</sup> Définissons ces termes. 1<sup>o</sup> La société *parfaite* est la société qui a en elle tout ce dont elle a besoin pour vivre et pour bien vivre (ARISTOTE, *Politique*, 1, 2, 1252 b 25-30). Elle serait donc en un sens capable d'une certaine autarcie (*autarkeia*, suffisance, inconditionnalité, ici indépendance économique pour vivre), même si en un autre sens aucune société parfaite n'est autarcique, puisque que toute société a besoin d'un extérieur à elle pour vraiment *bien vivre*. En ce sens, seul le genre humain dans son ensemble est une société temporelle parfaite. 2<sup>o</sup> La société *souveraine* est celle qui a le pouvoir de faire une loi humaine au dessus de laquelle il n'y a pas d'autre loi humaine, sauf les traités passés entre de telles sociétés souveraines. 3<sup>o</sup> La société *politique* est une manière habituelle, mais devenue impropre, de nommer la société souveraine, à cause du temps où l'État – cité (*polis*) était la forme principale de société souveraine. Ce temps fut aussi celui de la constitution de la philosophie politique. La question de la relation entre la société souveraine et la société parfaite est l'une des plus hautes qui se puise débattre en philosophie politique.

<sup>3</sup> Les termes de conservatif et progressif nous semblent plus raisonnables et objectifs que les termes de conservateur et de progressiste, plus chargés d'emphase ou de passions.

## Famille et philosophie de l'histoire

### I. *La Politique d'Aristote*

Nous partons de l'exposé d'Aristote dans la *Politique*, I, I. Usant d'un droit de libre interprétation, nous élargirons par après la portée de la méthode génétique à la compréhension d'une histoire plus globale.

Le point de vue diachronique et génétique apparaît dès le début de la *Politique*<sup>4</sup>. Aristote nous y expose une dynamique fédérative, qui part de la famille, continue avec les villages et s'achève avec la cité. La famille est ici fondamentale, en tant que point de départ du processus naturel, essentiel et historique, de fédération aboutissant à la cité. Si la famille y est un point de départ, c'est qu'elle est plus que ce que l'on entend sous ce nom en Occident à la fin du XXème siècle<sup>5</sup>. La famille est définie, chez Aristote, par la réunion des éléments naturellement complémentaires, que sont l'homme et la femme, les parents et les enfants, les maîtres et les esclaves, à quoi se trouve implicitement ajoutée ultérieurement la dualité formée par la famille, ainsi définie, et sa propriété.

*L'analyse d'Aristote appelle six grandes observations.*

1° *Famille et organicité.* La famille n'est pas entendue comme un ensemble d'individualités homogènes, mais comme un ordre où s'organisent des éléments différenciés et complémentaires. La conception moderne de l'égalité pourra donc être destructive de la famille, si elle est comprise comme impliquant un type d'homogénéisation sociale incompatible avec l'organicité différenciée de la réalité naturelle. Plus généralement, la difficulté du problème de la justice dans les sociétés démocratiques est de trouver la manière d'assurer l'égalité des droits et devoirs fondamentaux entre les personnes sans détruire l'organicité sociale<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> ARISTOTE, *Politique*, I, 2, 1252 b 15-30.

<sup>5</sup> C'est-à-dire en général la réunion d'un homme, d'une femme et de leurs enfants à charge, la famille nucléaire.

<sup>6</sup> Dans les sociétés antérieures et traditionnelles, le problème de la justice se posait de manière à la fois assez semblable, et exactement inverse. Les conditions de précarité matérielle exigeant de faire prévaloir, face aux périls et aux nécessités, le point de vue conservatif de la sécurité collective sur le point de vue progressif de la liberté personnelle. Si les conditions de vie redevenaient précaires, nous verrions sans doute cet ancien point de vue reprendre sa prééminence sur celui de la liberté individuelle. Ceci est important pour une appréciation juste du passé, dépourvue d'anachronisme et de présomption.

*2° Famille et propriété.* La famille n'est pas comprise par Aristote comme simple regroupement de personnes, mais comme un système plus concret regroupant des personnes et leurs biens. La famille ne va pas sans patrimoine, donc sans domaine ni capital. La famille fait système avec la propriété, qui est immédiatement propriété familiale, régime intermédiaire entre la propriété privée purement individuelle et la propriété commune au sens de publique<sup>7</sup>.

*3° Famille, entreprise, clientèle.* La famille dont parle Aristote n'est pas le simple rassemblement du couple et des enfants, même augmentés des aïeuls et collatéraux, dont il n'est pas ici question. Sa famille n'est donc pas un simple regroupement social, mais aussi une entité économique. Ce n'est pas seulement un lieu de consommation, mais aussi une unité de production. C'est pourquoi Aristote écrit qu'une famille regroupe les maîtres et les esclaves. Ces esclaves ne sont pas seulement des gens de maison (cuisiniers, valets de chambre, cochers, etc.). Ils sont aussi les ancêtres de ce que nous nommons aujourd'hui les salariés de l'entreprise<sup>8</sup>. La famille est donc pour Aristote à la fois ce qu'on nommerait aujourd'hui de ce nom et une entreprise familiale, une entreprise de famille, c'est-à-dire une entreprise où une famille possède le capital, exerce la gestion et utilise du personnel, qui, en ces temps anciens, était principalement servile.

*4° Famille et communauté de travail.* L'analyse peut évidemment être critiquée à cause de son aspect esclavagiste<sup>9</sup>. Mais elle reste intéressante, si on remplace le terme d'esclave par un autre, qui ne connoterait rien de plus qu'une subordination fonctionnelle à une autorité économique et sociale d'ordre privé et personnalisée, doublée d'une relation plus profonde, durable, globale et organique entre les deux parties. En termes plus modernes, nous dirions que l'entrepri-

<sup>7</sup> Il ne faut pas oublier ce point, quand on lit la célèbre critique du communisme platonicien par Aristote (*Politique*, II, 2-5). Plus généralement, la famille permet une certaine synthèse ou médiation entre une philosophie plus libérale et une philosophie plus communautariste de la cité.

<sup>8</sup> Si l'essence de l'esclavage était la simple inégalité, MARX n'aurait pas tort de voir dans le salariat une simple transformation de l'esclavage, car il y a en effet conservation du rapport de subordination aux personnalités maîtresses à l'intérieur de l'unité de production. Mais à donner de l'esclavage une définition aussi large, on risque fort de se voir reconduit, pour le coup, à la thèse d'ARISTOTE.

<sup>9</sup> À moins de n'être que soumission à des sentiments ou à des préjugés, le rejet philosophique de l'esclavage doit être rationnellement motivé. Il ne saurait l'être à notre avis, pas du moins rationnellement, au nom d'une conception absolutiste de la liberté individuelle et au nom d'une conception égalitariste de la justice. De telles conceptions ne sauraient aboutir qu'à confondre la justice avec des formules de type anarchiste ou communiste ou jacobin. L'esclavage est donc à critiquer en tant que perversion vicieuse d'un rapport de subordination et d'inégalité qui ne serait pas en soi immoral ou contre nature, s'il était rendu compatible avec la justice. L'inégalité est faite pour la redistribution; c'est une autre manière, plus moderne, de dire que le riche *doit* partager son superflu avec ses frères (SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Italiae, Q. 32, art. 5, ad 2um, Q. 66, art. 1, 2 & 7). On pourrait même dire que l'inégalité sociale ne se justifie que comme privatisation de la redistribution, dont l'égalitarisme organise la nationalisation, avec de bonnes intentions et des résultats discutables.

se fait partie de la famille –, la “famille” dirigeante au sens étroit du mot famille, faisant alors, elle aussi, partie de la famille au sens large, dont le bien commun la dépasse tout en reposant sur elle. La thèse d'Aristote sur l'esclavage naturel, une fois dépouillée de ses côtés moralement inadmissibles, pourrait être comprise comme une thèse plus formelle et plus générale, qui serait celle d'une certaine intégration entre la famille et ce que nous appellerions l'entreprise<sup>10</sup>. Bien qu'elle puisse faire l'objet de critiques justifiées, et aussi de très vives réactions de rejet de la part de mentalités progressistes, l'idée d'une telle intégration mérite certainement qu'on s'y intéresse, dans la mesure où l'idée d'une séparation totale entre les deux choses ne va pas de soi et ne saurait aller non plus sans inconvénient.

5° *Famille et communauté de vie.* Mais avec cela, les esclaves des maîtres ont eux aussi une existence familiale, au sens étroit du mot. Ce qu'Aristote nomme *famille* regroupe donc manifestement plusieurs de ces unités élémentaires comprenant homme, femme et enfants. Et tous ces gens vivent dans la même maison, au sens large, sur le même domaine, dans le même espace privé de la *famille*. La famille d'Aristote est à la fois une entreprise familiale et une communauté de vie de tous ceux qui y sont associés, dans un certain espace qu'on peut appeler le domaine familial.

Bien entendu, ce mode de vie ne se conçoit pas sans une certaine culture beaucoup plus communautaire et beaucoup moins individualiste que celui auquel les derniers siècles ont habitué les Occidentaux. Les serviteurs ne font pas “partie de la famille” au sens où ils feraient partie de la famille nucléaire des maîtres, mais ils font partie de la famille, au sens où les maîtres en font eux aussi partie, bien qu'à un titre différent. La *famille* d'Aristote est donc bien ce que nous appellerions une société, puisqu'elle a une dimension économique de production aussi bien que de consommation, une dimension sociale, avec sa communauté de vie, éducation, stratification inégalitaire, une culture appropriée permettant notamment l'acceptation volontaire de l'ordre existant et de ses principales pratiques, enfin une dimension “politique”, avec sa hiérarchisation et ses institutions (hérité de la “dynastie” dominante dans la famille au sens large, gouvernement monarchique du père de famille, etc.). La famille est donc, dans la société politique, une véritable société, partielle et non autarcique, imparfaite, mais toutefois riche de toutes les dimensions qui caractérisent la société politique. Elle est donc une institution, formant le premier degré de la subsidiarité sociale, et dont le droit peut reconnaître la pleine liberté, dans le cadre du bien commun.

6° *Famille, histoire et fédération.* La philosophie de l'histoire d'Aristote expose une dynamique fédérative finalisée par la Cité, qui forme le degré final et

<sup>10</sup> Les institutions socio-économiques du Japon pourraient nous donner une idée de cette conception, qui se trouve peu réalisée dans le monde occidental. E. O. REISCHAUER, *Japan and present*, 3ème éd. 1964; trad. fr. par R. Dubreuil, *Histoire du Japon et des Japonais*, 2 vol., Seuil, 1973, ch. 13-14.

parfait où s'accomplit la sociabilité. Aristote n'envisage pas comme nécessaire d'élargir et de compléter cette philosophie de l'histoire.

## II. Famille et histoire

Comment parler de *la famille* dans *la société*, comme si l'on pouvait négliger la grande diversité historique de la société politique recouverte par ces termes? Mais aussi comment ne pas choir dans le relativisme, si nous considérons cette immense variété?

L'ambition philosophique est de surmonter un tel relativisme et donc: 1° de présenter la variété historique de la société politique, mais réduite à l'essentiel, et comprise à partir de sa loi de constitution; 2° d'exposer comment, dans la logique de cette histoire, la famille prend place, comme le premier principe d'intelligibilité de cette histoire.

La méthode suivie par Aristote dans *Politique*, 1, est féconde, pour une bonne compréhension de la diversité des communautés politiques<sup>11</sup>. Or cette méthode génétique part de la famille. Dans la mesure où la meilleure manière de faire comprendre l'esprit d'une formation communautaire serait de découvrir son rapport à la réalité familiale, nous démontrerions aussi la place fondamentale que tient la réalité familiale dans la communauté politique.

1° *Famille et tribalité*. Si la société mérite d'être décrite en termes d'ordre naturel, cela ne s'applique certainement pas au monde individualiste et libéral, qui est en réalité un monde rationnel et volontaire<sup>12</sup>, mais beaucoup plus probablement au monde tribal.

---

<sup>11</sup> ARISTOTE s'est surtout attaché à la classification des régimes politiques des cités grecques (*Politique*, L. III, ch. 7-18 et L. IV, ch. 1-13). Mais la méthode génétique, qu'il met en oeuvre surtout dans le Livre I de sa *Politique*, permet aussi une classification plus générale des divers types de communauté autres que les cités. L'application de la théorie des régimes à ces autres types de communautés requiert à chaque fois des adaptations. La démocratie nationale n'est pas la démocratie municipale; la démocratie de sociétés esclavagistes n'est pas celle de sociétés non esclavagistes, etc.

<sup>12</sup> La raison et la volonté font partie de la nature humaine, entendue au sens large, mais pas de la nature humaine en ce qu'elle a, pour ainsi dire, d'instinctif, ou d'analogie à la nature chez les êtres sans raison. C'est pourquoi les institutions rationnelles et de liberté peuvent être dites aussi naturelles, en un sens dérivé, ou supérieur, selon le point de vue où on se place. La politique raisonnable suppose toujours une certaine confiance dans la nature. Les libéraux antidirigistes, par exemple, réagissent contre une volonté d'organisation rationnelle de la société et de l'économie par l'État prétendant représenter la Raison. Mais une telle réaction se justifie au fond par l'intuition d'une auto-organisation bienfaisante de la société en vertu de sa spontanéité naturelle finalisée à l'ordre et au bien de la communauté. Il est certain que les libéraux sont en général assez étrangers à un tel finalisme toujours plus ou moins religieux (Voir par exemple Ludwig VON MISES, *Human Action, A Treatise on Economics* (1949), 3ème éd., Chicago, 1966, Ch. IV, s. 2, Ch. XXVII, s. 4, etc.). Ils ont toutefois la conviction que, quand chaque volonté individuelle tente rationnellement

La tribu sort de la famille par simple croissance, essaimage et foisonnement. L'état tribal paraît avoir été assez général dans l'humanité, y compris dans l'Europe antique, par exemple dans la Gaule pré-césarienne. Il semble caractériser un certain ordre naturel à la fois non ou très peu urbanisé, économiquement peu différencié et insuffisamment sensible en général à la noblesse de la personne comme telle. Dans le régime tribal, la société entière n'est qu'une famille, au sens le plus large du mot.

La simple expansion démographique de la tribu et son essaimage régulier, accompagné du maintien des relations de parenté, même très éloignée, ainsi que le développement de l'agriculture, expliquent le passage de la tribu nomade aux tribus vivant en villages assez stables, puis à des groupements de villages de même tribu, avec des arbitrages souples et peu formels, conduisant peu à peu à l'établissement de vastes royaumes tribaux, par exemple, le Rwanda, ou la Gaule décrite par César dans le *De bello gallico*, ou peut-être encore, dans un registre très particulier, l'Israël du *Livre des Juges*, d'après l'exode jusqu'à l'établissement de la monarchie davidique.

Quand une puissante tribu, ou un grand ensemble de tribus parentes et alliées, a reçu des institutions monarchiques, on commence à parler de *nation*, mais au sens de *nation tribale*. L'empire (empire tribal) s'établit quand une tribu, ou une nation tribale, établit son pouvoir hégémonique sur un ensemble de tribus, par exemple l'empire Inca, ou l'empire perse. Mais la possibilité d'aller vers une si importante fédération suppose déjà entrepris le processus de politisation/urbanisation/civilisation<sup>13</sup>, qui va faire interférer la logique de la ville avec celle de la tribu et donner à la famille un nouveau statut et une nouvelle existence.

*2° Famille et cité.* L'analyse de la *famille*, telle que celle présentée dans la *Politique* d'Aristote, dont nous étions partis, était déjà celle d'une réalité complexe issue d'une histoire très riche, dont le trait majeur avait sans doute été la tribalité. Or, dans la tribu, nous trouvons une identité certaine entre la société, au sens large de communauté indépendante, et la famille au sens le plus naturel et le plus large de communauté fondée sur la relation d'origine<sup>14</sup>. Il faut donc com-

---

d'organiser librement sa vie, il en résulte naturellement un ordre spontané qui est le meilleur possible: ce qui, si on y réfléchit bien, revient moins à faire l'éloge de la raison et la liberté, qu'à reprendre le thème finaliste et optimiste, mais en restreignant à la nature humaine la bonté et la puissance finalisatrice de la nature. En somme, tout le monde est finaliste, conscient ou inconsciemment. Mais avec cela, il y a du mal. Le problème général de la sagesse humaine est d'insérer l'action libre et intelligente de l'homme dans un univers déjà finalisé par la sagesse divine, mais où il est parfois difficile de discerner ce qui est intention de Dieu et ce qui est vice des hommes. Le problème de la sagesse politique est un cas particulier du problème général de la sagesse. Les libéraux sont forcés de se le poser, eux aussi.

<sup>13</sup> Le latin *urbs* désigne plutôt la ville en sa matérialité; le grec *polis* désigne aussi cette matérialité, mais prise avec sa forme politique de gouvernement; le terme de *civis, polites*, qui signifie citoyen, désigne l'élément de base de la *polis* (ARISTOTE, *Politique*, L. III, Ch. 1-2). Tous ces termes sont corrélatifs et signalent l'importance de la ville, en tant que lieu de débat, pour le développement de la culture humaine.

<sup>14</sup> C'est pourquoi la critique de la famille sera toujours aussi en un sens celle de la tribu, et inversement. Mais aussi, l'éloge de la famille pourra bien ne pas aller sans quelque éloge implicite de la tribu. La critique de la tribu sera plus largement celle de la nature, de la vie, de la coutume, de la

prendre, non pas seulement comment la ville sort d'une fédération de familles et de villages, mais comment la vie civique s'insère dans la vie familiale et tribale.

Aristote conteste vivement que la cité puisse être considérée comme une grande famille<sup>15</sup>. Il sent bien qu'il y a là autre chose, mais en même temps, il semble admettre un processus naturel continu qui fait passer de la famille à la cité. Cela pose la question de savoir ce qui est naturel, *a natura*<sup>16</sup>.

Le bien vers lequel se porte l'homme dans la cité et qui l'attache à la cité, est de l'ordre du bien vivre, non d'une simple pensée utilitaire. L'homme a l'intuition d'une certaine personnalisation de son être, quand il existe dans des rapports fonctionnels, incluant l'usage plus réfléchi de sa raison, et non pas dans de simples rapports de parenté, vécus sous l'empire de la coutume et de la tradition.

Ce qui précède la vie en cités et qu'Aristote appelle l'existence en *villages* ne serait-il pas plutôt la vie tribale? Il s'agirait toutefois d'une existence tribale pré-civique, dans laquelle les chefs de tribus seraient les premiers à éprouver avec impatience le poids des liens tribaux et tenteraient d'imposer peu à peu leur pouvoir à travers leurs réseaux de clients et de fidèles<sup>17</sup>.

Aristote fait de l'amitié civique le sentiment unitif majeur de la cité, notamment dans les cités démocratiques<sup>18</sup>. Et toutefois, il situe la cité dans la continuité des villages. En somme, il admet l'ordre naturel (au sens de pré-réfléchi et spontanément désiré *ut in pluribus*) en tant que s'exprimant dans la famille; mais, d'une part, il durcit la structure de la famille en y admettant le rapport servile comme tel, d'autre part, il préfère à l'ordre tribal l'ordre rationnel, technique et volontaire en tant que s'exprimant dans la cité. Dans cette mesure, Aristote a déjà un pied dans la modernité politique. Il n'est pas exempt non plus de contaminations totalitaires<sup>19</sup>. Il intègre enfin la société familiale ainsi conçue dans le tout

---

tradition, de la communauté vitale, de la chair et du sang, etc. soit en eux-mêmes, soit en tant que conçus comme hostiles à la vie de l'esprit, à la raison, à l'esprit critique, à l'individu, à la liberté, etc. En tant qu'elle aura été unilatérale, mutilante, et en définitive souvent très totalitaire (voir plus bas, note n. 28) un peu comme le naturalisme auquel elle prétendait s'opposer, une critique rationaliste suscitera une contre-critique de la vie civile abstraite de son enracinement familial, au sens de vital, et historique. Quand un peuple urbanisé, rationalisé, etc. conserve quelque chose des valeurs de la tribu, ou les redécouvre volontairement, il se conçoit, s'imagine, ou se rêve, comme peuple tribal. Quand on lit attentivement la Constitution Conciliaire *Gaudium et Spes*, on observe avec intérêt que le terme "famille" est très rarement employé seul, et quasiment toujours employé en composition, dans l'expression "la famille et le mariage" ou "la famille fondée par le mariage". Le mariage étant une alliance interpersonnelle, il est permis de voir dans ce choix lexical l'expression d'une philosophie sociale équilibrant le point de vue communautaire et le point de vue personnel, en faisant dériver la communauté non de l'individu isolé, mais de l'alliance première entre l'individu masculin et l'individu féminin, qui s'aiment de manière unique.

<sup>15</sup> ARISTOTE, *Politique*, I, 1, 1252 a 5-10.

<sup>16</sup> Ce point sera examiné par la suite, cf. I. III.

<sup>17</sup> Voir, par exemple, la figure d'Orgetorix, roi des Helvètes, dans CÉSAR, *De bello gallico*, I, 2-3.

<sup>18</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, Ch. 13, 1161 b 5-10.

<sup>19</sup> Par totalitarisme, j'entends ici une philosophie politique privilégiant le point de vue du tout par rapport au point de vue des personnes et de leur liberté. Le terme peut être pris en un sens neutre et raisonnable, comme dans G. GURSDORF, *Traité de l'existence morale*, Paris, Celin, 1951, ou dans un sens pathologique et effrayant, H. ARENDT, *The origins of totalitarianism*, New York, 1951.

très fortement uni de la cité grecque<sup>20</sup>. Si ces distinctions ne sont pas faites, on ne perçoit pas assez le caractère complexe de la position d'Aristote.

*3° La ville contre la tribu.* C'est l'état tribal qui se trouve détruit, dans le monde classique antique, par le premier processus de politisation, ou d'édification des cités, surtout si les cités sont libres. La cité passe d'ailleurs par une phase transitoire. Par exemple, les institutions de l'antique république romaine reposaient sur une organisation double, à la fois par tribus et par classes de richesse. La répartition en tribus a fini par signifier surtout le lieu de domicile, mais le mot trahit l'origine de la chose. Pour les élections, on distinguait les comices tributes des comices centuriates<sup>21</sup>.

La guerre de conquête renforce l'union des citoyens. Chaque ville tend à l'hégémonie. L'empire est à celle qui parvient à s'unir davantage et à subjuguier les autres villes, ainsi qu'à dominer des nations tribales environnantes. L'exemple typique en Occident est l'empire romain. Une autre scénario possible est celui de la nation tribale qui se civilise au contact des villes, et qui fédère des cités trop indépendantes, avant de les entraîner lui aussi dans une marche à l'empire. Le plus fameux exemple fut la monarchie macédonienne accomplissant l'hellénisation de l'Orient<sup>22</sup> et préparant les esprits, par un rapprochement entre l'Orient et l'Occident, à la diffusion future de la religion chrétienne. À mesure que les villes ou les nations grandissent et étendent leur domination à l'extérieur, se développe aussi dans leur sein leur propre organe interne de pouvoir et de gouvernement, première forme de l'État. L'idée d'empire universel est à l'horizon de la lutte des États pour l'hégémonie et c'est elle qui préside à cette succession des empires tombant les uns sur les autres, qui fait toute l'histoire visible et le grand bruit de ce monde<sup>23</sup>. Tels sont les empires politiques, qui ont peu à voir avec la famille et qui sortent plus de la violence, que de la nature.

*4° L'État contre la famille.* Les familles à l'antique perdurent dans le sein de la société politique, de plus en plus soumise à l'État et à ses lois. Mais la marche à l'égalité et à la liberté travaillent contre elles, parce qu'elles profitent surtout à l'État, dans la stricte mesure où elles expriment moins le sens de l'honneur hu-

---

Tout en reconnaissant à la famille la structure et le statut important que nous avons dit, Aristote réserve à l'État la responsabilité de l'éducation et même de l'âge des mariages (*Politique*, L. VII, Ch. 16). Il ne s'émeut pas de l'avortement et paraît souhaiter une sorte d'état démographique et social stationnaire. Comme les autres philosophes politiques grecs, Aristote manifeste une tendance au totalitarisme. Preuve qu'il ne suffit pas de passer à la cité pour entrer dans le monde de la liberté et qu'il y faut en réalité une révision globale de la culture.

<sup>20</sup> À la différence de PLATON, pour lequel l'exigence d'unité maximale dans la cité exclut l'existence de la famille comme unité sociale primaire et fondamentale de la société politique (*République*, V, 457, a - 466 d).

<sup>21</sup> HENRI PIGANIOL, *Histoire de Rome*, Paris, Presses Universitaires de France, 6ème éd., 1977, p. 91-92).

<sup>22</sup> PIERRE JOGUET, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Coll. L'évolution de l'humanité (1926), Albin Michel, 1972.

<sup>23</sup> LIVRE DE DANIEL, Ch. II. BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, passim.

main et de la dignité humaine que des passions vulgaires d'envie et d'insubordination. Bertrand de Jouvenel a décrit de manière très suggestive<sup>24</sup> la stratégie d'ingérence croissante de l'État usant des passions égalitaires et émancipatrices, combinée à la dynamique de l'opposition des classes et des groupes d'origine. Ces facteurs concourent à faire éclater la *famille* antique intégrée dans la cité, laissant seuls face à face, au bout du compte, l'individu et l'État.

La famille alors n'existe plus que comme association nucléaire. La logique de l'atomisation et de la globalisation voudraient d'ailleurs que cette association devienne aussi peu stable et formelle que possible. C'est ainsi que la famille, après avoir été toute la société, finit par se dissoudre dans son sein et par n'être plus rien.

Mais l'État ainsi constitué n'a plus de ressort, la vie n'y a plus de sens et l'individu n'a plus ni morale, ni destinée. Cette entité politique dévitalisée s'ossifie et se dessèche. Elle finit par succomber à une agression extérieure, ou par se renouveler de l'intérieur, précisément à partir des familles associées, qui reconstruisent spontanément l'ordre naturel.

Résumons nous: la famille est donc au principe de la tribu aussi bien que du village. La tribu se développe en nation ethnique dans la ligne de la famille. La cité est une construction politique artificielle par rapport au simple mouvement de la vie, mais non par rapport à de plus grandes exigences économiques de la nature humaine. Ces exigences économiques se révèlent après coup être la vecteur d'un possible enrichissement des relations humaines et de leur élargissement. La tribu peut tendre à l'empire, mais n'y parvient qu'en acceptant de passer par le processus de politisation, qui entraînera la détribalisation. La cité aussi paraît tendre à l'empire<sup>25</sup>. L'empire est une construction artificielle, qui résulte de l'ambition et de la force, et qui est donc naturel au sens où la théologie parle de nature déchue, mais qui paraît aussi ne pas être tout-à-fait artificiel, par rapport à une certaine exigence de réunion universelle du genre humain par rapport à son bien commun temporel. L'État est, dans ce cadre, un pouvoir qui impose un système de lois dans la cité, la royaume tribal, ou l'empire.

### III. Politique, nature et art

Les institutions de type non familial peuvent donc être dites *artificialia cum fundamento in natura*. Au sein de ces institutions artificielles se développe une exigence de liberté individuelle, de non sujexion, d'égalisation des statuts, qui entre fréquemment en conflit avec les nécessités de l'ordre communautaire, no-

<sup>24</sup> BERTRAND DE JOUVENEL, *Du Pouvoir, Histoire naturelle de sa croissance* (1945), 2ème éd., Hachette, 1972.

<sup>25</sup> Les institutions du christianisme semblent attachées à l'existence des villes. Un évêque est évêque d'une ville particulière, et non d'un département ou d'un comté. Il y a là un fait qui suggère la possibilité d'une théologie de la ville, qui reprendrait le problème d'un point de vue plus élevé que celui de la philosophie politique.

tamment celles qui conditionnent l'existence même de la famille. Beaucoup seront conscients du fait que la communauté décomposée doit être restaurée, mais ils voudront procéder à cette restauration sur la seule base de la raison et de la liberté. De telles institutions et idées peuvent faire l'objet d'un attachement passionnel et unilatéral. Elles ne sont pas toujours libertaires, sont quelquefois autoritaires. Pour ce genre de passion politique, la famille sera toujours suspecte. Ceci apparaît très tôt, sans doute déjà chez Platon<sup>26</sup>.

La question du jugement de valeur à porter sur les formes naturelles, telles que la tribu, est de la plus haute importance pour la philosophie politique. C'est là que s'inscrit la problématique du Grec et du Barbare. Pour le Grec, le Barbare n'est pas seulement le non-Grec. On ne peut effacer toute différence objective et réduire le sens de la dénomination à un simple effet de préjugé chauviniste. La différence objective est entre le tribal et le civique. Le Grec est le citoyen. Le Barbare est encore l'homme de la tribu. La tribu est surtout familiale, communautaire, vitale, la cité déjà plus composée de personnes plus autonomes et d'intellects; la tribu plus purement coutumière, la cité plus juridique; la tribu plus mythique, la cité plus rationnelle; la tribu plus abouchée aux tétines de la nature, la cité plus technicienne et engagée dans la maîtrise de l'univers; la tribu plus concentrée sur elle-même, la cité plus engagée dans une dynamique commerçante qui l'ouvre virtuellement sur tout le genre humain.

Il y a donc bien là un progrès, c'est-à-dire une croissance et un déploiement des potentialités de la nature humaine dans la ligne de son perfectionnement. Mais comme toutes les fois qu'un progrès se produit, il donne lieu au mépris envers ceux qui ne l'ont pas adopté ou à l'oubli des valeurs du temps passé. C'est ce qui rend le progrès fragile et unilatéral. Les âges de l'humanité sont comme des strates qui s'empilent et dont les plus anciennes et profondes soutiennent invisiblement les plus superficielles et récentes<sup>27</sup>. En vérité, au delà des attitudes inspirées par la peur, la présomption ou le dégoût de vivre (traditionalisme immobiliste, modernisme agressif, relativisme culturel, etc.), il y a toujours à ouvrir une voie de sagesse qui comprenne à la fois le dépassement d'un âge par un autre et le caractère indépassable de chacun de nos âges. «Vieillir, dit Jean Guitton, c'est avoir tous les âges à la fois».

<sup>26</sup> L'attitude du christianisme à cet égard est comme double. D'abord, il est trop clair que l'hostilité au principe de la famille est fréquemment solidaire du vice de luxure et que bien des déclamations sur la liberté sont justiciables d'une analyse vigoureusement réductionniste. Ensuite, nous lisons d'une part "Honore ton père et ta mère" (*Mc* 10, 19), d'autre part "Laisse les morts enterrer les morts" (*Lc* 9, 60), "Celui qui fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, ma soeur, ma mère" (*Lc* 8, 19-21). Le principe familial est donc assumé, mais relativisé. La charité dépasse d'ailleurs toute solidarité de la chair et du sang, non seulement familiale, mais aussi sociologique, politique, etc.

<sup>27</sup> C'est ainsi que BERGSON a pu montrer — dans *Les deux sources de la morale et de la religion* (Alcan, 1932), Éd. du centenaire, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, p. 1062 sq. & 1096 sq., contre le tenants de l'école durkheimienne et notamment LUCIEN LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive* (1922) —, qu'il y a déjà dans le primitif les principales structures de la rationalité, tandis que perdurent chez le civilisé des quantités énormes de superstition et de mythologie, sous des formes à peine transformées, à tel point que la sociologie des sociétés séculières est tributaire elle aussi de part en part d'une herméneutique religieuse, voire débouche sur l'ethnologie des superstitions.

Le monde le plus moderne et sa vie politique se laissent encore interpréter assez valablement en termes de tribus, de nations ethniques, de clans, de dynasties, de féodalités, de vassalité, etc.<sup>28</sup> C'est souvent, aussi, parmi ceux qui ont la théorie la plus agressivement artificialiste de la société que l'on observe des pratiques le plus archaïquement naturalistes. En d'autres termes, sous les constitutions artificielles, on découvre sans mal les constitutions naturelles<sup>29</sup>. Mais aussi, il est difficile de savoir, en même temps, réagir contre les abus de l'artificialisme politique et conduire une *action libératrice*, qui fasse qu'une liberté humaine toujours plus respectueuse de la nature comme finalité soit aussi toujours plus maîtresse de la nature comme nécessité. Or là est la voie étroite de la sagesse, notamment en matière familiale, par exemple en matière de fécondité, ou en matière de statut de la femme dans la société, ou quand il s'agit de donner à la famille, issue de la nature, sa place convenable dans la société libre, elle-même reconnue comme issue de la nature mais confirmée par une sage décision de la liberté humaine juste.

Quand la liberté ne reconnaît plus pour norme la nature comme finalité, nous sommes jetés dans des formes diverses d'arbitraire subjectiviste. Mais alors, la famille, reconnue comme communauté interpersonnelle, respectueuse de la vie et de la structure de l'amour fidèle, fonctionne comme une micro-société libre, capable de faire éclater un ordre politique totalitaire. La famille est alors capable de devenir la cellule germinale d'un nouvel ordre naturel et libre, conforme à la sagesse éternelle.

La vie d'une société peut être comparée, *mutatis mutandis*, à la vie de la personne. Celle-ci n'est-elle pas une croissance de son expérience, de ses relations, une poussée continue de libre création, mais accompagnée d'intégration non moins continue dans la mémoire, qui est le nom concret de la conscience et de l'être spirituel<sup>30</sup>? Par exemple, ce qui est supprimé par le passage de l'enfance à l'âge adulte, ce sont surtout des attitudes extérieures ou des impuissances temporaires à verbaliser, à raisonner, à construire, parfois aussi des violences, des caprices, etc. Ne pas procéder à ces éliminations serait *enfantillage* ou *niaiserie* chez l'adulte. Mais le passage à l'âge adulte doit aussi savoir conserver les valeurs profondes de l'enfance, car l'homme y est déjà là tout entier, mais dans une plus grande pauvreté et simplicité indi-

<sup>28</sup> D'autre part, il ne suffit pas de sortir d'un régime naturaliste et d'entrer dans un régime rationaliste, pour quitter les horizons du totalitarisme. Que le tout englobant soit conçu comme un tout vital, ou comme un tout social, qu'il soit conçu comme émané de la Nature, ou comme constitué par la Raison — cela ne supprime pas la tendance totalitaire de l'humanité, mais en varie seulement le thème. Le totalitarisme n'est supprimé que par la pleine reconnaissance de la réalité de la pluralité ontologique et notamment de la pluralité personnelle.

<sup>29</sup> Ce couple de termes ne correspond pas au couple formel/réel. Dans ce dernier couple, on sous-entend que les institutions officielles seraient fictives. Dans le couple naturel/artificiel, au contraire, toutes les institutions sont réelles. Ce qui est fictif et illusoire, c'est de s'imaginer que les institutions naturelles n'existeraient plus et pourraient jamais un jour ne plus exister.

<sup>30</sup> C'est la conclusion la plus profonde — et qui rencontre des intuitions augustinianes — du livre d'HENRI BERGSON, *Matière et mémoire* (1896).

visée, qui porte en elle une plus grande puissance d'intégration et de recherche de l'Absolu<sup>31</sup>.

Ainsi en va-t-il du fait tribal par rapport au fait civique, ou plus généralement du fait familial par rapport au fait libéral. Aristote estime à raison la vie civique supérieure à la vie tribale, comme permettant mieux le bien vivre, mais il ne se permet pas pour autant une idéalisation idéologique de la cité, dont la *Politique* décrit au contraire abondamment la pathologie.

En règle générale, la sagesse politique consiste à savoir orienter avec souplesse et fermeté le développement spontané de l'humain, en respectant la durée, sans laquelle on ne fait rien qui dure. La préservation des valeurs de conservation doit être obtenue sans durcissement autoritariste. L'acquisition des valeurs de progrès doit s'opérer sans destruction des valeurs communautaires. La récupération des valeurs communautaires doit s'opérer sans glissement dans une logique totalitaire. En cela consiste l'œuvre de la sagesse politique. Telle est la règle de sagesse, en matière de politique concernant la famille. Et quand nous avons manqué de sagesse, nous vivons oublious et malheureux, captifs de dialectiques mutilantes et de mensonges.

#### IV. Famille et féodalité

Maintenant, revenons à la famille dans l'histoire des formes politiques. Supposons que l'État impérial, avec sa lourde structure totalitaire, tombe comme une vieille façade vermoulue et sans vie. La société va se reconstituer à partir de la famille. Libérée de la répression étatique, la vitalité familiale reprend spontanément, élastiquement, sa forme naturelle, telle que décrite par Aristote, et qui en fait le premier degré de la subsidiarité sociale<sup>32</sup>.

Nous devons ajouter que cette totalité familiale dont il a parlé (dynastie, servants, entreprise) peut encore être complétée par le cercle extérieur des *familiares*,

<sup>31</sup> Ces deux aspects sont signalés dans l'Écriture Sainte: «Quand je suis devenu homme, dit Saint Paul, j'ai fait disparaître ce qui appartenait à l'enfant» (*1Co* 13, 11); mais aussi dans l'Évangile: «Quiconque n'accueille pas le Royaume de Dieu en petit enfant n'y entrera pas» (*Mc* 10, 15).

<sup>32</sup> On pourrait décrire la féodalité comme l'état politique résultant à la fois de la destruction d'un ordre civilisé par des tribus barbares *et* de la décomposition de la discipline intérieure de ces tribus elles-mêmes, au contact de l'ordre civilisé, au bénéfice des anciennes autorités tribales, lesquelles se rendraient indépendantes du contrôle communautaire et privilégieraient dès lors le lien de dépendance personnelle entre elles et leurs clients choisis (vassaux). (Voir plus haut, note n. 17). Si la féodalité l'emporte, c'est que la tribalité victorieuse est déjà sans doute de type pré-féodal; et si la société civilisée s'effondre, c'est qu'elle eut trop tendance à remplacer par le pouvoir mécanique de l'État la vitalité auto-organisatrice de la famille. Mais une telle représentation du passage à la féodalité devra éviter de tomber dans une illusion rétrospective et de surestimer la dimension individuelle de ces âges, et de donner une vision trop romantique de l'âge féodal et chevaleresque naissant.

c'est-à-dire des amis, des clients, des familles (au sens étroit) libres mais dépendantes, servantes et protégées, ainsi que par le réseau des *alliés*, c'est-à-dire de tous ceux que lient la parenté commune. Dans la mesure où nous sommes sortis du sein de la tribu pour entrer dans celui de la cité et des royaumes, nous parlerons plutôt de clans ou de *gentes* que de tribus. Si l'on se rappelle que ce sont des *familles* au sens large qui sont ainsi alliées, nous avons en face de nous un système d'une masse considérable et d'une texture serrée. Si l'on considère en outre que le processus de clientélisation et de réassurance sociale peut s'étendre aussi vers le haut, la société entière peut très vite prendre la forme d'une macro-famille, dans laquelle le noyau dirigeant sera la dynastie suzeraine de l'ensemble. Le suzerain universel (effectif ou prétendu ou théorique) portera le nom d'empereur, mais en un sens tout-à-fait différent de celui de chef de l'État impérial romain. Tel fut presque, en Europe autour du Xème siècle, le Saint Empire Romain Germanique.

Ainsi donc, en suivant la méthode aristotélicienne, nous n'aboutissons pas nécessairement à la cité, ni à la tribu, mais aussi à la féodalité. Celle-ci n'est rien d'autre qu'une forme du déploiement intégral d'un processus fédératif partant de la famille, au sens aristotélicien, quand on laisse à la famille le droit d'exister en toute liberté, et aussi quand ne se produit pas le processus de politisation, c'est-à-dire de formation des villes, des cités mais aussi quand la tribu n'est plus qu'un souvenir.

Dans les pays européens les plus fortement féodalisés au cours du Moyen Âge, la liberté chrétienne, la liberté germanique et l'exode urbain de l'époque des invasions auront laissé la société se recomposer hors de l'État et hors des villes sur la base de la famille et du contrat d'assurance et de fidélité interpersonnelle. La société se présente alors comme une hiérarchisation contractuelle de familles, de sorte que le droit privé est en grande partie un droit public et inversement.

C'est pourquoi les révolutionnaires de 1789 avaient raison de croire qu'ils combattaient la féodalité<sup>33</sup>. Sans doute celle-ci était déjà moins présente dans les villes, serrée dans les rets de la monarchie absolue et de son État. Mais elle subsistait fortement dans la conscience des gens et surtout en tant qu'ordre social dérivé de la famille.

Ce n'est pas dire que la féodalité serait le résultat d'une simple tendance naturelle, qui se déployerait en l'absence de tendances adverses à l'urbanisation ou à l'étatisation. Quand on parle d'ordre naturel comme du résultat spontané de la tendance à l'organisation des humains en communautés, la vraie question est sans doute de savoir comment on prend plutôt le chemin de la féodalisation

<sup>33</sup> C'était aussi, là encore, la vision de MARX, quand il fait succéder le capitalisme à la féodalité. Comme il veut tout expliquer par le mode de production, il méconnaît, dans l'ordre politique lui-même, la dualité des institutions de droit naturel direct et des institutions de droit rationnel (ou de droit naturel dérivé). Sa philosophie de l'histoire procède par mises en série discutables, mais on sent bien qu'avec les Lumières une certaine rationalité prétend édifier un ordre sur la base du concept de la liberté pure, et vient démanteler un ordre assez spontanément élevé à partir du déploiement naturel du dynamisme vital et familial. Nous retrouvons encore ici la question majeure de la philosophie politique en tant que régulatrice des inventions du monde de demain: comment dépasser l'opposition du droit naturel et d'un certain droit libéral? Dans un tel questionnement, le problème de la famille se situe au noeud de toutes les difficultés.

ou celui de la tribalisation. Il est probable que, dans une certaine mesure, l'un ne va pas sans l'autre, mais la question est de savoir ce qui fait prédominer plutôt l'une sur l'autre.

La ressemblance de deux régimes tient au fait que dans les deux cas la société parfaite est identique à la famille, celle-ci recevant une définition très large. Il semble raisonnable d'admettre que la différence réside dans l'importance que la culture accorde à la personne, prise par comparaison et dans son rapport à la société. Si le tout social et la vitalité sont davantage valorisés, le dynamisme familial sera plus tribal; si la personne et la spiritualité sont plus valorisées, le dynamisme familial se fait plus féodal.

Dans la féodalité, au moins dans la féodalité médiévale occidentale, la mentalité chevaleresque, le lien direct de fidélité de personne à personne complète le caractère fondamentalement familial de la société entière. Cette valorisation de la personne a des causes religieuses, ou de causes politiques, ou les deux à la fois. Les causes religieuses sont visibles en Europe. Il est assez logique que la culture chrétienne ait permis, dans les pays sinistrés par les invasions, l'élosion d'une féodalité aux temps de l'Europe médiévale. Les causes politiques sont sans doute en rapport avec le développement d'un ordre social à la fois militaire et aristocratique, dans une situation de grande fragmentation politique.

Quo qu'il en soit, la formation de la féodalité est sans doute moins une victoire du christianisme<sup>34</sup> que la manifestation la plus éclatante de la puissance de la famille à engendrer la société et à faire de celle-ci une simple extension de son être par simple développement de la spontanéité naturelle. Une telle expérience historique permet de conserver la sérénité dans les crises sociales les plus graves, où le principe familial semble subir des attaques systématiques. La nature sera toujours la plus forte et la culture qui se constitue contre la nature, en ce qu'elle a d'essentiel, sera forcément balayée, le jour venu.

C'est aussi à cet ordre d'institutions naturelles que se rattachent plusieurs autres grandes conceptions politiques, telles que le peuple, la patrie, et, à un moindre degré, les provinces.

Le *peuple*, au sens de *Volk*, n'est pas la tribu, ni la population du royaume tribal, mais plutôt ce qui perdure d'analogie à la tribu et au royaume tribal, à l'intérieur d'une communauté politique plus évoluée. C'est la conscience forte du lien du sang, à l'intérieur d'une communauté politique, qui a déjà été ethniquement brassée mais tout en restant relativement homogène, qui connu la politisation et la féodalité mais n'a pas connu à un même degré les institutions de modernité politique.

La *patrie*, c'est tout simplement le bien commun concret de ce peuple, son territoire ancestral, ses monuments, la sépulture de nos pères, le patrimoine, les souvenirs communs, les coutumes, le folklore, la langue maternelle, et même les idées, les vertus, les croyances, mais non pas considérées en tant que

<sup>34</sup> L'histoire peut constater la naissance et le développement de féodalités ailleurs que dans le sein de la chrétienté, par exemple au Japon. Cf. *op. cit.*, note n. 10, Ch. 4-7.

possibles valeurs humaines universelles, plutôt en tant que propriétés d'un peuple particulier<sup>35</sup>.

Les *provinces*, que tentent de faire revivre, en Europe, les modernes régions, correspondent moins aux anciennes *provinciae* de l'empire romain, qu'aux anciens grands fiefs de la féodalité médiévale. On peut estimer que ce sont là les niveaux maxima d'articulation politique naturelle, les masses maximales de fédération politique auxquelles est capable d'atteindre l'énergie fédérative propre de la famille.

Au dessus d'elles s'établissent des institutions absolument universelles, de fait moins que de droit, également familiales, mais d'une puissance politique effective beaucoup plus relâchée, telle que le Saint-Empire. En Europe, cet empire féodal qui se dit romain par la prétention à l'universalité géographique et à la continuité historique, ne laisse pas de se restreindre, très vite, aux limites de la nationalité germanique. Et celle-ci est obscurément héritière du complexe flou de tribus et de peuplades germaniques en migration. Et cependant le terme de germanique ne désignait pas seulement une certaine identité ethnico-linguistique, mais aussi le principe philosophique du droit naturel, en sa double figure tribale et féodale (mais proportionnellement plus féodale que tribale), et encore la prétention du principe de ce droit naturel, vital et familial, à réassumer les réalisations d'une romanité déjà moderne et rationaliste, sous l'inspiration de la sainteté chrétienne<sup>36</sup>.

## V.

## Famille et institutions de modernité politique

Nous avons exposé les formes de société dans lesquelles tend à s'exprimer naturellement et universellement la puissance spontanée de la vitalité familiale. Cela dit, il importe de comprendre comment se déploie la modernité politique, dès les plus intimes profondeurs du Moyen-Âge<sup>37</sup>. Il y a, là encore, non pas seu-

<sup>35</sup> Le patriotisme est l'attachement naturel à la communauté politique. C'est pourquoi le *patriotisme* évolue quand la nation apparaît, comme l'institution typique de la modernité politique. Il devient alors un *patriotisme national*. La question se pose alors de sa relation avec les diverses espèces du *nationalisme*. Sur ce point, voir plus bas, note n. 60.

<sup>36</sup> On peut considérer qu'il y a là le fond même de l'identité historique typique de l'Allemagne, qu'il est possible de réprimer, de culpabiliser, d'inhiber, mais non de détruire ou de changer. Le pangermanisme du IIème Reich, l'impérialisme raciste du IIIème, peuvent être interprétés, à des degrés divers, comme une fidélité à l'idée impériale germanique, mais de manière païenne et irrationnelle, plus tribale que féodale, contre l'universalité humaine, la raison et la liberté, contre la libre personnalité germanique et la pluralité médiévale, contre la sainteté chrétienne.

<sup>37</sup> Comme TOCQUEVILLE le fait remarquer dans la longue introduction de *La démocratie en Amérique* (1835), le processus de démocratisation commence très tôt en Europe occidentale, sans doute dès le XIème siècle. Il n'y a donc là pas lieu de faire jouer les réflexes agonistiques entre l'Ancien Régime et la Révolution, les Lumières et le Christianisme, etc. C'est au sein même du

lement des figures historiques particulières et contingentes, mais des moments probablement nécessaires dans le déploiement progressif d'une culture politique de valeur universelle. Cette modernité politique se pose souvent comme un ordre rationnel et libre, opposé à un ordre naturel représenté comme état de force, la liberté s'instaurant sur la destruction de la nature, entendue non pas comme agencement bien finalisé, mais comme mécanisme aveugle et brutal. Nous voulons ici, en ressaïssant ces institutions en leur genèse politico-spirituelle, trouver les voies d'une possible suture entre deux perspectives disso- ciées, trouver les moyens d'une réinvention et devenir capables de revivre toutes nos valeurs politiques, dans leur synthèse vivante et raisonnable, pour un renouveau politique de la société libre<sup>38</sup>.

Au sein de la féodalité naturelle vont réapparaître les institutions de rationalité politique, afin de compléter les institutions naturelles et de corriger ce qu'elles ont d'inadapté aux nouvelles conditions de l'existence sociale. Voici comment.

1° Dès qu'avec la sécurité rétablie, dans le sein de la féodalité campagnarde, renaît le commerce et refleurissent les villes, celles-ci se forment en Communes et cherchent à s'émanciper du pouvoir des seigneurs. Là où il n'y a pas de roi puissant, elles deviennent parfois des républiques municipales. C'est ainsi qu'en Flandre, ou en Italie, nous observons des créations qui évoquent la Grèce antique et son régime d'États-cités. Ailleurs, par exemple en France, les Communes cherchent protection auprès du roi<sup>39</sup>.

2° L'empereur cherche toujours à domestiquer le pape. Ce dernier cherche alors des appuis temporels contre l'empereur. Il les trouve d'une part dans des ligues de villes libres, d'autre part auprès des monarchies (France et Angleterre, notamment).

---

Moyen Âge chrétien que prend naissance la démocratisation occidentale. L'idée de liberté est chrétienne de plein droit. Et en même temps, l'expérience montre que le développement des institutions de liberté ne profite guère au christianisme dans les derniers siècles. C'est à voir s'il est possible de changer cet état de choses que doit servir la réflexion des philosophes chrétiens, dans le domaine de la philosophie politique.

<sup>38</sup> Je crois que le grand art, pour la sagesse politique, c'est de savoir les combiner avec le système des institutions de droit naturel, dans une synthèse qui ne soit pas une juxtaposition incohérente. Et c'est seulement dans le cadre d'une telle société, régie par un droit naturel et libre, mais d'une liberté au-delà du libéralisme, et d'une nature moins brutalement inégalitaire, qu'il est possible de donner à la famille toute sa reconnaissance sociale.

<sup>39</sup> Les monarchies et les États puissants ne se sont tôt fondés, en Europe, qu'en France, en Angleterre et en Espagne. En France, qui avait fait partie de l'empire franc, la monarchie n'était pas sujette de l'empereur, et pouvait même prétendre à l'empire, étant plus ou moins fictivement héritière des droits de Charles le Chauve, l'un des trois petits-fils de l'empereur Charlemagne, qui s'étaient partagés son empire au traité de Verdun (863). L'Angleterre, qui ne faisait pas partie de l'Empire, était tenue par droit de conquête par le duc de Normandie et était nominalement vassale du saint Siège. L'Espagne, qui n'en avait pas non plus fait partie, avait trouvé ses rois dans le combat de la reconquête sur l'Islam.

3° Le suzerain est juge suprême. Les justiciables vont user de ce droit d'appel au roi contre leurs suzerains féodaux directs. Il est aisément à un juge audacieux, que tout un chacun peut saisir contre la loi et contre les autorités, de devenir le maître de la loi et le chef des autorités. C'est ainsi que l'autorité suzeraine va peu à peu devenir une autorité souveraine, et que la monarchie féodale va devenir absolue et prendre peu à peu la forme de l'État moderne. On peut estimer que la transformation est pour l'essentiel consommée en France à la mort du petit-fils de Saint-Louis<sup>40</sup>.

Ce grandes monarchies, prises à ce moment de leur existence, sont des États, qui peuvent déjà à l'occasion apparaître comme ces "monstres froids" dont parlera Nietzsche, mais auxquels la monarchie héréditaire et la prérogative personnelle du roi, confèrent un caractère familial. À l'intérieur de cet État subsistent l'ordre naturel de la féodalité familiale, la vie des provinces et le foisonnement des libertés municipales. On peut estimer qu'un certain équilibre fut alors trouvé, empiriquement, entre les institutions de nature, familiales et communautaires, et les institutions de raison. Mais il ne s'agissait que d'un équilibre, non d'une synthèse; d'une juxtaposition, non d'une intégration; d'une conjoncture, non d'une structure. Il aurait fallu, ou il faudrait aujourd'hui, inventer les termes d'une pareille synthèse.

L'histoire de l'Europe occidentale depuis ce temps est celle de la lente élimination de la féodalité, ou, si l'on préfère, celle de la disparition progressive d'un ordre naturel fondé sur la puissance de la famille à engendrer la communauté et à l'organiser à partir d'elle, en elle, selon ses normes immanentes. À la place s'établissent la politique étatique, l'économie capitaliste, la société individualiste et la culture rationaliste.

La monarchie absolue avait rogné peu à peu les libertés municipales, les franchises villageoises, les priviléges nobiliaires, les juridictions féodales, etc. La révolution française et la dictature napoléonienne jetèrent bas avec brutalité une bonne part de ce qui demeurait en place d'un ordre naturel en grande partie déjà supprimé<sup>41</sup>. Après elles, ce fut l'établissement de plus en plus général de l'ordre libéral, au fur et à mesure qu'étaient vidées les unes après les autres les poches de résistance et supprimées les situations d'exception.

Le XIXème siècle, comparé au précédent, témoigne d'une rupture. Il n'y a plus d'équilibre entre la nature et la liberté, entre la famille ou la communauté et l'individu; on sent bien que tout devient artificiel et mécanique, le spiritualisme ignore la personne, le matérialisme ignore le sensible, le rationalisme ignore l'être, le moralisme ignore la morale et le libertinage ignore la liberté. Dans un tel cadre, la famille devient ou semble être une structure économiquement non viable, politiquement suspecte et culturellement marginale: à la fois anti-libérale et paradoxalement contre-nature, névrosante, en un mot, vouée à la disparition.

<sup>40</sup> Philippe IV le Bel († 1314), petit-fils de Louis IX le Saint († 1270), aura une politique impérialiste et cherchera à son tour à domestiquer la papauté, qu'il fait venir en Avignon.

<sup>41</sup> Sur cette continuité de l'histoire européenne, notamment française, voir ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *L'ancien régime et la révolution*.

Mais avec la famille, c'est la société entière qui va disparaître, parce que la fonction de structuration sociale assumée par la famille est absolument insubstituable. La société rationalisée sans famille est comparable à un cadavre de chevalier, que porte encore son cheval et qui ne tient droit que par la résistance de l'armure. Ainsi en va-t-il de l'État et de la société, quand il n'y a plus de famille. Mais comme la carcasse étatique elle-même n'existe pas sans forces morales, qui s'alimentent en profondeur à la source que représente l'expérience de la vie familiale, vient un jour où les pièces de l'armure se défont et de l'anarchie résultante émerge un nouvel ordre spontané issu d'un mélange de force, de traditions religieuses et de naturalité familiale et communautaire.

C'est pourquoi, il est aisément de prévoir le début d'un nouveau cycle historique, d'une nouvelle époque de la société, dans laquelle la famille, à nouveau, va renouveler la société, mais d'une manière nouvelle et originale, non plus tribale, non plus féodale — mais laquelle? Et avec quelle attitude par rapport aux institutions de modernité? C'est toute l'inconnue de l'avenir.

Pour être traitée raisonnablement, la question politique de la famille doit être vue dans toute l'ampleur de sa perspective historique. On ne peut "défendre la famille" sans aménager le cadre d'ensemble de la vie humaine, non seulement parce que la famille est conditionnée dans son existence par tous les éléments de la réalité sociale, mais encore parce que la famille est une puissance qui porte virtuellement en elle la société entière. Or la modernité unilatérale se présente à nous, désormais, comme une entreprise politique refusant la nature, refusant donc à la famille de déployer son dynamisme, d'exercer sa puissance, et la traquant même dans son existence la plus réduite, la plus étroitement nucléaire. Défendre la famille, c'est donc ou bien répondre à l'agression par un projet réactionnaire anti-moderniste, ou bien réinventer la modernité politique et la sauver, en la dépassant, dans une synthèse enfin effective et vivante de liberté personnelle et de communauté naturelle<sup>42</sup>. Dans une telle possible synthèse, la question de la famille est bien sûr fondamentale.

Pour comprendre la modernité politique, il faut sans doute partir d'un mode de pensée rationaliste, lui-même exprimant à la fois, de manière ambiguë, des intuitions augustinianes profondes et une tentation de la démesure dans l'ordre de l'art de penser<sup>43</sup>. Il faut aussi, beaucoup plus prosaïquement, partir

<sup>42</sup> Dans cette perspective, les grandes questions sont au nombre de quatre: 1<sup>o</sup> Comment avoir une économie capitaliste, mais qui soit en même temps solidaire et communautaire? 2<sup>o</sup> Comment avoir une solidarité sociale, mais qui soit responsable et associe la famille à sa mise en œuvre? 3<sup>o</sup> Comment avoir une culture où la promotion de la vérité reste compatible avec un degré suffisant de liberté des consciences? 4<sup>o</sup> Comment avoir de nouvelles formes d'organisation politique, capables de laisser exister l'ordre naturel, tout en intégrant les institutions de modernité, convenablement comprises, justifiées et rénovées?

<sup>43</sup> Le progrès, c'est la liberté qui avance, quand la liberté est autre chose que le nom donné à l'indépendance absolue, qui est orgueil et démesure. Et la démesure n'aime pas la nature, en tant qu'on sait discerner en elle une finalité essentielle qui est la marque de la volonté et de la sagesse divine. Telle est l'alliance entre la sagesse humaine et la sagesse éternelle, qui est la source de toute vraie culture (Cf. JEAN-PAUL II, *Voyage en France, Homélie de la Messe de la Sainte Trinité*, Le Bourget, 1er Juin 1980). Or il est trop clair que la raison, saisie de démesure, récusera les concepts

de l'expérience de l'humiliation, de l'exclusion sociale, du mépris essuyé, de l'indignation qu'ils soulèvent dans des âmes orgueilleuses, sans doute, mais à juste titre conscientes de leur valeur<sup>44</sup>.

L'ordre naturel, fondé sur la famille, est spontanément aristocratique et conservatif. Il est très organique, très communautaire, par là-même très vivant et liant, mais fort contraignant. Il tend par l'hérédité à conserver chacun dans sa condition, et par suite il est plutôt inégalitaire. Il suppose, pour être juste, que les familles dominantes parviennent à se hisser au concept du bien commun, et ce dans des circonstances où il leur est très difficile de ne pas le confondre avec leur bien propre. Il faut aussi beaucoup d'humilité et de patience pour supporter certains abus, quand on est un esprit d'élite et de naissance obscure. À l'intérieur même de la famille, au sein d'une société d'ordre naturel, la pratique et la coutume tendent à être de type patriarchal. L'autorité paternelle et la puissance maritale peuvent y être jugées pesantes par les esprits remuants et impatients de s'émanciper<sup>45</sup>.

---

de nature et de finalité, ou plutôt ne les admet qu'à partir de l'homme, conçu comme seule source possible de finalisation, et à partir de la liberté absolue, conçue comme seule "nature" de l'homme. Avec la démesure, il n'est guère possible de raisonner, surtout si la raison s'est faite démesure et s'est définie comme la dimension intellectuelle de la démesure. C'est pourquoi il se produira fréquemment une tension entre l'idée de progrès et la réalité familiale en tant que naturelle. La sagesse politique consiste à réaliser à la démesure, mais en sachant que la mesure de l'homme est aussi de chercher l'Infini de Dieu et que l'ordre humain est une réalité dynamique, qu'il est impossible et nuisible de prétendre figer. Il faut donc aller de l'avant. Il faut savoir définir la liberté et l'égalité par rapport à l'honneur dû à la noblesse de la créature humaine et ne pas laisser les libertins monopoliser la liberté ni l'identifier à la démesure. C'est sans doute là aussi une idée conciliaire, qui se trouve appliquée de manière typique dans la *Dignitatis humanae*. La perspective infinie de la participation par grâce à la nature même de Dieu, donc à sa liberté infinie, peut seule permettre de surmonter la passion d'indépendance absolue comme vice dominant et pathologie typique des ordres démocratiques contemporains. Plus pragmatiquement, on ne résiste à un abus ou à un excès qu'en développant les institutions de liberté, tout en les dessinant de telle sorte qu'elles ne tournent pas au bénéfice du libertinage. La victoire du libertinage est souvent due à une négligence à se réformer, à un manque d'imagination ou à une paresse chez les partisans de la liberté authentique.

<sup>44</sup> Voir, par exemple, l'expérience mondaine cuisante de JEAN-JACQUES ROUSSEAU, l'emprisonnement de VOLTAIRE, batonné par les laquais du duc de ROHAN, etc.

<sup>45</sup> Sans doute le monde familial n'est-il pas à ce point figé et bien des systèmes modernes étaisés mountreraient des rigidités au moins égales. Sans doute l'effet d'hérédité et de conservation des inégalités existe-t-il aussi dans les sociétés qui prétendent avoir surmonté de tels phénomènes. Mais, quelles que soient de fait le degré de mobilité sociale ou la vitesse de circulation des élites, dans un monde en évolution, l'absence d'égalité des droits, ou d'égalité des chances, est de plus en plus ressentie comme une oppression insupportable. L'hérédité des inégalités, la perpétuation des subordinations d'une génération à l'autre, tout cela est jugé odieux. Les tenants de l'ordre naturel (ou les machiavéliens cyniques) peuvent bien montrer que la plupart des transformations sont souvent assez formelles, quelquefois surtout apparentes, et que la constitution réelle de l'humanité ne souffre guère de modification substantielle (voir, par exemple, les théories de VILFREDO PARETO sur la forme en flèche de la courbe de répartition des revenus dans la société (*Cours d'économie politique* [1896-97], trad. franç., p. 313) — rien n'y fait. La marche à la liberté et à l'égalité, fussent-elles fictives, mobilise les énergies et la dynamique de la démocratisation prend alors l'aspect d'une fatalité historique ou d'un décret de la Providence (ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Introduction).

La société d'ordre naturel s'accorde bien à une vie très traditionnelle, avec un certain ordre répétitif et cyclique des jours et des saisons. Elle suppose une certaine sérénité, de résignation ou d'indifférence, face au fait que le hasard de la naissance mette une si grande différence entre les hommes. Elle est supportable surtout dans une société rurale. Elle n'est acceptable que si l'amour familial, le labeur quotidien, la joie communautaire, les mystères sacrés, suffisent à saturer le besoin des coeurs, si la charité fait accepter les disparités au moment même où elle les atténue, et aussi, plus pragmatiquement, s'il existe des filières permettant aux talents de se faire jour. Avec le développement de l'industrie, des techniques, du commerce, des villes, il est inévitable que les choses changent.

Le respect de la loi morale et de la charité peuvent contribuer à rendre l'ordre naturel plus supportable aux esprits ambitieux et indépendants. Mais la sagesse politique ne consiste pas uniquement à connaître l'ordre naturel, à le respecter, et à éduquer dans la saine morale, qui permet son fonctionnement plus harmonieux. Car, de fait, l'homme pèche souvent, même s'il a été bien élevé. C'est pourquoi la sagesse politique a aussi des dimensions médicinales et agonistiques. Puisque l'homme a une nature, il faut la respecter et accepter que la famille déploie sa puissance de constitution et de structuration. Mais compte tenu aussi de ce que sont les défauts assez ordinaires des humains, il faut prévoir la pente de l'ordre naturel à dégénérer en oligarchie, en esprit de caste, et mettre en place des institutions correctrices de l'ordre naturel (et même prévoir des remèdes pour le mal que peut faire naître le remède). La sagesse consiste à ne pas décrier la nature, en la confondant avec le mal qui la diminue. La sagesse consiste aussi à ne pas promouvoir l'injustice sous couvert de respecter la nature, par suite d'une confusion (semblable en son principe, inverse en ses effets), du mal qui tare la nature, avec la nature elle-même qui en est infectée<sup>46</sup>. La sagesse consiste donc à accepter le dynamisme familial, l'ordre naturel qui en résulte et même un certain caractère inévitablement aristocratique de cet ordre, mais à canaliser ce déploiement dans des structures souples, qui aient un effet anti-oligarchique, et qui aient aussi un effet de démocratisation noble<sup>47</sup>.

Or donc, parmi les institutions socio-politiques déjà étudiées, celles que nous avons dites de droit naturel, sortent naturellement du foisonnement vital, de l'inclination à conserver les liens du sang et à intégrer toute évolution ultérieure dans le cadre déjà constitué de la famille; les autres, telles que la cité, expriment au contraire certaines exigences économiques relevant plus du bien vivre que de la simple survie; d'autres enfin expriment le désir de puissance et l'ambition en relation à une certaine aspiration à la réunion universelle du genre

<sup>46</sup> *De facto*, il sera bien difficile d'opérer de telles distinctions sans le secours du dogme du péché originel. Mais, *de jure*, si l'expérience médicale courante permet de distinguer la santé et la maladie, sans confondre la nature avec la maladie, ni la maladie avec la nature, il doit être possible de procéder à des distinctions semblables dans l'ordre de la pratique politique.

<sup>47</sup> La démocratisation n'est pas la négation de l'aristocratie, mais sa généralisation, dans toute la mesure du possible. C'est là tout à la fois sa définition et l'énoncé du problème qu'elle est dans son essence même.

humain. Mais il y a encore d'autres institutions possibles. Déjà, au sein de la grande cité, le développement de l'embryon d'État et les diverses évolutions issues des troubles sociaux, témoignaient d'une demande d'institutions exprimant un désir de plus grande justice sociale et aussi de plus grande liberté individuelle<sup>48</sup>. Les individus, las des frictions, des mesquineries et des petites sujétions familiales (*lato sensu*), préfèrent échanger la dépendance à l'égard d'une autorité proche et familière, mais exaspérante, contre la dépendance à l'égard d'une autorité plus éloignée, ressentie comme moins pesante, même si elle est plus impersonnelle, plus mécanique et aussi plus coûteuse. Les institutions politiques de modernité politique sont des moyens de contenter un tel désir. Tel est l'esprit de ces institutions.

Ces grandes institutions sont d'une part l'État, la nation<sup>49</sup>, la République, la démocratie, d'autre part le marché libre, l'entreprise privée, le capitalisme.

Pourquoi la nation<sup>50</sup>? L'histoire humaine nous présente un double processus: 1° un processus de fédération naturelle; 2° un processus de démocratisation et d'individualisation. Ces deux processus sont en partie contradictoires. Ils se croisent en un point crucial. C'est à ce point que se constitue la nation moderne. Et les citoyens de la nation en tant que nation forment un Peuple, non pas au sens de *Volk*, mais au sens où la volonté du Peuple est de vivre sous une loi, exprimant une volonté générale de liberté et d'égalité. La nation est une institution politique non naturelle, à la différence des régions ou de l'empire, mais *cette non naturalité est sa nature même*. Car les institutions naturelles ne sont pas démocratiques, mais structurellement aristocratiques et la nation est un degré de fédération artificiel destiné à contrecarrer les tendances irrésistiblement oligarchiques qui s'expriment au niveau des degrés de fédération naturels, donc familiaux et aristocratiques, tels que la région ou l'empire.

Pour les mêmes raisons, la nation se constitue autour d'un État, c'est-à-dire d'abord d'une monarchie et d'une dynastie, qui fonctionnent comme une entreprise de justice égalitaire fédérant une clientèle réticente à l'égard des ca-

<sup>48</sup> Il existe une certaine tension entre ces deux grandes aspirations à l'égalité sociale et à la liberté individuelle, de sorte que la liberté et l'égalité sont en raison inverse l'une de l'autre, comme TOCQUEVILLE en a fait la théorie (*De la démocratie en Amérique*, surtout dans la IIème Partie). De là les deux pôles opposés du libéralisme et du socialisme, à l'intérieur de la modernité.

<sup>49</sup> Sans doute se pose aujourd'hui la question de l'organisation internationale, et les nationalismes paraissent des obstacles au développement de la liberté et de la paix universelles. Mais c'est là un problème de degré supérieur, à n'examiner qu'une fois comprises la fonction et l'essence de la nation comme élément du système des institutions de liberté. Il est alors possible d'y voir plus clair dans la pluralité des sens du mot nation. Disons seulement, pour l'heure, qu'aucune formule d'organisation internationale ne pourra sans doute être démocratique et sociale, sans accorder à ces trois concepts d'État, de nation et de République une suffisante attention et une diligente considération.

<sup>50</sup> Il a été parlé plus haut de la nation ethnique. Il s'agit ici de la nation civique. Ce qui va être dit dans ce paragraphe s'applique bien à la nation française, mais moins bien à d'autres communautés politiques, qui portent pourtant ce même nom de nation, mais qui interprètent autrement le rapport entre la nation civique et la nation ethnique ou avec le peuple comme *Volk*. Il est important de se rendre compte de ces diversités et du caractère analogique, ou parfois équivoque, du concept de nation.

dres politiques de la fédération naturelle. C'est pourquoi l'identité historique d'une nation moderne consiste dans son refus de l'empire<sup>51</sup>. Tous ceux que bri de la société d'ordre naturel cherchent un protecteur et un centre de ralliement: c'est l'État. Et l'État est le centre de la nation, qui n'est qu'une volonté commune d'exister librement par rapport aux sociétés naturelles et aux autorités naturelles, excessivement autoritaires ou ressenties comme telles. C'est pourquoi l'identité nationale d'une nation moderne en tant que nation n'est sans doute rien en dehors de la souveraineté et de l'indépendance nationales<sup>52</sup>.

Enfin, toujours pour les mêmes raisons, l'État et la nation tendent à prendre la forme de la République, qui est la forme politique dans laquelle le Peuple est détenteur de la souveraineté. La république devient effective quand les institutions politiques sont démocratiques. C'est pourquoi la nation tend à devenir une démocratie<sup>53</sup>.

La place de la famille dans la nation sera déterminée par l'attitude de la nation à l'égard de la nature et de la naturalité. La nation est-elle toute artificielle? Cette non-naturalité ne saurait être absolue ou extrême. Elle risquerait alors de faire éclater ladite nation en une mosaïque de communautés, naturelles ou culturelles, et de faire jouer en son sein un trop grand nombre d'oppositions. La nation désunie, la nation ayant perdu de son indivisibilité, ne parviendrait plus alors à fonctionner comme contrepoids de l'oligarchie naturelle. C'est pourquoi la nation tendra aussi à être un peuple au sens de *Volk* et, si elle ne l'était pas assez, un jour viendrait où elle ne serait plus qu'une formation cosmopolite, dont le caractère trop oligarchique et la trop grande diversité provoqueraient l'éclatement. Mais, en même temps, si la nation était trop homogène, elle deviendrait una communauté naturelle et ne serait plus une nation<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> La bonne convivialité franco-allemande en Europe passe donc par une sagesse politique réconciliant effectivement le droit naturel et les institutions de modernité.

<sup>52</sup> On peut se demander si les rédacteurs du traité de Maastricht ont bien mesuré l'importance de ce fait.

<sup>53</sup> Il y a là un ensemble de concepts dont l'analyse serait intéressante mais n'est pas directement de notre sujet.

<sup>54</sup> C'est pourquoi la nation se conçoit difficilement dans un cadre trop étroit. La Suisse est incontestablement une très remarquable communauté politique, mais convient-il de la nommer une nation? La question se poserait aussi de savoir si sont des nations toutes les unités politiques issues de l'éclatement d'un empire. Par exemple, les pays issus du démembrément de l'empire Habsbourg et de la décomposition des États créés par le traité de Versailles sont-ils ou non tous des nations? Ce sont sans doute des unités politiques, et juridiquement indépendantes. Mais un pays trop petit est concrètement très dépendant. Il est aussi probablement trop homogène pour être une nation au sens expliqué plus haut, tout comme un pays trop grand risque de devenir trop hétérogène pour en rester une. Une nation de modernité politique est sans doute un rassemblement volontaire de plusieurs petites patries dont chacune aurait fort bien pu prétendre à constituer une micro nation. Mais seule une telle réunion permet la réussite du projet politique qu'est la nation, l'indépendance à l'égard de l'empire et la domination de l'État sur les aristocraties. C'est pourquoi le nationalisme de très petites nations est contradictoire, à la fois hostile à l'empire et solidaire de lui; il prend un tour plus conservateur que le nationalisme des nations plus étendues, qui est plus progressiste. Le caractère brutal du nationalisme en de telles unités trop réduites ne s'explique-t-il pas par la contradiction entre la forme (ou la logique) de la nationalité et une matière

La nation est-elle un concept inévitable? Il n'est pas impossible qu'un peuple au sens de *Volk* soit assez grand pour se concevoir comme un empire et en même temps assez vertueux et discipliné, ou soumis, pour ne pas éprouver le besoin de cette institution artificielle qu'est la nation. Mais, plus probablement, il faut dire qu'il y a des peuples, plus ou moins nationalisés et plus ou moins nationalisables. Il existe aussi des nations plus aristocratiques ou traditionnelles et des nations plus démocratiques et modernistes, chacune prétendant d'ailleurs être plus juste et plus libre que l'autre. Il y aura donc des communautés politiques plus ou moins nationales, et d'une nationalité plus ou moins moderniste. Se poserait alors le problème délicat de la coexistence et du voisinage d'entités politiques aussi différentes.

Ces principes établis, la question se pose alors de la place de la famille dans la nation. Si la nation est très moderniste, elle risque d'être conçue comme anti-familiale et il est à craindre qu'elle ne dérive alors vers quelque formule totalitaire, comme la République de Platon. La blessure des humiliations, la brûlure des contraintes subies, la négativité et la vivacité du ressentiment anti-inégalitaire, sans lesquels on imagine mal l'apparition d'une nationalité moderne, rendent difficile l'adhésion à la famille, à sa structure organique, à sa naturalité, etc. La place de la famille dans la nation risque donc d'être toujours un peu problématique, *ratione peccati*.

La nation peut difficilement être conçue comme une grande famille, sauf si la nation est référée au pacte social d'équité comme la famille est référée au pacte matrimonial qui la fait être. Mais on ne voit pas qu'un tel rapprochement, pour suggestif qu'il soit, puisse avoir des effets décisifs dans la pratique.

La question centrale est de savoir si le pacte social est supposé passé entre des subjectivités abstraites dénudées de toute relations anthropologique concrète, ou entre des hommes et des femmes vivant déjà en communauté conjugale, chargés de leur descendance, munis de toute leur propriété, engagés dans de nombreuses relations humaines<sup>55</sup>. Il semble sage de penser de cette dernière manière. Autrement, on fait dépendre tout l'être de l'homme de la loi de sa nation, ce qui, en dépit des arguties de Rousseau, est pure tyrannie.

On ne conçoit pas qu'un être sensé puisse accepter de se libérer des contraintes familiales et des vexations de l'oligarchie, par la souscription d'un pacte aux conditions si exorbitantes. C'est bien pourquoi la nation, comme pratiquement toutes les institutions de modernité politique (État, Peuple, République, etc.), est une structure totalitaire, quand elle ne suppose pas 1° la nature humaine déjà définie et déjà familiale, sociale et sociale, 2° l'esprit humain déjà orienté vers la Vérité, 3° celle-ci objective et indépendante des consensus sociaux, 4° la

---

politique trop exige et trop homogène pour revêtir une telle forme (songeons, par exemple, au "nationalisme" flamand en Belgique). Cela ne veut pas dire que de telles unités politiques soient sans valeur, car rien ne prouve que le genre humain doive n'être composé que de nations, tout au contraire recommande l'existence d'une certaine diversité. Encore faut-il savoir ce qu'on veut.

<sup>55</sup> C'est, on le sait, la pensée de JOHN LOCKE, dans son *Second Traité du Gouvernement Civil*. L'homme ne souscrit au pacte de société libre que déjà muni de sa *property*, qui, plus qu'un ensemble de biens matériels, est à la fois l'ensemble des personnes qui lui sont liées par la parenté et l'affection, ses outils de production, etc.

morale déjà existante, — tout cela avant la passation virtuelle du pacte social d'équité. C'est aussi pourquoi la famille trouvera difficilement sa reconnaissance juste dans un monde où la nation serait conçue comme l'oméga de la sociabilité humaine. Il convient donc de regarder pour finir ce qui peut exister au delà de la nation<sup>56</sup>. Car il se peut que ce soit dans le cadre des Unions de nations que l'on puisse tenter une réconciliation de la naturalité familiale et de la modernité.

## VI. Famille et union de nations

L'idée de nation est en crise, pour plusieurs causes, qu'il faut rappeler. La facilité des transports et des communications répand partout l'idée d'une certaine unité de tout le genre humain. L'organisation du marché culturel produit une homogénéisation qui rend peu compréhensibles les cadres politiques et produit l'oubli des traditions historiques. La mondialisation de l'économie donne aux marchés des pouvoirs qui annulent presque ceux des États; les nations, même de taille moyenne, semblent trop petites pour leur résister. À l'action de ces causes économiques s'ajoute celle des forces spirituelles, orientées par une réflexion sur l'histoire<sup>57</sup>. Par hostilité à l'irrationalisme particulariste, dont s'est chargée l'idée de nation, les Lumières se sont détachées de l'idée de nation, dont elles avaient pourtant accouché au XIXème siècle<sup>58</sup>. Le christianisme authentique a toujours conservé un caractère universaliste qui relativisait d'emblée la nation, institution par essence particulière<sup>59</sup>. Les Juifs redoutent les fréquentes conséquences antisémites du nationalisme.

<sup>56</sup> Ce qui va être dit dans la prochaine section peut être lu comme une philosophie de l'Europe, mais reste soucieux de vérité universelle, l'Europe n'étant qu'une partie du vaste monde.

<sup>57</sup> La guerre de 1914 a vu l'affrontement sanglant des nationalismes. Sa répétition vingt ans après fait naître un désir de paix par la réconciliation des nations européennes, *via* un dépassement de celles-ci dans la construction d'une Europe supra-nationale et fédérale. Le nationalisme nazi a produit une extrême barbarie et des réactivités durables à toute insistance sur le concept de nation. L'éclatement de plusieurs grands empires en ce siècle (autrichien, turc, russe) a libéré un grand nombre de "nationalités" turbulentes et belliqueuses.

<sup>58</sup> On ne se rappelle pas assez qu'au XIXème siècle, la nation est à gauche, comme un des concepts majeurs de la modernité et de la Révolution. Les réactionnaires sont alors ceux qui restent les tenants d'une conception relativisant l'idée de nation par rapport aux formules d'ordre naturel. Tout cela change avec les colonisations du XIXème, qui rendent impériales les principales nations d'Europe, avec l'unité allemande, qui donne un autre sens à l'idée nationale, avec la peur que suscite le pangermanisme, avec la diffusion du socialisme internationaliste. Tout ceci se renforce bien entendu dans l'entre-deux guerres.

<sup>59</sup> Condamnation de l'Action Française, Encyclique *Mit Bremender Sorge*, par Pie XI. — On peut ajouter que les forces idéologico-politiques agissent dans le même sens. Les libéraux purs n'ont jamais accordé une place importante à l'idée nationale au sein de leur philosophie politique (VON MISES, op. cit., IX, 2). Beaucoup d'esprits de tendance aristocratique opinent d'instinct pour la régionalisation et la supranationalisation. Les socialistes conservent des réflexes internationalistes et des antipathies, qui leur créent des complexes quand il s'agirait pour eux de défendre l'idée nationale.

Cela étant, la constitution des nations est un phénomène complexe: 1° D'une part, elle exprime le concept universel de la justice, en instaurant un niveau d'articulation politique, artificiel mais probablement nécessaire, pour que fonctionne la solidarité sociale dans un cadre raisonnablement égalitaire. 2° Et toutefois, elle s'établit souvent par rupture brutale, instaurant ce niveau d'articulation à partir du refus d'une unité plus universelle et de l'oppression d'unités plus réduites, dont l'existence est aussi, à sa manière, exigée par la justice. 3° Bien qu'institution de modernité, la nation est aussi capable de devenir le point de fixation de passions politiques, non pas conservatives, mais régressives<sup>60</sup>.

C'est pourquoi l'idée d'une société des nations, ou, plus modestement, le projet d'unions particulières de nations, répond à une exigence de cohérence et de complétude dans la recherche de la justice. Sans doute un tel concept peut-il se réclamer du nationalisme lui-même, si chaque nation se rend compte qu'elle a besoin de se rapprocher des autres pour demeurer elle-même une nation libre;

---

<sup>60</sup> On trouve des partisans du principe familial à la fois chez les nationalistes et chez les fédéalistes, preuve que le rapport entre la nation et la famille reste problématique. C'est ici l'occasion de mieux définir le nationalisme en distinguant les diverses espèces. 1<sup>o</sup> *Nationalisme néo-tribal*. L'attachement absolu à l'idée de nation obligerait à récuser l'universalisme et la rationalité, à récupérer à la fois le Christianisme et les Lumières, par suite à redéfinir la nation hors toute liaison de charité et hors le dynamique d'affirmation de la liberté humaine. Nous irions alors, forcément, dans le sens d'un naturalisme irrationaliste à tendances nihilistes. Il faudrait être contre le commerce, contre le crédit, contre l'argent, contre les voyages, xénophobe... La nation ne serait plus qu'une tribu sans morale animée par son vouloir vivre et sa volonté de puissance. C'est là, en effet, la forme qu'a prise et qu'est vouée à rendre toute politique de la nation qui se définit hors Christianisme et/ou hors Lumières. On peut appeler cela *nationalisme néo-tribal* (avec cette précision que le tribalisme spontané n'a rien en lui-même de pathologique, à la différence de ce nationalisme tribal, qui est une réaction régressive et peu justifiable, bien qu'explicable par les souffrances qu'inflige le déracinement. Car l'homme a besoin de communauté et de mémoire commune). 2<sup>o</sup> Vient ensuite le *nationalisme social*, rousseauïste, où l'établissement de la nation est reconnu comme inséparable de la notion même de contrat social. 3<sup>o</sup> Il convient enfin de distinguer le *nationalisme conservateur*, qui est celui du plus grand nombre des eurosceptiques. Ceux-ci sont attachés à la tradition et à la continuité, donc à la nation, qui est incluse dans la tradition (et ce, même si la nation fut hostile à la tradition antérieure et vécue en rupture avec l'ordre naturel précédent); ils sont attachés aux nations en tant qu'elles incorporent une tradition spirituelle dont ils redoutent la destruction dans un monde immense et tout ouvert qui leur semble ne pouvoir être structure que par le matérialisme pratique; ils sont attachés à tout un ensemble de valeurs humaines dont ils craignent la disparition dans ces vastes ensemble où ils craignent que leur influence ne puisse plus s'exercer; ils redoutent que l'union des nations se fasse au profit des plus puissantes, ou de la plus puissante, si toutefois ils n'en sont pas citoyens. Si le nationalisme conservateur est porté à réduire l'universel à une particularité, il se rapproche du nationalisme néo-tribal; au contraire, il évolue vers la forme du *patriotisme national*, s'il est capable inversement de voir la particularité du peuple comme au service de l'universel qui y a été reçu. Le nationalisme conservateur peut aussi être compris comme une forme relâchée et dégradée du patriotisme national. Car le patriotisme ne peut pas ne pas devenir national, quand la patrie a été nationalisée, par la réception des institutions de modernité. Aussi ne peut-on opposer sans plus la patriotism et le nationalisme. Le patriotism national reste disponible pour l'amitié internationale et pour la formation d'institutions de coopération et d'union. Le nationalisme conservateur, au contraire, veut apercevoir toujours dans l'union des nations le cosmopolitisme des Lumières et l'individualisme antifamilial libertin, jamais l'ordre naturel et la famille. Telles sont les principales distinctions à faire sur ce sujet.

le concept d'union de nations peut aussi se réclamer autrement de la modernité politique, et s'inspirer alors tantôt d'un individualisme cosmopolitique, tantôt d'un anarcho-libéralisme économique, ou encore tendre à constituer des super nations; et toutefois, à un observateur sage, il ne peut échapper que de telles interprétations ne sont pas viables, et que ce concept nous conduit avec rigueur au-delà de la modernité philosophique.

Au delà, mais sans doute pas en deça. En effet, si les Unions de nations abolissaient les nations, elles auraient un caractère trop oligarchique, trop libéral, trop inégalitaire, et elles remettraient la révolution sociale à l'ordre du jour. Mais, si la souveraineté de la nation est l'identité même de la nation, comment les Unions de nations peuvent-elles fonctionner avec efficacité? Il y a là une question de sagesse politique, qui va beaucoup plus loin et profond qu'un simple problème institutionnel de type fonctionnel. On comprend qu'il y a là une difficulté qui oblige à prendre en compte, autrement que pour tenter de les détruire, l'histoire, la durée, la diversité, la modération nécessaire, tout un ensemble d'équilibres subtils, une équité concrète bien différente de la législation *a priori* de la raison pure et une prudence éclairée, bien différente de la déduction ou de l'empirisme, de l'idéologie ou du pragmatisme. En d'autres termes, le projet d'une Union de nations pose un problème anthropologique insoluble à une rationalité de type cartésien ou kantien, positiviste ou idéaliste, empiriste ou pragmatiste. C'est pourquoi les Unions de nations, si elles doivent aboutir à un résultat durable et à un véritable état de civilisation, nous conduisent sur le chemin d'une *emendatio intellectus* et, pour tout dire, au-delà des Lumières. Dans une telle dynamique, la réalité familiale ne pourrait manquer de retrouver toute son importance, si elle savait se renouveler, se mettre à jour, se qualifier pour sa nouvelle mission politique.

La crise du cadre étatique-national, dans lequel culmine en un sens la modernité politique au sens strict, et l'incapacité à développer des Unions de nations comme des institutions vraiment vivantes, nous suggère que nous sommes en un temps où le dynamisme familial peut et va, une nouvelle fois, réengendrer la société. Signalons seulement, à titre indicatif et programmatique, les traits principaux d'un tel possible renouvellement.

1° *Contribution au renouvellement de l'esprit du droit.* La famille doit recevoir au moins le statut d'une association et parfois celui de la fondation. Les enfants mineurs doivent en être réputés membres, bien qu'incapables d'y agir, tout comme les mineurs dans la société. L'association doit pouvoir conserver son identité à travers plusieurs générations et augmenter le nombre de ses membres naturels ou adoptés. La fiscalité concernant les biens de telles associations doit avoir un caractère subtil et respectueux de la liberté. La famille est alors considérée comme libre association, mais fondée en nature: en somme, comme une association de droit de liberté, mais d'une liberté assumant volontairement la sage finalité de la nature. La famille étant ainsi constituée, la société entière peut être interprétée de manière raisonnable comme un fait de nature finalisée assumée par la liberté personnelle en ses décisions associatives. Les familles peuvent

prendre toute l'extension désirable, tout en restant dans le cadre d'un droit ami de la liberté individuelle. Les associations de familles peuvent devenir des puissances. Les entreprises libres peuvent se constituer partenaires de telles associations. Elles peuvent même se considérer, à certains égard, comme de telles associations. En règle générale, le concept d'association, par sa liaison à celui de famille, se trouve renforcé et renouvelé, le dynamisme familial dans le sens de la constitution de la société tendant alors à s'unir au dynamisme associatif de la liberté contractuelle.

*2° Contribution organique au renouvellement du capitalisme.* Le problème du capitalisme consiste en ceci, qu'il n'a pas (au moins en pratique) une définition assez large du capital. Le capital humain, démographique et culturel, le capital naturel, le capital institutionnel et moral, notamment de regularité juridique et de paix sociale, etc., ne sont pas comptabilisés. Par suite, le caractère de long terme et le caractère communautaire du capital global concret disparaissent derrière le seul caractère individuel du capital privé (bâtiments, trésorerie, stocks, etc.). Par suite encore, il est facile à ceux qui consomment le capital commun sans le reproduire de vivre en parasites sur le dos de ceux qui y contribuent (parents éducateurs, patrons sociaux, investisseurs solidaires, industriels écologiques, etc.). Par suite enfin, ce capitalisme parasitaire prend un caractère prédateur et irresponsable. La solution simple est évidemment d'associer les parasites et que des entreprises (de crédit, de distribution, d'assurances, etc.) leur offrent des services de déparasitage. Dans ces conditions, le marché élimine le parasitisme et permet automatiquement la reproduction du capital global et communautaire, y compris du capital moral, sans abus de fiscalité, de dirigeisme ou d'autoritarisme. Un tel marché est appelé *subtil*<sup>61</sup>.

Or, les associations de familles figurent au premier rang des associations dont l'intervention est nécessaire si l'on veut rendre le marché subtil. C'est pourquoi la famille peut devenir, dans le cadre d'un capitalisme subtil, un des éléments constitutifs du pilier associatif, qui doit venir s'ajouter au pilier de l'entreprise. Les deux sont requis, si l'on désire obtenir un capitalisme non matérialiste.

D'autre part, la reproduction du capital humain (pour parler en termes économiques) est une activité fondamentale et de très long terme, qui ne peut s'effectuer convenablement en dehors de la famille. Les entreprises, dites productrices, se contentent en fait de mettre en oeuvre du capital humain formé, et sont un secteur secondaire par rapport à la famille qui est la fonction primaire dans la formation du capital humain. Aucun capitalisme sérieux ne peut donc fonctionner, sauf de manière prédatrice et hors toute logique d'amortissement, sans assurer à la famille les conditions de sa pérennité institutionnelle et de sa

---

<sup>61</sup> Pour une présentation synthétique de la théorie du marché subtil, nous nous permettons de renvoyer à HENRI HUDE, *Croissance et liberté, Philosophie de la prospérité*, II, Criterion, Paris 1995, Introduction.

viabilité économique<sup>62</sup>. Le capitalisme rationnel n'est donc en aucune manière une économie matérialiste et utilitaire, individualiste et hédoniste, mais une économie raisonnablement familiale, altruiste et spirituelle. La famille a donc sa place dans toute économie libre en tant qu'institution indispensable à la reproduction du capital humain<sup>63</sup>.

Mais il est difficile d'obtenir un tel résultat dans un monde, notamment occidental, souvent mené par des forces ayant une conception surtout négative de la liberté, par suite antifamiliales, antimatrimoniales, libertines, etc. Il faut donc agir pour le principe familial sur le marché et grâce au marché. Si l'on comprend que le sens de l'ouverture sérieuse d'un crédit à long terme est la confiance en une promesse crédible de travail utile dans le futur, on comprend aussi que ce sont les associations de familles fécondes et dotées d'une mentalité éducatrice forte qui détiennent virtuellement la totalité du pouvoir de crédit à long terme. Si les familles associées s'emparaient ainsi du pouvoir financier, elles auraient les moyens de remodeler selon leur éthique le paysage médiatique et de modifier radicalement les conditions du jeu politique, de manière à assurer la reconnaissance de la réalité familiale et matrimoniale en tant qu'élément fondateur de toute société libre.

3° *Contribution au renouveau politique.* Sans entrer dans l'exposé des multiples aspects de cette très vaste question, signalons seulement le point le plus important, qui détermine le rôle possible de la famille et des associations de familles dans la construction des Unions de nations en tant qu'institutions viables et civilisées.

La famille a besoin de la solidarité, donc elle a besoin de la nation. Inversement, la nation solidaire a besoin de la famille, car sans famille il n'y a pas de renouvellement des générations, donc pas de politique sociale durable, donc pas de paix sociale à terme. Mais la famille constituée avec son patrimoine et ses traditions, surtout si elles sont personnalistes et chrétiennes, est une unité forte et qui par définition fonctionne comme une cellule antitotalitaire. Par ailleurs, la famille ainsi définie ne peut se contenter d'exister dans une nation, dans laquelle elle refuse par ailleurs de se décomposer en une simple pluralité de citoyens définis comme égaux et homogènes. La famille par elle-même veut

<sup>62</sup> Il est irrationnel que le coût de la vieillesse étant collectivisé, celui de l'enfance reste privé, l'assurance-retraite fonctionnant comme une incitation majeure au désinvestissement et à l'irresponsabilité démographique. C'est exactement comme si une entreprise devait obligatoirement investir aux frais de ses actionnaires et distribuer obligatoirement ses bénéfices aussi aux non actionnaires. Voir à ce sujet en France les travaux du Pr. BICHOT, *Quelles retraites en l'an 2000?* Armand Colin, 1993, en Allemagne les travaux convergents du Pr. BORCHERT, etc. — La notion du capital humain peut sembler matérialiser l'homme, mais si on la comprend comme il faut, elle tend plutôt à humaniser l'idée de capital.

<sup>63</sup> La crise sociale du capitalisme est issue du défaut de solidarité inhérent à un ordre insuffisamment familial, communautaire et naturel. L'unité ne peut plus alors s'établir que sur un mode tout extérieur et artificiel, ou sur un mode totalitaire. Pour que la dimension communautaire puisse s'exprimer pleinement dans la société libre, et autrement que comme une modalité de la liberté individuelle, elle doit trouver moyen de se traduire en associations naturelles et libres d'individus, donc en associations enracinées dans la communauté familiale.

plus que la nation, elle a du goût pour la vie locale, pour les Unions et pour l'unité du genre humain, conçu au sens propre et littéral comme une seule famille. C'est ainsi que la famille à culture personnaliste est l'organe nécessaire à la synthèse des institutions de droit naturel et des institutions de modernité<sup>64</sup>. Il est probable que les problèmes politiques de rang inférieur se résoudront de proche en proche, si l'on commence par poser le principe précédent.

---

<sup>64</sup> Ceci est particulièrement vrai dans les vieux pays d'Europe. Par suite, la famille rénovée constitue le seul vrai creuset possible de l'intégration européenne, en même temps que le seul ferment de renouveau de la nation, institution à la fois dépassée et indépassable.

## FAMILIE UND GESELLSCHAFT, THEOLOGISCHE ASPEKTE

LEO SCHEFFCZYK \*

Die Kirche hat sich seit der vom Zweiten Vatikanum angebahnten intensiveren Weltzuwendung auch auf entschiedenere Weise der Sorge um die Familie zugewandt, die von ihr seit je als "unersetzbliche Keimzelle des Volkskörpers"<sup>1</sup> hoch geschätzt wurde. Aufgrund des rapiden Wandels der gesellschaftlichen Verhältnisse, welche auch die Familie nicht unberührt lassen, ist diese Aufgabe noch dringlicher geworden. Sie soll hier unter vornehmlich theologischen Aspekten beleuchtet werden, denen es zuerst um eine theologische Grundlegung der natürliche-übernatürlichen Wirklichkeit der Familie geht. Wenn es der Kirche mit der Sorge um die Familie ernst ist und deren gesellschaftliche Relevanz erhalten bleiben soll, muß vor allem die Glaubensüberzeugung von der gottgeschaffenen natürlichen Würde der Familie und ihrer von Christus zur Heilsbedeutung erhobenen Position in der Menschheit begründet und neu geweckt werden. Das hat auch unter Beachtung der Tatsache zu geschehen, daß die Einlassungen der Theologie zum Familienthema viel geringer sind als die Thematik der Ehe.

### 1) *Die Familie als Schöpfungs - und Heilsmedium in den Glaubensquellen*

Die Theologie der Familie ist nicht identisch mit der Theologie der Ehe, was allein schon daran erkennbar ist, daß die Ehe ein Sakrament ist, was von der Familie nicht gilt. Trotzdem handelt es sich bei Ehe und Familie um koextensive Wirklichkeiten, die sich auseinander ergeben und einander durchdringen. Darum ist auch die Familie vom Sakrament der Ehe betroffen und mit Heilsbedeutung ausgestattet.

Aber bevor der Heilsbezug beider Größen erhoben wird, ist ihre gemeinsame Begründung in der Schöpfungsordnung zu bedenken. Ihre tiefste gemeinsame Wurzel ist in den biblischen Schöpfungserzählungen aufweisbar, wo im priesterschriftlichen Bericht die Erschaffung "als Mann und Frau" (Gen 1, 27) sofort mit dem Fruchtbarkeitssegen ausgestattet wird (Gen 1, 28) und nachfolgend im jahwistischen Bericht das Drängen der Geschlechter zueinander ausgesagt wird (Gen 2, 24), das nicht zur Ruhe kommt, "bis es im Kind wieder zu einem Fleisch geworden ist"<sup>2</sup>. Diese in die Zweigeschlechtlichkeit eingesenkte Segenskraft soll sich in Zeugung, Empfängnis und Geburt auswirken und die

\* Prof. em. für dogmatische Theologie, München.

<sup>1</sup> So PIUS XII. in der Ansprache vom 24.12.1942: AAS 35 (1941) 19.

<sup>2</sup> G. v. RAD, *Das erste Buch Mosè, Genesis* (Das Alte Testament Deutsch), Göttingen<sup>3</sup> 1958, 68.

Kette der Geschlechter begründen, in welcher die Familie eine unverwechselbare Stellung innehat. Zwar wird von der neueren Exegese gelegentlich bestritten, daß in diesen Erzählungen "an die Begründung irgendeiner Institution... gedacht" sei<sup>3</sup>. Aber der Zugang zu solchen Texten erfolgt nicht allein mittels der historisch-kritischen Methode, sondern auch mit Hilfe der Wirkungsgeschichte und der Art der Aneignung in der Gemeinschaft der Glaubenden<sup>4</sup>.

Bei Berücksichtigung dieses Zugangs kann es nicht zweifelhaft sein, daß das Alte Testament unter Anhalt an diese Texte der "Urgeschichte" die Ehe als grundlegende schöpfungsgemäße Einrichtung erfaßte und sogar mit dem Bundesgedanken zusammenbrachte (Spr 2, 17; Mal 2,14). Sie wurde so in eine Großfamilie einbezogen, die durch das Gebot Gottes geschützt war<sup>5</sup>. Vor allem aber war es innerhalb der Wirkungsgeschichte das Beispiel Jesu selbst, das die göttliche Fundamentierung dieser Institution sanktionierte. Durch Jesu Rückbindung der Ehe (und Familie) an die ursprüngliche Schöpfungsordnung (Mk 10, 2-9 par.) und durch seine eigene Einordnung in die traditionelle jüdische Familie (Lk 2, 21-24; Mt 13, 55f.) erfuhren die schöpfungsgemäße Würde und die Bedeutung dieser menschlich-personalen Ordnungen eine ungemein wichtige Stützung, ja sogar eine Überhöhung.

In der jungen Christengemeinde geht die Bedeutung der Familie für die Ausbreitung des Evangeliums an scheinbar unbedeutenden Hinweisen wie an der Bekehrung und Taufe "mit dem ganzen Haus" auf (Apg 10, 2; 11, 12 u. ö.). In den paulinischen und nachpaulinischen Briefen werden die Angelegenheiten der christlichen Familien aufmerksam erörtert (1 Kor 7; 14, 35; Kol 3, 18ff; Eph 6, 5-9; 1 Tim 5, 4,8) und dies immer im Lichte des Glaubens nach der Maxime: "Wer aber für seine Verwandten, besonders aber für die eigenen Hausgenossen, nicht sorgt, der verlugnet damit den Glauben und ist schlimmer als ein Ungläubiger" (1 Tim 5, 8).

In der Erkenntnis eines inneren Zusammenhangs zwischen Familie und Kirche kommt es andeutungsweise auch zu einem Verständnis der Kirche als einer Familie. Wo sich die Christen in den Häusern der Familien versammeln (Röm 16, 5) und die Gemeinde zur "Hausgemeinde" wird (1 Kor 16, 19; Kol 4, 15; Phlm 2), ist der Gedanke der Angleichung der Kirche an die Familie nicht mehr fern. Daher röhrt auch die Forderung an die kirchlichen Amtsträger zur Gestaltung eines vorbildlichen Familienlebens. Darum soll der Bischof "ein guter Familienvater sein und seine Kinder zu Gehorsam und allem Anstand erziehen"; denn "wer seinem eigenen Hauswesen nicht vorstehen kann, wie soll der für die Kirche Gottes sorgen?" (1 Tim 3, 4f.).

In bezug auf die Eheauflösung erreicht das Neue Testament seinen Höhepunkt in der heilshaft-christologischen Erhebung der Ehe zum Abbild des

<sup>3</sup> So CL. WESTERMANN, *Genesis I/1*, Neukirchen-Vluyn 21976, 317f.

<sup>4</sup> Vgl. dazu: PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, Rom 1993, I C, 3.

<sup>5</sup> Vgl. Neues Bibel-Lexikon (hrsg. von M. GÖRG u. B. LANG) Zürich 1990, 475ff; 657ff. (B. Lang, W. Kirchschläger, A. Lemaître).

Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche und damit zum Sakrament, wie der locus classicus Eph 5, 22-33 beweist<sup>6</sup>. Die christliche Ehe wird hier als Abbild des Liebesbundes zwischen Christus und der Kirche erklärt, in der die gegenseitige Hingabe von Mann und Frau die Liebe Christi zu seiner Kirche real-symbolisch verwirklicht und ins Irdische übersetzt<sup>7</sup>. Obgleich hier der Familie keine Erwähnung getan wird, ist die Annahme einer inneren Nähe zu dem Gedanken nicht unbegründet. Diese ist aus dem in Vers 5, 31 angeführten Zitat von Gen 2, 24 zu erschließen. Wenn nämlich in Vers 5, 32 vom "mysterion" gesprochen wird, so meint dies den Vorgang des Ein-Fleisch-Werdens, vorgebildet in Adam und Eva und darum vom Gedanken des ehelichen Fruchtbarwerdens nicht zu trennen. So dürfte es auch kaum als Zufall angesehen werden, daß der Verfasser des Epheserbriefes an die Lehre über die Ehe sofort auch eine Mahnung an "Eltern und Kinder" anschließt (Eph 6, 1-4).

Insofern aber das Verhältnis von Mann und Frau eine Wesenskonstante des Lebens der Familie darstellt, hat diese "Ehelehre" des Paulusschülers auch eine fundamentale Bedeutung für die Familie, die ihr heute freilich vielfach wegen des hier angesprochenen "Untertanverhältnisses" der Frau abgesprochen wird. Diesbezüglich ist zu beachten, daß die Aussagen zwar äußerlich und vorergründig im Rahmen der sozio-kulturellen Auffassung der Antike stehen, wo zu auch das "Sich-Unterordnen" der Frau gehört. Aber der Geltungsanspruch dieser Forderung ist wesentlich neu bestimmt durch den wie eine Balkenüberschrift über dem Ganzen stehenden Grundsatz: "Einer ordne sich dem anderen unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus" (Eph 5, 21). Dies besagt: Soweit eine sozial bedingte Unterordnung noch Geltung hat, ist sie in die höhere Ordnung der gemeinsamen Ausrichtung auf Christus wie auf die daraus erwachsende gegenseitige Liebe aufgenommen. In der von Christus gestifteten Erlösungsordnung ist so aus der Unterordnung eine innere Zuordnung von Mann und Frau geworden. Dafür legt auch 1 Petr ein beredtes Zeugnis ab, wo das (christliche) Leben der Frauen den Ehemännern als beispielgebend vorgehalten wird (1 Petr 3, 1) und diese zu ehrfurchtsvollem Verhalten gegenüber jenen aufgefordert werden (1 Petr 3, 7). Das Moment der naturhaften Unterordnung ist hier in ein Verhältnis des gleichwertigen Miteinander in Ausrichtung auf Gott und Jesus Christus aufgehoben. Es ist unbestritten, daß ein solches Verhältnis der Ehegatten auch für die Existenz und das Leben der Familie formgebend und beseelend wirkt.

Die biblische Verknüpfung von Ehe und Familie ist noch einer weiteren Profilierung fähig, wenn man sie mit dem Bundesgedanken in Verbindung bringt. Die Berechtigung dazu liegt in der Wahrheit, daß das Verhältnis Christi zur Kirche der Neue Bund ist, der sich in der sakramentalen Ehe abbildet.

<sup>6</sup> Zur Exegese und zur sakramentalen Auswertung dieser Stelle vgl. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957, 252-265, bes. 263.

<sup>7</sup> Vgl. dazu L. SCHEFFCZYK, *Die Ehe - das Sakrament des Bundes: Christusbegegnung in den Sakramenten* (hrsg. von H. Luthe), Kevelaer<sup>3</sup>1994, 617-620.

Dann aber bedeutet das Fruchtbarwerden der Ehe in den Kindern und das Wachsen der Ehe zur Familie die Ausweitung des Bundes. Er ist nun nicht mehr nur als duales Verhältnis zu verstehen, sondern nimmt einen plural-sozialen Charakter an. Die sakramentale Zweisamkeit der Ehegatten bleibt so zwar das Wesen des Bundes, aber sie drängt zur Ausweitung und Erfüllung in die Gemeinschaft eines Dritten, des Kindes oder der Kirche.

Die biblische Grundlegung von Ehe und Familie erbringt so die Erkenntnis, daß die Familie nicht nur eine von Gott zur Fortführung und Entfaltung der Menschheit gesetzte Schöpfungsordnung ist, sondern daß sie in Ausweitung und Integrierung des Sakramentes und des Bundes auch Heilsbedeutung besitzt. Sie erwächst aus dem Bund Christi mit der Kirche und ist auch, ungeachtet aller natürlichen Aufgaben und Zielsetzungen, letztlich wieder auf diesen Bund ausgerichtet, d. h. auf die Kirche und auf ihr Wachstum bezogen.

Diese biblischen Grundgedanken über die Familie sind von der Tradition der Kirche nicht immer in der ursprünglichen theologischen Tiefe und Grundsätzlichkeit aufgenommen worden, aber die weitergehenden Zeugnisse weisen doch immer in die Richtung eines heilhaft-übernatürlichen Verständnisses der Familie, wodurch die natürliche Bestimmung nicht ausgeschlossen, aber auch nicht isoliert betrachtet wird, sondern einschlußweise mitgemeint ist. Unter dem zeitgeschichtlich verständlichen patriarchalischen Horizont versteht Clemens v. Alexandrien († vor 215) die Familie als Bewährungsfeld des christlichen Mannes, der „sich nicht darin zeigt, daß er das einsame Leben für sich wählt“, sondern der sich in der Sorge für die Familie vor Gott bewährt und darin „geradezu ein Abbild der wahren Vorsehung verkörpert“<sup>8</sup>.

Zum Lob des natürlichen Gutes der Familie schwingt sich auch Johannes Chrysostomus († 407) auf, wenn er die Überzeugung ausspricht, daß es nichts „Süßeres“ als Kinder gibt und „nichts Angenehmeres als eine Frau“<sup>9</sup>. Noch wichtiger erscheint ihm die Erwähnung der Sorge des Familienvaters, die darauf gerichtet sein sollte, „wie er durch Wort und Tat sein ganzes Haus frömmere mache“. Daß ihm die Frau des Hauses darin nicht nachsteht, zeigt die Anweisung: „Das Weib hinwiederum soll bei aller Sorge für die Häuslichkeit doch noch eine andere Sorge für notwendiger ansehen: daß die ganze Familie Werke für den Himmel verrichte“<sup>10</sup>. Mit Eifer wehrt er sich gegen den Vorwurf, daß „die Ehe und die Erziehung der Kinder ein Hindernis auf dem Weg der Tugend“ seien<sup>11</sup>. Sie sind im Gegenteil „vom Schöpfer des Weltalls... in unser Leben eingeführt“ zur „Übung gottgefälliger Lebensweisheit“ und zum Trost des Menschengeschlechtes<sup>12</sup>.

Die Bedeutung der Familie für die Welt wie für die Kirche wird von Ambrosius († 397) gewürdigt, wenn er vom Geschenk des Kindes als von dem

<sup>8</sup> Strom. 7, 70, 5f.

<sup>9</sup> Hom. in Mt 38, 7.

<sup>10</sup> Hom. in Mt 77, 6.

<sup>11</sup> Hom. in Gen 21.

<sup>12</sup> Ebda.

“Ehrenpreis der Ehe” für die Mutter und als dem “Lohn ihres Mühens und Ringens” spricht<sup>13</sup>; denn durch das Kind “verjüngt sich die Erde zu Gottes Lob, da sie bebaut wird”. Aber auch die Kirche freut sich “um des zahlreichen Wachstums des frommen Volkes willen”<sup>14</sup>. Zur Begründung dieses Lobes der Familie weist der Kirchenvater von Mailand auf Gen 2, 24 als auf “die erste Eheschließung” hin, die Gottes Vatergüte durch das Geschenk der Kinder belohnte<sup>15</sup>.

Der so oft der Ehefeindlichkeit bezichtige Augustinus († 430) preist nicht nur seine Mutter als fromme Verwalterin ihres Hauses (gemäß 1 Tim 5, 10)<sup>16</sup>, sondern erkennt jedem Familienvater die Ehre (und die Verantwortung) zu, daß “er in seinem Hause ein kirchliches und gewissermaßen bischöfliches Amt” erfüllt<sup>17</sup>. In der Geschichtstheologie von “De civitate Dei” klingt der Vergleich des Gottesstaates mit einer Familie an, freilich mit einer solchen, “deren Glieder aus dem Glauben leben” und deren “Erwartung auf die ewigen Güter” ausgerichtet ist<sup>18</sup>.

An diesen Beispielen aus der Urtradition des Christentums geht deutlich das religiös-heilshafte Verständnis der Familie auf, freilich weniger deutlich der welhaft-soziale Aspekt, der auf die gesellschaftliche Bedeutung der Familie und ihre Ausstrahlung auf die Welt dringt. Andererseits fehlt dieser Bezug nicht gänzlich, wie das zuletzt zitierte Wort von Augustinus erkennen läßt; denn die Familie ist hier als Keimzelle des “Gottesstaates” ausgegeben, der aber den natürlichen Schöpfungsgesetzen Folge leistet und all das tut, “was der Erhaltung des irdischen Lebens förderlich ist”<sup>19</sup>. So ist durchaus gesehen und gewertet, daß die Familie als Teilbereich des Gottesstaates auch das irdische Gemeinwesen fördert, selbst wenn der Gedanke nicht weiter reflektiert und thematisiert wird.

Dazu sah sich das christliche Denken der Frühzeit weniger veranlaßt, weil es, weithin in einer heidnischen Umwelt lebend, die direkte Aktion auf diese Umwelt hin als weniger dringlich ansah als das Bekenntnis und Zeugnis des Glaubens. Daß das frühe Christentum mit diesem Nachdruck auf dem Glauben auch die äußere Welt beeinflußte, zeigt gerade im Bereich von Ehe und Familie die von Kulturhistorikern zugegebene Tatsache, “daß die ethischen Kräfte, die aus solchen Lehren erwuchsen [nämlich über Ehe und Familie], ungeheuer waren”<sup>20</sup>. Sie haben den Grund gelegt für das theologische Verständnis der Familie als einer Schöpfungsordnung zum Zwecke der Erhaltung und Erziehung der menschlichen Gemeinschaft, die, in Anteilnahme an den Kräften des Ehesakramentes, auch zum Aufbau der Gemeinde und der Kirche bestimmt war.

<sup>13</sup> Lukas-Kommentar 1, 29-30.

<sup>14</sup> Ebda.

<sup>15</sup> Ebda.

<sup>16</sup> Conf. IX, 9.

<sup>17</sup> In Joa. tract. 51, 13.

<sup>18</sup> De civitate Dei XIX, 17.

<sup>19</sup> Ebda.

<sup>20</sup> C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte der christlichen Antike*, München 1970, 388.

## *2) Der Reflex in der neuzeitlichen kirchlichen Verkündigung*

Die kirchliche Lehrverkündigung hat nicht versäumt, diese Grundsätze lebendig zu erhalten und zur Geltung zu bringen, zumal im Zuge der Industrialisierung, seit sich im 19. Jh. die Desintegration der Familie verstärkte und die Diskordanz zwischen Familie und Gesellschaft voranschritt. Sie war dabei auch bemüht, das Wesensverständnis von Ehe und Familie von den zeitbedingten Denk- und Ausdrucksformen (etwa des Paternalistischen, des Autoritativen, der Unterordnung der Frau, der Ordnung der Ehezwecke) abzuheben und es in den Gegenwartshorizont hineinzustellen. Wortführer in diesem Verkündigungsgeschehen waren die Päpste, die seit dem 19. Jh. in ihren Lehrschreiben die Sorge um die Familie mit großer Dringlichkeit zum Ausdruck brachten, dabei auch den Bezug zur Gesellschaft und zum Gemeinwohl hervorhoben.

So nannte Leo XIII. die familiaren Tugenden "die Grundlagen des häuslichen und öffentlichen Wohlstandes, der heute eine schwere Prüfungszeit durchmacht". Als richtungweisend erwies sich der danach in verschiedenen Variationen immer wieder verwandte Grundsatz: "Denn das Gemeinwohl des Staates, dessen Keimzelle die Familie bildet, ist notwendigerweise bedingt durch ein gesundes und gottgefälliges Familienleben"<sup>21</sup>. Dabei war aber die Sorge des Papstes, der seine Weisungen oft am Bild der Heiligen Familie ausrichtete, vor allem auf die innere Stabilisierung und Gesundung der christlichen Familie ausgerichtet, wie die Aussage zeigt: "Daher ist es äußerst wichtig, daß die Familien aus übernatürlicher Gesinnung gegründet werden und auch danach leben, daß also frommer Geist und christliche Gesinnung ständig und sorgfältig gelebt werden"<sup>22</sup>.

In dem richtungweisenden Rundschreiben "Casti Connubii" verlegt Pius XI. den Nachdruck auf die übernatürliche Zielausrichtung der Elternschaft: "Die christlichen Eltern mögen außerdem beachten, daß es nicht nur ihre Aufgabe ist, für die Erhaltung und Ausbreitung der Menschheit auf Erden zu sorgen, ja nicht einmal nur, irgendwelche Verehrer des wahren Gottes heranzuziehen, sondern der Kirche Christi Nachkommenschaft zuzuführen, die Mithöriger der Heiligen und die Hausgenossen Gottes zu vermehren, damit das dem Dienste Gottes und unseres Erlösers geweihte Volk von Tag zu Tag zunehme". Dieser Forderung folgt ein tiefgehender Vergleich des in der Gnade stehenden Ehebundes mit der Paradiesesehe, wobei der Vergleichspunkt in der Berufung der Eltern liegt, die Kinder durch die Taufe zum übernatürlichen Leben führen zu können<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Apostolisches Schreiben vom 20.11.1890: A. ROHRBASSER (Hrsg.), *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, Freiburg/Schweiz 1953, Nr. 1763.

<sup>22</sup> Breve über die Familienerziehung und die Verehrung der Familie vom 14.6.1892: Rohrbasser, Nr. 1754.

<sup>23</sup> Rundschreiben vom 31.12.1930: Rohrbasser Nr. 1651; 1653; hier auch die Mahnung an die "öffentliche Autorität": Rohrbasser, Nr. 1777.

Entsprechend wird alles Gewicht auf die sorgsame Erziehung der Kinder gelegt, zu der die Eltern in der Kraft des Ehesakramentes befähigt und verpflichtet sind.

Direkter auf die Beziehung der Familie zur menschlichen Gemeinschaft und Gesellschaft eingehend, gibt Pius XII. zu bedenken: "Wer Frieden im menschlichen Gemeinschaftsleben will, der verteidige die Unauflöslichkeit der Ehe und gebe der Familie als unersetzlicher Zelle des Volkskörpers Raum, Licht und Atem für die Entfaltung ihrer Sendung zur Weitergabe des Lebens und zur Erziehung der Kinder in einem Geiste, des ihren berechtigten und religiösen Überzeugungen entspricht"<sup>24</sup>. In diesem Zusammenhang ergehen auch die entsprechenden angemessenen Forderungen an die Verantwortlichen zur wirtschaftlichen, geistig-sittlichen und rechtlichen Förderung der Familie in einer von der Gegenkraft des Materialismus bedrohten Zeit. Aber damit geht wiederum Hand der Appell zur Weckung der inneren Kräfte der christlichen Familie angesichts der vom öffentlichen Leben kommenden Gefährdungen: "Weil das öffentliche Leben, das Zerstreuungen und Verlockungen in Menge bietet, allzuoft die kostbarsten Familiengüter — eheliche Treue, Glauben, Tugend und Unschuld der Kinder — nicht nur keineswegs begünstigt, sondern sogar gefährdet, deshalb ist das Gebet im häuslichen Heiligtum heute fast noch notwendiger als in früheren Zeiten..."<sup>25</sup>.

Einen wichtigen Beitrag zur Theologie der Familie steuerte auch Paul VI. mit seiner Enzyklika "Humanae Vitae. Über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens" bei, deren historische Bedeutung für Kirche und Volk nicht mehr geleugnet werden kann. Weitab von einer rein naturhaft-biologistischen Deutung von Ehe und Familie, stellte er die Ehe als personale Gemeinschaft dar, in der sich die Eheleute " gegenseitig vollenden, um mit Gott zusammenzuwirken bei der Weckung und Erziehung neuen menschlichen Lebens"<sup>26</sup>.

In der Sozialenzyklika "Mater et Magistra", die in neuartiger Weise das ganze Arsenal von Wirtschafts-, Sozial- und Humanwissenschaften heranzieht, versäumt es Johannes XXIII. nicht, auf das "Vorrecht der Familie" hinzuweisen, nämlich "die Weitergabe des menschlichen Lebens" in einer Gemeinschaft, "die auf die eine unauflösliche Ehe gegründet" ist<sup>27</sup>. Die Familie wird hier den Gläubigen als Heimstatt der Erziehung zur Verantwortung, zum Vertrauen auf die göttliche Vorsehung und zur christlichen Opfergesinnung vorgestellt<sup>28</sup>, verbunden mit der Überzeugung, daß die christliche Wahrheit "das Geäder der Gesellschaft durchdringt"<sup>29</sup>.

Das Zweite Vatikanum hat viele dieser Leitlinien aufgenommen, sie an einigen Stellen zu kernhaften Grundsatzaussagen gebündelt und sie zugleich

<sup>24</sup> Rundfunkbotschaft "Con Sempre" vom 24.12.1942; Rohrbasser, Nr. 1140.

<sup>25</sup> Ansprache "La paterna parola nostra" vom 13.3.1943; Rohrbasser, Nr. 985.

<sup>26</sup> Vom 25.7.1968, Nr. 8.

<sup>27</sup> Vom 15.5.1961; hrsg. von J. Hirschmann S. J., München 1963, Nr. 193.

<sup>28</sup> Ebda., Nr. 195.

<sup>29</sup> Ebda., Nr. 259.

auch in neuer Weise auf das Apostolat der Eheleute und die pastorale Aufgabe der Priester ausgerichtet. Unter Hervorhebung der Zusammengehörigkeit von Ehe un Familie spricht das Laiendekret von der ehelichen Gemeinschaft, die der "Schöpfer aller Dinge... zum Ursprung und Fundament der menschlichen Gesellschaft bestimmt und durch seine Gnade zu einem großen Geheimnis in Christus und seiner Kirche gemacht hat". Darum kommt dem "Apostolat der Gatten und der Familie einzigartige Bedeutung für die Kirche wie für die bürgerliche Gesellschaft" zu. Sie hat ihren unersetzblichen Wert in der "gegenseitigen Liebe ihrer Glieder", die sich im "gemeinsamen Gebet" manifestiert, durch welches sich die Familie "vor Gott als häusliches Heiligtum der Kirche erweist". Dieser theologische Indikativ bezüglich der Familie wird sogleich zu einem ethischen Imperativ erhoben, der zur Realisierung der Werte der Gastfreundschaft, zur Übung der Gerechtigkeit und zum Dienst an den Notleidenden verpflichtet. Insbesondere wird die Mitwirkung der Familie "bei der Gestaltung des Schullebens" als verbindlich erachtet.

Alle diese Postulate und Empfehlungen machen deutlich, daß die Familie sich nicht in ihre eigene Innenwelt verschließen und sich nicht auf eine religiöse Innerlichkeit zurückziehen darf, sondern ihrer Sendung für Kirche und Gesellschaft dienen muß<sup>30</sup>. Trotzdem bleibt die Aufgabe in diesem Innenbereich die entscheidende. Ihr Ziel liegt in nichts Geringerem, als "die Familie derart zu einer Heimstatte der Frömmigkeit und Liebe zu Gott und zu den Menschen zu gestalten, daß die gesamte Erziehung der Kinder nach der persönlichen wie der gesellschaftlichen Seite hin davon getragen wird. So ist die Familie die erste Schule der sozialen Tugenden, deren kein gesellschaftliches Gebilde entraten kann". Die christliche Familie wird geradezu als Typus und als Modell für das ausgegeben, "was gesunde menschliche Gemeinschaft und was Kirche ist"<sup>31</sup>. In der Pastoralkonstitution "Gaudium et Spes" findet sich eine Zusammenfassung dieser Gedanken<sup>32</sup> unter dem als Leitmotiv anzusehenden Satz: "Daher soll die christliche Familie — entsteht sie doch aus der Ehe, die das Bild und die Teilhabe an dem Liebesbunde Christi und der Kirche ist — die lebendige Gegenwart des Erlösers in der Welt und die wahre Natur der Kirche allen kundmachen, sowohl durch die Liebe der Gatten, in hochherziger Fruchtbarkeit, in Einheit und Treue als auch in der bereitwilligen Zusammenarbeit aller ihrer Glieder"<sup>33</sup>.

Die Magna Charta der neueren kirchlichen Ehe — und Familienlehre aber findet sich niedergelegt im Apostolischen Schreiben "Familiaris Consortio" (vom 22.11.1981). In ihm erfahren die von der traditionellen Kirchenlehre erkannten Grundsätze eine tiefere Fundamentierung in der biblisch begründeten Wahrheit von der Person wie von der menschlichen Gemeinschaft unter Heranziehung moderner humanwissenschaftlicher Erkenntnisse und in

<sup>30</sup> Die betreffenden Zitate: *Apostolicam Actuositatem*, 11.

<sup>31</sup> *Gravissimum Educationis*, 3.

<sup>32</sup> Vgl. dazu *Gaudium et Spes*, 47-53.

<sup>33</sup> Ebda., 48.

Ausrichtung auf den "gesellschaftlichen und politischen Auftrag" und — noch weiterreichend — auf "eine internationale Ordnung".

Im Hinblick auf die kirchliche Lehrverkündigung in der jüngsten Vergangenheit wie in der Gegenwart ist kein anderes Urteil möglich, als daß die Kirche sich in einer staunenswerten pastoralen Aktivität und in theologischer Gründlichkeit des Anliegens der Familie angenommen und es gefördert hat, wohl wissend um den Entscheidungscharakter der gegenwärtigen Weltstunde und um die Abhängigkeit des Wohles der Völker vom Wohl der Familie. Will man das Besondere und Zeitentsprechende in der "stets alten und zugleich neuen Lehre und Norm der Kirche"<sup>34</sup> hervorheben, so besteht es in manchen bedeutsamen Eigenheiten, die den legitimen Intentionen des Gegenwartsbewußtseins entsprechen. Ohne daß die unaufgebbaren Grundforderungen des sittlichen Natürgesetzes übergegangen würden, folgt der Begründungsgang doch nicht einem abstrakt-deduktiven Naturrechtsdenken, sondern ist von einem personalen Denken bestimmt, das bei der Schöpfung ansetzt und das schon in der Schöpfungswahrheit die personale Relation zwischen Schöpfer und Geschöpf als grundlegend anerkennt. Dabei ist der dahinterstehende Personbegriff weder aktualistisch noch subjektivistisch oder funktionalistisch verbildet, sondern als ontologische Realität gefaßt, die von der Urrelation zwischen Schöpfer und Geschöpf her ein Selbstsein besagt, das dialogisch angelegt ist. Solche Personalität kommt selbstverständlich nicht ohne Anerkennung schöpfungsgemäßer seinshafter Konstanten und Vorgegebenheiten aus, die aber nicht aus einer neben der Person stehenden Metaphysik abgeleitet werden müssen, sondern in der Person als geschaffener Wirklichkeit angelegt sind.

Von daher ist der Ansatz der Ehe — und Familienlehre bei der Gottebenbildlichkeit des Menschen und bei der dialogischen Personalität des gottbezogenen Menschen enklärlich. Ebenso verständlich aber ist die daraus abgeleitete Folgerung, daß sich Personalität in ihrer dialogischen Verfaßtheit in Interpersonalität umsetzen und auswirken muß, so daß Selbstsein und Selbstverfügung wesensmäßig auf die Begegnung mit dem anderen, auf den Dialog mit dem Du ausgerichtet sind. Dem entspricht auch der Ausgang dieser Ehe — und Familienlehre von der Anerkennung dieser personalen Wirklichkeiten als "Liebesgemeinschaften".

Das Zweite Vatikanum beginnt seine Einlassung auf das Thema "Ehe und Familie" in der heutigen Welt mit der Kennzeichnung von Ehe und Familie als "Gemeinschaft der Liebe"<sup>35</sup>, als "eine Gemeinschaft des Lebens und der Liebe", die in "inniger Vereinigung", im " gegenseitigen Sich-Schenken" und in "unbedingter Treue" auch das Wohl der Kinder umschließt<sup>36</sup>. Dabei erhält diese Liebe auch die tiefste theologische Begründung, wenn sie unter die

<sup>34</sup> So lautet die Überschrift von Artikel 29 des Apostolischen Schreibens *Familiaris Consortio*.

<sup>35</sup> *Gaudium et Spes*, 47.

<sup>36</sup> Ebda., 48.

Ursprungskraft und Initiative Gottes in Jesus Christus gestellt und erklärt wird, daß der Herr diese Liebe "durch eine besondere Gabe seiner Gnade... geheilt, vollendet und erhöht" hat<sup>37</sup>. Johannes Paul II. verdeutlicht diesen Grundgedanken noch mit der Feststellung: "Gott hat den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis erschaffen: den er aus Liebe ins Dasein gerufen hat, befiehlt er gleichzeitig zur Liebe. Gott ist Liebe und lebt in sich selbst ein Geheimnis personaler Liebesgemeinschaft"<sup>38</sup>. Mit Recht weist A. Gunthör hier auf die trinitarische Rückführung des Geheimnisses ehelicher und familiärer Liebe hin<sup>39</sup>.

Dieser für das Zweite Vatikanum wie für "Familiaris Consortio" grundlegende Begriff der Liebesgemeinschaft war auch der traditionellen Theologie nicht fremd und unbekannt. Aber in der Art und Weise, wie ihm hier die Priorität eingeräumt wird (im Gegensatz zu jeder rechtlichen, sachlichen und neutral zweckhaften Grundbestimmung dieser Wirklichkeiten) und wie er eine geradezu systembildende Kraft entfaltet und das Verhältnis der Gatten zueinander wie das Verhältnis von Eltern und Kindern in Ausrichtung auf Kirche und Gesellschaft bestimmt, meldet sich etwas relativ Neues an, das im personalen Grundverständnis von Ehe und Familie gelegen ist.

Aus einem solchen Grundverständnis ergibt sich auch die für die neue kirchliche Ehe — und Familienlehre charakteristische Eigenheit des engen Anschlusses an das Wort und den Geist der Offenbarungsurkunden. Durch diesen Anschluß gewinnt die kirchliche Lehre, im Unterschied zu einer abstrakt-deuktiven Systematik, einen lebendig-heilstheologischen Charakter. So gesehen, wird das Leben in Ehe und Familie, fern einer bloß äußerlichen Rechtlichkeit und Institutionalität (die in personalen Beziehungen nicht fehlen dürfen), zu einer Berufung der Ehegatten und Eltern in ein gott-menschliches Verhältnis, in dem der Bundesgedanke des Alten wie des Neuen Testamentes seine Abspiegelung und Ausweitung findet. Unter diesem Aspekt gewinnen Ehegatten und Eltern die Stellung von Mitarbeitern an der göttlichen Schöpfung und nehmen teil an der Erhaltung und Fortführung der Welt. So wird das Tun der zur Ehe und Familie Berufenen mit all seinen natürlichen Aufgaben und Werten auf die Höhe des übernatürlichen Heilswirkens erhoben und mit einer Heiligungsbestimmung ausgestattet, die eschatologisch auf die Vollendung der Schöpfung ausgerichtet ist. Das sind durchaus neue theologische Perspektiven, denen gegenüber die pragmatisch-utilitaristische Eheauflösung moderner Pastoralideologen wie ein geistloser Mechanismus wirkt. Daran muß man denken, wenn man die von einem Moraltheologen vorgeschlagene Definition der Ehe "als Institution, als Komplex aufeinander bezogener Normen unter dem jeweiligen Leitbild des Zusammenlebens von Mann und Frau"<sup>40</sup> vorgesetzt erhält.

<sup>37</sup> Ebda., 49.

<sup>38</sup> *Familiaris Consortio*, 11.

<sup>39</sup> A. GUNTHÖR, *Der Christ in der Gemeinschaft. Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie III*, Vallendar-Schönstatt 1994, 85.

<sup>40</sup> So zitiert von G. ERMECKE, *Beiträge zur christlichen Gesellschaftslehre*, Paderborn 1977, 232.

Die neuere Theologie versucht eine noch tiefere theologische Begründung der aus der sakramentalen Ehe erwachsenden Familie durch den Aufweis einer Verbindung zum Trinitätsgeheimnis. In den Diskussionen der Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Vorbereitung der Kirchenkonstitution wurden im Zusammenhang mit dem Modell von der Kirche als Familie Gottes auch Gedanken an die trinitarische Analogie laut, die sich in der Familie angelegt findet<sup>41</sup>, eine Analogie, die von der Theologie vielfach herangezogen wurde<sup>42</sup>, obgleich sie von den Kirchenvätern wegen ihres naturalistischen Grundzugs nicht favorisiert wurde. Johannes Paul II. ließ einen ähnlichen Gedanken in einer Homilie vor dem lateinamerikanischen Episkopat in Puebla i. J. 1979 anklingen, wenn er von Dreieinigkeit als Gemeinschaft sprach, die Vaterschaft, Sohnschaft und die dem Wesen der Familie eignende Liebe in sich trage<sup>43</sup>. In der Tradition bewahrte man (mit Recht) vor allem Zurückhaltung gegenüber einer Symbolisierung der Frau mit dem Heiligen Geist. Daraufhin bot sich nur noch ein Abbildverhältnis an, in dem neben dem Vater die Frau die Rolle des Sohnes versinnbildlichte und so die gegenseitige Liebe zum Prinzip des Hervorgangs der dritten Person, des Kindes, erklärt wurde. Aber, wie leicht ersichtlich, ist die Rollenverteilung (Sohn = Mutter oder Frau) nicht treffend, wie auch das diesem Bild eignende physisch-biologische Ingredienz einer unmittelbaren Abbildung widersteht.

Die Analogie hätte nur dann eine gewisse Berechtigung und böte eine Verstehenshilfe, wenn man unter Absehen von der konkreten leib-geistigen Wirklichkeit der Familie diese auf das rein geistige Leben der interpersonalen Begegnung reduzierte. Dann läßt sich wohl ersehen, daß das Selbstsein der menschlichen Person auf das Mitsein angelegt ist, das Ich auf das Du verwiesen bleibt und daß diese Zweisamkeit ihre Bestätigung und höchste Besiegelung in der Hervorbringung eines gemeinsamen Gutes oder in der Einigung in einem solchen findet. Bei näherem Hinblick aber erweist sich diese Analogie als abkünftig von dem bei Richard v. St. Viktor († 1173) entwickelten Gleichnis von der sich ekstatisch steigernden Liebe, die zu einem Mitgeliebten (*condilectus*) und zur Gemeinschaft führt.

Andererseits ist der trinitarische Bezug der christlichen Familie auf eine direkte Abbildung der immanenten Trinität nicht angewiesen. Die trinitarische Verflochtenheit der christlichen Familie kann auch auf heilsökonomischem Wege begründet werden; denn es ist eine höchst folgerichtige Überzeugung: Eine Zweisamkeit, die in den Gatten das Christus-Kirche-Verhältnis abbildet und die sich in den durch die Taufe diesem Bund einverleibten Kindern zu einer "Hauskirche" ausweitet, ist, wie die Kirche selbst, ein besonderes, ausgezeichnetes Wirkfeld der göttlichen Sendungen und der gnadenhaften

<sup>41</sup> Zur Trinitätsanalogie vgl. P. DRILLING, *The Genesis of the Trinitarian Ecclesiology of Vatican II*, in: ScEs 45 (1995) 61-78.

<sup>42</sup> So in neuerer Zeit u. a. von H. MÜHLEN, *Una mistica persona*, München 1964, 196-200.

<sup>43</sup> AAS 71 (1979) 184.

Einwohnung der drei göttlichen Personen. Das ist auch der tiefste Erklärungsgrund für das Weitergehen der göttlichen Sendung in und vermittels der christlichen Familie.

### 3) Die Sendung der Familie an die permissive "offene" Gesellschaft

Das Zweite Vatikanum und "Familiaris Consortio" verpflichten die in der Kirche beheimatete christliche Familie zur Sendung an die Welt und an die Gesellschaft. Diese Sendung aber ergeht gemäß der geschichtlichen Situierung von Kirche und Familie nicht an jedwede menschliche Gesellschaft, sondern an die bestimmte Gesellschaft dieser Zeit und Welt. Bei solcher konkreten Ausrichtung des Sendungsauftrags verhehlt die sonst durchaus optimistische Pastoralkonstitution "Gaudium et Spes" die besonderen zeitbedingten Schwierigkeiten nicht, die hier zu gewärtigen sind: "Jedoch nicht überall erscheint die Würde dieser Institution in gleicher Klarheit. Polygamie, um sich greifende Ehescheidung, sogenannte freie Liebe und andere Entartungen entstellen diese Würde... Außerdem tragen die heutigen wirtschaftlichen, sozialpsychologischen und staatlichen Verhältnisse erhebliche Störungen in die Familie hinein"<sup>44</sup>. Inzwischen ist das Verhältnis von Kirche und pluralistischer, laizistischer moderner Gesellschaft<sup>45</sup> noch spannungsreicher geworden. Konnte in der Vergangenheit die Gesellschaft in ihren verschiedenen Gruppierungen und Formen (zusammen mit dem Staat als "oberster Gesellschaft") noch als bereitwilliger Empfänger, als Schützer und Garant der aus der Familie kommenden Impulse zur Humanisierung der Soziätät angesehen werden, so ist dieses Verhältnis heute nicht mehr gegeben.

An die Stelle der Komplementarität und Kompensation der beiden Größen sind weithin Antagonismus und Gegensätzlichkeiten getreten. An die Stelle des "Harmoniemodells", das zwar auch in der Vergangenheit kaum einmal vollkommen verwirklicht war, ist das "Gegensatzmodell" getreten, was der nicht unberechtigte Vorwurf der "Familienfeindlichkeit der Gesellschaft" (oder des Staates) zutreffend wiedergibt. Das von dieser Seite herrührende Schlagwort von der "Familie als Auslaufmodell" ist für die Einstellung weiter Teile dieser Gesellschaft ebenso kennzeichnend.

Die heutige pluralistische "offene" Gesellschaft ist kein Organismus mehr, dem eine gemeinsame geistige Grundlage und eine verbindliche Zielausrichtung eignete, welche nach "Gaudium et Spes" auf das "Gemeinwohl der ganzen Menschheitsfamilie" zielen und "sich dauernd am Wohl der Personen orientieren"<sup>46</sup> würde. Sie gleicht eher einem Konglomerat von divergierenden Gruppeninteressen, die keine andere Gemeinsamkeit mehr besitzen als ein un-

---

<sup>44</sup> *Gaudium et Spes*, 47.

<sup>45</sup> Verständlicherweise kann im Folgenden direkt nur die in den mitteleuropäischen, zumal in den deutschsprachigen Ländern existierende Gesellschaft gemeint sein.

<sup>46</sup> *Gaudium et Spes*, 26.

begrenztes Streben nach Autonomie, Emanzipation und "Lebensqualität", worunter vernehmlich gesteigerter Genuss gemeint ist. Die von einer solchen Gesellschaft immer noch als Aushängeschild emporgehaltenen Werte wie Freiheit, Menschenwürde, Toleranz und Recht nehmen ebenso wie die vielberufenen Menschenrechte im Sog des rein diesseitigen Interessenstrebens eine andere Bedeutung an: Freiheit wird zur libertinistischen Unersättlichkeit des Einzelnen; die Menschenwürde, die nicht mehr in der Ebenbildlichkeit Gottes und ontologisch begründet ist, wird zur Verfügungsmacht über das sich absolut setzende Ego; Toleranz wird zur religiösen Indifferenz, die in Religionslosigkeit umschlägt; das Recht wird ohne schöpfungsgemäß-naturrechtliche Begründung und ohne unverrückbares sittliches Fundament zur Anpassung an das gerade herrschende ideologische Bewußtsein.

Für diesen Umsturz der Werte in der gegenwärtigen pluralen Gesellschaft, in welcher der Mensch zwischen Isolation und Vermassung, zwischen Individualismus und Kollektivismus hin- und hergerissen wird, lassen sich eindrucksvolle Beispiele anführen: die Übersteigerung der *Freiheit* zur *Befreiung* vom Ethos, die Verachtung der Menschenwürde in der Tötung Ungeborener, das Umschlagen der Toleranz in Verächtlichmachung von Religion und Kirche, die Pervertierung des Rechts in die Propagierung eines "Abtreibungsrechtes". Als Charakteristikum für die innere Verfassung dieser Sozialität ist das Wort von der "Abtreibungsgesellschaft" treffend gewählt.

Angesichts des sittlichen Zustands dieser "offenen Gesellschaft" und ihres dramatischen Werteverfalls könnte sich die vorangehende natürlich-heilshafte Ehetheologie wie eine panegyrische Rhetorik ausnehmen und wie ein festtägliches Loblied erscheinen, dem der prosaische Alltag hohnspricht; denn inzwischen erging es nach dem Wort eines Zeitbeobachters der Familie nicht anders "als den meisten Produkten der Wegwerfgesellschaft, sie wurden entwertet"<sup>47</sup>. Es war nicht nur der zwischenzeitlich von einem schweren Schlag getroffene Marxismus (der jedoch nicht schon seinen Untergang bedeutet), welcher die Familie als Form der Unterdrückung und Ausbeutung verfemte; auch die kollektivistische Ideologie des Sozialismus, der weltanschauliche Feminismus und die zum Religionsersatz erhobenen "Grünen Alternativen" betreiben eine Umwertung des Familiengedankens, die der Abschaffung der christlichen Familie gleichkommt.

Danach soll z. B. das Wesen der Familie nicht mehr auf die Einheit zweier geschlechts-verschiedener erwachsener Personen begrenzt werden, sondern auf die verschiedensten Arten von emotional bestimmten Lebensverhältnissen ausgedehnt werden. Dem steht der Gedanke von gleichgeschlechtlichen Verhältnissen unter Einbeziehung irgendwelcher Kinder nicht mehr fern, wie der jüngste Entscheid des holländischen Parlaments zur Einführung von "homosexuellen Ehen" zeigt. Der mit dieser Destabilisierung

---

<sup>47</sup> U. BEER, *Hat die Familie noch Zukunft?*, in: Christliches ABC heute und morgen (hrsg. von E. LADE), Bad Homburg H. 2/1996, Gruppe 4, S. 141.

der Familie einhergehende Hang zum Single-Dasein, das Ansteigen der Scheidungsziffern (bis hin zur Trennung beinahe jeder dritten Ehe) und das Wachsen der Promiskuität sind weitere Indizien dafür, daß die z. B. in Deutschland vom Grundgesetz (Artikel VI) geschützte Ehe und Familie in der Gesellschaft keine wirkliche Stütze mehr hat. So kommt auf mancher Seite die besorgte oder gelegentlich auch zynische Frage auf, ob die Familie überhaupt noch eine Zukunft habe.

Dennoch kann christliches Glaubensdenken an einer solchen Zukunft nicht zweifeln. Trotz scheinbar erdrückender Beweise für die Auflösung der Ordnung der Familie *in* der modernen Gesellschaft und *durch* sie brauchen und können die Gläubigen die Hoffnung auf den zukünftigen Bestand der Familie und auf die Wertekraft der Botschaft von der christlichen Familie auch unter den erschwerten Umständen einer kranken Gesellschaft nicht aufgeben.

Das Vertrauen in den Bestand der Familie wie auf ihre Sendung in der Welt wurzelt in dem Glauben an die natürlich-heilshafte Gründung dieser Keimzelle des natürlichen, übernatürlich finalisierten Lebens durch den Schöpfer — und Erlösergott, der sein Werk niemals desavouieren kann. In diesem Glauben ist auch die Überzeugung grundgelegt, daß trotz der erbsündlichen Belastung der menschlichen Natur im Individuum wie in der Gemeinschaft die Korrumperung niemals eine totale sein kann. So wird es auch in jeder Situation Anknüpfungspunkte für die Botschaft von der schöpfungsgemäß-gnadenhaften Gestalt der Familie geben, welche ihren Sendungsauftrag nicht ins Leere stoßen lassen.

Die aus einem gnadenhaften Optimismus erwachsende Glaubensüberzeugung darf sich aber auch auf die natürliche Erkenntnis und Erfahrung stützen, daß es trotz aller Umdeutungs- und Auflösungsversuche keine echte Alternative zur Familie gibt<sup>48</sup>. Deshalb behalten neben den vielen kritischen Einwänden auch jene modernen Stimmen ihr Gewicht, welche die Familie nach wie vor als die den Menschen als Person wie als Gemeinschaftswesen adäquate Form des Selbstwerdens anerkennen, die in ihren vielfältigen Funktionen für Leib und Seele, Geist und Charakter, für Kultur und Religiosität unvergleichbar und unauswechselbar bleibt, auch wenn gewisse äußere Gestaltfaktoren den legitimen Erfordernissen der geschichtlichen Situation angeglichen werden.

Allerdings gelten die verheißungsvollen Aspekte nur unter dem Vorgehalt, daß die Kirche selbst und ihre Glieder den ungebrochenen übernatürlichen Glauben an das gottgeschenkte Schöpfungs — und Heilsgeheimnis der Ehe und Familie festhalten und diesen Glauben im sittlichen Leben auch verwirklichen<sup>49</sup>. Hiermit steht es in manchen Teilen der Kirche und der Theologie nicht

<sup>48</sup> Vgl. dazu die konzentrierten und substanziösen "Überlegungen zur Römischen Epistel *Annus Internationalis Familiae* vom 14. September 1994", von HANS HERMANN CARD. GROER, Wien 22.2.1995.

<sup>49</sup> Vgl. dazu u. a. W. HUBER (Hrsg.), *Die Würde der Ehe und Familie*, Eisenstadt 1989; P. Chr. Düren, *Familie - Gemeinschaft der Wahrheit und Liebe*, Leutesdorf 1994.

zum Besten. Der Schwund an übernatürlichem Glaubensdenken über das Geheimnis der Ehe und Familie entspricht dem Verfahren in vielen Ehevorbereitungskursen, in denen die anthropologischen, psychologischen und medizinischen Aspekte im Vordergrund stehen und die theologische Unterweisung als bloßer Annex an den Schluß gesetzt wird.

Noch deutlicher tritt die durch die "autonome Moral" und die Verabsolutierung des Gewissens verursachte Zerrüttung des sittlichen Bewußtseins in Erscheinung. Wo das Gewissen als die höchste Entscheidungsinstanz angesehen wird, die das Wort der Kirche zwar noch zur Information (neben anderen humanwissenschaftlichen Informationsquellen) heranziehen kann, sich daran aber nicht mehr gebunden zu fühlen braucht, unterschreitet die katholische Moral sogar das Niveau des gesellschaftlichen Rechts und Ethos; denn diese erklären den "Gewissenstäter" keineswegs für straffrei und erheben sein Verhalten nicht zur *gültigen* Norm in der Gesellschaft, wie das faktisch kirchlicherseits in den dem Gewissen überlassenen Fragen der Sexual-, der Ehe- und Familienethik geschieht. Mit der Inthronisation des Gewissens zur höchsten schöpferischen Instanz der Sittlichkeit kann selbst die Abtreibung legitimiert werden.

So ist es auch eine nicht zu unterdrückende Feststellung, daß die Kirche in Teilbereichen der in die moderne Gesellschaft eingebrochenen sexuellen Revolution nicht nur keinen Widerstand geleistet, sondern ihr als Errungenschaft der zu sich selbst gekommenen, aufgeklärten und mündigen Menschheit sogar Einlaß gewährt hat. Eine Einbruchstelle dieses Ungeistes war in deutschen Landen die "Königsteiner Erklärung", die, mit dem Anspruch einer höheren personalen Bestimmung der Partnerschaft operierend, in Wirklichkeit dem Hedonismus Tür und Tor öffnete. Dieser aber beschwore auf Dauer gerade die Gefahr des Verfehlens der Ehegemeinschaft herauf<sup>50</sup>.

Das Folgenschwere dieser Umkehr der zweitausendjährigen kirchlichen Ehemoral aber lag in der verhängnisvollen Logik, mit der das in der Ehe Sanktionierte auch auf außereheliche Verhältnisse übertragen werden mußte. Seit jener "Erklärung" ist nicht nur das Wort von der "ehelichen Keuschheit" aus dem deutschen Sprachschatz geschwunden, sondern der Wert der Keuschheit überhaupt in Verlust geraten<sup>51</sup>. In diesem Vakuum gediehen vor allem in der von bischöflichen Ämtern verantworteten Jugendpastoral Blüten des Amoralischen, die man innerhalb der katholischen Kirche für unmöglich gehalten hätte<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Hierzu u. a. E. WENISCH (Hrsg.), *Elternschaft und Menschenwürde. Zur Problematik der Empfängnisregelung*, Vallendar 1984.

<sup>51</sup> So wird im moraltheologischen Teil des deutschen Erwachsenenkatechismus "Leben aus dem Glauben", Freiburg 1995, zwar noch an einer Stelle (S. 43) von dem evangelischen Rat der "ehelosen Keuschheit" gesprochen, aber von der christlichen Tugend der Keuschheit ist nicht mehr die Rede.

<sup>52</sup> Vgl. die Dokumentation: "Zweimal Sexspiele". Ein rasender Absturz (hrsg. vom "Kreis katholischer Priester"), Deidesheim, 19.3.1994.

Das gilt auch von einem neueren bischöflichen Dokument, das in Sachen der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener ergangen ist und direkt nur die Sakramentsproblematik behandelt. Weil aber auch hier als verborgene innere Motivation das Recht auf Sexualität wirksam wird, kommt es zu der erstaunlichen Feststellung, daß "auch die Beurteilung noch nicht ehelicher oder dauerhaft nichtehelicher Lebensgemeinschaften... einer ähnlich differenzierten Sicht bedürfte"<sup>53</sup>. Das besagt bei Aufdeckung des solchen radikalen Erklärungen übergeworfenen Sprachschleiers nichts Geringeres, als daß der voreheliche Geschlechtsverkehr von der kirchlichen Autorität als Möglichkeit legitimiert wird<sup>54</sup>.

Aber das letztgenannte Beispiel berührt auch die Eheproblematik als solche, vor allem im Punkt der Unauflöslichkeit der sakralen Ehe. Man kann zur Entschuldigung der Zulassung geschiedener Wiederverheirateter zur Eucharistie noch so sehr auf einen Grenz — und Notfall hinweisen, man kann die gutgemeinte pastorale Absicht noch so würdigen und das damit verbundene Bekenntnis zur Unauflöslichkeit der Ehe als noch so redlich anerkennen: Das Einstehen für die unauflösliche Einehe bleibt in diesem Konzept ein bloßer Nominalismus, d. h. ein Wortgebilde, dessen Realgehalt in der Wirklichkeit nicht mehr aufrecht gehalten wird<sup>55</sup>.

An allen diesen Punkten, welche Sexualität, Ehe und Familie betreffen, bestätigt sich das Wort: "Ein Riß geht durch die Kirche"<sup>56</sup>. Solange dieser Riß im Glauben und in der Sitte nicht geschlossen wird, kann die Kirche als ganze nicht glaubwürdig als Anwalt einer Reform von Familie und Gesellschaft auftreten. Sie gerät im Gegenteil in den Verdacht der Kollaboration mit einer sittlich kranken Gesellschaft. Darum ist gegenwärtig das wichtigste Desiderat an einen glaubwürdigen Vollzug des Familienapostolats die Selbstreinigung weiter Teile der Kirche von den Schwebstoffen der permissiven und relativistischen Moral. Der Funke der "Neuevangelisierung" muß vor allem auf das Feld von Ehe und Familie überspringen.

<sup>53</sup> Die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz, Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen, Freiburg-Mainz-Rottenburg-Stuttgart 1993, 34 (Grundsätze).

<sup>54</sup> Vgl. dazu G. B. SALA, *Von Sinn und Unsinn einer "differenzierten" Betrachtung in der Moral*, in Forum Katholische Theologie 11 (1995) 17-53.

<sup>55</sup> L. SCHEFFCZYK, *Ehe und Eucharistie*, in Ebda., 11 (1995) 133-136.

<sup>56</sup> So Weihbischof Prof. Dr. Andreas Laun: M. MÜLLER (Hrsg.), *Kirche und Sex*, Aachen 1994, 101-114.

## IL MATRIMONIO NEL DIRITTO: ASPETTI ISTITUZIONALI "IDEALI"

FRANCESCO D'AGOSTINO \*

1. Viviamo in un'epoca caratterizzata, almeno sotto il profilo culturale, dalla convinzione ampiamente condivisa della contingenza di ogni istituzione sociale. In questo contesto la ricerca di un *equivalente funzionale della dotazione di senso*, che appare pressoché completamente erosa, si fa pressante e affannosa. La religione, spesso senza avvertire quanto sia per essa grave il rischio di ridursi, per dirla con Niklas Luhmann, a mero «parassita di situazioni sociali problematiche», spesso e volentieri si rende disponibile a esercitare funzioni di supplenza, «a gestire delusioni e incertezze con la sua capacità di rendere determinate, o almeno determinabili, le contingenze che sorgono nell'ambiente sociale»<sup>1</sup>. La famiglia, come luogo nel quale i valori vengono trasmessi secondo l'ordine delle generazioni, viene così ad acquistare un rilievo strettamente e esclusivamente religioso. Il che corrisponde esattamente all'affermazione sintetica e provocatoria di Jonathan Sacks, rabbino capo della Gran Bretagna: *la famiglia è un'istituzione religiosa che sopravvive in una cultura secolare*<sup>2</sup>.

2. Nelle pagine che seguono cercherò di percorrere un itinerario ben diverso. Sono infatti convinto che la realtà della famiglia non appartiene all'ordine trascendente della fede, ma a quello immanente dell'esperienza umana in quanto tale, che nella fede trova certamente il proprio coronamento, ma non la propria condizione di possibilità. Ritengo cioè che tra famiglia e giuridicità si dia una chiara "convertibilità"<sup>3</sup>. Sono altresì convinto che sia possibile individuare "aspetti istituzionali ideali" a fondamento della realtà della famiglia. Ma ritengo, infine, che non sia possibile accedere a tali aspetti seguendo le vie del giusnaturalismo classico<sup>4</sup>. L'espressione "aspetti istituzionali ideali" può oggi avere un proprio spazio solo se riusciamo a coniugarla con i dati messi a nostra disposizione dall'epistemologia più recente e accreditata e in particolare da quella che si riferisce alle scienze umane. In questa direzione cercherò di muovermi nelle considerazioni seguenti.

\* Professore Incaricato di Filosofia del Diritto matrimoniale e familiare, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Sezione centrale.

<sup>1</sup> M. KING, *La religione nel diritto e il diritto nella religione*, in *I diritti nascosti*, a cura di A. Giasanti e G. Maggioni, Milano 1995, p. 270.

<sup>2</sup> J. SACKS, *The persistance of Faith*, London 1991, p. 57.

<sup>3</sup> Ho insistito su questo punto nel saggio *La giuridicità costitutiva della famiglia*, in *L'indirizzo fenomenologico e strutturale nella filosofia del diritto italiana più recente*. Atti del Seminario di Studio (Catania, 10-11.X.1986), Milano 1988, pp. 75-96 e vi sono ritornato nel volume *Linee di una filosofia della famiglia, nella prospettiva della filosofia del diritto*, Milano 1991.

<sup>4</sup> Sulla possibilità di seguire ancor oggi il paradigma giusnaturalistico (non ovviamente però nella forma razionalistica), ho scritto nella mia *Filosofia del diritto*, Torino 1996<sup>2</sup>, pp. 59ss.

Assumendo come punto di partenza un dato largamente condiviso, e cioè che la famiglia trova la propria radice nel matrimonio<sup>5</sup>, cercherò di intendere la realtà istituzionale del matrimonio in una prospettiva *sistematica*, secondo i paradigmi tipologici che sono stati analizzati, con estrema finezza, da Vittorio Mathieu in un suo recente scritto<sup>6</sup>.

3. Sono due i presupposti delle considerazioni che stanno per esser fatte. Il primo è la nozione di *matrimonio* come modalità di unione tra i sessi *socialmente riconosciuta* secondo i modi del diritto, distinguibile quindi — in linea di principio — da qualunque altra forma di unione che possa avere rilevanza sociale (anche di carattere giuridico-positivo). Secondo presupposto è la possibilità di considerare il matrimonio (nel senso appena indicato) come «sistema». Per *sistema* va inteso, seguendo Mathieu, «qualunque insieme di almeno due elementi, dalla cui unione nascono conseguenze che non si riducono alla somma delle conseguenze degli elementi presi separatamente»<sup>7</sup>.

4. La considerazione *sistemica* del matrimonio, che qui viene adottata, è fondamentalmente *filosofico-giuridica*, possiede cioè una valenza epistemologica ulteriore rispetto a qualsiasi valenza strettamente *scientifica*. Infatti, del matrimonio come sistema non si vogliono considerare esclusivamente le modalità formali del suo operare (secondo quello che è l'orizzonte proprio della *Teoria generale dei sistemi*), né gli effetti sociali che ne conseguono (secondo quello che è l'orizzonte proprio dell'analisi sociologica e sociologico-giuridica) ma soprattutto il suo *senso*<sup>8</sup>. Lo specifico del discorso che qui vien fatto è che esso presuppone che questa dimensione di *senso* possa esser percepita non a partire dalle intenzionalità etiche, religiose o sociali dei coniugi, ma dalla loro stessa interazione sistemica.

5. La possibilità di una considerazione sistemica del matrimonio deriva dal fatto che il *vincolo* coniugale — identificabile, come già si è detto, alla stregua di una modalità di unioni tra i sessi *socialmente riconosciuta* secondo i modi del diritto — produce *conseguenze* (nel senso più lato del termine) che non potrebbero venir prodotte né dalle azioni, né a maggior ragione dalle intenzioni dei coniugi singolarmente presi. Tutta la dinamica della filiazione — e in particolare lo statuto giuridico del nato, come figlio legittimo — ne è, e sotto diversi profili, esempio eloquente.

6. Il problema epistemologico fondamentale che viene posto da una considerazione sistemica del matrimonio è quello di una sua corretta individuazione

<sup>5</sup> Su questo punto cf. da ultimo L. SCILLITANI, *La famiglia come "stato di diritto": uno sguardo antropologico*, in "Rivista internazionale di Filosofia del Diritto", 72, 1995, pp. 587ss.

<sup>6</sup> V. MATHIEU, *Tipologia dei sistemi e origine della loro unità*, Roma, Memorie dell'Accademia dei Lincei, serie IX, vol. IV, 1994, pp. 91-169.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>8</sup> Riprendo qui l'intenzione fondamentale del mio *Linee di una filosofia della famiglia, nella prospettiva della filosofia del diritto*, Milano 1991.

tipologica, che non può non essere individuata nella postulazione del suo carattere *spontaneo*. Peraltro, assistiamo nel nostro tempo a tentativi vistosi e reiterati di rimodellare la natura sistemica del matrimonio, per trasportarlo dall'ambito dei *sistemi spontanei* a quello dei *sistemi convenzionali*. A questi tentativi dedicheremo particolare attenzione.

7. Per *sistema spontaneo* si intende un sistema la cui unità ha come origine non il mero artificio (come quella di un sistema meccanico), né la mera dinamicità della natura (come quella del sistema di un organismo vivente, nel quale sono di principio assenti intenzioni o finalismi), ma l'*intenzione stessa* dei soggetti che lo costituiscono, senza peraltro che queste *intenzioni* riescano a determinare *progettualmente* l'operare del sistema stesso.

8. Per *sistema convenzionale* si intende invece un sistema la cui unità è fondata su *statuzioni arbitrarie* elaborate e condivise dai soggetti che attivano il sistema stesso.

9. In una considerazione tradizionale, sia di carattere etnologico, che sociologico, che soprattutto giuridico, il matrimonio ha il carattere di un *sistema spontaneo* (o, per usare un'espressione che molti riterrebbero antiquata, di *diritto naturale*). Pur richiedendo, a proprio fondamento, un'esplicita *intenzione soggettiva* dei coniugi (peraltro sintetica e non analitica: si *compendia* in quella di *sposarsi* e di *comportarsi coniugalmente*), il matrimonio infatti non produce di per se stesso gli effetti che gli sono propri a partire dalla mere intenzioni soggettive delle persone che lo contraggono (né tali effetti ricadono esclusivamente sui coniugi). Il carattere "pubblico" del vincolo coniugale implica che esso produca comunque i propri effetti, eventualmente anche in assenza o al limite *contro* tali intenzioni (si pensi ad es. all'attribuzione *legale* della paternità del nato al marito della donna che ha partorito; o, più in generale ancora, come il matrimonio istituisca una intera rete di solidarietà familiare, che possiede *sempre* una rilevanza propria e specifica).

La qualificazione del matrimonio come *sistema spontaneo* veicola un senso specifico, antropologicamente rilevante e di grande interesse filosofico: essa porta alla luce e conferma come l'ordine delle generazioni non sia riducibile da una parte alla mera dimensione naturalistica della procreazione e dall'altra a qualsivoglia dinamica *progettuale*. Emerge in tal modo la conferma che il carattere *relazionale* dell'essere dell'uomo è chiaramente *costitutivo* della sua identità: è una tesi, questa, di primario rilievo per ogni teoria del diritto che voglia superare le sterili contrapposizioni tra *Sein* e *Sollen*, come mostra l'insegnamento di Sergio Cotta<sup>9</sup>.

10. Il tentativo di riformulare il sistema matrimoniale come sistema *convenzionale* — in piena coerenza con le istanze più tipiche del giuspositivismo e

<sup>9</sup> Cf. da ultimo *Conoscenza e normatività. Una prospettiva metafisica*, in *Conoscenza e normatività. Il normativo tra decisione e fondazione*, a cura di S. COTTA, Milano 1995, pp. 1-14.

dell'individualismo postmoderno, assolutamente pessimisti sulla possibilità che la teoria del diritto possa garantire ed orientare *in modo univoco* — cioè *naturale* — l'ordine sociale e politico<sup>10</sup> — comporta una radicale *semplificazione* delle dimensioni costitutive. La natura del vincolo sistematico viene ricondotta alle statuzioni private dei coniugi (ratificabili socialmente secondo modalità diverse). In questo *sistema* un matrimonio così concepito sarà comunque produttivo di effetti *ulteriori* rispetto a quelli producibili dalle singole individualità dei *partners*: ma si tratterà comunque sempre di effetti *pianificati* a priori (più o meno abilmente) a partire dal presupposto (che acquista in questa ipotesi una valenza *trascendentale*) della insindacabilità delle volizioni fondative dei singoli coniugi (ed è da considerare volizione fondativa in primo luogo quella stessa di considerare *convenzionale* il sistema coniugale). Di qui la fondamentale *semplicità* di un sistema siffatto, in particolare rispetto alla *imprevedibilità* di un sistema *spontaneo* (o almeno di molte delle sue dimensioni); di qui però anche, evidentemente, la possibilità (anzi l'estrema probabilità) della sua *banalizzazione* (omologa peraltro al rischio di banalizzazione che incombe in ogni sistema convenzionale).

11. Contro la pretesa di riformulare il sistema matrimoniale come sistema *convenzionale* è possibile avanzare due osservazioni.

11. 1. La prima applica a questa pretesa la critica — ormai classica — mossa da Hayek contro ogni forma di *costruttivismo*<sup>11</sup>. Inteso in senso strettamente *convenzionale*, il matrimonio verrebbe a costituire un perfetto modello di quella impossibilità che è una compiuta *ingegneria sociale*. L'azione sociale attiva ineluttabilmente effetti non intenzionali — che, come ha rilevato l'analisi più sottile in materia<sup>12</sup>, possono giungere al limite della "perversità" —: pertanto la pretesa da parte dei coniugi di poter gestire convenzionalmente il loro rapporto appare intrinsecamente insostenibile.

11. 2. Più specifica la seconda osservazione che è possibile muovere contro la riduzione del sistema matrimoniale a sistema convenzionale. Essa muove dal fatto che la semplicità *intrinseca* del matrimonio come sistema convenzionale non è capace di autofondarsi: come quella di ogni altro sistema del genere (si pensi, per fare l'esempio più emblematico, al sistema elettorale) essa richiede, come suo presupposto, un fondamento assolutamente estrinseco al sistema stesso, quale quello di un sistema sociale che ne garantisca la possibilità. Perché i rapporti tra i sessi siano affidati — a livello sistemico — *esclusivamente* alle convenzioni che possono instaurarsi tra i coniugi, e possano così giungere alla loro

<sup>10</sup> N. LUHMANN, *Soziologische Aufklärung*, Westdeutscher Verlag, 1970; tr. it. *Illuminismo-sociologico*, Milano 1983, p. 205.

<sup>11</sup> F. A. VON HAYEK, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, tr. it., Roma 1988.

<sup>12</sup> R. BOUDON, *Effetti "perversi" dell'azione sociale*, tr. it., Milano 1982.

massima semplificazione, è necessario in altri termini inserirli in un sistema di complessità sociale *massimizzata*. Si prefigura così il rovesciamento del modello ordinamentale ritenuto "auspicabile" da Richard Rorty: al posto di *un bazaar circondato da moltissimi club privati esclusivi*<sup>13</sup>, bisogna ipotizzare il modello di un bazaar capace di *includere* tutti i possibili modelli di club privati. Il prezzo da pagare per la semplificazione del modello si rende così evidente ed è semplicemente altissimo. L'assoluta autonomia riconosciuta alla coppia e alle sue pattuizioni costitutive viene ripagata da una parte respingendo in un privato giuridicamente irrilevante i valori costitutivi del patto coniugale (esempio tipico quello della *fedeltà*, dimensione che il diritto postmoderno non sa e non riesce più a gestire) e dall'altra assorbendo in una dimensione meta-privata, *collettiva*, gli effetti sociali del patto stesso (esempio tipico quello del diritto minorile, che sempre più viene teorizzato come avulso dal diritto di famiglia tradizionale e bisognoso di una sua specifica ricostruzione dogmatica).

Traducendolo in termini di *senso*, questo prezzo corrisponde né più né meno che ad una obiettiva *riduzione* del rilievo pubblico della relazionalità coniugale. Il che comporta di necessità l'emergere di una immagine negativa, *parassitaria*, del matrimonio, che non può non venir interpretato, in una cultura parossisticamente individualistica, se non alla stregua di un tentativo di ottenere *indebiti* vantaggi di carattere sociale (tentativo ritenuto peraltro in genere maldestro e quindi facilmente contenibile: si veda ad es. la politica fiscale dei paesi avanzati).

12. Un'ultima osservazione. Per quanto vivaci possano essere le indicazioni per una ricostruzione *convenzionale* (cioè strettamente giuspositivistica) del sistema coniugale, resta fermo che l'alternativa che abbiamo proposto tra sistemi spontanei e sistemi convenzionali, non può a sua volta essere ritenuta convenzionale. Il fatto che ogni azione sociale — come già si è ricordato — implichi conseguenze non intenzionali comporta sotto questo profilo che il sistema sociale nella sua interezza (e non solo il sistema coniugale) appartiene all'ordine dei sistemi spontanei (i sistemi convenzionali possono — per definizione — svilupparsi solo in ambiti predeterminati e molti ristretti). Non è perciò da pensare che una qualsiasi lotta per un qualsiasi diritto (positivo) possa condurre a un diritto sotto ogni profilo *innaturale*. Quel che può però fare una lotta del genere è deformare l'ordine sistemico, renderne macchinose le dinamiche, minimizzarne gli effetti: in termini psicologici contribuire all'aumento dell'infelicità; in termini giuridici, favorire l'ingiustizia. È già una forte motivazione, questa, per indurre i giuristi ad assumere adeguate prese di posizione.

<sup>13</sup> R. RORTY, *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, 1991; tr. it. *Scritti filosofici I*, Roma-Bari 1994, p. 281.



## LE POLITICHE FAMILIARI NELLA CRISI DEL "WELFARE STATE"

GIORGIO CAMPANINI \*

### Premessa

Sin dagli inizi, il magistero sociale della Chiesa ha affrontato il problema del rapporto fra Stato, società e famiglia, prendendo posizione a favore di una politica che assumesse come punto di riferimento non tanto l'individuo astratto ed isolato, quanto la persona vitalmente inserita in concreti tessuti di relazioni, prima fra tutte la famiglia, dalla quale nascono diritti e corrispondenti doveri. Dalla "Rerum novarum" (1891) alla "Quadragesimo anno" (1931), dalla "Carta dei diritti della famiglia" (1983) sino alla *Lettera alle famiglie* di Giovanni Paolo II, il tema è stato affrontato ripetutamente e in modo approfondito, anche se non nei suoi aspetti propriamente tecnico-politici<sup>1</sup>.

Le ragioni di questa costante e ripetuta attenzione sono ovvie: proprio per il fatto di essere insieme "realtà terrena" e "mistero di salvezza"<sup>2</sup> la famiglia fondata sul matrimonio subisce fortemente, in positivo e in negativo, i condizionamenti della società. La libera scelta del coniuge, l'esercizio della responsabilità nel compito procreativo, il diritto di educare i figli alla luce delle proprie convinzioni religiose, e così via, sono tutti aspetti essenziali della vita di famiglia e, insieme, ambiti nei quali possono esercitarsi interventi che ora facilitano ora ostacolano l'attuazione di questi diritti, a seconda degli indirizzi della legislazione, della giurisprudenza, delle politiche sociali, delle prassi amministrative.

Troppò rilevante è dunque questo insieme di influenze — anche se non tale da privare del tutto la famiglia della sua nativa libertà — perché possa disinteressarsene una Chiesa che voglia essere "compagna" dell'uomo lungo il suo difficile cammino, nella linea indicata dalla Costituzione conciliare "Gaudium et Spes"<sup>3</sup>.

\* Docente di Storia delle Dottrine Politiche nell'Università di Parma; incaricato di corsi nella Facoltà di Teologia di Lugano e nell'Università Lateranense di Roma.

<sup>1</sup> Per una migliore comprensione dell'"intenzione" profonda di questo specifico magistero cf. D. TETTAMANZI, *La famiglia e la civiltà dell'amore*, in AA. VV., *La famiglia, quale idea, quale politica*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 21ss.; nonché AA. VV., a cura di A. LOPEZ TRUJILLO E E. SGRECCIA, *Famiglia: cuore della civiltà dell'amore*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1995 (ivi, in particolare, dello stesso A. LOPEZ TRUJILLO, *La familia, corazón de la civilización del amor*, pp. 11ss.).

<sup>2</sup> Su questa connessione ha fortemente insistito E. SCHILLEBEECKX, *Il matrimonio come realtà terrena e mistero di salvezza*, tr. it. Paoline, Roma 1969. Una ripresa del tema in G. CAMPANINI, *Il sacramento antico - Matrimonio e famiglia come "luogo teologico"*, Dehoniane, Bologna 1996.

<sup>3</sup> Uno sviluppo di questo tema conciliare in G. CAMPANINI, *La "compagnia" della storia - Il messaggio sociale della "Gaudium et Spes"*, Edizioni Lavoro, Roma 1996.

Di qui l'attenzione con la quale la Chiesa, ai suoi vari livelli, ha seguito e continua a seguire le questioni legislative e di politica sociale che hanno come oggetto la famiglia.

### *Politiche familiari e Welfare State*

Se non si danno né società organizzata, né Stato, né diritto, senza una qualche "immagine" di famiglia, tuttavia le politiche familiari in senso proprio cominciano ad essere avviate in Occidente da poco più di un secolo, e cioè da quando lo Stato ha cominciato ad assumere, e a svolgere in maniera sempre più incisiva e penetrante, compiti di lotta alla diseguaglianze sociali, di impegno per il superamento dell'emarginazione, di azione per la rimozione delle aree di povertà, e così via<sup>4</sup>: solo allora la famiglia è diventata oggetto specifico di intervento della politica.

Questo fenomeno è tipico dell'area culturale europea: perché qui ha avuto inizio e conosciuto ampi e impetuosi sviluppi il processo di avvio della società industriale la quale, grazie alla razionalizzazione dei processi produttivi, ha consentito alla società europea di disporre di sempre più cospicue risorse, parte delle quali sono state poi utilizzate per finalità sociali; e perché i modelli di società industriale realizzati altrove, in particolare negli Stati Uniti d'America e in Giappone, hanno avuto ora un carattere più spiccatamente individualistico (negli USA), ora hanno risentito di una diversa componente tradizionalistica (Giappone), dando luogo conseguentemente ad un'organizzazione della società sotto questo aspetto diversa da quella europea. In questo senso, se la società industriale non è ormai una realtà esclusivamente europea, lo è invece il "Welfare State" nella forma specifica che esso ha assunto in Europa.

Le politiche sociali attuate nel vecchio continente sono state finalizzate a garantire un minimo di benessere anche alle classi sociali un tempo emarginate o ai gruppi viventi in condizione di povertà, attraverso la creazione di una serie di istituti, quali l'assicurazione obbligatoria per la vecchiaia e contro le malattie; la produzione di un insieme di leggi a protezione del lavoro, in particolare femminile e dei ragazzi, con la progressiva elevazione della soglia dell'ingresso nel lavoro, anche in correlazione con l'introduzione dell'obbligo scolastico; con il sostegno accordato alla maternità; con la realizzazione di una serie di strutture di servizio agli anziani, ai malati, ai portatori di handicap, e così via. Ne è derivato un forte impegno finanziario della collettività, con la partecipazione di tutti i cittadini attraverso il largo ricorso allo strumento fiscale per il finanziamento di questi vari interventi.

---

<sup>4</sup> Per un inquadramento storico della nascita del "Welfare State" cf. P. FLORA - J. ALBER, *Lo sviluppo del Welfare State in Europa e in America*, Il Mulino, Bologna 1984; P. DONATI - G. ROSSI (a cura di), *Welfare State - Problemi e alternative*, Angeli, Milano 1983; N. LUHMANN, *Teoria politica dello stato del benessere*, Angeli, Milano 1987<sup>2</sup>. Un essenziale profilo in CH. BOUTIN, *Famille et présence au monde civil: les politiques familiales*, in *Famiglia: cuore della civiltà dell'amore*, op. cit., pp. 70ss.

All'interno di questo orientamento generale si collocano gli specifici interventi di politica familiare che, sulla base dell'esperienza europea, possono essere ricondotti a quattro grandi categorie<sup>5</sup>.

Una prima area di interventi riguarda la *redistribuzione del reddito* a favore delle famiglie, nel presupposto che allevare ed educare i figli e prendersi cura dei membri deboli della società (anziani, handicappati, malati) sia non soltanto un atto di solidarietà fra individui ma anche un compito sociale, come tale degno di essere riconosciuto e incoraggiato dai pubblici poteri, attraverso interventi correttivi delle "naturali" disparità tra individui e famiglie e fra le stesse famiglie a seconda della loro dimensione e delle particolari caratteristiche dei propri membri<sup>6</sup>.

Una seconda area di interventi ha riguardato le *situazioni di disagio* della famiglia, in momenti "critici" della sua vita, quali la gravidanza, la fase immediatamente successiva alla nascita dei figli, la malattia, e così via. La logica generale soggiacente a questi interventi è stata quella di evitare di addossare al singolo lavoratore (o al singolo datore di lavoro) gli oneri riguardanti lo svolgimento di funzioni di rilevanza sociale — prima fra tutte la cura delle nuove generazioni — ripartendoli invece fra tutti attraverso gli strumenti previdenziale e fiscale ed attivando in questo modo un meccanismo di solidarietà per effetto del quale tutti — anche i non direttamente interessati — si fanno carico dei membri provvisoriamente o permanentemente deboli del corpo sociale.

Una terza area di interventi ha avuto come oggetto l'apprestamento di una serie di *servizi sociali* volti preferenzialmente, anche se non esclusivamente, alla famiglia: dagli asili-nido alle scuole materne per l'età prescolare, alla scuola obbligatoria e gratuita, all'attuazione di una rete di servizi domiciliari per l'assistenza agli anziani rimasti in famiglia, alla creazione di una rete di consultori familiari che si fanno carico di un problema, la relazione di coppia, che sembrerebbe riguardare, di per sé, esclusivamente la sfera del privato, ma che in realtà ha una forte incidenza sulla sfera del pubblico (e sullo stesso bilancio dello Stato) dal momento che il disagio familiare ha anche pesanti effetti sociali, nella misura in cui dà luogo a fasce di nuove povertà, come quelle dei nuclei familiari costituiti da donne sole con figli minori a carico; implica l'abbandono di minori che vengono poi ospitati in pubbliche istituzioni; concorre indirettamente a fenomeni di devianza, dalla delinquenza minorile alle tossicodipendenze, che hanno un notevole, anche se difficilmente valutabile, costo sociale, in relazione all'ampliamento degli organici giudiziari, all'aumento delle risorse destinate all'ordine pubblico, all'incremento delle spese sanitarie per il recupero dei tossicodipendenti, e così via.

Un quarto gruppo di interventi concerne, infine, *aspetti specifici* della vita familiare: misure di carattere economico, quali prestiti a basso o nullo tasso di

<sup>5</sup> Un profilo di insieme in P. DONATI - M. MATTEINI (a cura di), *Quali politiche per la famiglia in Europa?*, Angeli, Milano 1991; P. DONATI - F. FERRUCCI, *Verso una nuova cittadinanza della famiglia in Europa*, Angeli, Milano 1994.

<sup>6</sup> L. CAMPIGLIO, *La politica dei redditi, la politica fiscale e la famiglia in Italia*, in AA. VV., a cura di P. BOFFI, *Cittadinanza alla famiglia in Italia*, Città Nuova, Roma 1995, pp. 47-89.

interesse, a favore delle giovani coppie; provvedimenti di politica edilizia volti a consentire l'accesso alla casa a prezzi agevolati a famiglie a basso reddito; azioni di sostegno del lavoro casalingo, dirette a salvaguardare una effettiva libertà di scelta fra lavoro domestico ed extradomestico, e così via. Esiste, a tale riguardo, una vasta gamma di possibili interventi, anche perché molti di essi non fanno capo direttamente allo Stato ma — in relazione alla struttura amministrativa ora più che mai decentrata dei vari paesi — sono demandati a quelle realtà locali che, nella cultura europea, hanno tradizionalmente goduto di vasti margini di autonomia e di notevoli risorse finanziarie.

La logica complessiva di questo insieme di interventi è quella della cultura della solidarietà, nel presupposto che i membri forti della società debbano farsi carico anche dei membri deboli; ed insieme della utilità sociale, nel presupposto che sostenere e rafforzare le famiglie e agevolare l'adempimento delle funzioni anche sociali ad esse affidate sia alla fine più conveniente che non accollarsi, *a posteriori*, l'onere di porre riparo ai fenomeni negativi derivanti dal disagio, o dal dissesto, della famiglia<sup>7</sup>.

#### *Alcuni interventi specifici*

In questo contesto si inserisce una serie di specifici interventi di politica familiare attuati a livello europeo<sup>8</sup>. Essi possono essere ricondotti a due principali modelli: quello francese, orientato prevalentemente all'erogazione di un sostegno monetario alquanto consistente a favore dei figli, per evitare troppo evidenti disparità di reddito tra famiglie con figli e famiglie senza figli (o singoli individui); quello tedesco, basato essenzialmente su una sensibile detassazione dei redditi familiari, con significative agevolazioni per i figli. A metà strada stanno i sistemi di politica sociale di quasi tutti gli altri Paesi, con situazione di particolare marginalità della famiglia italiana, beneficiaria di assegni familiari erogati a un limitato numero di famiglie e di ridotta entità, ed insieme oggetto di detassazioni estremamente modeste.

La logica generale che presiede questi interventi è quella di realizzare concretamente il principio di egualianza nell'accesso ai beni di base, nel presupposto che la presenza o l'assenza di persone a carico, ed in particolare dei figli, modifichi sostanzialmente l'ammontare delle risorse disponibili e dunque il livello

<sup>7</sup> Sulla cultura di base soggiacente alle politiche dello Stato sociale, soprattutto in relazione all'influenza su di esso esercitata, con la mediazione del magistero della Chiesa, dal cattolicesimo sociale di fine Ottocento e del primo Novecento, cf. l'ampia e documentata ricerca di M. TOSO, *Welfare State - L'apporto dei pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, LAS, Roma 1995 (e il precedente, più sintetico, lavoro dello stesso autore, *Chiesa e Welfare State*, LAS, Roma 1987).

<sup>8</sup> C. COLICELLI, *Famiglia e politiche sociali anni '90: l'Italia a confronto con altri Paesi europei*, in *Cittadinanza e famiglia in Italia*, op. cit., pp. 17ss. Utili elementi comparativi anche nel rapporto *Verso una nuova politica di lotta alla povertà*, a cura della Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma 1995, redatto con la collaborazione di un qualificato gruppo di esperti.

di consumi della famiglia, con il rischio di farla entrare nell'area della povertà e di concorrere in tal modo all'aumento di fenomeni di devianza aventi un elevato costo sociale.

In questa prospettiva lo Stato sociale si propone, almeno teoricamente, di svolgere una funzione di equiparazione tendenziale dei redditi delle famiglie con figli e di quelle senza figli o delle persone singole, operando una redistribuzione di risorse che tenga conto, oltre che della resa del lavoro individuale, anche del carico familiare. In questo senso il principio che viene applicato non è più quello del «salario eguale per lavoro eguale», ma di *salario diseguale per lavoro eguale*, appunto per tenere conto del carico familiare del lavoratore (in questo senso si tratta di una ripresa e di una parziale attuazione del concetto di «salario familiare» da lungo tempo presente nell'insegnamento sociale della Chiesa).

Occorre per altro riconoscere che in nessun paese è stato possibile neutralizzare del tutto gli effetti negativi ai fini del reddito *pro capite* rappresentati dall'insieme dei carichi familiari. Gli interventi di politica sociale coprono infatti solo in parte i costi aggiuntivi rappresentati dalla cura dei figli e degli anziani, anche in alcuni paesi (in particolare Francia e Germania, ma anche Belgio e Gran Bretagna) la quota coperta è abbastanza elevata, mentre in altri paesi (come l'Italia e la Spagna) essa è assai bassa, per non dire marginale.

Lo strumento fiscale ha, in questo contesto, grande importanza, dal momento che la detassazione proporzionata al numero dei componenti della famiglia determina essa pure una redistribuzione del reddito (in questo caso lo Stato *non dà di più ma preleva di meno*): con il limite, tuttavia, rappresentato dal fatto che i benefici della detassazione sono tanto maggiori quanto più il reddito è elevato, con il rischio che questo tipo di interventi comporti vantaggi soltanto marginali per le famiglie a basso reddito, e nulli per le famiglie in situazioni di povertà.

Per dare conto del quadro complessivo delle politiche sociali per la famiglia occorre tenere conto anche di due altre forme di specifico intervento, riguardanti i servizi sociali e la politica della casa.

È tutt'altro che indifferente, ai fini della condizione generale della famiglia, il fatto che i vari servizi sociali — dalla scuola alle cure ospedaliere — siano in tutto o in parte a carico delle famiglie oppure della collettività. Quando tali servizi hanno costi elevati, alle famiglie vengono addossati notevoli oneri, per di più crescenti in relazione al numero dei figli. Sotto questo profilo, i paesi scandinavi e la stessa Italia, caratterizzati da servizi sociali tendenzialmente gratuiti (almeno per la famiglia a basso reddito), presentano una condizione migliore di quella di paesi in cui i servizi sociali gravano, in tutto o in parte, sulle famiglie.

Quanto al problema della casa, è appena il caso di sottolineare che, data la forte incidenza del costo delle locazioni sui bilanci familiari, l'intervento dello Stato o degli enti locali in questo ambito ha grande rilievo: la stessa soglia della povertà può essere superata o meno, a parità di reddito complessivo, proprio in relazione all'incidenza del costo dell'abitazione sul reddito familiare. Gli interventi dello Stato sociale a concorso nel pagamento degli affitti (secondo il siste-

ma francese del "buono casa" per famiglie rientranti in determinate fasce di reddito), oppure per la costruzione di case a basso costo (nella linea seguita soprattutto dalla Gran Bretagna e dall'Italia, almeno sino ad alcuni decenni fa) sono dunque un'importante componente delle politiche familiari; azioni in questo ambito possono avere, alla fine, effetti più incisivi che non interventi nell'ambito delle erogazioni monetarie o della defiscalizzazione dei redditi familiari.

### *La crisi del Welfare State*

La struttura di base dello Stato sociale è stata posta in crisi da un insieme di mutamenti intervenuti negli ultimi tre decenni. In particolare hanno concordato a determinare questa nuova situazione due fattori: il rallentamento, se non la stagnazione, dello sviluppo economico avviato alla fine della seconda guerra mondiale, e protrattosi ininterrottamente per circa un trentennio, con la conseguente riduzione tendenziale delle risorse disponibili; la progressiva, e per certi versi sorprendente ed inattesa, crescita della durata media della vita, con il conseguente squilibrio generazionale, che si è tradotto in un crescente peso fiscale addossato alle classi produttive, attraversate da diffusi fenomeni di insofferenza verso un prelievo tributario ritenuto eccessivo e alla fine tale da penalizzare lo stesso sviluppo economico. A ciò vanno aggiunti gli aspetti negativi, sperimentati in molti paesi, di in eccesso di burocratizzazione di una macchina, quella dello Stato sociale, sempre più complessa e, appunto per questo, sempre meno efficiente.

Di qui una radicale rimessa in discussione del modello europeo di *Welfare State* nel nuovo continente; e di qui, nello stesso tempo, la riluttanza a farlo proprio da parte di altri paesi industrialmente avanzati (dagli Stati Uniti, al Giappone, ai paesi emergenti dell'Asia). Quello che sino a pochi decenni addietro rappresentava un punto di riferimento delle politiche sociali appare sempre più come un modello obsoleto e meritevole di una radicale revisione. Il rischio che si profila è che le politiche a favore della famiglia vengano travolte dalla crisi dello Stato sociale.

In questo contesto si è sviluppato un dibattito assai vivace sul *Welfare State*, con l'emergere di posizioni differenziate e insieme con l'acquisizione di alcuni punti fermi<sup>9</sup>.

Un primo dato è rappresentato dalla consapevolezza che le politiche sociali per la famiglia sono un fondamentale banco di prova dello spirito di solidarietà di un sistema economico e della capacità di una società di perseguire una vera politica di equiparazione delle potenzialità dei singoli individui, e dunque di una effettiva egualanza. Una società che viceversa assumesse come unico

<sup>9</sup> Cf. il dibattito su *Crisi e ristrutturazione del Welfare State*, in "La Società", 1995, n. 1, con interventi di M. Toso, I. COLOZZI, L. VIVIANI, pp. 79ss. Alcuni aspetti di questo dibattito erano stati anticipati da P. DONATI, *Risposte alla crisi dello Stato sociale*, Angeli, Milano 1984, e da P. ROSANVALLON, *La crise de l'État-providence*, tr. it. *Lo Stato-providenza tra liberalismo e socialismo*, Armando, Roma 1984.

punto di riferimento gli individui, e nei confronti di essi soltanto orientasse i propri interventi di politica sociale, svilupperebbe una solidarietà a senso unico e attenterebbe gravemente al principio di egualanza. trattare gli individui come astrattamente uguali, evitando di collocarli nel loro contesto vitale — che è quasi sempre quello della famiglia — significherebbe incrinare in un punto fondamentale quello spirito di solidarietà e insieme quella passione per l'egualanza che hanno rappresentato una delle più importanti acquisizioni dell'Occidente attraverso le quali si manifesta in modo eminente l'influenza del messaggio evangelico sulla cultura del vecchio continente. Di qui la consapevolezza che alla antica cittadinanza, quella su base individuale, deve aggiungersi, senza sovrapporsi meccanicamente ad essa ma integrandola, una "nuova cittadinanza", quella della famiglia: una realtà questa, degna di essere riconosciuta come "soggetto sociale", e dunque come interlocutore dei pubblici poteri e delle politiche sociali<sup>10</sup>.

Un secondo punto fermo è costituito dalla consapevolezza dell'insostenibilità nel tempo lungo, anche per economie relativamente prospere, dei costi dell'attuale Stato sociale, e dunque dal riconoscimento della necessità di un suo parziale ridimensionamento (solo alcune estreme frange neo-liberiste ne propongono addirittura il totale smantellamento).

Si profila, a questo riguardo, un delicato conflitto di interessi fra le diverse categorie di cittadini, e in particolare fra le classi più abbienti e quelle più povere, nonché fra la generazione anziana e quella adulta. In particolare, il progressivo invecchiamento della popolazione, e soprattutto il fatto che sono gli anziani a detenere in generale il maggior potere e dunque ad esercitare una influenza più forte sulla pubblica opinione (a partire dal voto, di cui non dispongono, invece, le fasce giovanili), determina un tendenziale costante aumento delle spese per il mantenimento e la cura degli anziani. È dunque concreto il rischio che questo conflitto si risolva a favore dei più forti (tendenzialmente gli adulti-anziani) e a danno dei più deboli (i giovani in cerca di prima occupazione e i minori), facendo così venir meno una sana "equità generazionale"<sup>11</sup>.

È auspicabile che questo conflitto di interessi non venga risolto soltanto sul piano della forza dei numeri (tendenzialmente, nelle società ad economia matura, favorevoli alla più numerosa classe degli anziani), ma affrontato sulla base di una realistica valutazione degli interessi complessivi della società, e degli stessi anziani, inizialmente premiati da una maggiore allocazione di risorse a loro favore, ma alla fine penalizzati da un corso della società in declino demografico, dato che questo declino non potrebbe non avere ripercussioni, nel lungo periodo, sulla stessa qualità della vita delle generazioni più vecchie.

<sup>10</sup> Cf. P. DONATI, *La cittadinanza societaria*, Laterza, Bari-Roma 1993 e P. DONATI - G. B. SGRITTA, *Cittadinanza e nuove politiche sociali*, Angeli, Milano 1992. Una ripresa del tema in G. CAMPANINI, *Quale cittadinanza per la famiglia?*, in *La famiglia, quale idea, quale politica*, op. cit., pp. 139ss.

<sup>11</sup> Il tema è stato sviluppato nel *Quarto rapporto CISF sulla famiglia in Italia*, a cura di P. Donati, S. Paolo, Milano 1995.

Un terzo punto fermo che un'attenta riflessione sull'attuale situazione delle politiche per la famiglia può egualmente considerare come acquisito è quello della necessità di un progressivo trasferimento ad un "terzo settore", rappresentato da iniziative senza fini di lucro (*non profit*), di volontariato sociale, di illuminato mecenatismo dei privati ("fondazioni" e simili), di una parte dei compiti attualmente svolti dalle strutture dello Stato sociale<sup>12</sup>. Solo a condizione che questo "terzo settore" possa essere potenziato e sviluppato sarà possibile evitare, o almeno fortemente attenuare, le conseguenze negative della inevitabile riduzione degli interventi diretti dello Stato sociale. Al limite, il mantenimento dell'attuale struttura dello Stato sociale porterebbe, a mano a mano che ci si inoltrerà negli anni Duemila, al suo inevitabile smantellamento, soprattutto per la reazione di un mondo di produttori e di lavoratori sempre più insofferente nei confronti di una pressione fiscale ritenuta insopportabile e tanto meno accettata in relazione alla constatazione che ai costi crescenti dello Stato sociale non sempre corrispondono effettivi, e visibili, benefici per i cittadini.

La via da percorrere sembra dunque quella del mantenimento delle strutture di base dello Stato sociale, con il ricorso al tradizionale prelievo fiscale (sia pure, tendenzialmente, con aliquote ridotte rispetto a quelle in atto in molti paesi europei, nei quali la tassazione incide per oltre il 40 per cento sul reddito prodotto), ma con una sua progressiva riduzione resa possibile dalla razionalizzazione della spesa e da una migliore utilizzazione delle risorse. Tuttavia le aree che lo Stato sociale abbandonerebbe non dovrebbero diventare una sorta di "terra di nessuno", ma diventare invece il luogo specifico di azione e di impegno di un "terzo settore" da incoraggiare e da sostenere anche con opportuni Interventi normativi e sensibili agevolazioni fiscali.

In conclusione, il futuro delle politiche sociali — e, al loro interno, delle politiche per la famiglia — è affidato al permanere nella società di adeguate spinte solidaristiche, sorrette da una forte e viva cultura equalitaria; ed insieme alla ricerca, nell'ambito del "terzo settore", di nuove forme non statuali di espressione di questa stessa solidarietà fra le classi sociale e fra le generazioni.

All'interno di questa politica solidaristica, l'attenzione alle famiglie, soprattutto in quanto luogo primario di formazione delle nuove generazioni, dovrebbe avere un ruolo privilegiato. Ma ciò implica il passaggio da una considerazione della famiglia in termini di "problema" per la società ad una considerazione di essa in termini di "risorsa", e dunque in una prospettiva non più negativa ma positiva: con la conseguente necessità di considerare area di intervento delle parti di Stato sociale da conservare non tanto e non solo il concorso al superamento delle situazioni di disagio delle famiglie "a rischio", o collocate nell'area delle vecchie e nuove povertà, quanto *il sostegno delle famiglie nella loro normalità*, nel presupposto che la prevenzione sarà più importante ed alla fine più efficace che non una serie di successivi e sempre parziali interventi a favore delle famiglie "a rischio".

<sup>12</sup> Il tema è divenuto da alcuni anni oggetto di ampio dibattito: cf. I. COLOZZI (a cura di), *Terzo settore e nuovo volontariato in Italia e in Europa*, Angeli, Milano 1994, nonché S. PASQUINELLI, *Stato sociale e terzo settore in Italia*, in "Stato e mercato", n. 2, 1993, pp. 279-312.

### *Quale famiglia?*

Una questione rimane tuttavia aperta (e non è stata sin qui affrontata proprio perché essa rappresenta lo sfondo e, ancor più, la potenziale conclusione dell'intero discorso sin qui condotto): a quale realtà concretamente ci si indirizza allorché si parla di "famiglia"? qual è, in altri termini, l'ambito specifico di operatività delle politiche *familiari*?

Non è questa una domanda meramente retorica, in quanto dalla risposta che essa si dà discendono percorsi di politica sociale fra loro differenziati.

Si tratta di una questione in gran parte nuova. Una simile domanda era difficilmente ponibile in passato, allorché, in tutto l'Occidente, la famiglia monogamica fondata sul matrimonio era la forma di gran lunga dominante tanto sul piano culturale quanto sotto il profilo giuridico. Ma questo modello, che mantiene una sua persistente validità, è stato posto in discussione per un aspetto da coloro che vorrebbero estendere la categoria di "famiglia" alle più diverse forme di convivenza (dalle unioni consensuali alle convivenze fra omosessuali); per un altro aspetto dall'affluire in Europa di uomini e donne provenienti da culture, prima fa tutte quella islamica, portatrici di una diversa concezione di matrimonio. In una società complessa e pluralista si pone dunque il problema di valutare se *tutte* le forme di convivenza, o soltanto *alcune* di esse, debbano avere la protezione e il sostegno della società. Ora, nonostante pronunziamenti in senso difformi avvenuti in sedi anche autorevoli<sup>13</sup>, si deve tenere che, pur escludendosi ogni penalizzazione delle scelte dei singoli, la società civile possa e debba operare una distinzione tra le diverse forme di relazione fra le persone.

Il punto di vista dal quale muovere, in una prospettiva laicamente non ideologica, non è quello che concerne la "superiorità" e dunque la "preferibilità" dell'una o dell'altra forma familiare (anche se la legislazione non può sottrarsi ad un confronto con i valori), quanto piuttosto la considerazione della *utilità sociale* delle varie forme familiari. Il moderno Stato laico non deve rilasciare patenti di eticità, o di autenticità, o di sacralità, ai diversi modelli di convivenza, ma più semplicemente valutare quali forme di convivenza, piuttosto che altre, debbano essere riconosciute, incoraggiate e sostenute, sulla base di una valutazione di insieme delle conseguenze che deriverebbero alla società dall'atteggiamento assunto verso le diverse forme familiari.

Sotto questo profilo — ed anche prescindendo, dunque, da valutazioni di ordine etico e religioso — non sembra dubbio che uno Stato realmente laico debba privilegiare la famiglia fondata sul matrimonio monogamico, per tre fondamentali ragioni.

<sup>13</sup> Si veda, ad esempio, la risoluzione del febbraio del 1994 con la quale il Parlamento europeo — sia pure con una dubbia maggioranza e con un voto non vincolante per i singoli Paesi — si è espresso a favore del riconoscimento giuridico delle famiglie di fatto e delle stesse unioni omosessuali. Sul tema cf. C. CASINI, *La politica familiare nel Parlamento europeo*, in *La famiglia, quale idea, quale politica*, op. cit., pp. 237ss.

In primo luogo, perché questo modello di famiglia è un fattore di stabilità e di coesione sociale in quanto offre al rapporto di coppia la prospettiva della durata, favorisce l'integrazione affettiva ed emotionale dei coniugi e quel prolungato rapporto educativo di coppia che è normalmente necessario per un equilibrato sviluppo umano dei figli.

In secondo luogo perché, di fatto, la procreazione avviene in modo prevalente, ed in alcuni paesi quasi esclusivo, all'interno di questo tipo di famiglia: le unioni omosessuali sono ovviamente sterili, ma anche le unioni consensuali sono in generale infecunde, proprio perché il figlio viene avvertito da questo tipo di coppie come una sorta di "costrizione alla durata" e come una limitazione di quella completa libertà, anche nei confronti del *partner*, che le unioni consensuali, rimanendo non matrimoniali, pretenderebbero di realizzare<sup>14</sup>.

Infine perché la famiglia stabile fondata sul matrimonio ha mostrato di saperne svolgere in modo migliore e più continuativo, rispetto ad altre forme familiari, il compito di cura dei membri deboli della famiglia, in particolare handicappati e anziani, i quali trovano aiuto ed assistenza soprattutto in comunità radicate nel tempo e costruite sul solido fondamento degli affetti.

Se la società può tollerare diverse forme di convivenza, ed al limite la stessa disgregazione della famiglia ad opera di coloro stessi che l'avevano costituita (e dunque il divorzio e, talora, l'abbandono dei figli), non può sostenere e dunque indirettamente incoraggiare di fatto forme familiari alternative senza rinnegare se stessa e mettere così in discussione il proprio stesso futuro, non solo biologico ma anche e soprattutto culturale.

Un'ultima, ma non marginale, considerazione riguarda l'incidenza complessiva che l'uno o l'altro modello di famiglia ha sul corso della civiltà. Da un secolo a questa parte — e cioè a partire dagli studi pionieristici di Max Weber sulla genesi del capitalismo — è in atto una vivace disputa storiografica sulle ragioni che hanno consentito all'Occidente europeo di emergere rispetto ad altre civiltà e culture che per lungo tempo si erano mantenute al suo livello o lo avevano addirittura sopravanzato<sup>15</sup>. Fra le risposte che, nella scia di Weber, sono state date a questo interrogativo, meritano un'attenzione non marginale quelle fornite da attenti storici della famiglia<sup>16</sup> i quali hanno individuato nella famiglia

<sup>14</sup> È stata ampiamente verificata sul piano statistico la minore fecondità delle coppie di fatto rispetto alle coppie coniugate (come mostra, in negativo, il dato relativo ai figli nati fuori del matrimonio, che in quasi tutti i Paesi europei è assai basso e che quasi ovunque si mantiene al di sotto della soglia del 10%). L'area del permissivismo sessuale è, cioè, assai più ampia di quella della "permissività procreativa": la società nel suo insieme mostra di tollerare, e i singoli individui di ricercare, assai più la relazione sessuale che non il gesto procreativo fuori del matrimonio. Sulle ragioni sociali di questo persistente orientamento a concentrare la procreazione preferenzialmente nell'area del matrimonio, piuttosto che in quella dell'unione di fatto, cf. G. CAMPANINI, *Matrimonio*, in *Nuovo lessico familiare*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 31ss. Sugli aspetti etici dell'atteggiamento procreativo cf. G. ANGELINI, *Il figlio - Una benedizione, un compito*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

<sup>15</sup> Una puntualizzazione dei termini del dibattito in M. NOVAK, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Comunità, Milano 1994.

<sup>16</sup> Cf. ad esempio P. LASLETT, *Il mondo che abbiamo perduto*, Jaca Book, Milano 1979, e R. TRUMBACH, *La nascita della famiglia egualitaria*, Il Mulino, Bologna 1982.

monogamica fondata sul matrimonio la struttura di base della civiltà occidentale, quella che ha consentito contemporaneamente la stabilità e il cambiamento, mediando fra loro tradizione ed innovazione. Questo collegamento era stato del resto colto già nell'Ottocento da due dei maggiori pensatori politici di quel secolo, Tocqueville e Rosmini, i quali avevano posto in rilievo in rapporto intercorrente tra sviluppo della democrazia e mutamento dei rapporti interfamiliari, fra superamento del dispotismo ed evoluzione della autorità paterna<sup>17</sup>. Dietro il vasto processo che fra il 1200 e il 1900 ha portato all'affermazione della moderna società industriale sta un tipo di famiglia che ha predisposto gli individui non solo all'avventura della economia di mercato ma all'acquisizione di una serie di qualità e prerogative che sono l'indispensabile fondamento antropologico dello stesso progresso scientifico e tecnologico.

Può apparire singolare, ma non certamente casuale, il fatto che arretratezza e sottosviluppo di una società si coniughino quasi sempre a forme di famiglia diverse dalla famiglia monogamica stabile: i paesi a struttura monogamica o quelli in cui i vincoli coniugali sono più labili ed i figli abbandonati a se stessi ed al proprio destino sono anche quelli in cui più lentamente e faticosamente si verifica il passaggio da un'economia di sussistenza ad un'economia e ad una società moderne ed avanzate.

Senza indulgere ad obsoleti schemi positivistici, si può dunque affermare — sulla base della lezione della storia — che la tradizione dell'Occidente, e soprattutto la sua attitudine all'innovazione, è strettamente legata alla forma di famiglia che qui si è a poco a poco affermata per effetto della simbiosi intervenuta tra l'eredità della famiglia romana e la cultura ebraico-cristiana. Questo tipo di famiglia, e soprattutto il *tipo di uomo* che essa nel tempo ha prodotto, è una componente non marginale del generale processo di modernizzazione che ha trovato nell'Occidente europeo il suo essenziale punto di riferimento.

Vi è dunque da chiedersi — ed è una domanda tutt'altro che oziosa in un contesto culturale caratterizzato dall'oblio di ciò che la famiglia "tradizionale" ha rappresentato per l'Occidente — se l'abbandono di questo modello e l'eventuale orientamento degli Stati a rinunciare ad un giudizio critico sui vari modelli di famiglia (sino a porli tutti sullo stesso piano, quasi che rispetto ad essi la società dovesse essere indifferente) non possa mettere in crisi uno dei grandi punti di forza dell'Occidente. È, questo, un interrogativo che nessuna politica sociale che guardi lontano può pensare di eludere; è, anche questo, uno dei "casi seri" dell'Occidente.

<sup>17</sup> Cf. A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America* (1831-46), in *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, Utet, Torino 1968, pp. 670ss.; A. ROSMINI, *Filosofia della politica* (1839), nuova ed. a cura di M. D'Addio, Marzorati, Milano 1972, passim. Un quadro di insieme in G. CAMPANINI, *Potere politico e autorità paterna*, Vita e Pensiero, Milano 1985, in particolare al cap. su "Storia della famiglia e storia delle istituzioni", pp. 123ss.



## THE FAMILY UNDER SIEGE: THE WESTERN POLITICAL PROCESS AND THE EXAMPLE OF THE BEIJING CONFERENCE

JANNE HAALAND MATLÁRY \*

### *Introduction*

The task of this paper is, narrowly conceived, an easy one. Very little was said and written about the family in the Beijing document from the IVth women's conference. In fact, the family was a non-issue for the most part — only when conceived of as being a repressive institution for women was it discussed. Thus, I could solve the task of writing on this subject by pointing to paragraph 29 of the Beijing report, which is about the family, and conclude that the family is of little importance for the lives of women in today's world. It is just as unimportant as is motherhood, another institution that was largely defined out of the Beijing document.

Naturally the above is intended as deeply ironical. The fact that family and motherhood are non-issues at a world conference for women arranged by the UN is cause for alarm. But it is by no means surprising to me, as I come from a part of the world — Scandinavia — where one was very "advanced" in certain feminist circles in defining away the importance of these institutions at an early date. I am thus quite familiar with the attempt to argue that the family is repressive for women, that motherhood likewise constrains us; that sexual freedom is an individual human right, and that women only become truly liberated when they are freed from the twin dominations of religion and family. The fact that religion is taught and transmitted in the family naturally makes matters worse. The most effective attack is therefore a double one: on the family and on religion.

The Beijing agenda was full of this kind of ideology. A cursory glance at the draft document shows a consistent concern for feminist individualism: men were portrayed as obstacles to women's progress, not as co-protagonists and co-operators. It is naturally true that men often discriminate women, but this empirical fact does make for a valid inference about human anthropology. On the latter nothing was said — there was no discussion of how men and women can cooperate in the family in order to meet the challenges of everyday life — with two jobs outside the home and one inside. Likewise, the lack of interest was marked when the topic was unpaid work in the home, or the role of women as educators of children. In short, the family was treated with indifference and even hostility by many Western governments, most notably by the EU.

---

\* Senior researcher (associate professor) in political science (international politics and political philosophy), Oslo University.

In order to understand why this is so, I think it useful to analyse what I term the political process in the West concerning the family. The attack on the natural family, which is unprecedented in Western politics, has several causes. One is the attack on the traditional family that comes from various interest groups — feminist, homosexual, the leftist traditional dislike of the family, and so on. These are concrete agendas that seek to change the political privileging of the family that has been unquestioned in Western democracies until very recently. Another reason for this development — and one that makes it possible — is the widespread nihilism in Western societies.

I am reminded of to Friedrich Nietzsche for his book-title *Jenseits von Gut und Böse*, which really is the realistic starting point for many people, especially the elite, in the West today: one is beyond good and evil in the sense that value relativism in all matters reigns supreme. Thus, there is no discussion of what constitutes “right” from “wrong” in an objective sense. The elite, especially academic elite, will embrace a pure nominalism in all questions of ethics. This position is only possible when the question of ontology, or metaphysics, is rendered meaningless. The ontological position — if it can be called thus — is constructivist in the sense that not only does one say that “the family” cannot be defined essentially; but one also says that nothing can be said about right or wrong for the families that are empirically observable. One who holds the position of David Hume on epistemology will at least be committed to an empiricist position. On a modern constructivist view, however, the epistemology is bound to be subjectivist.

Why is this of relevance for this topic? Because the political discussion about the family in Beijing and in certain parts of Western politics today is based on constructivist assumptions, although they are often implicit and the policy-makers in question have themselves never heard of such philosophical terms.

Thus I discuss the actual process of negotiation about the family at Beijing I think it useful to preface this by a brief analysis of the broader political processes that surround the family in Western politics. What happened — or did not happen — regarding the family in Beijing directly reflect on these ongoing processes. They include the re-definition of the family to include one-sex “families”, the general weakening of the family by questioning its natural competences, the promotion of an individualism for family members that see them in complete isolation from the rest of the family, as in the case of women being seen politically as divorced from their role as mothers, or children seen as citizens of the state, divorced from parental authority.

The aggressive feminism of the 70s promoted the “sex struggle” and privileged the women as *individual — her* “right” to abortion, no mention of father or child —; the women as worker was always the women who worked outside the family and the home, nothing else counted as work, etc. This type of feminism has its origin in Scandinavia, and it is interesting to note that these views of women as estranged from the family context were evident in the public debates in Norway as early as around 1912. The Norwegian Catholic convert

and Nobel prize winner Sigrid Undset wrote masterful polemics against the ideology of removing the women from her role as mother and focal point of the family. In the inter-war period she wrote against the political movement to deny the value of house-work and work with children, the trend to take away from the parents the rights to educate their own children, especially in matters sexual; and feminism's complete neglect, even hostility, to the importance of motherhood and family life<sup>1</sup>.

Thus, the political process that undermines the natural authority and place of the family in Europe is long in coming. We see today exactly these themes being debated in various parts of Europe and globally in the UN context where it is the West that sets the agenda; the most important part of any political process.

The feminism of the 70s, and before it, totally neglected the tremendous work load that mothers have — inside and outside the home. It had nothing to say on the crucial issue of how to balance work and family life; it was simply ideologically opposed to motherhood and work in the home. This type of feminism, by now "old-fashioned", was much in evidence at Beijing, along with the new "constructivist" type to be discussed below.

Thus, the political conflicts that arise from these processes are not at all new. There has always been a left-socialist or communist attack on the "bourgeois" family in Europe. Today this is however not the main problem. It is rather the lack of any appreciation or belief in the natural family — that the family is a natural institution that should receive privileged treatment by the state. Catholic social thought has always confirmed the autonomy of the family as the natural and basic unit of society. This is not a Catholic idea, but reflects the empirical reality of thousands of years of human experience. It is also laid down in UN documents, most notably in the Universal Declaration of Human Rights (UDHR).

The natural family is based on the heterosexual union of man and woman — on the institution of marriage, known in all cultures and religions — whence come children. The fact that children come into the world as the result of this union is a natural fact, a given. There is thus no doubt that the natural family is a *pre-political and non-political* institution. However, in today's Western politics a disturbing trend is to redefine the family or even to say that the family cannot be substantially defined.

#### *Diagnosis: The Family in Western Politics*

Today as well as historically the family has been manipulated by politics. The Marxist version was the attack on the "bourgeois" family; modern versions are more diverse: some see the family as a threat to the state, but those are few today. Others see the family as a threat to women's "liberation" — they are less

---

<sup>1</sup> SIGRID UNDSET, *Et Kvinnespunkt*, Oslo 1919.

few but shrinking; yet others see the family as socially constructed and thus, as having no naturalness about it. The relationship between the state and the family, always essential, can easily be repressive.

The largely unquestioned support for the family in Western politics is however at this point threatened by the attack on its naturalness, by the process of de-constructing it, as well the traditional campaigns against the "bourgeois" family. The latter are traditional in the sense that they can be grouped along a left-right continuum of political ideology, in response to views on «how independent should the family be? How much private vs. public sphere should a society have?» I call these questions "traditional" because they take as their point of departure the existence of the family as a natural institution, or at least as a given, empirical fact.

The de-constructivist trend however dissociates itself from this empirical fact, saying that it is irrelevant. A family is whatever I, the subject, calls a family. There is nothing natural about it, as there is nothing natural about anything. Reality is socially constructed as a philosophical first principle. This trend is not only manifested in departments of philosophy and as an intellectual fad in academic life, but is pervasive among opinion leaders in Northern Europe and the US. It is a *Zeitgeist* which manifests itself in the total relativisation of all things — in ethics, politics, and lifestyles. The idea of one-sex families gets accepted once the elite argues for it, and once a certain time lag is allowed for the concept to mature. The common man's natural repulsion at this is rarely articulated because he thinks himself unsophisticated. The elite, on their part, are the true Sophists in this game. The latest argument I recorded was a Norwegian child-psychologist who argued that it is better for a child to have lesbian parents because «two mothers are better than one»<sup>2</sup>.

In the two major UN conferences at Cairo and Beijing the political process towards *redefining the family* was evident and pronounced. It is carried out by Western governments, and was in Beijing voiced by the EU as the main actor. In Cairo there was an attempt to replace the term "*the family*" — the institution of the natural family — with "*a family*"; in Beijing the EU consistently replaced "*the family*" with "*families*" in the plural. The point is to convey that there is no *substantial or essential definition* of the family — a family is any type of household, consisting also of homosexuals.

In the Scandinavian countries the legal rights of partnerships for homosexuals exist, and also the right to adopt children is high on the current agenda. The same holds for the Netherlands. I think that it is only a matter of time before a parliamentary majority can be created in favour of this in the name of tolerance in other European countries. I will later expound on the reasons for this, which are deeply philosophical in their roots and which have much to do with religion and secularisation. If the state is value-neutral, as it is seen to be, and tolerance is the highest value, this development would seem to be fine. It reflects the view of some majority in the parliaments of these countries. Who can then

---

<sup>2</sup> MAGNE RAUNDALEN, in *Dagbladet*, March 1996.

object to it? Indeed, one is hard pressed to find any objection, given the premises of liberal democracy. If one thinks that the family based on heterosexuality is natural and should therefore be protected by the state, one has to look elsewhere for arguments. The fact that the natural family traditionally has been protected by the state — as is also laid down in the United Nations Declaration of Human Rights (UNHR) of 1948 (art. 16, 3) — is met by the argument that past commitments have been superseded by development and enlightenment.

Children are now being born to homosexual “parents”, or are adopted by such couples. Homosexual interest groups have put the “right” to have children on the agenda, and since Western societies hold that no values in the area of sexuality are normative, there is no argument against this based on heterosexuality as the norm; homosexuality as the exception. Since technology increasingly divorces the conception of children from the heterosexual act itself, the link between the natural conception of children and heterosexuality is weakened. The naturalness of the family, so self-evident to all but our generation of human history, is today fundamentally threatened by interests groups who use skillfully the political arena in societies where value subjectivism is the only norm.

#### *The Family at the Beijing Conference: Some Examples*

At Beijing, the woman was seen in isolation from her role in the family. This is consistent with the whole development of Western feminism where a main point was to “free” women from the repressiveness of being housewives, mothers, and dependents of their husbands. Logically enough, motherhood was more or less defined out of the draft document as well. The substitute term was the mechanical “women in procreation”. There was no explicit attempt to introduce one-sex “families” or to give recognition to homosexuals, but there were several “hidden agendas” at work here, both in terms of political mobilisation and in the text itself.

There was one paragraph devoted to the family as an institution. This was in brackets<sup>3</sup> in the draft document, as was everything to do with family, motherhood, religion, ethical and spiritual values, an so on. In this paragraph (§30 in the draft) the contribution of women to the family was recognised («women play a critical role in the family») and mention was made of the fact that this contribution, which is also one to society, had not been fully recognised. This “innocent” text was however the subject of protracted negotiations in so-called small groups, which is where controversial issues end, and was modified to less positive language at the very end of the two-week conference. In the modified paragraph there is still mention of the role

<sup>3</sup> This means that some governments contested the text and wanted it deleted. The Beijing draft document had almost 30% of the text in brackets, a record for a UN conference. This shows the great disagreement that existed. At the end of the conference as much as 47 governments entered reservations, among them the Holy See. This is also a record. This shows that there are persistent, deep disagreement on the whole document in the world community.

of motherhood, but now it is only the "social significance" of the latter that "should be recognised" (para 29 final)<sup>4</sup>.

There are potentially ambiguous sentences like «the upbringing of children requires shared responsibility of parents, women and men and society as a whole» (*ibid.*). What does this mean? If it referred to the parents, why add women and men? And which role does society play — an equally important role? The above is a typical example of the compromises that come of international negotiations — often the purpose is to introduce ambiguity in order to conceal real differences and find text that is so vague that all can accept it. For the mind trained in common sense and normal logic this is painful — one would like language as a tool to be used with at least some degree of precision. In international texts, however, this is often not the case.

Beyond this paragraph there is no explicitly positive text on the family as an institution. The fact that the family is of central importance to women in developing countries received little attention, likewise the fact that women work in the extended family to a very large extent. Her workplace is the family, and this is nowhere recognised, neither in North nor South. This fact, of such obvious importance, was not "politically correct" for the Western feminist circles that had influenced the drafting of the text.

Let me illustrate the lack of a balanced perspective by some further examples: in draft para 141 the text in brackets read: «women make an important but often unrecognised contribution as peace educators in the family and in society». I think this text was introduced at an earlier stage by the Holy See. At some point another delegation wanted to substitute "the family" with "families". This is a trick to do away with "the family" as an institution for which there is a definition and to introduce a reference to "families" in the plural as referring to several types of families, presumably also "one-sex" families. Throughout the conference the EU, acting on behalf of all 15 members, consistently tried to do this. Whenever the reference was to the institution of the family, the EU proposed to change this into the plural. The Holy See tried to change the text to "in their families and in their societies" in order to refer to empirical individual cases if one could not manage to keep "the family". This became the final text, but of course we would have preferred a "stronger" text which referred to the institution of the family as such.

This "hide-an-seek" game with the word "family" continued throughout the conference. We always tried to keep the reference to the institution; the EU tried to redefine the institution into the plural, so as to change away from any one type of family into several. When we could not keep the institutional wording, we opted for a reference to empirical cases.

In one case I put down "deo gratias!" in my negotiation notes, for the EU had forgotten to protest a wording which talked about the need for a family-friendly working environment (draft para 163). But in most other cases the fighting

---

<sup>4</sup> UN: *Report of the Fourth World Conference on Women*, 17.10.1995.

was tough, and the Holy See is not a major actor like the EU or G-77, representing 132 developing countries. Thus, when we wanted to effect changes we had to build *ad hoc* coalitions each time, or be cleverer in argumentation than the others. One cannot intervene in all cases, and will not achieve anything by this. Professional political skill in this setting means the ability to know what a small actor, like the Holy See, can accomplish, and more importantly, how it can capitalize on its various political resources. A small actor can be a very strong actor.

The mention of the family in the draft was more often than not hostile. In draft para 187 there was proposed text which read that inequality can often start (... «within the family when power relations between men and women are unbalanced»), or, as an alternative, («with discriminatory attitudes and practices within the family»). Which to choose if we couldn't get rid of both? The Scylla of men's alleged repressiveness as husbands versus the Charybdis of structural discrimination in the family as an institution? Here the G-77 made matters easier by wanting to put "families" in the plural instead of referring to the family as an institution. Thus we avoided branding the institution discriminatory — while many families may empirically be so, as all know.

There were protracted negotiations on the very important principle of parental rights to choose education for their children, recognised in all relevant UN documents. The attack here was aimed at weakening the text on this, particularly with respect to sexual education. We were not very happy with the final text on this point.

Another example refers to the reluctance to refer to unpaid work in the home, and to do something about the injustice of this situation. Here Western governments promised nothing, and there was little or no willingness to deal with this issue. The very "weak" text in the draft (para 158) that women's work in the home is "often under-valued and unrecorded" was contested and in brackets. The final text dealt with the problem, but no commitments were made to solve it.

In the draft text there were attempts to introduce "sexual orientation and life-style" as reasons for defining new civil rights. Draft para 232 h read («consider what legal safeguards may be required to prevent discrimination on grounds of sexual orientation and life-style»). This text was naturally in brackets, but was negotiated over until the very end in a small group. Finally it was deleted. The Holy See asked for definitions of the term "sexual orientation" — did it e. g. include pedophilia? No definition was given, as large parts of the developing world do not in any way see e. g. homosexuality as a "sexual preference". The attempt to include such text in a civil rights setting highlighted two trends: one, to achieve an international acknowledgement for rights for homosexuals in general. This can be used very effectively in order to press for such legislation at the national level. Two, this is the first step in achieving equal status for homosexual couples with married couples. Once one grants special rights against discrimination, one implicitly also states that homosexuality is entitled to society's protection, and more importantly, that it is just as normative as is heterosexuality. Given this, one cannot argue against "one-sex" families and the "right" to have children: if one says A, one logically also has to say B.

Several leading UN activists stated that this first attempt to get text on this subject into a UN document was bound to fail, but the aim was to put it on the agenda, then «we need a time for learning and maturation», as the chairwoman of one of the negotiating committees said in an interview. She added, «in national contexts this took about 10-15 years».

Likewise, there was a very well orchestrated linking of motherhood and lesbianism at the conference. Some speakers from "progressive" countries talked about "rights for lesbian mothers" in their address to the plenary, such as Sweden's Mona Sahlin, at the time the official candidate for the post as Sweden's first women prime minister<sup>5</sup>. One day I sat outside the plenary working, I heard the most sustained applause ever — it was a speaker who advanced the lesbian cause, and in the audience there were hundreds of women with banners who refused to sit down and be quiet, even when called to order. In the NGO forum there were many demonstrations for the "human rights for lesbians". A developing country delegate who was an on-looker was asked by a TV-team whether she agreed. Replied she: «I guess so, but where is Lesbia?»

The promotion of one-sex "families" is fairly well advanced in Scandinavia, parts of the US, and in the Netherlands. It is a "fringe agenda" in the sense that there really are fairly few who are homosexuals and who want children. However, the abuse of the few children involved is tormenting. The logic is however that since homosexuality is recognised as being as "natural" as is heterosexuality, the children will of course not be abused. What they in turn need, is school curricula which reflect the fact that one-sex families are as "natural" as traditional families. Thus, society must get rid of its old-fashioned discriminatory attitudes. As one such potential "father" recently put it in the Norwegian media: «Everybody knows that it is only a matter of time before rights to children for homosexual couples is adopted. Only the "dark men" of the Church still resist the idea.

I should add that there is currently such a political process also going on at the EU-level. At the so-called IGC (Intergovernmental Conference) that started under the Italian presidency in Torino in March 1996, the task is to amend and possibly merge the treaties that form the basis of the EU. The IGC is expected to last until late 1997. There is a proposal to include a traditional "bill of rights" in the new treaty since the EU does not have anything resembling a constitution while it has supremacy over national law in its areas of competence. The so-called Reflection Group, made up of member state representatives and led by the Spaniard Carlos Westerndorp, contains the following suggestion: "many"<sup>6</sup> of us think that it is important that the Treaty should clearly proclaim such European values as equality between men and women, non-discrimination on grounds of race, religion, *sexual orientation*, age or disability<sup>7</sup>" (my emphasis).

<sup>5</sup> She was forced to resign from national politics after having used official credit cards for private purposes.

<sup>6</sup> This refers to all EU members but the UK.

<sup>7</sup> "The Citizen and the Union", *Reflection Group's Report*, Messina, 2.6.1995 and Brussels, 5.12.1995.

The term "sexual orientation" is thus added to the traditional list of grounds for non-discrimination. There has also been a concerted effort by the European Parliament to acknowledge rights for homosexuals for some years now. In the EU, the main proponents are the Dutch, the Danes, and the Swedes, but this group is by no means exclusive. It should be added that the process at the EU-level is the more important since all EU law has so-called "direct effect" in the member states; that is, it automatically supercedes national law. The European Court of Justice in Luxembourg is the court that gives the authoritative interpretation and application of all EU law. National courts have no say in this.

Thus, with regard to the political process towards establishing rights for "one-sex" families it is more important to concentrate on the process in the EU than the one at the UN, at least for the present time.

Lastly I would like to reflect on why the political process in Western democracies has become such a useful arena for special interest groups' agendas and why there seems to be no resistance to such claims with arguments about a common or public interest. The diagnosis of Western democracy given in *Evangelium vitae* is very precise and incisive, but few are those who see this. We are at a point where the confusion about right and wrong, good and evil is such that Nietzsche would have applauded: His *Jenseits von Gut und Böse* has indeed turned out to be a prologue to a philosophy «die es wagt, die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehen»<sup>8</sup>.

### *The Democratic Process and Value Relativism*

We live in democracies that are *procedural, not substantive*. There is no longer any agreement on substantive democratic norms, only on the majority procedure. Further, we live in democracies where minorities demand the *right to be different* — one could almost say that we live in *minority tyrannies rather than majority tyrannies*. In the name of tolerance everything must be accepted. There is no shared belief in the existence of a common, human nature, and therefore not the possibility of discovering universal truths about the human condition. Universal norms thus make no sense, and are not thought to exist. These premises explain why the issue of one-sex "families" has come onto the agenda and is hard to argue against. There are few politicians who dare to speak against this perversion of the family for fear of being labelled "intolerant".

Tolerance or liberty is the almost the only norm that democracy accepts, and is certainly the highest norm. We see this all the time in the public debate: new interest groups claim freedom from interference, claim intolerance for their interests, whatever the moral content of them. Morals or ethics is thought to one, belong to the private sphere, two, be subjectivist. Value pluralism is the key premise.

<sup>8</sup> NIETZSCHE F., *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1885), p. 9, Goldmann Verlag, München.

Given this, how can — if at all — fundamental norms be safe-guarded? The procedure of democracy is some form majority voting. Even constitutions can be changed by parliaments, although the procedures are more cumbersome than simple majority and take more time. However, the basic premise is that all political power is vested in the people, who in a social contract invests it in the institutions of state. Even the rights in the constitution come from the people, it would seem. But is this the case? Here we see an inherent inconsistency between the “self-evident” character of fundamental individuals rights, which are simply postulated the most constitutions and the tendency today to usurp these rights by changing them through majority voting.

Classical liberal democracy conceived of constitutional rights as being beyond the reach of majority procedure, although the constitutions could be changed. The judiciary was designed to be independent of the legislature in order to interpret and protect the constitution. However, the crux of the matter with regard to law and politics lies not in variants of institutional design, but in *the view of the origin of law*. If all is reducible to politics, there can be no protection from the application of the majority procedure to any principled question of human rights.

The autonomy of the private sphere is essential to democracy; and also the respect for civil disobedience in cases of conflict between an individual's norms and those of society. However, this is not enough. The state in the classical model was a minimal state whose task was to deal with the tasks that the private sphere could not rationally solve by itself: army, police, postal, energy, and infrastructural services. The historical evolution of the state has led to a much larger public sphere, the development of the welfare state, and to state schools and often state churches. Whatever one's views on this development, it is clear that a sound democracy must contain a private sector with autonomous associations, a free market, and some distance between politics and the law; in addition to the premise of equality before the law as well as in political participation.

But the major problem of modern Western democracy is however the reduction of ethical question to pragmatic, political ones. This is manifested in the lack of respect for human life in its non-utilitarian forms: unborn, handicapped, old, and sick; and in subjecting the taking of human life to pragmatic decision-making by majority procedure. This empirical development shows that the right to life enshrined in constitutions and international human rights documents carries little if any weight when pitted against feminist, economic, or other interests. More importantly, it shows that modern democracy is reduced to majority procedure. *With tolerance as the only professed norm of the state, majority procedure becomes the essence of democracy.* This development is inconsistent with the *Rechtsstaatstradition* which is based on the primacy of higher, unchangeable norms and independent institutions to safeguard them.

The political discourse on ethical issues in liberal democracy is *de facto* pragmatic. Moreover, I argue that *it has to be* pragmatic in order to fit with the central assumptions and institutions of liberal democracy: majority procedure, politics as “value-free” and ethics as belonging to the private sphere. Yet it is also

cast in 'right' language — the right of women to abort, the right of old people to euthanasia, the right of homosexuals to get married and have children.

The "rights" language is justified by pragmatic reasoning: because women have abortions, they are a right; because many people accept euthanasia, it is a right; and because homosexuals exist they have a right to have children. In this debate there is no discussion of which topics should belong in the private sphere — the strategy is to lift them into the public sphere. There is no hierarchy of principles for determining what is a common, and thus political problem; and what is not. A discussion based on the principle of subsidiary makes absolutely no sense here, as one does not think that any criterion for public and private can exist. We are faced with a completely confused debate, driven by interest groups.

How pervasive is this development? Abortion has become a "right" in many Western countries, and continues to make "progress" beyond Europe. Euthanasia is legalised in Holland and it is only a question of time before it will be legal also in Scandinavia. The "rights" language used to make these polices more acceptable destroys the notion of fundamental constitutional rights by denying that there can be a hierarchy of rights and that there are fundamental contradictions between rights, such as the right to life and the right to abortion.

As stated, there is no longer any shared "values" or norms in Western politics. But the central premise of "neutrality" on the part of the state in normative questions has of course always been a fiction. States' act on norms in most of what they do as modern welfare states: they inculcate pupils with national and social norms in national school systems and they decide redistribution, health and foreign policies according to moral or normative standpoints. The postulation of tolerance as the hall-mark of the modern state is also fiction — it is a tolerance very selectively applied indeed. In questions of the taking of human life, as in abortion and euthanasia, one does not ask the logical ethical question of «when is the taking of human life justified?». Here the state has no normative stand and opts for a combination of pragmatism («there is a need for abortion, abortions happen all the time») and selective "rights" language (since abortions are favoured by a majority, a "right" to abortion exists). The fallacy of inferring the existence of a right from empirical data is obvious, but hardly seen as such.

Here we are at the very core of the problem of democracy and value relativism. The two cannot meaningfully co-exist: democracies where there is no set of fundamental norms underlying the political process become, sooner or later, tyrannies. Above I have pointed to the institutional inconsistencies within liberal democracy and the abuses of this system today. But the main problem is not *institutional*; it is *ethical*, and ultimately, *religious*.

"Values" connote subjectivity: «I accept abortion, you do not» — our value preferences differ. «I accept euthanasia, you do not». Again, simply a matter of different preferences. «I accept genocide, you do not». Some people happen to differ in their value preferences from ours, just as Hitler did. Do we agree with this statement? No — here the reaction will be one of universal

condemnation of killing for ethnic reasons. This shows two things; one, in dealing with the question of taking human life, the public is inconsistent because the question is not posed as one of principle, i. e. of ethics, and two, there is still a sound reaction in most people about genocide. They will not hesitate to condemn it as evil — but if values are simply subjective preferences, one ought logically to say «I don't happen to like genocide, but if you do, you simply have other preferences than me».

There thus exists a remnant of the language of justice or morals in people. One reacts to dictatorships by calling them "unjust", and thus retains some notion of justice. Justice was the basis for all legitimate government in the classical tradition, and justice requires principled reasoning. «When can human life justifiably be taken?» Traditionally the answer was "in self-defence". The lost discourse on ethics and political philosophy today points back to much richer European tradition of natural law rediscovered by St. Thomas and further developed by him and medieval Christian thinkers. This discourse on politics disappeared with the triumph of the language of "Staatsraison" at the time of Machiavelli. Here one no longer discussed the relationship between "might and right" but rather how to gain and keep "might". The question of justice as right ordering of society — the republican tradition in political philosophy — became obsolete.

The Catholic tradition has preserved and further developed the tradition of natural law which is premised on the ability of man to discern right from wrong. Natural law receives its fullest development in Christianity, but is by no means confined to the latter. The excellent analysis of natural law in Aristotle done by the Jewish philosopher Hadley Arkes shows that the central point is to arrive at a correct anthropology<sup>9</sup>. Man is a rational animal endowed with speech, say the classics. St. Thomas adopts this definition and builds on it. Man is rational — he can judge about right and wrong; man has speech — he can reason about right and wrong; act in justified ways.

My contention is that only an anthropology that starts with the absolute dignity of the human being because he is created as the *Abbild Gottes* will do to ensure that persons will not be treated in an utilitarian manner. However, the problem is how to make the dignity of man apparent to all in societies where the word dignity no longer carries any meaning. In academia in most of the Western world today it makes no sense to speak of an universal human nature, and thus of universal norms. When ontological realism is impossible, the whole Western discourse on justice collapses. In a very fundamental way the battle is still over realism and nominalism — in politics as in philosophy. This state of affairs underlies the current "de-construction" of both the family and ethics in the public debate. Only if we can return to a common understanding of human nature and the universality of norms as the basis for law can we hope to halt the

---

<sup>9</sup> ARKES H., *First Things: An Inquiry into the First Principles of Morals and Justice*, Princeton 1990.

process of *Umwertung aller Werte*. This is the task of sound, common men and women who must act as they live in their capacity as citizens, not of the so-called elites who now are the opinion-makers in Western politics. To make democracy safe for the world "we need alert, active citizens who assume this political obligations under this form of government.



## FAMILLE ET SOCIÉTÉ DANS L'ENSEIGNEMENT DU MAGISTÈRE

MARIE HENDRICKX \*

L'Exhortation apostolique post-synodale du Pape Jean-Paul II, *Familiaris consortio* a popularisé l'image de la famille "Église domestique" (21). Affirmer, comme le faisait déjà *Rerum novarum*, que la famille est aussi une "société domestique" (9) <sup>1</sup>, paraît la dernière des banalités, et pourtant cela a un sens très large et très profond. Lorsqu'elle le dit, la doctrine sociale entend que la famille remonte à la création, qu'elle a été voulue par Dieu lui-même comme une communauté parfaite, c'est-à-dire achevée (LF 17) <sup>2</sup>, qui a son sens en elle-même, tandis que toutes les autres composantes de la vie sociale ne peuvent subsister que par elle et ont en elle leur origine et leur fondement (AA 11, repris par FC 42, puis par CEC 2207); elle est donc antérieure à toutes les institutions civiles, et, en particulier, à l'État (RN 9; QA 54, FC 43, CDF Préambule D, etc.). Depuis Léon XIII, il est acquis que cette cellule origininaire est régie par un pouvoir et des lois propres (RN 10), par un pouvoir primordial (DH 5, repris par FC 45), qu'elle a été dotée par le Créateur de droits et de responsabilités inaliénables.

---

\* Professeur chargé de Doctrine sociale du Mariage et de la Famille, Institut Pontifical Jean-Paul II, Section centrale.

<sup>1</sup> Pour ce qui regarde les documents sociaux des Papes, les textes ne sont numérotés, dans l'édition officielle des *Acta Apostolicae Sedis*, qu'à partir de *Populorum progressio* (1967). Pour les documents précédents, les références peuvent donc varier selon les éditions. Nous suivons celle du recueil de CERAS, *Le discours social de l'Église catholique de Léon XIII à Jean-Paul II*, Le Centurion, Paris 1994.

<sup>2</sup> Dans le texte, nous utilisons les sigles suivants: AA: Décret du Concile Vatican II sur l'apostolat des laïcs, *Apostolicam acutusatem* (1965); CA: Lettre encyclique du Pape Jean-Paul II pour le centenaire de *Rerum novarum*, *Centesimus annus* (1991); CDF: *Charte des Droits de la Famille* (1983); CEC: *Catéchisme de l'Église catholique* (1992); DE: Déclaration du Concile Vatican II sur l'éducation chrétienne, *Gravissimum educationis* (1965); DM: Lettre encyclique du Pape Pie XI sur l'éducation chrétienne de la jeunesse, *Divini illius Magistri* (1929); FC: Exhortation apostolique du Pape Jean-Paul II sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, *Familiaris consortio* (1981); GS: Constitution pastorale du Concile Vatican II sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes* (1965); LE: Lettre encyclique du Pape Jean-Paul II sur le travail humain, *Laborem exercens* (1981); LG: Constitution dogmatique du Concile Vatican II sur l'Église, *Lumen gentium* (1964); LF: *Lettre aux familles* du Pape Jean-Paul II (1994); MM: Lettre encyclique du Pape Jean XXIII sur l'évolution contemporaine de la vie sociale à la lumière des principes chrétiens, *Mater et Magistra* (1961); PP: Lettre encyclique du Pape Paul VI sur le développement des peuples, *Populorum progressio* (1967); PT: Lettre encyclique du Pape Jean XXIII sur la paix entre toutes les nations, *Pacem in terris* (1963); QA: Lettre encyclique du Pape Pie XI sur l'instauration de l'ordre social, *Quadragesimo anno* (1931); RM: Radio-message du Pape Pie XII pour le cinquantième anniversaire de *Rerum novarum* (1941); RN: Lettre encyclique du Pape Léon XIII sur la condition des ouvriers, *Rerum novarum* (1891); SRS: Lettre encyclique du Pape Jean-Paul II sur les questions sociales et les problèmes du développement, *Sollicitudo rei socialis* (1987).

nables (*ibid.*; CDF Préambule D) et que, par rapport à ceux-ci, les pouvoirs publics n'ont qu'un rôle subsidiaire, c'est-à-dire de suppléance et, éventuellement, un rôle de protection et de soutien (cf. RN 10, CDF Préambule I, FC 45, CCC 2209). Le *Catéchisme* nous dit même que l'autorité, la stabilité et la vie de relations au sein de la famille constituent les fondements de la liberté, de la sécurité, de la fraternité, au sein de la société.

La famille peut être appelée "Église domestique", parce que, selon *Familiaris consortio*, si elle est chrétienne, elle est «une révélation et une réalisation spécifiques de la communion ecclésiale» (21). On peut, de même, la désigner comme "société domestique", parce qu'elle est une particulière expression, comme un résumé, de toutes les fonctions et institutions sociales. C'est au point que le *Catéchisme* nous présente le quatrième commandement: «Honore ton père et ta mère» (Ex 20, 12), comme celui qui éclaire toutes les relations sociales (cf. 2212); «Dans nos frères et soeurs, nous voyons les enfants de nos parents; dans nos cousins, les descendants de nos aïeux; dans nos concitoyens, les fils de notre patrie, dans les baptisés les enfants de notre mère, L'Église: dans toute personne humaine, un fils ou une fille de Celui qui veut être appelé "notre Père". Par là, nos relations avec notre prochain sont devenues d'ordre personnel. Le prochain n'est plus un "individu" de la collectivité humaine; il est "quelqu'un" qui [...] mérite une attention et un respect singuliers» (2212).

La *Lettre aux familles* insiste sur cette réalité qui seule peut donner aux déclarations de droits de l'homme, une réelle portée concrète: «Tous les "droits de l'homme" demeurent en fin de compte fragiles et inefficaces si ne figure pas au point de départ l'impératif "honore" [...]. Il n'est donc pas exagéré de répéter que la vie des nations, des États, des organisations internationales "passe" par la famille et qu'elle est "fondée" sur le quatrième commandement du Décalogue» (15).

### *La Charte des Droits de la Famille*

C'est dire quelle haute idée l'Église a de la famille. Cependant, celle-ci est aujourd'hui en bute à de nombreuses difficultés, et tant s'en faut que l'institution publique accomplisse son devoir vis-à-vis d'elle. On peut rappeler les constats du Synode de 1980: «L'action réciproque de soutien et de progrès entre la famille et la société est un idéal souvent contredit, et même gravement, par la réalité des faits où l'on constate leur séparation voire leur opposition. En effet [...], la situation de très nombreuses familles en divers pays est fort problématique, quand elle n'est pas franchement mauvaise; les lois et les institutions méconnaissent, contre toute justice, les droits inviolables de la famille et même de la personne humaine, et la société, loin de se mettre au service de la famille, l'attaque violemment dans ses valeurs et dans ses exigences fondamentales» (FC 46).

Ce discours date d'il y a seize ans, mais la situation de la famille n'a guère changé depuis.

En réponse à cette situation dramatique, le Synode a demandé au Saint-Siège de préparer une *Charte des Droits de la Famille* à proposer aux milieux in-

téressés et aux autorités concernées. Ce document a vu le jour en 1983. Il a été présenté à la presse par le Cardinal Edouard Gagnon, Président du Conseil Pontifical pour la Famille, qui n'a pas hésité à mettre en relief sa dimension prophétique, une dimension qui lui est essentielle si la communauté des hommes est bien appelée à devenir tout entière la «famille des enfants de Dieu et à vivre, à l'intérieur d'elle-même des relations fraternelles». Ce texte, poursuivait le Prélat, «réclame l'attention de tous pour une vision globale de la mission de la famille dans le monde contemporain»<sup>3</sup>.

Les droits énoncés sont repris à divers documents du Magistère, à la *Charte des Droits de l'Homme* de 1948, ou au document final de la Conférence d'Helsinki. Ils sont aussi le fruit de la prise de conscience des chrétiens engagés dans les activités sociales et politiques. La contribution de 60 conférences épiscopales le rend représentatif des diverses situations du monde et lui assure une portée universelle<sup>4</sup>.

Cette *Charte des Droits de la Famille* met en oeuvre une conception du droit et des droits qui n'est pas simplement individuelle, encore moins individualiste, mais communautaire. Cela se manifeste dès les premières lignes du «Préambule»: «Considérant que les droits de la personne, bien qu'exprimés en tant que droits de l'individu, ont une dimension fondamentalement sociale, qui trouve dans la famille son expression innée et vitale...».

De tels droits sont évidemment indissociables de responsabilités, que le *Catéchisme* qualifie de "primordiales" (2201). C'est ainsi que la *Charte*, soulignait le Cardinal Gagnon, «non seulement revendique le respect des droits de la famille de la part de la société», mais demande aussi «que soient donnés à chaque famille, les instruments nécessaires pour l'accomplissement de sa mission»<sup>5</sup>.

### *La mission de la famille*

Cette mission de la famille, quelle est-elle? Et, plus particulièrement, quelle est-elle au niveau social? C'est la *Lettre aux familles* du Pape Jean-Paul II qui nous le fait comprendre le plus clairement:

«Le mariage, nous dit le Souverain-Pontife, est une communion de personnes». Fondée sur cette communion, «la famille est appelée à devenir communauté de personnes» (LF 10). La fin de la famille, comme du mariage, est la personne. Elle est de faire grandir et d'accomplir la personne. Ce que le Pape appelle «la généalogie de la personne, qui a son commencement éternel en Dieu et qui doit conduire à lui» (LF 10), passe normalement par elle.

La personne est une fin en soi. «Dieu veut l'homme comme être semblable à lui, comme personne. Cet homme, tout homme, est créé par Dieu "pour lui-

<sup>3</sup> Cf. Supplément à "L'Osservatore Romano" du 25 novembre 1983.

<sup>4</sup> Cf. DIARMUID MARTIN, *La Carta dei Diritti della Famiglia: le sue origini e la sua originalità*, in "Utrumque Ius", 16 (1987), pp. 99-107.

<sup>5</sup> Cf. *Op. cit.*, plus haut, à la note 3.

même” [...]. Dans la constitution personnelle de chacun est inscrite la volonté de Dieu, qui veut que la fin de l’homme soit en un sens lui-même. Dieu remet l’homme à lui-même, en le confiant en même temps à la famille et à la société» (LF 9).

«Comment un individu humain ne serait-il pas une personne?» demande l’Instruction *Donum vitae*<sup>6</sup>. L’Église se refuse à définir la personne humaine par une quelconque capacité ou aptitude que celle-ci pourrait manifester.

Par contre, elle indique très clairement comment l’être humain grandit et s’accomplit comme personne: la seule créature sur terre que Dieu ait voulu pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de soi (cf. GS 24). Cette affirmation conciliaire est un des axes de la pensée de Jean-Paul II. C’est en grande partie autour d’elle que s’organise sa conception de la famille. Le don de soi est, avec l’accueil d’autrui, l’actualisation-même de l’amour: «Aimer signifie donner et recevoir ce qu’on ne peut ni acquérir ni vendre, mais seulement accorder librement et mutuellement» (LF 11).

Ce don et cet accueil qui accomplissent la personne se réalisent de manière excellente dans le mariage, et le fruit en est l’enfant «don par son existence-même», pour ses parents, ses frères et soeurs, pour la société entière dont l’homme est le “bien commun” (cf. LF 11).

Le Pape répète cette vérité avec enthousiasme: «Oui, l’homme est *un bien commun*: bien commun de la famille et de l’humanité, des divers groupes et des multiples structures sociales [...]. Il l’est non seulement comme un individu qui fait partie de la multitude humaine, mais comme *cet homme*» (LF 11).

Plus l’être humain deviendra lui-même, plus il se trouvera par le don et l’accueil, plus il sera un bien pour tous.

Or, fait remarquer Jean-Paul II, la famille est le milieu dans lequel l’homme peut exister «pour lui-même, par le don désintéressé de soi» (LF 11). C’est d’abord dans la famille qu’il pourra être un “je” qui rencontre un “tu”. Qu’il pourra apprendre les relations désintéressées, la gratuité, l’amour. Qu’il pourra s’accomplir comme personne.

### *La première école de vie sociale*

*Familiaris consortio* tire les conclusions de cette réalité pour la vie en commun à un niveau plus large: «L’expérience même de communion et de participation qui doit caractériser la vie quotidienne de la famille constitue son apport essentiel et fondamental à la société [...]. La promotion d’une authentique communion de personnes responsables dans la famille devient un apprentissage fondamental et irremplaçable de vie sociale» (43).

Les évêques italiens, dans une Note pastorale, rédigée par leur Commission “Justice et Paix” explicitent la même idée: «La famille est certaine-

---

<sup>6</sup> CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction sur la vie humaine naissante et la dignité de la procréation*, “*Donum vitae*”, I, 1.

ment le lieu premier et irremplaçable de l'éducation à la socialité. Elle est, d'une manière particulière, le lieu des relations. En effet, la vie de famille constitue une expérience privilégiée de relations. En famille, on ne vit pas, ou du moins on ne devrait pas vivre, simplement parmi les autres, ou à côté des autres. En elle, s'établissent des rapports sous le mode de l'aide, du service réciproque, de la complémentarité, du don gratuit, loin de la logique utilitariste» (63)<sup>7</sup>.

Ancrée dans l'amour des parents, la famille a donc pour première mission d'apprendre à l'enfant à être pleinement une personne. C'est par là — même qu'elle lui enseignera à s'insérer dans la communauté familiale puis sociale d'une manière harmonieuse et responsable. Les Pères du Synode de 1980 ont rappelé que «la famille constitue le berceau et le moyen le plus efficace pour humaniser et personnaliser la société: c'est elle qui travaille d'une manière originale et profonde à la construction du monde, rendant possible une vie vraiment humaine» (FC 43).

En effet, c'est en lui apprenant à aimer, à se donner gratuitement et à accueillir authentiquement autrui, qu'elle apprendra au jeune à être libre et solidaire à la fois. Car la liberté suppose la conscience et la possession de soi. On peut dire, en outre, qu'une personne est d'autant plus libre qu'elle découvre davantage son désir fondamental, qu'elle y adhère, et ordonne sa vie comme un moyen en vue de cette fin. Or, ce désir premier est de voir Dieu et d'être uni à lui. Il est aussi d'être en relation véridique et plénière avec tous les autres hommes. Ce qui sera réalisé dans l'au-delà. En attendant, en plus de son voeu de relation à Dieu, le fond le plus authentique de chacun cherche non seulement à être reconnu, respecté et reçu favorablement par les autres, mais aussi à les recevoir, et à les promouvoir en vérité. Ce qui ne peut se faire que dans l'amour, don et accueil, qui suppose à son tour la liberté. On avance dans cette dynamique chaque fois qu'on vit ce type de relations par la gratuité de l'autre envers soi, ou de soi envers l'autre. Les relations familiales, sont ou devraient être le lieu de cette progression commune dans la liberté et la solidarité. Cela exige à son tour la vérité. Car il est indispensable que chacun reconnaîsse, au moins inchoativement, la vérité de son propre désir, la vérité de son propre être-homme, et qu'il y soit fidèle. La grande insistance de Jean-Paul II, dans l'encyclique *Veritatis splendor*, sur le lien entre vérité et liberté peut être interprétée dans ce sens.

### *Le respect de la liberté et le respect de la vie*

C'est la conscience de l'éminente dignité des personnes et de leurs responsabilités fondamentales qui fonde les quatre premiers articles de la *Charte des Droits de la Famille*: liberté de fonder une famille et de choisir son conjoint, liberté de transmettre la vie et respect de celle-ci. La doctrine de l'Eglise sur tous ces thèmes est connue, mais il vaut la peine de s'attarder un peu à l'article trois: «Les époux ont le droit inaliénable de fonder une famille et de décider de l'espa-

---

<sup>7</sup> Publié comme supplément à "L'Avvenire", le 12 mai 1995.

cement des naissances et du nombre d'enfants à mettre au monde, en considérant pleinement leurs devoirs envers eux-mêmes, envers les enfants déjà nés, la famille et la société, dans une juste hiérarchie des valeurs et en accord avec l'ordre moral objectif qui exclut le recours à la contraception, la stérilisation et l'avortement». La même chose était déjà dite dans *Gaudium et spes* (n. 50). Mais, à la suite de *Populorum progressio* (37) et de *Familiaris consortio* (30), la *Charte* n'hésite pas à ajouter: «Les actes des pouvoirs publics ou d'organisations privées qui tendent à diminuer de quelque manière la liberté des époux dans leurs décisions concernant leurs enfants constituent une grave offense à la dignité humaine et à la justice». Son insistance rappelle celle de Paul VI: «Sans droit inaliénable au mariage et à la procréation, il n'est pas de dignité humaine» (PP 37).

On sait quelle dure bataille a menée à ce sujet la délégation du Saint-Siège à la Conférence internationale du Caire sur la population et le développement en septembre 1994. Cette lutte était en fait une lutte pour la famille, Jean-Paul II l'a dit très clairement quelques mois avant la Conférence, quand il a reçu en audience son Secrétaire Général, Madame Nafis Sadik: «On ne peut pas traiter correctement les questions concernant la transmission de la vie et la protection qui en découle, sans les mettre en rapport avec *le bien de la famille*. Cette communauté de personnes établie par le mariage de l'époux et de l'épouse qui est, comme l'affirme la *Déclaration universelle des Droits de l'Homme*, l'unité naturelle et fondamentale de la société (6. 3) [...]. En ce moment historique, alors qu'un si grand nombre de forces puissantes sont déployées contre la famille, il est plus important que jamais que la Conférence sur "La population et le développement" [fasse] tout ce qui est en son pouvoir pour assurer à la famille qu'elle recevra de la société et de l'État la juste protection, à laquelle cette même *Déclaration universelle* dit qu'elle a droit (*ibid.*)»<sup>8</sup>.

Mais, protéger la famille et le droit des époux, n'est-ce pas encourager la natalité, et ce, dans des pays où la croissance de la démographique constitue un réel problème?

Il faut faire quelques remarques à ces propos:

- D'abord, selon la FAO, il y a aujourd'hui des ressources alimentaires plus que suffisantes pour nourrir la planète<sup>9</sup>. Plus qu'un problème de nombre, le problème démographique est donc un problème de partage, de volonté politique et morale.

- Contrairement à une propagande orchestrée par l'ONU, la Banque mondiale, etc.<sup>10</sup>, les pauvres ne sont pas pauvres parce qu'ils sont trop nombreux, ils sont trop nombreux parce qu'ils sont pauvres. Vouloir réduire la natalité pour mettre fin à la pauvreté, c'est prendre le problème à l'envers.

<sup>8</sup> "L'Osservatore Romano" en langue française, n. 13 (29 mars 1994), p. 2.

<sup>9</sup> Cette affirmation apparaît par exemple à plusieurs reprises dans *El Estado de la población mundial* (Rapport de la FNUAP sur la population), 1990, pp. 2, 3, 7s., 9, 11, 15, etc.

<sup>10</sup> Cf. MICHEL SCHOYANS, *La dérive totalitaire du libéralisme*, Mame, Paris 1995, pp. 59-89; *Bioéthique et population. Le choix de la vie*, Le Sarment, Fayard, s. l., 1994, pp. 133-179 (trad. italienne: *Bioetica e popolazione*, Ares, Milano 1995, pp. 91-128).

- Le premier remède à la crise de la population est donc l'éducation à la parenté responsable et l'éducation à faire face à ses besoins. C'est aussi l'aide au développement, à l'organisation, à l'équipement, à la lutte contre la corruption et l'irrponsabilité des minorités favorisées dans les pays du Tiers-Monde et contre la complicité avec elles dans les pays riches<sup>11</sup>.

### *L'éducation*

Ceci nous amène à réfléchir sur la problématique de l'éducation. Elle fait l'objet de l'article 5 de la *Charte des Droits de la Famille*: «Parce qu'ils ont donné la vie à leurs enfants, les parents ont le droit originel, premier et inaliénable de les éduquer». *Familiaris consortio* (36) enraccinait ce droit dans la vocation des époux à participer à l'oeuvre créatrice de Dieu et à donner la vie. De fait, selon la belle expression de Marguerite Léna, l'éducation apparaît comme «une seconde matrice, langagière, culturelle, spirituelle, sans laquelle l'enfant ne peut venir pleinement au monde»<sup>12</sup>. Les parents ne sont pas appelés à donner seulement la vie physique à leurs enfants, mais aussi la vie dans toutes ses dimensions. La *Lettre aux Familles* qualifie l'éducation de «génération graduelle et complexe» (16). *Familiaris consortio* parle d'une aide «à vivre une vie pleinement humaine» (36). Comme la génération, elle est, pour l'enfant, un don qui s'enracine dans le don mutuel des époux.

La nouvelle personne se reçoit porteuse d'une capacité de croître et d'assumer la responsabilité de soi-même. Dans sa *Lettre aux Familles* (16) le Pape indique comme achèvement et plénitude du processus d'éducation, l'*auto-éducation*, où le jeune prend en charge sa propre orientation. Mais, même alors, il continuera à prendre appui sur «ses racines existentielles», c'est-à-dire la première formation reçue, généralement, de ses parents.

Bien sûr, il arrive, malheureusement, qu'un enfant doive grandir sans le secours de ceux qui l'ont mis au monde. Sa croissance humaine dépendra alors, pour la plus grande part, de l'amour que seront capables de lui offrir ceux qui le prendront en charge.

Car l'amour doit être la source, l'âme et la norme de l'éducation (cf. FC 36). Nous le savons tous: une oeuvre d'éducation en dehors de l'amour est toujours un échec.

C'est pourquoi la présence et le rôle des parents est pratiquement irremplaçable. La *Charte des Droits de la Famille* y insiste «les parents doivent être reconnus comme les premiers et les principaux éducateurs de leurs enfants» (art. 5).

Le Magistère a bien des fois condamné les idéologies qui attribuent ce rôle à la collectivité. Pie IX le faisait déjà en 1864, dans sa Lettre encyclique *Quanta cura*, "Sur les principales erreurs du temps". Pie XI dénoncera à son tour cette contre-vérité en 1937, dans *Mit brennender Sorge*, "Sur la situation de l'Église

<sup>11</sup> Nous rejoignons ainsi les conclusions de *Evangelium vitae* 91.

<sup>12</sup> Conférence inédite, donnée au Congrès des Associations familiales catholiques (AFC), à Neuilly, le 23 mars 1996.

catholique dans le Reich allemand” (39) puis dans *Divini Redemptoris*, “Sur le communisme athée” (11).

Pour l’Église, le lieu naturel de l’éducation est la famille. La famille est «comme une mère nourricière de l’éducation» ainsi que le dit *Gaudium et spes* (61). Pour *Familiaris consortio* (36), elle est le lieu d’une éducation totale, ce que l’on peut expliciter en reconnaissant que le sujet y apprend à connaître, à aimer, à admirer et à agir, en relation avec Dieu et autrui, avec lui-même et avec le monde, sur le mode du donner et du recevoir.

Tout cela, la famille l’orchestre en transmettant les valeurs. *Familiaris consortio* développe cette idée qui se trouvait déjà dans la Constitution conciliaire sur “L’Église dans le monde de ce temps” (61). Selon l’Exhortation apostolique, en effet: «Les parents doivent, avec confiance et courage, former leurs enfants au sens des valeurs essentielles de la vie humaine. Les enfants doivent grandir dans une juste liberté devant les biens matériels [...]. Dans une société ébranlée par les tensions et les conflits en raison du violent affrontement entre les individualismes et les égoïsmes de toute sorte, les enfants doivent acquérir le sens de la justice véritable — qui seule conduit au respect de la dignité personnelle de chacun — et davantage encore le sens de l’amour authentique, qui est fait d’attention sincère et de service désintéressé à l’égard des autres, en particulier des plus pauvres et des plus nécessiteux» (37). C’est toute la qualité de la vie sociale qui dépend ainsi de la famille.

Au premier rang des valeurs déterminantes pour la vie en commun, il y a évidemment les valeurs religieuses. Jean-Paul II rappelle dans sa *Lettre aux Familles* (16) la question que pose l’Église lors de la cérémonie de mariage: «Etes-vous disposés à accueillir avec amour les enfants que Dieu voudra vous donner et à les éduquer selon la loi du Christ et de son Église?». Les parents sont donc appelés à être les premiers hérauts de la foi, de l’espérance et de la charité auprès de leurs enfants, et à témoigner devant eux de «Celui de qui toute paternité et toute maternité tire son nom»<sup>13</sup> (LF 9; cf. Ep 3, 14). Par leur manière d’être fidèles, ils introduiront l’enfant à la vie avec le Christ, à la vie ecclésiale qu’il devra lui-même approfondir avec l’aide de la grâce (cf. FC 39).

Les parents, qui éduquent leurs enfants dans l’amour, voudront naturellement les préparer au mieux à la vie, dans toutes les dimensions qu’ils en perçoivent eux-mêmes. La *Charte des Droits de la Famille* ratifie cette réalité, avec toutefois un correctif: les autorités civiles ont la responsabilité de veiller à la promotion des personnes selon la vérité objective: «Les parents ont le droit d’éduquer leurs enfants conformément à leurs convictions morales et religieuses, en tenant compte des traditions culturelles de la famille qui favorisent le bien et la dignité de l’enfant» (art. 54a).

Mais, si la famille est le lieu de l’éducation totale, elle ne peut être le lieu de l’éducation complète. Elle ne dispose ni de tous les savoirs, ni de toutes les compétences. De plus, c’est dans des milieux plus larges qu’elle que l’enfant de-

---

<sup>13</sup> Jean-Paul II traduit ainsi le grec *patria* qui signifie, au sens large, lien de parenté.

vra vivre. Elle doit donc pouvoir compter sur une double aide, celle de la société, d'une part, et celle de l'Église, d'autre part, qui ont, selon *Familiaris consortio*, «le devoir d'apporter aux familles l'assistance nécessaire afin qu'elles puissent exercer comme il convient leurs tâches éducatives» (40).

Dans ce but, aussi bien l'une que l'autre «doivent créer et promouvoir les institutions et les activités que les familles attendent à juste titre; l'assistance devra être telle qu'elle supplée aux insuffisances des familles» (FC 40). Mais, bien-sûr, elle devra toujours se faire dans la conscience que c'est aux parents que revient la responsabilité première et dernière en matière d'éducation. Les parents, par contre, auront le devoir de collaborer avec les enseignants et les responsables des écoles, et à prendre leurs responsabilités dans la formulation et la mise en oeuvre des politiques d'éducation (cf. art. 5e).

La *Charte des Droits de la Famille* affirme le droit des parents à choisir librement les institutions auxquelles ils confient leurs enfants, sans subir pour autant une surcharge financière qui empêche le libre exercice de ce droit (cf. art. 5b). Le Concile Vatican II l'avait déjà fait dans deux de ses déclarations: *Gravissimum educationis* (7) et *Dignitatis humanae* (5), la fameuse "Déclaration sur la liberté religieuse" (CDF, art. 5c). Il s'agit simplement d'une application de ce que nous avons dit sur l'éducation aux valeurs.

En particulier, c'est aux parents que revient la responsabilité de former leurs enfants dans le délicat domaine de la sexualité<sup>14</sup>. La *Charte* rejoint ainsi *Familiaris consortio* qui, après avoir mis en relief l'importance de l'éducation à la chasteté, au respect et à la promotion de la signification nuptiale du corps, ajoute: «C'est pour cela que l'Église s'oppose fermement à une certaine forme d'information sexuelle ne tenant aucun compte des principes moraux et si souvent diffusée aujourd'hui, qui ne serait rien d'autre qu'une introduction à l'expérience du plaisir et pousserait le jeune, parfois même à l'âge de l'innocence, à perdre la sérénité en ouvrant la voie au vice» (37).

Le problème est d'autant plus urgent que les médias "banalisent le sexe" et ne procurent souvent plus qu'une anthropologie faussée par le matérialisme et l'hédonisme qui s'ensuit. Si les parents sont responsables de la transmission des valeurs à leurs enfants, on comprend que la *Charte* déclare leur droit à être protégés et proclame que la famille devrait pouvoir attendre «des moyens de communication sociale qu'ils soient des instruments positifs pour la construction de la société, et qu'ils soutiennent les valeurs fondamentales» (art. 5f).

Enfin, l'État ne peut pas imposer «un système obligatoire d'éducation d'où est exclue toute formation religieuse (art. 5d). Rappelons que l'article 5c demandait que les enfants ne soient pas contraints de suivre des enseignements qui ne soient pas en accord avec les convictions morales et religieuses de leurs parents. Nous avons insisté, en le présentant, sur les valeurs morales. Il est temps à présent de rappeler l'importance de l'éducation religieuse. Il est certain que la relation à Dieu

<sup>14</sup> On peut voir à ce sujet CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, *Orientations éducatives sur l'amour humain. Traits d'éducation sexuelle*, 1983; et CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Vérité et signification de la sexualité humaine. Des orientations pour l'éducation en famille*, 1995.

s'apprend, le plus souvent, dans la famille et qu'il revient aux parents chrétiens de commencer l'éducation à la foi dès la plus tendre enfance. Mais cette initiation familiale demande à être complétée, car même s'ils sont de bonne volonté, il arrive que le père et la mère ne soient pas en mesure de transmettre les connaissances objectives nécessaires, faute de formation. Les pasteurs d'âme ont le devoir de suppléer, mais aussi la société civile, puisque la liberté et la responsabilité des parents dans ce domaine ne doivent pas être reconnues seulement au niveau théorique.

### *La culture*

Si la famille a une telle place dans l'éducation, il est évident qu'elle aura aussi un rôle primordial au niveau de la culture. Celle-ci se définit, selon *Gaudium et spes* comme «tout ce par quoi l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps; s'efforce de soumettre l'univers par la connaissance et le travail; humanise la vie sociale, aussi bien la vie familiale que l'ensemble de la vie civile, grâce au progrès des moeurs et des institutions; traduit, communique et conserve enfin dans ses œuvres au cours du temps, les grandes expériences spirituelles et les aspirations majeures de l'homme, afin qu'elles servent au progrès d'un grand nombre et même de tout le genre humain» (53).

La famille est une école d'humanité première et essentielle. Bien sûr, heureusement, elle n'est pas la seule, et chacun peut lui apporter des éléments d'humanité puisés ailleurs, qui la feront progresser et mieux remplir son rôle.

Toujours est-il que, par sa mission en ce domaine, elle collabore de manière irremplaçable à la culture, car c'est par elle que, le plus souvent, l'individu apprendra à faire du patrimoine de savoir et de savoir faire qu'il reçoit, un instrument d'humanisation pour lui-même et pour autrui.

### *Le travail*

Celui ou celle qui a la vocation de fonder une famille a le droit de la faire vivre par son travail<sup>15</sup>. Il a droit à ce que ce travail soit instrument d'humanisation pour lui-même et pour ceux dont il a la charge (cf. LE 10).

#### *- Il ou elle a le droit de faire vivre sa famille par son travail:*

Lorsque le travail était, pour la plupart, la culture de la terre, cela impliquait, au moins idéalement, la propriété de cette terre. L'Église a toujours été favorable à cette petite propriété terrienne et, à la fin du dix-neuvième siècle, Léon XIII, dans son encyclique *Rerum novarum*, qui prend pourtant acte des changements introduits par l'industrialisation, raisonne encore dans les termes de la logique

---

<sup>15</sup> On peut voir à ce sujet MARIO TOSO, *Famiglia, lavoro e società nell'insegnamento sociale della Chiesa*, LAS, Roma, s. d. (1995); et JORGE MEJIA, *Famiglia e lavoro nella dottrina sociale*, dans "La società", 1995, 1, pp. 23-34.

paysanne: ceux qui refusent à l'individu «le droit de posséder en qualité de propriétaire le sol où il a bâti, cette portion de terre qu'il a cultivée», le dépouillent du fruit de son labeur (cf. 8). Ce droit de propriété est intimement lié à la famille: «La nature impose au père de famille le devoir sacré de nourrir et d'entretenir ses enfants [...]. [Elle] lui inspire de se préoccuper de leur avenir et de leur créer un patrimoine qui les aide à se défendre, dans la périlleuse traversée de la vie, contre les surprises de la mauvaise fortune. Or, il ne pourra leur créer ce patrimoine que par l'acquisition et la possession de biens permanents et productifs qu'il puisse leur transmettre par voie d'héritage» (10). La propriété est de droit naturel, parce que les parents portent une responsabilité dans l'avenir de leurs enfants.

Lorsque le travail deviendra de plus en plus une activité rémunérée, l'Église développera l'idée du «salaire familial». Idée déjà implicite chez Léon XIII, mais qui sera précisée quarante années plus tard, par Pie XI, dans *Quadragesimo anno*. Cette dernière indique, comme premier critère du juste salaire, avant la situation de l'entreprise et les exigences du bien commun, qu'il permette à l'ouvrier «de faire face à sa subsistance et à celle des siens» (77). Elle ajoute même qu'il ne faut épargner «aucun effort en vue d'assurer aux pères de famille une rétribution suffisamment abondante pour faire face aux charges normales du ménage» (78). Ce salaire doit, idéalement, permettre à l'ouvrier d'acquérir une petite propriété qui le mette, lui et sa famille, à l'abri des catastrophes en cas de décès, de perte d'emploi ou d'ennuis de santé.

Ce critère du salaire suffisant pour faire vivre la famille du travailleur se retrouve encore en 1961, dans *Mater et Magistra* de Jean XXIII (cf. 71), et en 1965, dans la Constitution conciliaire *Gaudium et spes* (67,2), et même dans *Laborem exercens* de Jean-Paul II (19b), mais les temps ont changé et la sécurité ne s'obtient plus tant par le patrimoine que par un système d'assurances sociales (MM 105). Ce qui est un progrès et renforce la solidarité.

D'autre part, étant donné les inconvénients du salaire familial, la juste compensation des charges familiales sera de plus en plus assurée par des allocations familiales (LE 19b) et des dégrèvements d'impôts.

Tous les membres de la famille doivent collaborer, selon leur capacité, au fonctionnement de celle-ci. C'est ce que faisait remarquer Pie XI dans *Quadragesimo anno*, tout en insistant, à la suite de Léon XIII (RN 16), sur le fait qu'il n'est «aucunement permis d'abuser de l'âge des enfants ou de la faiblesse des femmes» (77).

Pour ce Pape, la contribution de la mère de famille était, et devait être, avant tout, dans le soin des enfants (cf. DR 11). Pie XII, dans son «Allocution aux femmes représentantes d'Associations chrétiennes italiennes», du 21 octobre 1945, prendra acte du fait que bien des activités sociales et politiques peuvent être exercées au mieux par des femmes et que, dans bien des cas, leur travail est la seule source de revenu pour la famille<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Cf. *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, t. 7, Tipografia Poliglotta Vaticana, pp. 225-240.

*Laborem exercens* de Jean-Paul II présentera une position équilibrée puisque le Pape y prône le droit des femmes à accéder à tous les secteurs d'activité, mais aussi la revalorisation des fonctions maternelles et des tâches qui y sont liées: «La vraie promotion de la femme exige que le travail soit structuré de manière à ce qu'elle ne doive pas payer sa promotion par l'abandon de sa propre spécificité et au détriment de sa famille dans laquelle elle a, en tant que mère, un rôle irremplaçable» (19, 5). La présence de sa mère au foyer peut être une grande aide pour l'enfant, une sécurité qui l'aidera à devenir une personne responsable, moralement et religieusement adulte, psychologiquement équilibrée. Il est désolant que, dans bien des cas, la mère soit obligée de choisir entre le bien affectif de ses enfants et le devoir de leur assurer financièrement des possibilités d'avenir.

Pour résoudre ce problème, le Souverain-Pontife suggère la possibilité des «allocations de la mère au foyer» (19, 3). L'idée est certainement très juste, à condition que la mère ne perde pas de vue que la gratuité est essentielle à sa mission, et que l'argent qu'elle «gagne» ainsi est d'abord destiné à la famille comme communauté, de même d'ailleurs que son mari ne perçoit pas son salaire pour lui-même, mais pour elle et pour leurs enfants.

- *Celui ou celle qui a la vocation de fonder une famille a droit aussi à ce que son travail soit instrument d'humanisation pour lui-même et sa famille.*

«Par son action, nous dit la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, l'homme ne transforme pas seulement les choses et la société, il se parfait lui-même» (35, 1). *Laborem exercens* développera amplement cette idée en parlant du sens subjectif du travail: «C'est en tant que personne qu'il [l'être humain] travaille, qu'il accomplit diverses actions appartenant au processus du travail; et ces actions, indépendamment de leur contenu objectif, doivent toutes servir à la réalisation de son humanité-même, celle d'être une personne» (6, 2).

Il est certain que celui ou celle qui travaille enrichira les siens du surcroît d'humanité que lui confère son labeur, car, dans la famille, la croissance en humanité de chacun aide tous les autres à grandir. Mais il y a plus: le travail a réellement une dimension éducative, non seulement pour celui qui travaille, mais aussi pour tous ceux qui vivent avec lui. Jean-Paul II n'hésite pas à mettre ce point en relief: «Le travail et l'ardeur au travail conditionnent aussi tout le processus de l'éducation dans la famille, précisément pour cette raison que chacun devient homme entre autres par le travail, et ce qui fait devenir homme est précisément le but principal de tout le processus éducatif» (10, 1). La famille est une école de travail. C'est là que l'enfant, à l'exemple de ses parents, apprendra à «payer de sa personne» pour le bien commun, à faire effort pour être utile, et tous ses idéaux de «servir» en dépendront plus tard.

Mais le travail peut aussi nuire à la famille, s'il devient un alibi pour être absent du foyer, ou s'il吸orbe tellement que la maison familiale n'est plus qu'une «base logistique», que l'on quitte le matin et où l'on rende le soir trop fatigué pour quelque échange que ce soit, ou encore, si la charge trop lourde du cumul de l'activité professionnelle et du soin du ménage détruit la personne. On

peut répéter à la suite du Concile, qu'il est essentiel «d'adapter tout le processus du travail productif aux besoins des personnes et aux modalités de son existence, en particulier la vie du foyer» (GS 67, 3). Ce que l'on a dit à propos du travail de la femme vaut aussi bien pour celui du mari. Les enfants ont besoin de leur père aussi bien que de leur mère pour devenir des personnes. Même s'il est vrai qu'une certaine qualité de présence attentive et aimante peut compenser d'un côté comme de l'autre la quantité de présence, il est toujours grave que l'enfant ou l'adolescent se retrouve trop souvent seul devant la télévision.

Si le travail peut aller à l'encontre du bien de la famille, le chômage fait peser sur elle une menace encore plus grande, car il risque de détruire la personne.

Jean-Paul II énonce, dans *Laborem exercens*, le principe de base: «Assurer les subventions indispensables à la subsistance des chômeurs et de leur famille, est un devoir qui découle du principe fondamental de l'ordre moral en ce domaine, c'est à dire le principe de l'usage commun des biens ou, pour s'exprimer de manière encore plus simple, le droit à la vie et à la subsistance» (18, 1).

Bien-sûr, les allocations de chômage ne suffisent pas, et "l'employeur indirect" (celui qui définit les conditions du contrat de travail: État, organisations internationales, etc., cf. LE 17) a le grave devoir de faire tout ce qui est en son pouvoir pour assurer à tous un emploi convenable par une planification globale qui coordonne les initiatives des personnes et des groupes, des centres et des ensembles de travail locaux (cf. *ibid.*). Dans son discours à la Conférence Internationale du Travail, le 15 juin 1982, le Pape soulignera l'importance pour résoudre le problème de l'emploi, de la solidarité dans le travail et d'une juste prise en compte, dans sa planification, de la primauté de la personne du travailleur sur les exigences de la production et les lois purement économiques (11) <sup>17</sup>.

Quoi qu'il en soit, celui qui se retrouve sans travail doit pouvoir conserver le sens de sa dignité et de sa valeur humaine, ce qui très souvent ne sera possible que grâce au soutien de sa famille.

### *Le logement*

Un autre problème dramatique pour les familles est celui du manque de logement. La Commission Pontificale "Justice et Paix" a consacré, en 1987, à ce thème un document intitulé "Qu'as-tu fait de ton frère sans abri?".

Les chiffres cités là sont alarmants: mille millions de personnes (un cinquième du genre humain) n'ont pas d'habitation digne; cent millions manquent littéralement de toit; rien qu'en Amérique latine, on estime à vingt millions, les enfants qui dorment dans la rue...

L'étude de la Commission Pontificale présente une analyse circonstanciée du phénomène — lié à l'injuste répartition des biens de la terre —, elle précise

---

<sup>17</sup> Cf. "La Documentation catholique", 79 (1982), pp. 645-651.

ses causes — structurelles, plus que circonstancielles — et montre que sa solution est impossible sans une volonté politique.

Nous relèverons simplement qu'il s'agit-là d'un droit fondamental pour la famille, droit déclaré par la *Charte*: «La famille a droit à un logement décent, adapté à la vie familiale et proportionné au nombre de ses membres, dans un environnement assurant les services de base nécessaires à la vie de la famille et de la collectivité» (art. 11).

Le document de la Commission Pontificale "Justice et Paix" insiste sur ce droit en termes extrêmement forts: être dépourvu de logement n'est pas «seulement une situation de manque ou de privation. Il s'agit du manque et de la privation de quelque chose qui est dû, et, par conséquent, d'une injustice» (III, 2). De fait, l'habitation a été citée par *Gaudium et spes* (26) comme une des conditions pour mener une vie vraiment humaine. Elle est sans doute encore plus nécessaire à la famille appelée à former des personnes humaines comme personnes.

La famille a vitalement besoin d'un lieu où s'enraciner pour accomplir sa mission. Jean-Paul II le souligne avec vigueur dans sa lettre au Cardinal Roger Etchegaray, Président de la Commission Pontificale "Justice et Paix" à l'occasion de la publication du document dont nous parlons: «Nous savons bien que la maison est une condition nécessaire pour que l'homme puisse venir au monde, grandir, se développer, pour qu'il puisse travailler, éduquer et s'éduquer, pour que les hommes puissent bâtir cette union plus profonde et fondamentale que l'on nomme la "famille"»<sup>18</sup>.

De fait, beaucoup de jeunes se lient sexuellement sans se marier, simplement parce qu'ils ne savent pas où s'installer ni comment se payer un logement. C'est toute la société qui pâtit de ces situations irrégulières: affaiblissement du sens de la fidélité dans tous les domaines, dénatalité ou traumatisme psychologique fréquent chez les enfants. *Familiaris consortio* invite donc instamment les autorités publiques à y porter remède. «Si les jeunes n'ont pas de conditions leur permettant de se marier comme il convient, il faut souhaiter que la société et les autorités publiques favorisent le mariage légitime par une série d'interventions sociales et politiques de nature à garantir le salaire familial, à prendre des mesures permettant une habitation apte à la vie familiale, à créer des possibilités adéquates de travail et de vie» (81).

La maison est indispensable à la famille comme lieu de séjour. Elle l'est aussi comme lieu de rencontres, notamment entre les aînés et les cadets de ses membres. Pie XII usait à ce propos, dans un sens neuf et juste, d'une expression dont son époque abusait souvent au niveau politique: «la famille, disait-il, doit avoir un "espace vital" pour permettre la rencontre des générations» (RM 24). La famille a besoin d'un lieu où ses membres plus jeunes et plus âgés puissent s'aider mutuellement, selon l'expression du *Gaudium et spes* (52, 2), reprise par *Populorum progressio* (36) à «acquérir une sagesse plus étendue et à harmoniser les droits des personnes avec les autres exigences de la société».

<sup>18</sup> Cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 10, vol. 3, pp. 1352-1355, la citation se trouve aux pp. 1352-1353.

Sans domicile, il est difficile à la famille de soutenir ses membres plus faibles et plus âgés, ses membres malades ou en crise, et ceux qui, n'ayant pas la ressource d'une parenté, viennent en elle s'abriter et demander secours.

La maison familiale, qui est, ou devrait être, un lieu où l'on se parle et où l'on s'écoute, où l'on réfléchit et confronte des opinions, où l'on peut mûrir une oeuvre dans la confrontation ou la sérénité, joue un rôle culturel indispensable. Elle est productrice de culture, donc facteur d'humanisation, pour toute la société.

Le logement est indispensable pour que la famille subsiste comme famille, pour qu'elle soit ce lieu de recueillement où l'on trouve la sécurité qui permet de se refaire, de reprendre souffle, en même temps que ce lieu d'envoi que l'on peut quitter sans se perdre, parce qu'il vous a donné de solides points d'appui, des valeurs authentiques.

Il est lieu de repos, ce sabbat où l'on se renouvelle dans la rencontre avec Dieu, puisque Jésus lui-même, pour parler du Royaume des cieux, dit qu'il y a beaucoup de demeures dans la maison du Père (Jn 14, 29).

### *Les personnes âgées*

Comme celui des enfants, le soin des personnes âgées revient naturellement à la famille et l'État ou les institutions civiles ne devraient avoir à ce niveau qu'un rôle de suppléance (cf. CDF, art. 9c), qui favorise et soutient la prise en charge des familles aussi longtemps que celle-ci reste possible et suffisante.

Donner aux personnes âgées une place au foyer en les gardant insérées dans la vie familiale, même au niveau matériel, peut être pour elles une solution idéale, et la doctrine sociale de l'Église parle avec faveur des cultures qui permettent ainsi aux anciens de continuer à prendre une part active et responsable à la vie familiale, d'équilibrer les relations entre parents et enfants, de faire profiter la jeune génération de leurs trésors d'affection et d'expérience humaine. On découvrira alors que les personnes âgées aident à mieux pondérer les valeurs et les situations, qu'elles possèdent le charisme de combler le fossé entre les générations et de compenser pour les enfants le vide affectif qui naît de l'absence trop fréquente où des soucis excessifs des parents. Bien sûr, la convivence peut ne pas se réaliser facilement, et les aînés devront prendre garde à ne pas empiéter sur l'autonomie de la jeune famille (sur tout ceci, cf. FC 27).

La communion avec les anciens peut, naturellement, se vivre aussi dans la distance, si l'espace manque pour résider ensemble, mais que l'attention d'amour est présente. Cependant, dans les sociétés occidentales, c'est souvent le contraire qui se passe. Elles font partie de ces cultures qui, «à la suite d'un développement industriel et urbain désordonné, ont conduit, et continuent à conduire les personnes âgées à des formes inacceptables d'émargination qui sont source à la fois de souffrances aigües pour elles-mêmes et d'appauvrissement spirituel pour tant de familles» (*ibid.*). Il y a là un réel problème de valeurs.

Dans un discours à la Fédération italienne des anciens du Commerce et du Tourisme, Jean-Paul II précise cette idée: «Quand une société se laisse guider par

les seuls critères du consumisme et de l'efficience et divise les êtres humains en actifs et inactifs, lorsqu'elle considère les seconds comme des citoyens de seconde catégorie et les abandonne à leur solitude, elle ne peut plus être qualifiée de vraiment civile. Quand une famille ne veut plus à la maison les personnes de son sang, du premier et du troisième âge, les enfants et les anciens, et les néglige d'une manière ou d'une autre, elle ne mérite certes pas le titre de communauté d'amour»<sup>19</sup>.

Une solution, à laquelle la famille peut prendre une large part, serait de promouvoir ce que le Pape appelle "la vieillesse active"<sup>20</sup>; il s'agit d'organiser des activités créatrices par, pour et avec les personnes âgées. Ces activités auront des résultats profitables pour une société plus à mesure humaine, et pour une civilisation renouvelée, qui pourra être source d'un lien d'amour plus grand et d'une communion d'espérance dans la paix.

Mais, même quand elles n'auront plus à apporter que leur présence, parfois douloureuse et dépendante, les personnes âgées resteront un trésor pour la famille et une bénédiction pour le monde: «La vie des personnes âgées aide à clarifier l'échelle des valeurs humaines, elle montre la continuité des générations et elle est une preuve merveilleuse de l'interdépendance du peuple de Dieu» (FC 27). Une interdépendance qui n'apparaît souvent qu'aux yeux de la foi et de l'amour si nous croyons qu'aucune souffrance humaine n'est vaine et que les saints complètent dans leur chair ce qui manque à la passion du Christ (cf. Col 1, 24).

### *Les immigrés*

Parler de travail, parler de logement, parler d'espace vital pour la famille, amène tout naturellement à parler du problème des migrations. C'est précisément dans ce cadre que Pie XII réaffirmait, dans son radio-message pour les cinquante ans de *Rerum novarum*, le droit pour la famille qui ne trouve pas chez elle les moyens de se maintenir comme famille et d'accomplir sa mission, de se chercher ailleurs une nouvelle patrie (25). Ce droit sera réaffirmé, en termes encore plus nets, par Jean XXIII qui précisera, dans *Mater et Magistra* (48), qu'il s'agit d'un droit qui regarde la famille en tant que telle.

Il n'est donc pas étonnant que l'Eglise s'engage résolument en faveur du regroupement des familles des réfugiés ou des travailleurs immigrés. L'article 12 de la *Charte des Droits de la Famille* le reprend sans laisser la place au moindre doute dans ses paragraphes b et c: «Les travailleurs émigrés ont droit à voir leurs familles les rejoindre aussitôt que possible». «Les réfugiés ont droit à l'assistance des pouvoirs publics et des organisations internationales pour faciliter le regroupement de leur famille».

<sup>19</sup> Discorso alla Federazione Italiana degli Anziani del Commercio e del Turismo, 29 aprile 1982, cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 5, vol. 1, Libreria Editrice Vaticana, pp. 1362-1365. La citation se trouve à la p. 1364.

<sup>20</sup> Cf. Discorso al Forum dell'Opera Pia Internazionale, 5 septembre 1980, cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 3, vol. 2, Libreria Editrice Vaticana, pp. 537-540.

Les pays qui font appel à une main d'œuvre étrangère ont donc, logiquement, vis-à-vis de celle-ci de stricts devoirs de justice: éliminer toute discrimination au niveau des conditions de rémunération et de travail, procurer un logement convenable, assurer les moyens de préserver la culture d'origine, favoriser l'intégration sociale (cf. GS 66, 2; CDF 12a; LE 23c).

Bien, dira-t-on, tout cela ne concerne que les immigrés "en règle", qui ont un travail, qui ne font pas problème, mais l'Église a-t-elle une parole sur les immigrés clandestins? Sur ces innombrables désœuvrés et mendians qui vont grossir les rangs du quart-monde ou de la pègre? Parmi les documents du Magistère à ce sujet, il faut citer le message que le Pape dédie chaque année à un aspect du problème de l'émigration-immigration, à l'occasion de la Journée des Migrants; on peut voir aussi, au titre d'un *status quaestionis* intéressant, les conclusions du Congrès que le Conseil Pontifical pour la Pastorale des Migrants et des Personnes en Déplacement a consacré en 1994, aux "Étrangers en situation illégale en Europe"<sup>21</sup>.

A la suite de ces documents, il faut d'abord noter que beaucoup ne s'exigent pas simplement pour mieux vivre. «Jadis, dit Jean-Paul II, on émigrait pour se procurer de meilleures perspectives de vie; aujourd'hui, dans de nombreux pays, on émigre simplement pour survivre. Cette situation tend à gommer aussi la distance entre le concept de "réfugié" et celui de "migrant", jusqu'à faire se rejoindre les deux catégories sous le commun dénominateur de la nécessité»<sup>22</sup>. Ensuite, beaucoup tombent de la légalité dans l'illégalité: perte du droit de séjour en cas de chômage, ou quand certains enfants atteignent leur majorité. Il arrive également que pour des raisons de politique intérieure, des gouvernements apportent des modifications restrictives à la réglementation sur le droit de séjour, etc. De plus les procédures d'accès au séjour sont souvent d'une complexité telle, que des étrangers qui y ont droit ne l'obtiennent pas, à cause des difficultés de langue ou de culture<sup>23</sup>.

Il n'est pas rare que des organisations criminelles régissent le marché de l'émigration, clandestine et s'assurent des profits scandaleux dans les pays d'origine, puis abandonnent leurs victimes absolument sans ressources, dans le pays d'arrivée, à moins qu'elle ne les récupèrent dans les circuits de prostitution ou de délinquance (qui guettent aussi ceux qui ont perdu le droit de séjour).

La présence de ces "sans droit ni protection" apporte au marché du travail une main d'œuvre disponible et docile, susceptible de bas salaires, taillable et corvéable à merci, dont les "travailleurs saisonniers", dans les pays méditerranéens, offrent l'exemple le plus typique, et qui nuisent à la lutte sociale en général.

<sup>21</sup> Ces conclusions sont publiées dans "La Documentation catholique", 91 (1994), pp. 1074-1077.

<sup>22</sup> Message pour la Journée mondiale des Migrants, 1992, dans "La Documentation catholique", 89 (1992), pp. 817-818. La citation se trouve à la p. 817.

<sup>23</sup> Sur tout ceci, voir les conclusions du Congrès cité à la note 21.

Malgré ces faits, il reste du devoir de l'Église, qui reconnaît le droit à l'émigration, de proclamer que l'illégalité n'est pas un délit, et qu'en raison de sa dignité de personne, tout homme, même dépourvu de permis de séjour, reste un sujet de droits inaliénables<sup>24</sup>.

Les conclusions du Congrès du Conseil Pontifical pour la Pastorale des Migrants suggère quelques lignes de solution du problème:

1. Faire preuve de fermeté vis-à-vis de ceux qui profitent de la situation (trafics de toute sorte, "travail en noir" ...);
2. aider les personnes en situations irrégulières à sortir de l'illégalité;
3. en tout état de cause, ce qui prime, c'est la sauvegarde de la vie humaine, quand celle-ci se trouve clairement menacée dans son pays d'origine<sup>25</sup>.

Ceci dit, il serait déséquilibré de mettre tous les droits d'un seul côté, et tous les devoirs de l'autre. Il faut donc souligner aussi que l'Église subordonne le droit à l'émigration à une réelle nécessité pour la famille dans le pays d'origine (cf. le radio-message de Pie XII, cité plus haut) et que l'immigré est tenu, lui aussi, à chercher à s'intégrer, à respecter les lois et la culture du pays dans lequel il s'implante.

La doctrine sociale de l'Église invite aussi les pays riches à s'engager davantage pour aider les frères qui ont du mal à se développer à créer chez eux des emplois (SRS 39), et les pays plus démunis à ne pas tout attendre des pays riches mais «à se faire instruments de leur propre libération» (SRS 44).

De plus, il est clair que, pour Jean-Paul II, «même si les pays développés ne sont pas toujours en mesure d'absorber entièrement le nombre de ceux qui prennent le chemin de l'immigration, il faut cependant souligner que le critère qui détermine le seuil de tolérance ne peut être seulement celui de la simple défense du bien-être personnel, sans tenir compte de la nécessité de celui qui est dramatiquement contraint de demander l'hospitalité»<sup>26</sup>.

#### *Le niveau politique*

Un dernier droit de la famille sur lequel il faut insister, est celui qu'énonce *Familiaris consortio* au n. 46: «le droit d'expression et de représentation devant les autorités publiques, économiques, sociales et culturelles, ainsi que devant les organismes qui en dépendent, et cela directement ou au moyen d'associations». La famille doit, en effet, s'ouvrir aux autres familles et participer avec elles à la

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Message pour la Journée mondiale des Migrants, 1992, cité à la note 22. La citation se trouve à cheval sur les deux pages.

construction de la communauté politique, c'est-à-dire de la société en tant que communauté orientée vers un bien commun. L'apport de la famille doit être reconnu et promu en tant que tel, ses droits doivent être protégés, ses intérêts défendus. Le droit d'association est reconnu pour les familles aussi bien par la *Charte* (art. 8a), que par le *Catéchisme* (2211) et *Familiaris consortio* (46).

Les familles elles-mêmes peuvent et doivent se mettre ensemble pour promouvoir une politique familiale adéquate, pour que l'État leur accorde toute l'aide dont elles ont besoin pour remplir leur mission. *Familiaris consortio* précise: l'aide économique, sociale, éducative, politique et culturelle (45). La *Charte* ajoute la fiscalité (art. 9). Le dernier document considère ensuite le droit à la possession de biens et à l'héritage; le droit à un secours approprié en cas de catastrophe (maladie, décès d'un des conjoints, etc.), et le fait que la législation pénale doit veiller à ce qu'une peine de prison ne détruise pas la famille (droit de visite, etc.).

Qui veut améliorer les conditions d'existence des individus, ne doit pas les considérer abstrairement, mais inserés dans leur milieu de vie qui, pour la plupart, est la famille. La justice envers la famille, premier lieu de redistribution des revenus, premier responsable du soutien des catégories les plus faibles de la société (enfants, vieillards, malades, handicapés), est la base de la justice sociale.

Une juste participation des associations familiales à la vie politique permettrait un changement salutaire du point de vue individualiste qui fausse la perception et l'organisation générale de la vie sociale, pour que s'instaure enfin, à partir de la base, une véritable solidarité, qui ne soit pas simplement une complicité d'intérêts, mais un tissu humain solide, parce que fait de liens personnels, désintéressés et durables.

### *Conclusion*

«L'Église tend vers un seul but, que vienne le Royaume de Dieu et que s'établisse le salut du genre humain» (GS 45).

Elle est bien consciente qu'il faut soigneusement distinguer l'établissement de ce Royaume eschatologique et parfait, du progrès terrestre. Mais elle considère aussi que «ce progrès a beaucoup d'importance pour le Royaume de Dieu, dans la mesure où il peut contribuer à une meilleure organisation de la société humaine» (GS 39, 2).

L'Église, dit Jean-Paul II, reprenant ces idées dans *Sollicitudo rei socialis*, «sait qu'aucune réalisation temporelle ne s'identifie avec le Royaume de Dieu, mais que toutes ces réalisations ne font que refléter, et, en un sens anticiper, la gloire du Royaume que nous attendons à la fin de l'histoire, lorsque le Seigneur reviendra. Mais cette attente ne pourra jamais justifier que l'on se désintéresse des hommes dans leur situation personnelle et concrète, dans leur vie sociale, nationale et internationale [...]. Même dans l'imperfection et le provisoire, rien ne sera perdu et ne sera vain de ce que l'on peut et de ce que l'on doit accomplir par l'effort solidaire de tous et la grâce divine, à un certain moment de l'histoire, pour rendre "plus humaine" la vie des hommes» (48).

Rendre plus humaine la vie des hommes, faire advenir une société qui réponde davantage au désir de Dieu, c'est bien ce que s'efforce de faire la doctrine sociale de l'Église, consciente qu'elle contribue ainsi à rendre plus crédible la Bonne Nouvelle de l'amour de Dieu pour chacun, de la transcendance divine et de la transcendance humaine.

*Centesimus annus* le confirme: «*La doctrine sociale a par elle-même la valeur d'un instrument d'évangélisation*: en tant que telle, à tout homme, elle annonce Dieu et le mystère du salut dans le Christ, et, pour la même raison, elle révèle l'homme à lui-même» (54).

C'est dans cette lumière de la proposition de salut apportée par le Christ et de la réponse demandée à l'homme que l'Église s'efforce de promouvoir et de défendre la famille, de l'aider à faire éclore des personnes libres et des personnes qui le seront de plus en plus par des relations qui ressemblent à celles du Royaume.

Elle sait, en effet, que les conditions dans lesquelles vit la famille ne sont pas indifférentes à la manière dont celle-ci accomplit sa mission de garder, révéler et communiquer l'amour (cf. FC 17). Elle sait aussi que, si la famille remplit bien cette mission, la vie en commun dans la société sera plus facile, même au niveau matériel, les relations tendront naturellement à devenir plus harmonieuses et les personnes, non seulement seront moins prévenues contre l'Évangile, mais seront plus aptes à se choisir en vérité face à lui.

La famille est dès lors à la base même de l'avènement d'un monde de paix<sup>27</sup>, d'une culture de la vie<sup>28</sup> et d'une civilisation de l'amour<sup>29</sup>.

«L'avenir de l'humanité passe par la famille» dit *Familiaris consortio* (86). Jean-Paul II reprenait les mêmes mots, en recevant, le 9 mai 1996, les membres de l'Institut qui porte son nom. Et il ajoutait «Comment ne pas voir dans cette expression [...] toute l'importance historique, politique et sociale de la famille pour l'humanité entière? Les peuples peuvent-ils s'attendre à des lendemains meilleurs si la famille subit des coups destructeurs qui empêchent la mission sacrée des parents? Aujourd'hui plus que jamais, il faut stimuler les familles afin qu'elles découvrent les ressources et les énergies dont elles sont porteuses et se fassent protagonistes responsables de ce destin qui est le leur»<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Cf. Message du Pape Jean-Paul II pour la Journée mondiale de la paix, 1er janvier 1994: «De la famille naît la paix de la famille humaine».

<sup>28</sup> Cf. EV 90-91.

<sup>29</sup> Cf. LF 13.

<sup>30</sup> Cf. "L'Osservatore Romano", 10 mai 1996, p. 6.

## LES ASPECTS SOCIO-DÉMOGRAPHIQUES DE LA FAMILLE DANS LE MONDE

GÉRARD-FRANÇOIS DUMONT \*

La famille immuable et changeante: est-ce par cette formule paradoxale qu'il convient d'introduire une analyse des évolutions socio-démographiques de la famille dans le monde? D'une part, la famille, considérée, dans une définition large, comme l'union d'un homme et d'une femme en vue d'élever des enfants, n'en finit pas de perdurer en dépit des idéologies marxites, hyper ou néo-hyperféministes<sup>1</sup> promettant sa disparition. Partout, dans tous les pays, la famille est une réalité essentielle des sociétés, et elle exerce un rôle fondamental, quelque soit la diversité des vécus des individus, dans le fonctionnement du système social.

D'autre part, à travers le monde, la sociologie de la famille révèle des évolutions, concernant les attitudes devant le mariage, les tendances de la divortialité, le nombre de personnes par ménage, les formes des solidarités familiales, la place de la femme dans le ménage. Ces changements, présentés parfois comme des bouleversements, doivent être relativisés<sup>2</sup>, car ils ne concourent pas à supprimer la famille, mais seulement à constater des évolutions et des dissemblances dans les vies privées et dans les cycles de vie des individus ou des groupes sociaux.

### *Difficultés statistiques*

Néanmoins, le domaine de la famille demeure difficile à appréhender statistiquement. En effet, même si, dans la plupart des pays du monde, certains événements démographiques, comme les naissances et les décès, font l'objet de recueils de données ou d'estimations indirectes, l'observation chiffrée des attitudes familiales est davantage déficiente. La nuptialité, la divortialité, la nature des naissances (dans le mariage ou hors mariage), l'âge au mariage font généralement l'objet de données annuelles dans les pays développés. Dans les pays en voie de développement, ces données ne sont approchées que partiellement à l'occasion d'enquêtes. Dans tous les pays, l'analyse démographique de la famille impose de se référer à la notion de "ménage" née de la pratique des recense-

\* Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne, Directeur de l'Institut de Démographie Politique, Paris, France.

<sup>1</sup> DUMONT GÉRARD-FRANÇOIS, *Le Festin de Kronos*, Fleurus-Essais, Paris 1991; trad. italienne: *Il festino di Crono*, Ed. Ares, Milano 1994; trad. espagnole: *El festín de Cronos*, Ediciones Rialp, Madrid 1995; Trad. slovaque: *Knonova Hostina*, Vydal Charis, Bratislava 1995.

<sup>2</sup> SEGALEN MARTINE, *Sociologie de la famille*, Armand Colin, Paris 1981.

ments et des enquêtes démographiques. Le ménage regroupe une ou plusieurs personnes, apparentées ou non, qui vivent dans le même logement, une des personnes étant généralement reconnue comme chef de ménage. Cette notion de ménage distingue les ménages collectifs, qui peuvent être aussi divers que les résidents d'une prison, ceux d'une maison de retraite, ou ceux d'une abbaye monacale, et les ménages privés. Parmi ces derniers qui se trouvent être l'unité de dénombrement figure la famille, ménage comprenant «des personnes d'un ménage privé ou institutionnel dont les liens sont ceux de mari et d'épouse ou de parent et d'enfant n'ayant jamais été marié»<sup>3</sup>. Autrement dit, le ménage traduit avant tout des choix résidentiels des individus et des familles: une personne vivant seule constitue un ménage; des conjoints ne résidant pas ensemble appartiennent à des ménages différents<sup>4</sup>; plusieurs familles conjugales peuvent appartenir à un même ménage... Ménage et famille ne coïncident donc pas forcément, même si toute famille s'inscrit dans au moins un ménage. En dépit des insuffisances de données sur les structures familiales des ménages, comparables dans le temps et dans l'espace, il est possible de dessiner à grand traits les évolutions des situations et comportements à l'égard de la famille dans le monde.

Il convient d'abord d'examiner la nuptialité, dont l'évolution, tout particulièrement dans les pays développés, a de multiples conséquences qui se répercutent dans les résultats démographiques. Trois caractéristiques importantes de la nuptialité sont liées à l'âge: âge au mariage et différence d'âge au mariage entre les époux, longévité selon les sexes. Ce dernier critère influe sur la fin du mariage comme d'ailleurs — pour des raisons différentes — l'évolution de la durée de vie. Enfin, la dimension de la famille évolue également.

#### *Attitudes face à la nuptialité*

Une des caractéristiques de la nuptialité est sa diversité selon les continents et parfois selon les pays. Le niveau de nuptialité est généralement mesuré par la proportion de femmes mariées à 50 ans. Cette proportion est en effet très proche du pourcentage de femmes qui se marient au cours de leur vie, car le nombre de femmes qui se marient à 50 ans ou plus est partout très faible.

Globalement, la nuptialité différencie quatre ensembles régionaux.

D'abord, un ensemble régional, où la quasi-totalité des femmes se marient, recouvre l'Asie et l'Afrique. Même s'il existe quelques exceptions comme le Botswana<sup>5</sup>, dans la quasi-totalité des pays de ces continents, la proportion est supérieure à 95%. La plupart des femmes qui ne se marient pas n'est pas la conséquence d'une attitude favorable au célibat, mais le plus souvent parce

<sup>3</sup> *Normes et études statistiques*, n. 40, Nations Unies, New York.

<sup>4</sup> Par exemple, les statistiques de l'Allemagne recensent deux fois des personnes qui occupent, pour des raisons professionnelles, un autre logement que celui de résidence.

<sup>5</sup> ANTOINE PHILIPPE, NANITELANIO JEANNE, *La montée du célibat féminin dans les villes africaines. Trois cas: Pikine, Abidjan et Brazzaville*, Les dossiers du CEPED, n. 26, Paris 1990.

qu'elles souffrent de maladies ou de handicaps qui entravent leur possibilité de se marier. Autrement dit, on peut considérer que le mariage est quasi-universel en Asie et en Afrique. Par exemple, en Tunisie, les femmes célibataires à 49 ans ne représentent que 2% du total<sup>6</sup>. Néanmoins, dans différents pays, se met en oeuvre une "transition familiale". C'est ainsi qu'au Maroc, «le mariage était la destinée de toutes les jeunes filles. Le célibat était banni socialement et culturellement. C'était le mauvais sort...»<sup>7</sup>. Or les études récentes montrent que le célibat féminin commence, depuis les années 1990, à faire partie du paysage de la société marocaine, surtout dans les villes. Certes, ce célibat féminin est surtout l'apanage des femmes jeunes, mais il tend à s'étendre, même si c'est à une moins grande intensité, aux âges élévés. En Afrique subsaharienne, les traditions culturelles et les effets des migrations internationales<sup>8</sup> concourent à donner à la famille des caractéristiques spécifiques. Par exemple, un faisceau de causes contribue à expliquer l'augmentation de la proportion des chefs de ménage féminin. Le développement des migrations de travail masculins, les effets du phénomène des réfugiés et déplacés, une certaine instabilité conjugale sans doute accrue, une pratique en augmentation de la non cohabitation des conjoints dans les villes, le développement du veuvage dû à la prévalence du sida, un processus général d'émancipation féminine, ... conduisent à un accroissement du nombre des femmes assurant des fonctions de chef de ménage en raison des circonstances ou éventuellement de choix. Cette situation, si elle peut dans certains cas correspondre à une volonté d'autonomie dans ces sociétés où le sexe masculin n'assume pas toujours correctement ses responsabilités, s'analyse souvent aussi comme un signe de précarité provoqué par l'absence de l'apport affectif ou économique d'un époux, par les contraintes de l'existence (cas des migrations de travail) ou par les conséquences tragiques de la destinée (familles conjugales séparées par suite de guerres ou de troubles civils, mortalité liée au sida). Ce phénomène qui se traduit par de plus en plus de femmes chefs de ménage présente en réalité de fortes variations à travers le continent africain<sup>9</sup>: dans les années 1980-1990, la proportion des femmes chefs de famille oscille entre 5,5% au Burkina Faso et 45,9% au Botswana: elle se situe entre 15% et 25% dans la plupart des pays. D'une manière générale, elle apparaît plus élevée en Afrique Orientale et Australe (Burundi, Kenya, Madagascar, Ouganda...) que dans les pays islamisés du Sahel (Mali, Niger...). Les situations matrimoniales sont aussi très diverses: en milieu rural guinéen, les deux-tiers des femmes chefs de famille sont mariées, contre moins d'un cinquième au Congo; dans les villages du Burkina Faso, près de la moitié sont veuves, contre moins d'un quart en milieu urbain togolais.

L'Amérique latine se différencie des deux autres continents "du Sud" car le mariage est y plus fréquemment un passage non nécessaire à des relations durables entre deux personnes. Certes, la proportion de femmes mariées à 50 ans n'y

<sup>6</sup> *La famille et la société en Tunisie*, ONPF, Tunis 1993, p. 64.

<sup>7</sup> *Femme et développement au Maroc*, CERED, Rabat 1992, p. 42.

<sup>8</sup> DUMONT GÉRARD-FRANÇOIS, *Les migrations internationales*, Editions Sedes, Paris 1995.

<sup>9</sup> *La chronique du Ceped*, n. 21, Paris, avril-juin 1996.

est pas négligeable, puisqu'elle est estimée à 83 % dans les Caraïbes, 88 % en Amérique centrale et 90 % en Amérique du Sud. Mais des femmes relativement nombreuses vivent seules tout en entretenant des relations avec un ami avec lequel elles ont des contacts épisodiques. Il n'y a guère de cohabitation se substituant au mariage, notamment dans les Caraïbes.

Les pays du Nord (Europe, Amérique du Nord) et l'Océanie, dont les situations de nuptialité sont fort diverses, se divisent *grosso modo* en deux groupes: celui où la proportion de femmes mariées à 50 ans est plus faible qu'en Asie et en Afrique, mais aux environs de 95 %, comme l'Europe de l'Est, le Japon, l'Australie, la Nouvelle-Zélande et l'Amérique du Nord avec une tendance à la baisse; et celui où cette proportion est inférieure, généralement autour de 90 %, voire nettement inférieure. Cette situation provient dans certains cas de la persistance d'attitudes spécifiques comme dans l'exemple de l'Irlande, où la proportion est de 85 %. Mais le phénomène majeur dans le Nord est la baisse de cette proportion entraînée par des diminutions de nuptialité qui sont parfois considérables.

### *Baisse des mariages*

Au XIX<sup>e</sup> siècle, la régularité du taux de nuptialité, c'est-à-dire du nombre de mariages pour mille habitants, était en moyenne remarquable sur la longue durée, en dépit des variations liées à divers événements comme les guerres. Le démographe belge Quetelet avait souligné que l'on pouvait assimiler la nuptialité à un phénomène naturel, puisque le taux moyen semblait fixé autour de 7,6 mariages pour mille habitants. Au XX<sup>e</sup> siècle, la constance de ce phénomène ne se dément pas. C'est au milieu des années 1960 que les pays d'Europe du Nord et de l'Ouest vont enregistrer, à côté de la rupture dans l'évolution de la fécondité, une rupture également dans celle des mariages. La date du début de cette rupture dans la nuptialité est variable selon les pays. Elle est plus précoce dans le Nord de l'Europe, plus tardive en Europe de l'Ouest et un peu plus tardive encore en Europe du Sud. Mais la rapidité de la baisse est considérable. Par exemple, en Allemagne de l'Ouest, le nombre des mariages était de 422.000 en 1965. Il est tombé à 370.000 en 1983, soit - 25 % en 18 ans. En France, le nombre des mariages était de 416.500 en 1972. Il est tombé à 300.500 en 1983, soit - 28 % en 11 ans. Depuis, même si les taux de diminution sont moins forts, ils ne sont pas négligeables. La France a enregistré 254.000 mariages en 1995, 61 % de la nuptialité constatée 23 ans auparavant.

Un indicateur plus élaboré, l'indice synthétique de primo-nuptialité féminine<sup>10</sup>, permet d'apprécier l'évolution des comportements de nuptialité car il élimine les fluctuations liées aux changements d'effectifs ou de composition par âge ou par sexe des populations. Cet indice mesure, pour cent femmes, le nombre de celles qui se marieraient avant l'âge de 50 ans si les comportements de

<sup>10</sup> Pour la compréhension des concepts démographiques, cf. DUMONT GÉRARD-FRANÇOIS, *Démographie*, Dunod, Paris 1992.

l'année considérée perduraient. En 1965, en Europe du Nord et de l'Ouest, il était très proche de cent. Autrement dit, le mariage avait conservé un caractère quasi-universel. En 1970, un décrochage déjà net apparaît dans les pays du Nord de l'Europe. Ainsi la Suède est tombée de 98 en 1965 à 60 en 1970. C'est dans les années 1970 que la baisse a été la plus rapide. Le Danemark tombe même à 49 en 1980, la Suède à 50. L'Allemagne de l'Ouest avec 64, les Pays-Bas avec 66, la France avec 74, l'Angleterre-Galles avec 75, l'Italie avec 76 décrochent nettement de la proximité des 100 constatés pendant les premières vingt années qui ont suivi la seconde guerre mondiale. L'Amérique du Nord connaît un cheminement semblable.

Dans les années 1990, l'Europe du Nord et celle de l'Ouest sont aux alentours de 55. Certains pays sont très bas, comme la France qui est à 49,5 en 1995, chiffre qui signifierait, s'il devait durer, que moins de la moitié des femmes se marieraient. Dans l'ensemble de l'Union européenne à Quinze, il y avait 2.504.161 mariages en 1960. Le chiffre est tombé à 1.954.519 en 1993, avec un indice synthétique de primo-nuptialité féminine de 61<sup>11</sup>.

Avant d'exposer que cette baisse est en partie dûe, mais en partie seulement, à un retard de l'âge du mariage, il convient d'examiner les conséquences immédiates. Il y a d'abord le corollaire du mariage, le célibat. Il y a ensuite les effets sur la légitimité des naissances, la cohabitation, l'augmentation des foyers monoparentaux, et sur la fécondité.

#### *Les corollaires de la baisse de la nuptialité*

Le célibat gagne dans les sociétés du Nord et la proportion des ménages unipersonnels décomptés à l'occasion des recensements augmente. La proportion des célibataires aux jeunes âges est nettement plus élevée que celle observée au milieu des années soixante. En outre, la baisse de la nuptialité voit se développer d'autres formes d'union. Le mariage avait été durant des siècles considéré comme le début formel de la constitution des unions et de ce fait comme le début de la procréation. D'ailleurs certains pays, à certaines périodes, lorsqu'ils ressentaient le besoin de régler leur fécondité, modifiaient *de facto* l'âge au mariage, ce qui confirmait bien, *a contrario*, que les naissances hors mariage n'étaient pas dans les normes, comme le souligne le *Faust* de Goethe. Et effectivement, leur nombre était marginal. Mais l'évolution de la société a fait que l'on considère maintenant que cohabiter hors mariage ne revient pas à se mettre en tort avec la société. D'ailleurs, dans de nombreux pays, diverses réglementations, dans le domaine fiscal et dans le domaine social, ont aligné les droits des cohabitants sur ceux des couples mariés. Parfois même, les conditions faites aux cohabitants (conditions édictées à l'origine dans le but d'aider les mères célibataires) sont plus avantageuses que celles faites aux couples mariés. Dans ces

<sup>11</sup> DUMONT GÉRARD-FRANÇOIS, «La sociologie de la famille dans l'Union européenne», in *Ethique*, Paris 1996.

conditions, il n'est pas illogique que le nombre de couples vivant maritalement sans être formellement mariés se soit développé.

Mais, dans le même temps, ce serait une erreur de penser que la cohabitation se substitue au mariage. D'une part parce que si l'on veut évoquer un substitut au mariage, il faut citer le célibat et la cohabitation, sans oublier la vie partiellement commune de deux personnes conservant néanmoins leur domicile personnel. Et les tendances les plus récentes donnent l'impression que le célibat l'emporte sur la cohabitation. D'autre part parce que la cohabitation, dans de nombreux cas, n'est pas un substitut au mariage, mais une étape pré-maritale. Nombre de couples cohabitants finissent par se marier, même lorsque cela entraîne pour eux des inconvénients en terme de niveau de vie.

Le célibat et la cohabitation ne sont pas inféconds, démographiquement parlant. Dans plusieurs pays d'Europe, le nombre des naissances hors mariage augmente et représente une proportion croissante du nombre des naissances, d'ailleurs le plus souvent en diminution. Par exemple en France, jusqu'en 1978, les naissances hors-mariage ne représentaient que moins de 10% des naissances, avec une moyenne autour de 7%. De 1978 à 1993, una hausse continue se constate et la proportion des naissances hors-mariage passe de 9,4 à 34,9%. Elles représentent donc maintenant près d'un tiers des naissances. Cette augmentation des naissances hors-mariage doit être examinée sans oublier deux éléments de compréhension.

D'abord, cette proportion augmente tandis que, dans le même temps, diminue le nombre des naissances survenant chez les couples mariés, ce qui est assez logique compte tenu à la fois de la baisse de la fécondité et de la diminution du nombre des mariages. Dans le cas de la France, en 1978, les naissances légitimes sont de 668.000. En 1993, elles sont tombées à 481.000, soit 26% de moins. Ensuite, une proportion importante des naissances hors mariage sera légitimée, car un viel ordre des choses est renversé: dans une partie des sociétés des pays du Nord, la fameuse phrase qui terminait les contes destinés aux enfants: «Ils se marièrent et eurent beaucoup d'enfants» deviendrait: «Ils eurent un ou deux enfants et se marièrent».

De plus en plus de couples légitiment, à l'occasion de leur mariage, le ou les enfants dont ils ont la charge. En France, la proportion de mariages légitimant des enfants est passée de 8,5% en 1982 à 19,5% en 1992. Mais comme en même temps le nombre de naissances hors mariage a augmenté, le rapport (nombre de mariages légitimant sur nombre d'enfants nés hors mariage) est depuis 1982 relativement stable, entre 0,20 et 0,23. De nombreux faire-parts circulent où ce sont les enfants qui invitent au mariage de leurs parents. Il arrive même qu'une même date soit fixée pour le mariage religieux de parents et pour le baptême du ou des enfants.

Il y a de très fortes différences dans l'importance des naissances hors-mariage selon les pays de l'Union européenne: 50,4% en Suède, 46,8% au Danemark, 31,8% au Royaume-Uni, 30,3% en Finlande, 26,3% en Autriche, 19,5% en Irlande, 17,0% au Portugal, et moins de 15% dans les autres pays: Pays-Bas (13,1), Luxembourg (12,9), Belgique (12,6), Allemagne (14,8), Espagne (10,5), Italie (7,3), et Grèce (2,8)<sup>12</sup>. Ces différences au sein du conti-

<sup>12</sup> Chiffres 1993. Cf. *Statistiques démographiques 1995*, Eurostat, Luxembourg 1995.

ment européen montrent la persistance d'un héritage culturel varié car elles étaient déjà observées, *grosso modo*, à la fin du XIXème siècle<sup>13</sup>.

A ces différences internes à l'Europe du Nord, de l'Ouest et du Sud, il convient d'ajouter les spécificités de l'Europe de l'Est et internes à cette Europe<sup>14</sup> liées notamment à la présence de régimes marxistes<sup>15</sup> jusqu'en 1989. Depuis cette année là, des évolutions démographiques notables ont été constatées en Europe de l'Est, et notamment la baisse de la fécondité, la baisse de la natalité, et un accroissement naturel négatif dans une dizaine de pays<sup>16</sup> (Bélarus, Bulgarie, Hongrie, République tchèque, Roumanie, Russie, Ukraine, sans oublier l'Estonie et la Lettonie en Europe du Nord et la Croatie en Europe du Sud).

### *Conséquences des tendances de la nuptialité*

Cette évolution des attitudes vis-à-vis de la nuptialité a généralement d'autres conséquences. En effet le célibat — notamment féminin — et les naissances hors-mariage conduisent à un nouveau type de foyer, le foyer monoparental. Certes, il faut examiner avec prudence les statistiques concernant le nombre des foyers monoparentaux, car ce sont des statistiques de stock, relevées lors des recensements périodiques, et non des statistiques de flux. Or un foyer monoparental est souvent assez instable, il peut à tout moment se transformer en une union institutionnelle ou en un mariage. En outre un foyer monoparental (c'est-à-dire composé d'un adulte et d'un ou plusieurs enfants) peut être de nature très différente selon qu'il est lié à un veuvage, à un divorce, à une séparation, ou qu'il résulte d'une volonté plus ou moins forte de vivre seul (seule) avec son ou ses enfants. Enfin, la déclaration de foyer monoparental peut dissimuler en fait, pour des raisons variées, un ménage non institutionnel.

Une dernière conséquence de l'évolution de la nuptialité est le fait qu'elle pousse à la baisse de la fécondité. Beaucoup croient qu'il y aurait une sorte de vase communicant où la cohabitation remplacerait le mariage et les naissances hors mariage les naissances dans le mariage. Cela est totalement inexact pour l'un comme pour l'autre. En fait, le plus généralement, l'indice de fécondité des femmes non mariées est nettement inférieur à celui des femmes mariées. Ainsi en France, il a été calculé inférieur de 31% à la moyenne nationale<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> NOIN DANIEL, *Atlas de la population mondiale*, La Documentation Française, Paris 1991.

<sup>14</sup> DUMONT GÉRARD-FRANÇOIS, «La géographie des régimes démographiques en Europe», in *Géographie historique et culturelle de l'Europe*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris 1995.

<sup>15</sup> RYCHTARIKOVA JITKA, «Nuptialité comparée en Europe de l'Est et en Europe de l'Ouest», in *Démographie européenne*, John Libbey, Paris 1993, t. II.

<sup>16</sup> Cf. les chiffres de *World population data sheet 1995*, Population Reference Bureau, Washington 1995.

<sup>17</sup> DESPLANQUES GUY, «Nuptialité et fécondité», in *La nuptialité, congrès et colloques*, PUF, Paris 1994, n. 7.

### *Les effets d'âge*

Les évolutions de la nuptialité doivent être considérées en prenant en compte les effets d'âge et l'évolution des changements de calendrier. L'âge au mariage — et son augmentation — explique en partie la baisse de la nuptialité. Selon les statistiques disponibles, résultant d'enquêtes partielles, le Sud pourrait se caractériser par le mariage précoce et le Nord par le mariage tardif. L'âge moyen au premier mariage serait de 18,2 ans en Afrique occidentale, 18,3 en Afrique centrale et 19,3 en Afrique du Sud<sup>18</sup>. Mais ces données, relatives et partielles compte-tenu de l'insuffisance de la collecte statistique, ne font pas ressortir des évolutions non négligeables. Par exemple, les données marocaines mettent en évidence une augmentation très nette de l'âge au mariage. estimé à 17 ans dans les années 1960, l'âge moyen au premier mariage du sexe féminin est monté à 19,5 ans, puis à 22,2 ans selon les résultats de recensement général de 1982. Ces données moyennes au Maroc synthétise en fait des disparités sensibles entre le milieu urbain et la campagne, entre les différentes régions du pays, et enfin entre les différentes couches sociales<sup>19</sup>. D'où un écart très important par exemple entre le milieu urbain de la province de Rabat (25,1 ans) et celui de Guelmin (19,5 ans).

En Tunisie, de même, l'âge moyen au mariage a augmenté puisqu'il est estimé, en 1992, à 25 ans pour les femmes et 29 ans pour les hommes<sup>20</sup>. Ces chiffres témoignent d'une augmentation très importante. Avant les années 1950, le mariage des filles entre 12 et 15 ans était chose courante. En 1956, le premier chiffre que l'on possède est de 19,5 ans. En 1965, il se situait à 21 ans, en 1975 à 22 ans, en 1984 à 23,5 ans et en 1990 à 24 ans<sup>21</sup>. En fait, il apparaît que dans le Tiers-monde et dans de nombreux pays<sup>22</sup>, l'augmentation de l'âge au mariage est incontestable et s'assimile dans certains d'entre eux au mariage tardif observé dans les pays du Nord et dans les nouveaux pays industriels.

Juste avant ces pays du Nord, l'Amérique latine est dans une situation intermédiaire, le mariage étant plus tardif en Amérique du Sud tropicale qu'en Amérique centrale et aux Caraïbes. En Europe, l'âge moyen est élevé et a tendance à augmenter. Pour les femmes, le maximum semble avoir été enregistré en Suède l'année 1989, avec plus de trente ans (30,4 exactement), et plus généralement dans les pays d'Europe du Nord, les chiffres étant moins élevés en Europe du Sud et de l'Est. Voici quelques données concernant l'âge moyen au premier mariage pour le sexe féminin: il passe en Allemagne de 23,4 en 1960 à 26,1 ans en 1993, en France de 23,0 en 1960 à 26,4 ans en 1993, et en Italie de 24,8 à 26,0 ans pour les mêmes années. Il convient de préciser que ce niveau d'âge au

<sup>18</sup> *Annuaire démographique*, 1982.

<sup>19</sup> *Femme et développement*, op. cit.

<sup>20</sup> BOUKRIS MOHAMMED; *La famille en Tunisie*, ONFP, Tunis 1991, p. 19.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>22</sup> Y compris en Afrique. Cf. LOCOH THÉRÈSE, *Famille africaine, population et qualité de la vie*, Les dossiers du Ceped, n. 31, Paris, mars 1995.

mariage en Europe n'est pas exceptionnel dans la mesure où il correspond à des attitudes nuptiales anciennes. Ce qui a été assez exceptionnel, c'est la baisse de l'âge au mariage après la seconde guerre mondiale. Ce qui est désormais exceptionnel, c'est le faible indice de nuptialité.

Le deuxième élément d'âge concerne l'écart entre l'âge du mari et celui de l'épouse. Dans l'ensemble du monde, les épouses sont en moyenne de quatre ans plus jeunes que leurs époux. Mais là encore cet écart connaît de grandes variations selon les régions du monde. En Afrique, la différence d'âge entre les époux, estimée au premier mariage, peut atteindre jusqu'à huit ans dans certaines régions de l'Afrique occidentale<sup>23</sup>. Ce chiffre serait légèrement inférieur en Afrique centrale, en Afrique septentrionale et en Afrique du Sud. La réduction de l'écart semble néanmoins en chemin. Par exemple en Tunisie, pays pour lequel on dispose d'une bonne série statistique, en 1966, la différence d'âge entre mari et femme était de 7,6 ans, en 1975 de 5,5 ans. En 1980, il était de 4,9 ans et en 1984 de 4,6 ans. L'importance de la différence d'âge entre les époux en Afrique doit être rapprochée de l'existence de la polygamie qui paraît demeurer assez stable dans l'Afrique noire; la proportion d'hommes mariés polygames se situent fréquemment entre 20 et 30%; bien qu'interdite en Côte d'Ivoire depuis 1964, la polygamie était encore estimée à près du quart des hommes mariés selon une enquête de 1988 et au tiers environ au Burkina Faso. Néanmoins, la polygamie apparaît plus faible en ville.

L'écart est moins élevé en Asie de l'Est (Chine, Corée, Japon, Taiwan...). Mais la différence la plus faible se constate dans les pays du Nord: elle est de 2 à 3 ans environ en Europe, en Amérique du Nord, en Australie.

### *L'augmentation de l'espérance de vie*

La famille évolue également pour une autre raison liée à l'âge: la longévité. L'espérance de vie a augmenté considérablement pour le sexe féminin comme pour le sexe masculin. Le premier a même dépassé le second. En effet, avant la première révolution démographique, l'espérance de vie des femmes était plus faible que celle des hommes, compte-tenu de la mortalité maternelle. Désormais, notamment en raison sans doute d'un genre de vie plus mortifère (alcool, tabac, drogue) l'espérance de vie à la naissance des hommes est inférieure à celle des femmes, la moyenne mondiale, estimée en 1995, étant de 64 ans pour eux contre 68 pour elles. Cet écart est encore plus grand dans les pays développés (respectivement 72 et 79 ans en Amérique du Nord, 73 et 80 ans en Europe de l'Ouest). Il en résulte que, en dépit de l'augmentation du nombre des divorces, la durée moyenne de la vie maritale s'est considérablement allongée. Aux Etats-Unis, elle a été estimée à 41,5 ans en 1975 et en France à 46 ans alors qu'elle n'excédait pas 17 ans en moyenne pour un couple français au

<sup>23</sup> Cet écart peut contribuer à la diffusion du Sida. Cf. DUMONT GÉRARD-FRANÇOIS, AMAT-ROZE JEANNE-MARIE, «Le Sida et l'avenir de l'Afrique» in *Ethique*, n. 12, 1994.

XVIII<sup>e</sup> siècle. Et comme la différence d'espérance de vie entre hommes et femmes s'ajoute à l'écart d'âge au mariage, on compte parmi les personnes âgées beaucoup plus de veuves que de veufs, ce qui accentue le nombre des ménages unipersonnels.

### *Les fins des mariages*

Avec cette question de veuvage, cette analyse débouche sur les façons dont se termine le mariage. Même si c'est la mort qui sépare le plus souvent le mari et la femme, une évolution notable est l'argumentation du nombre des divorces dans les pays où elle peut être mesurée. Dans les pays en voie de développement, l'examen de la séparation est plus complexe dans la mesure où il existe des spécificités culturelles. La répudiation de la femme par le mari est encore légale dans différents pays d'Afrique et d'Asie. Certains ont cependant fait évoluer leur législation pour amoindrir la prédominance masculine dans la hiérarchie familiale. C'est ainsi qu'au Maroc, la femme est régie par un statut personnel (*la moudouana*) qui insiste sur le devoir d'obéissance de la femme, qui doit néanmoins être traitée avec humanité et justice par son mari, ce qui est d'ailleurs une application de la lettre du Coran (IV, 23): «O croyants! Soyez bon dans vos procédés à leur égard». Demeure en outre le droit pour la femme mariée de gérer les biens qu'elle a reçu comme dot ou par héritage et d'en disposer sans aucun contrôle de son mari. Le nouveau statut du mariage, instauré au Maroc en octobre 1993,<sup>24</sup> a apporté trois éléments nouveaux:

- le mariage n'est valide que si la future épouse donne son consentement devant notaire, alors que jusque-là son tuteur (père, oncle ou frère) pouvait juridiquement la contraindre à épouser un homme dont elle ne voulait pas.

- La polygamie, ou plutôt la téragamie coranique (quatre femmes au maximum: Coran; IV, 3) demeure telle qu'elle est définie par la *moudouana*, mais l'arrivée d'une nouvelle épouse ouvre à la précédente le droit de demander le divorce.

- Enfin, la répudiation ne peut avoir lieu qu'en présence d'un juge et de la femme, et après arbitrage devant une commission de conciliation.

Dans les textes, dès son indépendance, la Tunisie est allée encore plus loin, avec le code du statut personnel du 13 août 1956 qui «accorde à la femme un certain nombre de droits, dont la suppression de la polygamie, la réglementation judiciaire du divorce (abolition de la répudiation), l'interdiction du mariage des filles impubères et la liberté du choix du conjoint»<sup>25</sup>.

Ce type d'évolution a eu des effets importants. En effet «le divorce a été traditionnellement le talon d'Achille de la famille arabe. Le couple y était (et est encore dans beaucoup de pays arabes) très instable, probablement du fait de la capacité du mari de répudier unilatéralement et par une procédure très simple

<sup>24</sup> *Le Monde*, 22 octobre 1993.

<sup>25</sup> BOUKRIS MOHAMMED, *La population en Tunisie*, ONFP, Tunis 1992, p. 11.

sa femme»<sup>26</sup>. C'est pourquoi les divorces, qui représentaient dans les années 1950 une proportion importante des mariages (30%) ont beaucoup diminué, en deçà de 10%.

Dans les autres pays arabes, la divorcialité est sans doute élevée, mais les données disponibles, comme dans l'ensemble du tiers-monde, sont limitées. En revanche, les évolutions dans les pays du Nord sont bien enregistrées. Elles mettent en évidence une augmentation du nombre des divorces sur des durées de mariage de plus en plus courtes. Aux Etats-Unis, où les indices de divorcialité sont les plus élevés, environ la moitié des mariages se terminent par un divorce. Les chiffres ont évolué dans le même sens en Europe et en Australie mais atteignent des proportions moindres. Le nombre de divorces pour cent mariages n'a dépassé le chiffre de 50 qu'en Suède en 1974-75 pour revenir ensuite autour de 45, niveau atteint au Danemark. L'Angleterre-Galles est autour de 40 et plusieurs pays d'Europe aux environs de 30 (Allemagne de l'Ouest, France, Suisse et Pays-Bas). En conséquence, le taux brut de divorcialité passe pour l'Union européenne à Quinze de 0,5% en 1960 à 1,7% en 1993, avec des hausses de 300% ou supérieures dans plusieurs pays: Belgique, Finlande, Pays-Bas, Portugal et Royaume-Uni. Ces chiffres mettent bien en évidence une fragilisation accrue des unions. Les différences de niveau d'un pays à l'autre sont à prendre en compte en considérant la sphère culturelle, mais également «l'appartenance à des systèmes de droits différents»<sup>27</sup>.

L'augmentation du nombre des divorces dans les pays du Nord peut être illustrée par les chiffres de la France où ce nombre est passé de 38.949 en 1970 à 108.380 en 1986, soit de 11,8% des mariages à 31,1%. Après 1986, le nombre des divorces semble se stabiliser, mais cela est le résultat de la diminution de la nuptialité qui minore le nombre potentiel des divorces.

### *La taille des ménages*

La baisse de la fécondité dans le monde<sup>28</sup> se traduit logiquement par une diminution de la dimension des familles. En fait, dans nombre de pays, cette information statistique n'est pas disponible et, ailleurs, elle n'est connue que périodiquement et dans le cadre de définitions très précises<sup>29</sup>. Les estimations indiquent des familles dont la taille moyenne est de cinq personnes et plus au Mexique, en Algérie, aux Philippines, en Syrie et au Pakistan.

Cette taille a tendance à diminuer là où la deuxième étape de la transition démographique est la plus avancée, comme en Asie de l'Est et dans la plupart des pays d'Amérique latine. Par ailleurs, il y a une corrélation inverse entre le

<sup>26</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>27</sup> SARDON JEAN-PAUL, «Nuptialité et divorcialité en Europe» in *Population*, 1986, p. 473-481.

<sup>28</sup> DUMONT GÉRARD-FRANÇOIS, *Le monde et les hommes. Les grandes évolutions démographiques*, Editions Litéc, Paris 1995.

<sup>29</sup> DUMONT GÉRARD-FRANÇOIS, «La mesure des structures familiales», in *Mesurer et comprendre. Mélanges à Jacques Dupâquier*, PUF, Paris 1993, p. 147-172.

nombre des personnes par ménage et le taux d'urbanisation puisque la fécondité est moindre dans les zones urbaines que dans le monde rural. En outre dans certains pays comme l'Algérie et notamment dans les grandes villes, la pénurie de logements s'ajoute aux autres facteurs pour contribuer à une diminution de la taille. Mais d'une façon générale, la dimension par ménage la plus élevée correspond aux régions où le mariage est précoce, le célibat rare, la fécondité élevée et la cohabitation entre générations, jusqu'à trois, fréquente.

Un plus faible nombre de personnes par ménage et la baisse de ce nombre peuvent s'expliquer par des raisons complémentaires. L'amélioration du niveau de vie s'est traduite par une décohabitation entre des familles conjugales de générations différentes. La baisse de la fécondité, l'augmentation du taux d'urbanisation, le développement du célibat entraînent la prédominance des petits ménages. La plus grande fréquence des divorces, le mariage plus tardif, l'augmentation du veuvage dû à la plus grande longévité et à l'écart d'espérance de vie homme-femme forment un faisceau de facteurs conduisant à un nombre de personnes par ménage inférieur à trois dans nombre de pays développés et souvent plus proche de deux que de trois. Ce chiffre reste néanmoins plus élevé lorsque la cohabitation des générations reste importante, soit pour des raisons de choix dépendant d'habitudes culturelles, soit par force parce qu'il n'y a pas d'autres solutions. Le Japon, l'Irlande et l'Argentine illustrent le premier cas avec un chiffre de personnes par ménage supérieur à trois. La Russie illustre le second en raison de la pénurie de logements. En Afrique noire, les enquêtes font apparaître une augmentation de la taille moyenne des ménages, qui concerne à la fois les enfants et les adultes, sous l'effet combiné de plusieurs facteurs: mortalité plus faible, âge au mariage plus tardif, difficulté croissante d'accès au logement urbain...

### *Diversité géographiques*

Les différents éléments ci-dessus mettent en évidence que la famille dans le monde s'analyse différemment en fonction du temps et de l'espace. Il y a une véritable géographie de la famille qui permet de différencier les structures familiales selon les traditions, les comportements, les conditions de vie propres à chaque région. Par exemple se différencient les pays exclusivement monogames des pays polygames ou téragames, encore qu'il ne faille pas exagérer l'importance réelle de la polygamie dans les civilisations où elle est admise. De même le statut de la femme, celui du mariage — consenti librement ou imposé *de jure* ou *de facto* — a de l'influence sur le sens et la stabilité de la famille.

Par ailleurs, le temps est bien entendu une donnée fondamentale de la famille. Il y a des effets d'âge et des effets de calendrier qui évoluent. Il y a également les changements démographiques qui ont des effets directs sur la famille: baisse de la mortalité maternelle, baisse de la fécondité consécutive à la baisse de la mortalité... Il n'est pas étonnant que la famille, comme toute réalité sociale, soit confrontée aux changements de son environnement politique, économique, culturel, démographique...

Partout où cela peut se mesurer, les années 1960 à 1990 ont laissé apparaître une baisse de la nuptialité, une augmentation des divorces, une diminution du nombre des personnes par ménage. Ces mutations sont bien entendu d'une ampleur considérable, d'une grande intensité et se produisent parfois à un rythme très rapide. Néanmoins, la disparition de la famille, anticipée et escomptée par tant de sociologues, notamment marxistes<sup>30</sup>, des années 1960 et auparavant ne s'est pas produite malgré l'entrée de nombreux de pays dans ce qu'il est convenu d'appeler la "modernité", c'est-à-dire les comportements nouveaux par rapport à ceux qui le sont moins. Ce qui signifie bien que l'on est moderne par rapport à quelque chose qui ne l'est plus. Mais que la modernité, comme la mode, cela se démode: le contenu de la modernité change selon les époques. Il convient donc de ne pas considérer comme pérennes des comportements modernes.

Des informations parfois partielles ou confuses livrées sur les évolutions familiales, il ne faudrait pas déduire que la famille est une réalité en voie de disparition. En effet, dans la quasi-totalité des pays, et en dépit de l'inadaptation des politiques familiales<sup>31</sup>, plus de la moitié de la population choisit la voie du mariage "officiel" comme chemin de vie, même lorsque cela se traduit par des désavantages, par des déséconomies externes, pour employer le langage de la science économique. Cela correspond à une aspiration à la fidélité<sup>32</sup>. Parmi les personnes mariées (c'est-à-dire la majorité au sens quantitatif) et en dépit de l'allongement de la durée de vie dans le mariage et des secousses externes subies par les couples, la majorité des couples ne sera séparée que par la mort. Autrement dit, la famille demeure une forte réalité sociologique.

### *Une forme universelle*

La famille est une valeur presque unanimement approuvée, même si elle parvient difficilement à se faire entendre par les décideurs politiques souvent influencés, sans doute inconsciemment, par des idéologies anti-familiales. Un simple regard sur la vie des sociétés confirme l'importance primordiale dans le tissu social des relations de parenté et en même temps les risques d'éclatement de la société lorsque ces relations de parenté sont trop lâches ou inexistantes. La France a vu augmenter au cours des années 1980 et 1990 le nombre des "sans domicile fixe", en abrégé, suivant la manie française des sigles, S.D.F. Ce sont en réalité des "sans domicile familial", passés à travers les mailles d'un tissu social qui se délite.

Nombre de changements font pression sur la famille. Même si elle est profondément perturbée par des phénomènes d'ordre socio-économique, par

<sup>30</sup> DUMONT GÉRARD-FRANÇOIS, *Pour la liberté familiale*, PUF, Paris 1986.

<sup>31</sup> Par exemple, la diminution des allocations familiales et plus généralement le fait de vouloir subordonner à l'économie la vie sociale ont des effets négatifs sur les foyers néerlandais. Cf. *Septentrion*, Bekkem (Belgique), vol. 25, 1996, p. 145.

<sup>32</sup> QUERE FRANCE, *La famille*, Le Seuil, Paris 1990.

des valeurs inversées<sup>33</sup>, ou dans certains pays par l'anémie démographique, elle demeure néanmoins, si l'on veut bien lui porter un regard sociologique objectif, un pilier essentiel de l'organisation sociale de l'humanité. C'est pourquoi son excessive dégradation conduit à une impasse sociale qui appelle une grande réflexion politique et intellectuelle. L'histoire enseigne d'ailleurs que tous les totalitarismes qui ont essayé de révolutionner l'organisation sociale se sont attaqués d'abord à ce pilier. C'est en ayant une exacte connaissance de sa situation qu'il est possible de définir comment la famille peut demeurer demain au cœur et au service d'une civilisation humaine. C'est dans cet esprit que l'O.N.U. avait décreté 1994 Année internationale de la famille, parce que la famille est une forme universelle de l'organisation humaine fondamentale et, en même temps, un vecteur naturel de la totalité du développement.

---

<sup>33</sup> DUMONT GÉRARD-FRANÇOIS, *Le Festin de Kronos*, op. cit.

## IN RILIEVO

---

### «STATUTO BIOLOGICO» E «STATUTO ONTOLOGICO» DELL'EMBRIONE E DEL FETO UMANO \*

ROBERTO COLOMBO \*\*

La questione della vita umana prenatale ha occupato, nella economia disciplinare della bioetica, della teologia morale speciale e del biodiritto, uno spazio così rilevante che — agli occhi dei non addetti ai lavori — potrebbe apparire eccessivo, sproporzionato o ingiustificato. Lo stesso Magistero romano recente è più volte ritornato sull'argomento, dalla *Casti connubii* alla *Mater et Magistra*, dalla *Gaudium et spes* alla *Humanae vitae* e alla *Evangelium vitae*, dalla *De abortu procurato* alla *Donum vitae*, senza dimenticare i frequenti discorsi pontifici<sup>1</sup>. E numerosissimi sono i documenti episcopali<sup>2</sup>, gli interventi dei centro di bioetica di ispirazione cattolica<sup>3</sup> e gli studi di singoli autori. A livello delle altre con-

\* Relazione tenuta al Seminario di Studio su "Lo statuto biologico e ontologico dell'embrione umano", che si è svolto il 7 marzo 1996 presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.

\*\* Professore di Biologia umana, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

<sup>1</sup> PIO XI, Lettera Enciclica *Casti connubii*, Aas 22 (1930) 539-592, II, pp. 562-565; GIOVANNI XXIII, Lettera Enciclica *Mater et Magistra*, Aas 53 (1961) 401-464, III, p. 447; CONCILIO VATICANO II, Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*, Aas 58 (1966) 1025-1120, n. 51, pp. 1072-1073; PAOLO VI, Lettera Enciclica *Humanae vitae*, Aas 60 (1968) 481-503, n. 14, p. 490; GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Evangelium vitae*, Aas 87 (1995) 401-522, nn. 13-14, 43-45, 57-63, pp. 414-416, 448-451, 464-474. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione De abortu procurato*, Aas 66 (1974) 730-747; ID., *Istruzione Dunum vitae*, Aas 80 (1988) 70-102. Oltre che nelle raccolte ufficiali curate dalla Tipografia Poliglotta Vaticana (ora Libreria Editrice Vaticana), i numerosissimi discorsi dei pontefici, da Pio XII a Giovanni Paolo II, possono essere reperiti in: F. ANGELINI (a cura di), *Pio XII: Discorsi ai medici*, Ed. "Orizzonte Medico", Roma 1960; P. VERSPIEREN (a cura di), *Biologia, Medicina ed Etica. Testi del Magistero cattolico* (ed. it. a cura di R. Baione), Queriniana, Brescia 1990; GIOVANNI PAOLO II, *Dieci anni per la vita*, Centro Dокументazione e Solidarietà, Firenze 1988; D. TETTAMANZI (a cura di), *Chiesa e bioetica. Giovanni Paolo II ai medici e agli operatori sanitari*, Massimo, Milano 1988; e nei fascicoli della rivista *Medicina e Morale* (Sez. Documentazione dal Magistero del Santo Padre).

<sup>2</sup> Una raccolta di 84 documenti degli episcopati di 27 Paesi, aggiornata all'aprile 1973, si trova in: G. CAPRILE (a cura di), *Non uccidere. Il Magistero della Chiesa sull'aborto*, Ed. "La Civiltà Cattolica", Roma 1973. Alcuni tra i molti apparsi successivamente sono riportati in: P. VESPIEREN (a cura di), o. c.; altri possono essere reperiti consultando i fascicoli dei periodici *Medicina e Morale* (Sez. Documentazione del Magistero Episcopale), *La Documentation Catholique*, e, dal 1971, *Origins*. Utile è anche la monumentale collezione a cura di A. GOLDIN, P. LORENZIN E A. VALENTINI, *Lettore Pastorale*, Ed. "Magistero Episcopale", Verona 1960-1995, voll. 1-19.

<sup>3</sup> ST. VINCENT'S BIOETHICS CENTRE (Melbourne, Australia), *Identifying the Origin of a Human Life*, St. Vincent's Bioethics Centre Newsletter, 5 (1987) 4-6; UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, CENTRO DI BIOETICA (Roma), *Identità e statuto dell'embrione umano*, Medicina e Morale, 39, 4 (1989), supplemento; e altri testi prodotti da *The Linacre Centre* (London, UK) e da *The Pope John XXIII Medical-Moral Research and Education Center* (Braintree, Massachusetts, USA).

fessioni cristiane e dell'ebraismo è da registrare una più modesta ma interessante produzione documentaria e di studio<sup>4</sup>, cui vanno aggiunti i contributi della riflessione proveniente da religioni non cristiane, recentemente raccolti in diverse pubblicazioni<sup>5</sup>. La filosofia "laica", che in campo bioetico è scesa più tardi rispetto alla teologia morale, ha già ampiamente recuperato il terreno e sta giocondo nella questione una partita decisiva per l'affermazione o la sconfitta delle sue tesi<sup>6</sup>. E non mancano certi punti d'incontro e di scontro tra le diverse, articolate e sfumate posizioni, che rendono vivace la discussione ma arduo il tentativo di elaborare un completo *status quaestionis*.

A documentazione dell'importanza attribuita alla questione, riportiamo il pensiero di due autori, molto distanti tra loro per riferimenti culturali e opinioni in merito, Maurizio Mori e Luigi Lombardi Vallauri.

<sup>4</sup> Per l'ambito protestante si veda, ad esempio: EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, *Von der Würde werdenden Lebens. Extrakorporale Befruchtung, Fremdschwangerschaft und genetische Beratung*, Andreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland, Trier 1985; NEDERLANDSE HERVORMDE KERK - Gereformeerde Kerken in Nederland - Nederlandse Lutheraan Kerk, *Mensen in Wording. Theologische, ethische en pastorale overwegingen bij nieuwe voortplantingstechnieken en prenataal onderzoek*, pro manuscripto, Leidschendam/Leusden, 1992. Tra i documenti della Comunione Anglicana sono di particolare interesse: THE CHURCH OF ENGLAND, BOARD FOR SOCIAL RESPONSIBILITY, *Personal Origins. The Report of a Working Party on Human Fertilisation and Embryology*, Church Information Office, London 1985; THE ANGLICAN CHURCH OF CANADA, TASK FORCE ON ABORTION, *Abortion in a New Perspective*, Anglican Book Centre, Toronto 1989. Per la Chiesa Metodista Unita: THE GENERAL CONFERENCE OF THE UNITED METHODIST CHURCH, *The Book of Discipline of the United Methodist Church*, The United Methodist Church Publ. House, Nashville, Tennessee, 1992, pp. 87-106. Per i Battisti e gli Evangelici: J. DAVIS, *Evangelical Ethics: Issues Facing the Church Today*, Presbyterian and Reformed Publ. Co., Phillipsburg, N. J., 1985; e, per un aggiornamento, i diversi interventi apparsi sulla rivista *Christianity Today* a partire dal novembre 1991. Una utile rassegna della letteratura ebraica sull'argomento si trova in: A. STEINBERG, *Jewish Medical Ethics*, in: *Bioethics Yearbook* (B. A. Lustig, B. A. Brody, H. T. Engelhardt and L. B. McCullough, eds.), Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 1 (1991) 179-199 e 3 (1993) 271-279.

<sup>5</sup> H. HATHOUT, *Islamic Concepts and Bioethics*, in: *Bioethics Yearbook*, o. c., 1 (1991) 103-117; G. I. Serour (ed.), *Proceedings of the First International Conference on "Bioethics in the Muslim World"*, International Islamic Center for Population Studies and Research, Al-Azhar University, Cairo 1992; H. HATHOUT AND B. A. LUSTIG, *Bioethical Developments in Islam*, in: *Bioethics Yearbook*, o. c., 3 (1993) 133-148; P. N. DESAI AND B. A. LUSTIG, *Hindu and Indian Developments*, in: *Bioethics Yearbook*, o. c., 3 (1993) 69-82; P. RATANAKUL, *Bioethics in Thailand: The Struggle for Buddhist Solutions*, Journal of Medicine and Philosophy, 13 (1988) 301-312; S. TANIGUCHI, *Bio-medical Ethics from a Buddhist Perspective*, Buddhist Digest (English Series), 26 July (1990), 58-70; W. R. LAFLEUR, *Liquid Life: Abortion and Buddhism in Japan*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1992; K. NOLAN, *Buddhism, Zen, and Bioethics*, in: *Bioethics Yearbook*, o. c., 3 (1993) 185-216.

<sup>6</sup> Anche la produzione "laica" italiana — inizialmente sorta attorno ai centri di bioetica dell'Università di Genova, dell'Istituto Gramsci di Roma e di Politeia a Milano — è ormai copiosa; per alcune indicazioni bibliografiche rinviamo a: A. DI MEO E C. MANCINA (a cura di), *Bioetica*, Laterza, Bari 1989; M. MORI (a cura di), *Quale statuto per l'embrione umano. Problemi e prospettive*, Bibliotechne, Milano 1992; S. RODOTÀ (a cura di), *Questioni di bioetica*, Laterza, Bari 1993. Un'analisi delle posizioni si trova in: A. BOMPIANI, *Bioetica in Italia. Lineamenti e tendenze*, Dehoniane, Bologna 1992; ID., *Il dibattito sullo statuto ontologico e giuridico dell'embrione*, in: *Bioetica. Dalla parte dei deboli*, Dehoniane, Bologna 1994, pp. 91-124.

Non è esagerato dire che la domanda se il feto (o l'embrione) sia o no "meritevole di tutela" costituisce il problema bioetico più dibattuto e controverso degli ultimi due decenni. Sembra infatti che la risposta a tale domanda sia cruciale per la questione della liceità dell'aborto come per quella più recente della creazione di embrioni umani al fine di superare certe forme di sterilità o acquisire conoscenza scientifica<sup>7</sup>.

Bisogna notare anzitutto che il problema dell'embrione, mentre può sembrare minuscolo e quasi trascurabile sul piano materiale (fisico, economico), è invece cruciale sul piano contemplativo, perché attiene da vicinissimo all'autocomprendizione dell'uomo. Se il potere scientifico-tecnologico, sulla soglia dell'embrione, non facesse una sosta, un arresto, ma passasse oltre senz'altro e invadesse quel minuscolo territorio, mosso da considerazioni di pura utilità, come invade tutto il resto della realtà, sarebbe varcata una linea di non ritorno e davanti alla conoscenza non sarebbe più che l'estensione senza fine della materia<sup>8</sup>.

In questa sede, della complessa questione ci occuperemo secondo una prospettiva — ma non è l'unica abbracciabile — che la recente letteratura filosofico-biologica ci ha abituati ad esprimere con il termine "statuto". Parlare di "statuto biologico" e "statuto ontologico" dell'embrione e del feto<sup>9</sup> significa avere già scelto un modo — che non è affatto scontato — di affrontare il tema della vita umana nascente e il problema del suo rispetto: delineare uno "statuto" si-

<sup>7</sup> M. MORI, *Il feto ha diritto alla vita? Un'analisi filosofica dei vari argomenti in materia con particolare riguardo a quello di potenzialità*, in: L. LOMBARDI VALLAURI (a cura di), *Il meritevole di tutela*, Giuffrè, Milano 1990, 735-840, p. 735.

<sup>8</sup> L. LOMBARDI VALLAURI, *L'embrione umano tra bioetica e biogiuridica. Principi generali*, in: *Scienza ed Etica nella Centralità dell'Uomo* (a cura di P. Cattorini), F. Angeli, Milano 1990, 225-238, p. 227.

<sup>9</sup> I termini *embrione* e *feto* si riferiscono convenzionalmente a due fasi successive, formalmente ma non materialmente distinte, dello sviluppo prenatale dell'organismo umano, e verranno usati nel testo secondo l'accezione biomeditica corrente: *embrione*, fino all'ottava settimana di sviluppo; *feto*, a partire dalla nona settimana di sviluppo fino al termine della vita intrauterina. Vedi, ad esempio: K. L. MOORE, *Essentials of Human Embriology*, Blackwell-Decker, Oxford-Toronto 1988, p. 36. Non accogliamo invece il neologismo "pre-(o pro-)embrione", da più autori impiegato per indicare l'embrione prima dell'impianto nell'endometrio uterino o comunque fino alla seconda settimana di sviluppo, a motivo delle consistenti e giustificate riserve sollevate nei confronti di un suo uso "ideologico"; verrà al suo posto utilizzata l'espressione "embrione precoce". Anche il recente (1994) *Final Report of the NIH Human Embryo Research Panel* (*International Journal of Bioethics*, 6 (1995) 264-265) ne ha abolito l'uso, sostituendolo con il più corretto "*preimplantation human embryo*". Per la storia e la discussione del termine, si rimanda a: A. SUTTON, *Ten years after the Wamock Report: is the human neo-conceptus a person?*, *Medicina e Morale*, 44 (1994) 475-490, p. 477 e nota n. 9; e D. G. JONES AND B. TELFER, *Before I was an embryo, I was a pre-embryo: or was I?*, *Bioethics*, 9 (1995) 32-49, con abbondante bibliografia. Molto interessante è la discussione sulla natura arbitraria della "stadiazione" della vita prenatale e sull'origine "non-scientifica" del termine "pre-embrione" che si trova in: J. D. BIGGERS, *Arbitrary partitions of prenatal life*, *Human Reproduction*, 5 (1990) 1-6. Sulla questione sono intervenuti, tra gli altri: E. SGRECCIA, *A proposito del "pre-embrione" umano*, *Medicina e Morale*, 36 (1986) 5-17; e M. ZATTI, *Quando un "pre-embrio" esiste, si tratta di un altro embrione*, *Medicina e Morale*, 41 (1991) 781-788.

gnifica infatti riunire domande diverse sorte in contesti tra loro differenti — dall'aborto alla contraccuzione postcoitale, dalla diagnosi prenatale alle tecniche di procreazione assistita, dalla crioconservazione degli embrioni alla sperimentazione su di essi e sui feti — e cercare una prospettiva unitaria di impostazione e soluzione<sup>10</sup> dal punto di vista dello *status* di uno degli "oggetti" / "soggetti" in gioco: l'embrione e il feto umano. Ciò vuol dire rinunciare ad un approccio meramente pragmatico o convenzionale, e privilegiare la ricerca della condizione di esistenza dell'embrione e del feto o, come più tradizionalmente si dice, la ricerca della sua "natura". Tale indagine verrà qui di seguito istruita attraverso la considerazione del rapporto tra la definizione dello "statuto ontologico" e quella dello "statuto biologico".

Affrontiamo anzitutto il primo polo del rapporto.

La questione dello "statuto ontologico" equivale a porre la domanda: «Che "essere" è l'embrione e il feto umano? Si tratta dello stesso "essere" che noi ordinariamente riconosciamo nel neonato, nel bambino e nell'adulto? Oppure abbiamo a che fare con un "essere" diverso, simile o non ancora uguale? Quando e come ha inizio la vita di un "essere umano" quale siamo noi?». Questione oggi molto dibattuta, anche a giudicare dal numero di lavori pubblicati negli ultimi venticinque anni. E non tanto per l'intrinseco interesse teorico della questione, ma piuttosto per le implicazioni pratiche che se ne vorrebbero trarre circa il "rispetto" dovuto all'embrione e al feto umano, e in merito alla loro tutela giuridica.

La domanda ontologica suppone dunque l'interesse pratico per un'altra domanda, quella etica: «Che tipo di "rispetto" — o, meglio, che "cura", che "amore", che "accoglienza"<sup>11</sup> — dobbiamo avere nei confronti dell'embrione e del feto umano?». I soggetti praticamente coinvolti da questa seconda questione sono attualmente diversi: la coppia generatrice e, in particolare, la gestante; i medici e i biologi coinvolti nelle tecniche di procreazione assistita; il personale ostetrico; i ricercatori che svolgono indagini sulla fertilizzazione e lo sviluppo umano prenatale; e il legislatore sanitario.

<sup>10</sup> Alcune utili considerazioni metodologiche sullo "statuto" dell'embrione e del feto si possono trovare in: R. P. ROLLIN, *Presentation des questions*, in: *Le statut de l'embryon humain* (a cura dell'Institut Catholique de Lyon), Fondation Marcel Merieux, Lyon 1988, 9-22; E. SGRECCIA, *Il recente dibattito sull'identità dell'embrione*, Vita e Pensiero, 6 (1990) 416-424; P. ZATTI, *Quale statuto per l'embrione*, in: *La bioetica: questioni morali e politiche per il futuro dell'uomo* (a cura di M. Mori), Biblioteche, Milano 1991, 97-129; G. ANGELINI, *Il dibattito teorico sull'embrione: riflessioni per una diversa impostazione*, Teologia, 16 (1991) 147-166; A. BONDOLFI, *Alcune considerazioni di metodo attorno al cosiddetto "statuto dell'embrione"*, Rivista di Teologia Morale, 23 (1991) 223-241; N. KLUGE, *Wann beginnt menschliches Leben?*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1992, pp. 13-31 e 32-62; e C. VIGNA, *Struttura della persona e questioni di bioetica. Alcune indicazioni di principio*, Per la Filosofia, 9 (1992) 3-19.

<sup>11</sup> Per una transizione dal "rispetto", nel senso giuridico di "non nocere" all'"avere cura di", secondo il significato più propriamente morale della "fugara della prossimità", si veda G. ANGELINI, *a. c.*, p. 154.

L'affronto della questione morale dei doveri verso l'embrione e il feto non sembra però dipendere, né logicamente né fondativamente, dalla preliminare e certa soluzione della questione ontologica, come hanno mostrato, — ciascuno *iuxta propria principia* — sia il recente Magistero cattolico<sup>12, 13, 14</sup> che alcuni documenti "laici", come il rapporto Warnock<sup>15</sup>. Il primo, adottando la via tuzioristica, giunge ad affermare che «basterebbe la sola probabilità di trovarsi di fronte ad una persona per giustificare la più netta proibizione di ogni intervento volto a sopprimere l'embrione umano». I secondi, scegliendo la via utilitaristica, accordano invece un grado di protezione diverso a seconda dei presunti interessi della coppia generatrice, del nascituro o della ricerca scientifica: alla vita dell'embrione e del feto non è riconosciuto un valore intrinseco, ma solo strumentale<sup>16</sup>.

La rilevanza dello "statuto ontologico" in ordine allo "statuto morale" e a quello "giuridico", pur non essendo decisiva non può tuttavia essere facilmente sminuita: sapere "che cosa" o "chi" è un determinato essere non risulta indifferente per stabilire come trattarlo, anche se il nostro comportamento verso di esso richiede l'ulteriore riconoscimento di un "bene" e di un "male" nei suoi confronti<sup>17</sup>. Occorre però registrare come all'antico e forte rapporto tra "esse" e "bonum", tra ontologia e morale, si è oggi frequentemente sostituita una nuova e debole relazione tra "factum" e "bonum". Il sapere sperimentale delle scienze sembra avere requisito tutto il campo del sapere a proposito dell'uomo e della natura vivente, sostituendosi così al sapere "metafisico". Ci si rivolge allora direttamente o esclusivamente alla biologia e alla medicina per cercare di conoscere "che cosa" o "chi" è l'embrione e il feto, e fondare di conseguenza un comportamento "buono" (etica) o "giusto" (diritto) nei loro confronti.

Siamo così giunti al secondo polo del rapporto, lo "statuto biologico", il quale risponde alla domanda: «Che tipo di entità biologica sono l'embrione e il feto umano? Si tratta, nel caso dell'embrione precoce, di una struttura biologica primitiva, "pre-organismica"<sup>18</sup>, non individualizzata né autonomamente organizzata, dalla quale potrà successivamente ed eventualmente avere origine l'organismo individuale e autonomo di un soggetto umano? Oppure siamo già in presenza di un

<sup>12</sup> S. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *De abortu procurato* (1974), n. 13.

<sup>13</sup> S. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum vitae* (1987), I, 1.

<sup>14</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Evangelium vitae* (1995), n. 60.

<sup>15</sup> DEPARTMENT OF HEALTH AND SOCIAL SECURITY, *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilization and Embriology*, Her Majesty's Stationery Office, London 1984 (Trad. it., con introduzione di D. Tettamanzi: Rapporto Warnock, *Quali frontiere per la vita?*, Avvenire, Milano 1985).

<sup>16</sup> Per una valutazione in questo senso del Rapporto Warnock si esprime anche T. IGLESIAS, *IVF and Justice: Moral, Social and Legal Issues related to Human in vitro Fertilization*, The Linacre Centre, London 1990, pp. 88-89.

<sup>17</sup> L'argomento è sviluppato più ampiamente in G. ANGELINI, *a. c.*, p. 152-157.

<sup>18</sup> È la tesi sostenuta dall'embriologa A. McLaren: l'embrione precoce «is a different entity, which includes and gives rise to the "embryo" that grows into a foetus and neonate but is in no way coextensive with it» (*Prelude to embryogenesis*, in: THE CIBA FOUNDATION, *Human Embryo Research: Yes or No?*, Tavistock, London 1986, 5-23, p. 14); e dal biologo C. Grobstein, secondo il

organismo individuale ed auto-organizzato<sup>19</sup> della specie umana (*Homo sapiens sapiens*), anche se solamente nella fase iniziale (sviluppo) del suo proprio ciclo vitale?» La discussione attorno alla “questione biologica” non è meno vivace di quella di natura ontologica, morale e giuridica. Ma con una significativa differenza: la mole dei dati biomedici sull’embrione e sul feto cresce con una velocità molto superiore a quella delle idee e delle inferenze filosofiche, etiche e del diritto.

Al sapere biologico sull’embrione e sul feto fanno appello sia coloro che intendono affrontare teoreticamente la questione ontologica quale premessa di quella morale, che quanti — giudicando troppo pretenzioso il sapere “metafisico” — si muovono direttamente sul piano etico o giuridico della ragione pratica. All’embriologia si interessa esplicitamente anche il Magistero, quando afferma che «sono le stesse conclusioni della scienza sull’embrione umano a fornire un’indicazione preziosa per discernere razionalmente una presenza personale fin dal primo comparire di una vita umana. Pur non essendosi “espressamente impegnato” all’interno «dei dibattiti scientifici e delle stesse affermazioni filosofiche», il Magistero ha sempre tenuto in grande considerazione le “preziose conferme” delle scienze biologiche. Tale posizione è coerente con una tradizione teologica di antica data (da Bonaventura, Alberto Magno e Tommaso d’Aquino sino ai neo-tomisti P. A. Lanza, P. Chalmel e, recentemente, Ph. Caspar) che si è sempre confrontata, a proposito della vita umana prenatale, con il sapere della medicina e dell’embriologia dell’epoca.<sup>20</sup>

---

quale «the scientific account that has been given clearly characterizes the preembryo as qualitatively different in kind from the embryo into which it subsequently transforms» (*Biological characteristics of the preembryo*, Annals of the New York Academy of Sciences, 541 (1988) 346-348, p. 347). Ripresa nella discussione filosofico-teologica sull’embrione anche da: N. M. FORD, *When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*, Cambridge University Press, Cambridge 1988; e M. J. COUGHLAN, *The Vatican, the Law and the Human Embryo*, MacMillan, Basingstoke, 1990.

<sup>19</sup> È la concezione “classica” dell’embriologia animale, che può essere rinvenuta nella quasi totalità dei testi contemporanei di biologia dello sviluppo. Si veda, ad esempio, il titolo del secondo capitolo dell’apprezzatissimo testo di S. F. GILBERT, *Developmental Biology*, Sinauer, Sunderland, Massachusetts, 3rd ed. 1991, pp. 33-74: «Fertilization: Beginning a new organism» (p. 33); o l’inizio del capitolo sulla fertilizzazione in un’autorevole, fondamentale opera in collaborazione (R. YANAGIMACHI, *Mammalian Fertilization*, in: *The Physiology of Reproduction* (E. Knobil, J. Neil *et al.* eds.), Raven Press, New York 1988, vol. 1, pp. 135-185): «Fertilization in mammals normally represents the beginning of life for a new individual» (p. 135). Un’esposizione delle implicazioni biologiche e filosofiche di questa concezione si trova in: A. SERRA, *Per un’analisi integrata dello “status” dell’embrione umano. Alcuni dati della genetica e dell’embriologia*, in: S. BIOLO (a cura di), *Nascita e morte dell’uomo. Problemi filosofici e scientifici della bioetica*, Marietti, Genova 1993, pp. 55-105. Per un’attenta indagine sulle nuove edizioni dei testi di embriologia umana, in particolare quello di Keith Moore, si veda: D. N. IRVING, “New Age” *Embriology Text Books: Implications for Fetal Research*, Linacre Quarterly, 61, 2 (1994) 42-62, ristampato nel volume: C. W. KISCHER AND D. N. IRVING, *The Human Development Hoax: Time to Tell the Truth!*, Gold Leaf, Clinton Township, Michigan, 1995, pp. 19-39.

<sup>20</sup> Per una rivedizione storico-critica dell’intera vicenda si rimanda a: PH. CASPAR, *La saisie du zygote humain par l’esprit*, Paris/Namur, Lethielleux/Culture et Verité, 1987; ID., *La problématique de l’animation de l’embryon: survol historique et enjeux dogmatiques*, Nouvelle Revue Théologique, 113 (1991) 3-24, 239-255 e 400-413; ID., *Penser l’embryon d’Hippocrate à nos jours*, Editions Universitaires, Tournai, 1991, pp. 43-93 e 105-123.

È perciò necessario prendere in considerazione il rapporto tra "statuto ontologico" e "statuto biologico" tra "essere" dell'embrione e del feto e le loro "caratteristiche" o "proprietà" biologiche. Occorre anzitutto riconoscere che tale dipendenza si è già di fatto costituita, perché nessuno "statuto ontologico" prescinde da considerazioni fattuali di natura genetica, citologica, embriologica, neurologica od ostetrica. È sufficiente ricordare i concetti di "concepimento", "individualità", "epigenesi", "annidamento", "sensibilità", "movimenti fetalì", "vitalità",... che fanno riferimento ad altrettanti fenomeni, proprietà o processi biologici. E, d'altra parte, ogni concezione empirica di un ente biologico implica una visione filosofica del vivente che lo rende intelligibile non solo analiticamente (scomposizione in tessuti, cellule, strutture subcellulari, biomolecole, genoma), ma anche sinteticamente, cioè, ad esempio, organicamente, sistematicamente ed organismicamente. Anche chi nega l'esistenza di un qualsiasi presupposto filosofico o "meta-biologico" nella propria interpretazione scientifica dei fatti fisi- ci ottenuti attraverso ricerche sperimentali, per ciò stesso afferma una implicita opzione "metafisica" in favore di un radicale approccio riduzionistico-fiscalisti- co (statistico-matematico o chimico-fisico) allo studio della natura vivente<sup>21</sup>.

#### *I diversi modelli di "statuto ontologico"*

Nella pluralità di orientamenti antropologici che caratterizza il panorama culturale contemporaneo, è possibile identificare diverse prospettive teoriche all'interno delle quali sono stati concepiti vari "statuti ontologici" dell'uomo, *et quidem* dell'embrione e del feto umano. D'ora innanzi indicheremo tale *status* — propriamente e pienamente umano — con il termine tradizionale di "persona umana", senza con esso vincolarci a nessun particolare significato che il vocabolo "persona" ha assunto nel corso della sua lunga e travagliata storia o con il quale viene attualmente usato<sup>22</sup>. A motivo della ambiguità di cui oggi è carica la

<sup>21</sup> Al riduzionismo in biologia e medicina è dedicato un recente numero monografico della *Revue Philosophique de Louvain* (1-2, Fevrier-Mai, 1995), dal titolo: *Le Réductionnisme dans les Sciences de la Vie*. Di particolare interesse per la comprensione della questione sollevata nel testo sono gli articoli di B. FELTZ, *Le réductionnisme en biologie: Approches historiques et épistémologique*, pp. 9-32 e di W. CALLEBAUT, *Réduction et explication mécaniste en biologie*, pp. 33-66.

<sup>22</sup> Per un percorso storico attraverso la complessa vicenda semantica e concettuale legata alla nozione di "persona", si veda: J. TEICHMAN, *The Definition of Person*, *Philosophy*, 60 (1985) 175-185; V. MELCHIORRE, *Pour une herméneutique de la personne*, *Notes et Documents*, 14 (1986) 84-99; S. COTTA, *Diritto, Persona, Mondo Umano*, Giappichelli, Torino 1989, pp. 59-82; P. LADRIERE, *La notion de personne, héritière d'une longue tradition*, in: S. NOVAES (a cura di), *Biomédecine et devenir de la personne*, Ed. du Seuil, Paris 1991, pp. 27-85; L. E. LOMASKY, *Person: Concept of*, in: *Encyclopedia of Ethics*, Garland, New York, 2 voll., 1992, vol. 2, pp. 950-956; PH. CORMIER, *Généalogie de Personne*, Critérion, Paris 1994; M. B. MAHOWALD, *Person*, in: *Encyclopedia of Bioethics*, Georgetown University Press, Washington, D. C., 4 voll., II ed., 1995, vol. 4, pp. 1934-1940. Più sinteticamente in: S. PLOURDE, *Incontournable en éthique biomédicale: le concept de personne*, *Le Supplément*, 195 (1995) 29-58, pp. 32-37. Per l'uso di "persona" nelle argomentazioni bioetiche: R. MACKLIN, *Personhood in the Bioethics Literature*, *Milbank Memorial Fund Quarterly/Health and Society*, 61 (1983) 35-57; e K. DORAN, *Person - A Key Concept for Ethics*, *Linacre Quarterly* 56, 4 (1989) 38-49.

parola "persona", non pochi autori suggeriscono, a scopo preciso, termini alternativi<sup>23</sup>, ma non sembra che un sufficiente accordo sia stato raggiunto: resta comunque il fatto che non è in questione la semantica, ma l'ontologia di ciò che nel linguaggio comune indichiamo con "persona".

Sacrificando necessariamente nello schema le sfumature concettuali e l'analisi esauriente di ciascuna posizione, è possibile tentare di ricondurre il complesso quadro dell'attuale dibattito entro le seguenti concezioni di persona umana.

### *I concetti "forti" di persona*

È anzitutto rinvenibile un concetto ontologico *stricte sensu*, che si fonda su una ontologia sostanziale o su una ontologia relazionale. Appartiene alla prima fondazione il concetto boeziano di persona come «*rationalis naturae individua substantia*»<sup>24</sup>. Poiché la "natura razionale" è — tra gli organismi animali — propria solo dell'uomo, ogni membro della specie *Homo sapiens sapiens* è ontologicamente una persona sin dal suo costituirsi come "sostanza individuale". La "persona" risulta coestensiva con l'"uomo" — inteso come "individuo umano" — lungo tutto il suo ciclo vitale. È dato che il venire all'esistenza di un nuovo essere umano coincide normalmente con il processo biologico della fertilizzazione<sup>25</sup>, nel quale si genera una nuova "sostanza individuale" umana, l'embrione è persona fin dallo stadio unicellulare (zigote). All'interno della interpretazione ilemorifica della realtà, la maggior parte dei fautori della conce-

<sup>23</sup> Tra i più usati vi sono quelli di "soggetto" e "soggettività". Un esempio si trova in: L. LOMBARDI VALLAURI, *Soggettività centrale e soggettività marginale*, in: *Bioetica e Persona* (a cura di E. Agazzi), Angeli, Milano 1993, pp. 44-79.

<sup>24</sup> S. BOEZIO, *De persona et duabus naturis*, Contra Eutychen et Nestorium, III, 4-5. Verrà ripresa e interpretata da S. TOMMASO («*Individuum subsistens in rationali natura*»), S. Th., I, q. 29, a. 3) e da RICCARDO DI SAN VITTORE («*rationalis naturae individua existentia*»), De Trinitate, IV.

<sup>25</sup> La precisazione "normalmente" si riferisce al fatto che eccezionalmente, nel caso della gemellanza monozigotica (1 caso su 270 parti nella popolazione bianca degli Stati Uniti: P. M. LAYDE, J. D. ERIKSON, A. FALEK AND B. J. McCARTY, *Congenital malformations in twins*, American Journal of Human Genetics, 32 (1980) 69-78), lo sviluppo di un secondo organismo umano ha origine non direttamente dal processo di fusione dei gameti femminile e maschile (fertilizzazione), ma successivamente attraverso la scissione di una parte dell'embrionale precoce (uno o più blastomeri o, se il processo di *twinning* avviene allo stadio di blastociste, una parte della massa cellulare interna) con formazione di un nuovo organismo embrionale avente destino epigenetico proprio. Tale processo può essere biologicamente assimilato, dal punto di vista della teoria generale della riproduzione animale, ad una "gemmazione". Per una discussione sull'argomento si veda: T. IGLESIAS, o. c., 1990, pp. 97-101; M. ZATTI, *La prospettiva del biologo (statuto biologico dell'embrione)*, in: AA. VV., *Procreazione artificiale e interventi nella genetica umana*, Cedam, Padova 1987, pp. 180-193; ID., o. c., 1991; A. SERRA, o. c., 1993, pp. 89-93. Il fenomeno, eccezionale per la specie umana, della gemellanza monozigotica, è diventato uno dei "cavalli di battaglia" contro l'individualità dell'embrione precoce: lo *slogan* di Michael Lockwood, dell'Università di Oxford, è emblematico: «As long as the possibility of twinning existed, you did not exist» (*Human Identity and the Primitive Streak*, Hastings Center Report, 25, 1 (1995) 45). Per un'esposizione di questa contestata tesi, si veda, tra gli altri, N. M. FORD, o. c., 1988, soprattutto le pp. 132-146. Numerose le critiche

zione ontologica sostanziale ammette conseguentemente ed esplicitamente la tesi metafisica della infusione "immediata" dell'anima ("animazione immediata") come logica implicazione di una individuazione sostanziale "immediata".

Non tutti coloro che adottano la definizione boeziana riconoscono che l'embrione umano è — sin dalla fertilizzazione — una persona. E questo per due distinte obiezioni, la prima delle quali ha a che vedere con la "natura razionale" e la seconda con l'"individualità sostanziale".

Nel primo caso si tratta della tesi della "animazione mediata" o "successiva", che si rifà storicamente ad alcune affermazioni di Aristotele e S. Tommaso<sup>26</sup>. In essa si afferma che l'infusione dell'anima razionale, *forma corporis*, avviene solo quando l'organismo è sufficientemente sviluppato e quindi in grado di riceverla<sup>27</sup>. A questa considerazione di ordine ilemorfico altri aggiungono

---

alla posizione di Ford apparse negli ultimi anni; tra le altre: A. SERRA, "Quando è iniziata la mia vita?", *La Civiltà Cattolica*, 140 IV (1989) 575-585; N. TONTI-FILIPPINI, *A Critical Note*, Linacre Quarterly, 56, 3 (1989), 36-50; J. J. BILLINGS, "When Did I Begin?", *Anthropotes* 5 (1989) 119-127; A. FISHER, "When did I begin" Revisited, Linacre Quarterly, 58, 3 (1991) 59-68; P. FLAMAN, *When Did I Begin? Another Critical Response to Norman Ford*, Linacre Quarterly, 58, 4 (1991) 39-55; N. TONTI-FILIPPINI, *Futher Comments on the Beginning of Life*, Linacre Quarterly, 59, 3 (1992) 76-81; W. E. MAY, *The Moral Status of the Embryo*, Linacre Quarterly, 59, 4 (1992) 76-83; e A. ZIMMERMAN, *I Begin at the Beginning*, Linacre Quarterly, 60, 3 (1993) 86-92.

<sup>26</sup> Una presentazione e discussione dei testi dello Stagirita e dell'Aquinate che si riferiscono all'"animazione" può essere reperita in: P. LANZA, *La questione del momento in cui l'anima razionale è infusa nel corpo*, Bollettino filosofico 4 (1938) 211-265, 335-367 e 5 (1939) 36-97, 206-273; G. DI GIANNATALE, *La posizione di S. Tommaso sull'aborto. Note sulla concezione genetica*, Doctor Communis, 34 (1981) 296-311 (con riferimenti bibliografici alla letteratura precedente); J. DE SIEBENTHAL, *L'animation selon Thomas d'Aquin*, in: AA. VV., *L'embryon: un homme*, Actes du Premier Congrès de la Société Suisse de Bioéthique, Centre de Documentation Civique, Lausanne 1987, pp. 91-98; PH. CASPAR, a. c., 1991, pp. 239-255; S. J. HEANEY, *Aquinas and the Presence of the Human Rational Soul in the Early Embryo*, The Thomist, 56 (1992) 19-48; A. REGAN, *The Human Conceptus and Personhood*, Studia Moralia, 30 (1992) 97-127; H. SEIDL, *Sull'anima razionale nell'embrione umano secondo Aristotele*, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, Per la Filosofia, 9 (1992) 64-73 [più estesamente in: ID., *Zur Geistseele in menschlichen Embryo nach Aristoteles*, *Albert d. Gr. un Thomas v. Aqu.: Ein Diskussionbeitrag*, in: *L'anima nell'antropologia di san Tommaso d'Aquino* (Atti del Congresso della Società Internazionale san Tommaso d'Aquino, 1986), Roma 1987, 123-157] e T. A. SIMONDS, *Aquinas and Early Term Abortion*, Linacre Quarterly, 61, 3 (1994) 10-17. È discutibile l'interpretazione dei testi di Aristotele fornita da W. RUFF, *Individualität und Personalität im embryonalen Werden. Die Frage nach dem Zeitpunkt der Geistbeseelung*, Theologie und Philosophie, 45 (1970) 25-59; ID., *Die Menschwerdung menschlichen Lebens. Anthropologische Reflexionen über die individualentwicklung*, Arzt und Christ, 17 (1971) 129-138.

<sup>27</sup> Vedi, ad esempio: J. F. DONCEEL, *Immediate animation and delayed hominization*, Theological Studies, 31 (1970) 76-105. Per una sintesi delle opinioni sull'"animazione" è sempre utile, anche se non recente: M. ZALBA, *L'inizio della persona umana nelle recenti ricerche della scienza*, in: *Medicina e Morale* (Collana di Studi diretta da F. Angelini), Orizzonte Medico, Roma, vol. 5, 1972, 29-64, pp. 35-57. La critica alla teoria della "animazione successiva" è chiaramente esposta in: B. ASHLEY, *A Critique of the Theory of Delayed Hominization*, in: *An Ethical Evaluation of Fetal Experimentation: An Interdisciplinary Study* (D. G. McCarthy and A. S. Moraczewski, eds.), Pope John XXIII Medical-Moral Research and Education Centre, St. Louis, Missouri, 1976, 113-133. Si veda anche: G. COTTIER, *Questions sur l'embryon humain et l'âme spirituelle*, Nova et Vetera, 73, 2 (1995) 37-51.

o sostituiscono una considerazione *ex parte Dei*, che solleva il problema dell'elevatissima — si dice — frequenza degli aborti spontanei precoci ("aborti preclini")<sup>28</sup>, prima dell'impianto dell'embrione nell'endometrio materno. A questo fenomeno vengono sommati i processi degenerativi dello sviluppo che segue la fusione dei gameti, quali la formazione di moli idatiformi e le gravi malformazioni fetali, come l'anencefalia o altre forme di aplasia. A fronte di tutto questo, sarebbe inconcepibile che Dio potesse "sciupare" così tante anime, da Lui "immediatamente" infuse negli embrioni che moriranno precocemente<sup>29</sup>.

Nel secondo caso, che riguarda la "individualità sostanziale", abbiamo la tesi della "individuazione successiva" o "epigenetica", alla quale ha fatto riferimento anche il Card. J. Ratzinger nella sua presentazione dell'enciclica *Evangelium vitae* alla stampa<sup>30</sup>. La tesi sostiene che l'embrione è da considerare "individuo" solo a partire da quando, nel corso del suo sviluppo, potrà formarsi un unico feto, non è cioè più documentato che avvengano i fenomeni della gemellanza monozigotica e della cosiddetta "fusione embrionale" o "ricombinazione embrionale" ("chimerismo"). L'assenza di continuità e identità ontologica tra prima e dopo la formazione degli embrioni gemelli o chimerici deporrebbe a sfavore di una individualità sostanziale nelle prime fasi dello sviluppo (secondo diversi autori fino al 14°/15° giorno)<sup>31</sup>.

Nell'uno e nell'altro caso si giunge ad ammettere che la vita umana personale non ha inizio con la formazione dell'organismo biologico, ma solo in un successivo periodo della epigenesi, negando così la coestensività della persona

<sup>28</sup> Sulla frequenza e le cause della morte precoce dell'embrione umano, nella letteratura biomedica si può consultare: R. G. EDWARDS, *Causes of early embryonic loss in human pregnancy*, Human Reproduction, 1 (1986) 185-198 (Review: 184 rif. bibl.); S. KNOWLES, *Spontaneous Abortion and the Pathology of Early Pregnancy*, in: *Fetal and Neonatal Pathology* (J. W. Keeling, ed.), Springer-Verlag, Berlin/Heidelberg, 1987, pp. 77-97 (102 rif. bibl.); e L. BOCCIOLONE, F. PARAZZINI, L. FEDELE, B. ACAIA E G. B. CANDIANI, *L'epidemiologia dell'aborto spontaneo; una revisione della letteratura*, Annali di Ostetricia, Ginecologia e Medicina Perinatale, 110 (1989) 323-334 (80 rif. bibl.). Per una tra le poche discussioni argomentate apparse sul tema degli "aborti spontanei", anche se non risulta convincente nelle conclusioni, si veda: T. F. MURPHY, *The moral significance of spontaneous abortion*, Journal of Medical Ethics, 11 (1985) 79-83.

<sup>29</sup> Un esempio di questo genere di argomentazioni si trova in: T. SHANNON AND A. B. WOLTER, *Reflections on the Moral Status of the Pre-embryo*, Theological Studies, 51 (1990) 603-626. Gli autori arrivano fino a ritenere «not only irrational but blasphemous» (p. 618) la tesi dell'"animazione immediata", sostenendo che «to ascribe such bungling of the conceptual process to all-wise Creator would seem almost sacrilegious» (nota n. 60).

<sup>30</sup> «A questo dato di fatto oggi indiscutibile [l'identità e individualità genetica dell'embrione], si contrappone però da molte parti che l'embrione iniziale possiede sì un'individualità genetica, ma non un'identità multicellulare, e pertanto nel senso ontogenetico si potrebbe qualificare l'embrione iniziale come pre-individuale. Detto con altre parole: individualità genetica e individualità personale sarebbero da distinguere». J. RATZINGER, L'Osservatore Romano, 31.3.1995, p. 15, ristampata in: Pontificia Accademia pro Vita, *Evangelium Vitae di S. S. Giovanni Paolo II: Encyclica e commenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, 153-160, pp. 156-157.

<sup>31</sup> I più noti fautori di questa tesi sono NORMAN M. FORD, *o. c.*, 1988, pp. 116-131, e RICHARD A. McCORMICK, *Who or What is the Preembryo?*, Kennedy Institute of Ethics Journal, 1 (1991) 1-15.

con l'intera fase di sviluppo prenatale dell'uomo, prima dell'impianto nell'endometrio (periodo endotubarico, in sede naturale, o extracorporeo, *in vitro*) e successivamente all'impianto (periodo endouterino).

Passiamo ora a considerare il secondo dei concetti propriamente ontologici di persona, quello che si fonda su una concezione relazionale<sup>32</sup>. La persona è qui intesa come "intersoggettività" o "consoggettività": secondo questa "filosofia del rapporto costitutivo" è la "relazione io-tu" che costituisce l'uomo un quanto "persona". All'"io in sé", individualità sostanziale di natura razionale, si sostituisce l'"io-con-il-tu", soggettività di natura relazionale. La vita personale viene così a coincidere con la vita umana organismica solo quando quest'ultima entra in relazione con un'altra vita personale. La concezione ontologica relazionale ricerca allora nello sviluppo dell'embrione e del feto quei "fatti" biologici o psicologici che segnerebbero l'inizio della relazione tra l'organismo embrionario o fetale e l'organismo materno, il più precoce dei quali viene dai sostenitori di questa tesi identificato nell'"annidamento" (impianto della blastociste nell'endometrio uterino), che si considera iniziare intorno al 6°-7° giorno dalla fertilizzazione. «Se la vita organica dell'essere umano comincia con la fecondazione — osserva J. F. Malherbe — la sua vita relazionale comincia con l'annidamento. [...]. Da questo momento già si può parlare dell'embrione come di una persona umana in potenza»<sup>33</sup>.

Ma se è vero che il problema della fondazione ontologica della persona umana rimanda ad un "altro da sé", quest'ultimo deve essere ravvisato nel "totalmente Altro" (metafisicamente parlando, l'Essere; teologicamente, Dio) quale causa prima, e in due "altri da sé", i genitori biologici che hanno donato i gameti, quale causa seconda. La relazione costitutiva si inscrive così nell'ordine della causazione ontologica o "creazione" e dalla causazione biologico-personale o "pro-creazione". Poiché la relazione "io-tu" non è sussistente in sé<sup>34</sup>, es-

<sup>32</sup> Sembra soprattutto interessata a questa concezione relazionale l'area di pensiero francofona. Vedi, tra gli altri, J.-F. MALHERBE, *L'embryon est-il une personne humaine?*, Lumière et Vie, 34 (1985) 19-31; ID., *Per un'etica della medicina*, Paoline, Milano 1989, p. 156. In Italia è stata recentemente proposta da P. PRINI, *Il corpo che siamo: introduzione all'antropologia etica*, SEI, Torino 1992, soprattutto nel capitolo "Le ragioni della bioetica", pp. 52-74. Si veda anche: ID., *Le ragioni della bioetica*, in: S. BIOLO (a cura di), o. c., 1993, 19-35, pp. 26-28. L'Autore si riferisce al personalismo dialogico e alla filosofia di M. BUBER, *Il principio dialogico*, Comunità, Milano 1958; ID., *Il problema dell'uomo*, Elle Di Ci, Torino 1990. Per un'attenta discussione della tesi di Prini e, più in generale, della relazionalità costitutiva, si veda: L. PALAZZANI, *Essere umano o persona? Persona potenziale o persona possibile? Qualche nota su un recente libro di Pietro Prini e uno sguardo al dibattito in bioetica*, Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, 69 (1992) 446-471.

<sup>33</sup> Per una sintesi del pensiero di Malherbe, si veda: J.-F. MALHERBE, *Le statut personnel de l'embryon humain: Essai philosophique sur l'avortement eugénique*, in: *Debut biologique de la vie humaine: Des chercheurs chrétien s'interrogent* (a cura della Fédération Internationale des Universités Catholiques), L'Harmattan/Ciaco, Paris/Louvain-la-Neuve 1988, 103-119.

<sup>34</sup> Come osserva Vittorio Possenti, non è qui in discussione «la validità del personalismo razionale, che stabilisce una scuola importante e feconda, ma che non pare poter reclamare rilievo assoluto, non essendo la persona umana essenzialmente determinata solo dalla relazione (detto in modo appena diverso: la persona umana non è relazione sussistente)». Da: *Bioetica e persona in prospettiva filosofica*, in: *La bioetica alla ricerca della persona negli stati di confine* (a cura di C. Viafora), Fondazione Lanza/Libreria Gregoriana, Padova 1994, 77-96, p. 83.

sa stessa ha bisogno di essere fondata, rimandando al problema dell'ontologia sostanziale dell'"io"

Siamo così introdotti ad un ulteriore concetto metafisico di "persona umana", quello teologico. All'interno di una prospettiva trascendente aperta alla divina Rivelazione e Incarnazione — propria della teologia cristiana — esso comprende la "persona umana" nel contesto del rapporto creaturale-soteriologico che definisce l'antropologia teologica<sup>35</sup>. La «*personalis vita Humana*»<sup>36</sup> è definita nella sua consistenza come «un riflesso della stessa realtà di Dio»<sup>37</sup> e nella sua vocazione come "partecipazione alla stessa vita di Dio"<sup>38</sup>. Ritroviamo questa visione molto ben delineata e biblicamente documentata nella *Evangelium vitae* (soprattutto ai nn. 1-2, 34-38, e 104), dove la "verità della vita" dell'uomo<sup>39</sup> è compresa in una antropologia che si dispiega dalla teologia dell'*imago Dei* a quella della *caro Verbi*, esplicitando esemplarmente la dimensione cristologica dell'"antropologia dell'immagine" che il Concilio Vaticano II aveva solo ripresa e rivalutata<sup>40</sup>.

Esiste poi una accezione di "persona umana" che la identifica essenzialmente come un "essere razionale", "etico": è il concetto "morale", proposto da Kant nella Critica della Ragion Pura<sup>41</sup>. "Persona" non è qui un concetto d'ordine ontologico, sostanziale, ma d'ordine razionale, etico. Secondo l'originale approccio kantiano-trascendentale, con la rigorosa separazione del noumenico dal fenomenico, non esiste alcuna possibilità di relazione tra "statuto personale" e "statuto biologico" dell'uomo, né alcun criterio empirico che permetta di tracciare una linea di demarcazione tra "persona" e "non persona" o "cosa".

<sup>35</sup> Per una presentazione storica e sistematica in grado di argomentare rigorosamente quanto è qui solo fugacemente accennato, si rimanda a: G. COLOMBO, *CORSO DI ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA*, pro manuscripto, Venegono Inferiore 1987-1989; L. F. LADARIA, *ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA*, Piemme/PUG, Casale M. 1995 (nuova ed. completamente riscritta della stessa opera, apparsa originalmente in lingua spagnola nel 1983; una sintesi può essere rinvenuta in: ID., *INTRODUZIONE ALL'ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA*, Piemme, Casale M. 1992); J. I. GONZALES FAUS, *PROYECTO DE HERMANO. VISION CREYENTE DEL HOMBRE*, Sal Terrae, Santander 1991.

<sup>36</sup> L'enciclica *Evangelium vitae* usa sia l'espressione *vita hominis* (n. 3) che *personalis vita humana* (n. 60) per esprimere la «vita propriamente umana» (n. 43) in quanto formalmente distinguibile dalla *vita corporis* (n. 47); R. COLOMBO, *VANGELO DELLA VITA E SCIENZE DELLA VITA*, L'Osservatore Romano, 11.5.1995, pp. 1-6, ristampata in: Pontificia Academia Pro Vita, o. c., 1995, pp. 272-280.

<sup>37</sup> GIOVANNI PAOLO II, *EVANGELIUM VITAE*, n. 34.

<sup>38</sup> *Ivi*, n. 2.

<sup>39</sup> *Ivi*, n. 48.

<sup>40</sup> Sull'insegnamento conciliare si veda: TH. GERTLER, *Die Antwort der Kirche auf der Frage nach dem Menschsein*, Leipzig 1986; L. F. LADARIA, *L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II*, in: *Vaticano II: Bilancio e prospettive* (a cura di R. Latourelle), Cittadella, Assisi 1987, 939-951; e P. CODA, *L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità*, Lateranum, 54 (1988) 164-194. Più sinteticamente in: L. F. LADARIA, *ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA*, o. c., pp. 155-158.

<sup>41</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, II ed., 1787, in: *Kants Werke*, Walter de Gruyter, Berlin 1968, B 137, 140, 143, 406 e 419.

Alcuni autori che si definiscono neokantiani, come H. T. Engelhardt<sup>42</sup>, hanno però trasgredito il voto metafisico posto da Königsberg alla relazione tra noumeno e fenomeno, cercando — a partire da fenomeni empirici, da dati biopsicologici — di stabilire nell'uomo in sviluppo la presenza della “coscienza”, e dunque della “persona”<sup>43</sup>. Quest'ultima perde così il carattere esclusivamente morale che aveva in Kant per divenire un fascio di “funzioni superiori” o “stati coscientiali” suscettibili di verifica, ma che rimandano ad un “nucleo ontologico” permanente che costituisca il soggetto antropologico di inerzia delle funzioni stesse<sup>44</sup>.

### *I concetti “deboli” di persona*

Eccoci così giunti ad un diverso approccio antropologico al concetto di persona, che è stato definito “funzionalista”, “procedurale” od “operativo”<sup>45</sup>. Ma prima di passare a delinearla, occorre ricordare che abbiamo sin qui affrontato il campo dei concetti “forti”, nel senso metafisico-fondativo e non anzitutto logico-veritativo del termine. Ci apprestiamo invece ora ad entrare nel territorio di concetti “deboli”, dove “debole” è usato nel senso appena indicato. Territorio che appare oggi molto più visitato ed esplorato del precedente, soprattutto da chi è alla ricerca di uno “statuto” dell'embrione e del feto meno impegnativo dal punto di vista filosofico: ma la domanda ontologica, per quanto frequentemente emarginata dalla discussione bioetica, non può facilmente essere rimossa<sup>46</sup>.

L'approccio “funzionalista”, che si precisa ulteriormente in diversi concetti “operativi”, considera la persona umana come un fascio di operazioni o un insieme di caratteristiche attualmente presenti e funzionali, anche se non continuativamente attive. Un essere umano è una “persona” se si comporta o può im-

<sup>42</sup> H. T. ENGELHARDT JR., *The Foundations ob Bioethics*, Oxford University Press, New York 1986.

<sup>43</sup> Tale trasgressione è stata evidenziata con chiarezza da B. KEATING, *Le statut moral de l'embryon humain: un état de la question*, Le Supplément, 186 (1993) 151-157, p. 154.

<sup>44</sup> Fa notare giustamente Possenti: «Si potrebbe anzi domandare se nella prospettiva che stiamo esaminando ci sia ancora un “io”, un soggetto, un centro di amore e libertà e vita che costituisca il luogo ultimo di inerzia delle funzioni, e che rappresenti ciò che in primo luogo merita rispetto [...]. Nell'insieme rimane come problema quello dell'identità personale, affidata ormai alla precaria e fluttuante continuità stabilità dalla memoria». Da: *Bioetica e persona in prospettiva filosofica*, in: C. VIAFORA (a cura di), o. c., 1994, 77-96, p. 85.

<sup>45</sup> Un attento studio sull'identificazione della persona con il fascio delle sue operazioni e sulle conseguenze di questa concezione empiristico-procedurale in merito alla definizione di uno statuto dell'embrione, si trova in: F. BOTTURI, *Embrione umano e persona*, Per la Filosofia, 9 (1992) 20-27. Nello stesso fascicolo monografico della rivista si può leggere anche quanto scritto in proposito da R. MORDACCI, *La nozione di persona nel dibattito italiano in bioetica*, 82-92, pp. 85-87.

<sup>46</sup> Per un recente, inconcluso dibattito sulla “fondazione metafisica” di alcune affermazioni bioetiche, si veda, ad esempio, N. POPLAWSKI AND G. GILLETT, *Ethics and embryos*, Journal of Medical Ethics, 17 (1991) 62-69; F. J. LEAVITT, *Let's keep metaphysics out of medical ethics: a critique of Poplawski and Gillett*, Journal of Medical Ethics, 18 (1991) 206-209; e G. GILLET, *Metaphysics and medical ethics: a reply*, Journal of Medical Ethics, 20 (1994) 50-52.

mediatamente comportarsi da "persona". Ove tale capacità non sia empiricamente constatabile ci si trova di fronte a "non persone", sebbene siano "esseri" (organismi) appartenenti alla specie umana<sup>47</sup>. A seconda delle "operazioni" che vengono identificate come caratterizzanti la "persona umana" — i cosiddetti "indicatori di umanità"<sup>48</sup> —, si può ottenere un concetto "sensoriale", "psicologico-coscientiale", "vitale-autonomistico", o "razionale-volitivo".

Il primo privilegia la capacità sensoriale esteroceettiva e propriocettiva, ed in particolare la sensibilità algica<sup>49</sup>: diventa allora decisivo sapere dalla neu-

<sup>47</sup> Nel contesto di una concezione empiristica, che si suole far risalire fino a Locke e Hume ma trova tuttora attivi sostenitori (ad esempio P. Singer, M. Tooley e J. Harris), la nozione di "persona" (o meglio sarebbe dire, in questo caso, di "personalità") ammette delle gradazioni o sfumature, in dipendenza dell'effettiva capacità di un individuo umano di esercitare le disposizioni "personalì"; non è raro infatti incontrare, nella letteratura che si ispira a questa area di pensiero, termini quali "pre-persona", "non ancora persona", "quasi-persona", "già persona"...

<sup>48</sup> Il primo ad introdurre in "termini operativi" degli "indicatori di umanità" per descrivere "chi, che cosa e quando" è "normativamente umano", fu JOSEPH FLETCHER, *Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man*, Hastings Center Report, 2, 5 (1972) 1-4. Fletcher ne indicò allora ben quindici, tra i quali una «intelligenza minima» ( $IQ > 20$ ), l'autocoscienza e l'autocontrollo, il "senso del tempo", la capacità relazionale e comunicativa, e la curiosità. Dopo due anni (Id., *Four indicators of humanhood*, Hastings Center Report, 4, 6 [1974] 6) li ridusse a soli quattro: funzionalità neocorticale, autocoscienza, capacità relazionale e felicità; tra questi il possesso del primo (neocorteccia cerebrale funzionante) è la *conditio sine qua non* per essere "persona umana". Una breve discussione sullo sviluppo e le conseguenze di queste e altre simili proposte (P. Singer, G. Smith, J. Feinberg, J. Gustafson) si triva in: W. W. CLINKENBEARD, *On the trail of the holy humanhood*, Journal of Medical Ethics, 15 (1989) 90-91.

<sup>49</sup> È questo il concetto di persona che ritroviamo, ad esempio, in R. Edwards, D. MacKey, J. F. Donceel, B. Häring, H. M. Sass, T. Bole, M. Lockwood, J. G. Goldenring, T. Kushner, M. C. Shea, C. Grobstein ed E. Lecaldano. La debolezza di questa posizione è stata messa chiaramente in luce da: J. MARSHALL, *Experiments on Human Embryos: Sentience as the Cut-off Point?*, in: *The Status of Human Embryo: Perspectives from Moral Tradition* (G. R. Dunstan and M. J. Seller, eds.), King Edward's Hospital Fund for London, London 1988, pp. 58-61. Una tesi che combina, ma in modo assai poco convincente, "sentience" e "interests" del nascituro, è quella sostenuta da B. STEINBOCK, *Life Before Birth: The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses*, Oxford University Press, Oxford/New York 1992; la Steinbock sostiene, in accordo con Joel Feinberg (*Harm to Others*, Oxford University Press, New York 1984), che i diritti si fondano solo su degli "interessi", e chi non ha (o non manifesta di avere?) "interessi", non è titolare di alcun diritto intrinseco, neppure quello della continuazione della sua vita. Per un'interessante recensione critica, si veda: N. A. DAVIS, *Interests and Sentience*, Hastings Center Report, 24 (1994) 36-37. Sul concetto di "brain-life" («ogni volta che si trova un cervello umano funzionale, siamo in presenza di un essere umano», J. M. Goldenring, 1985), creato dal pediatra statunitense John M. Goldenring sull'impossibile simmetria con quello di "brain death", è da registrare un qualche consenso, soprattutto in area anglo-americana; vedi: J. M. GOLDENRING, *The brain-life theory: towards a consistent biological definition of humanness*, Journal of Medical Ethics, 11 (1985) 198-204; G. B. GERTLER, *Brain birth: A proposal for defining when a fetus is entitled to human life status*, Southern California Law Review, 59 (1986) 1061-1078; D. G. JONES, *Brain birth and personal identity*, Journal of Medical Ethics, 15 (1989) 173-178; H. M. SASS, *Brain Life and Brain Death: A Proposal for a Normative Agreement*, Journal of Medicine and Philosophy, 14 (1989) 45-59; Id., *The Moral Significance of Brain-Life Criteria*, in: *The Beginning of Human Life* (F. K. Beller and R. F. Weir, eds.), Kluwer, Dordrecht, 1994, 57-70. Un'attenta critica a questa posizione può essere trovata in: M. MOUSSA AND T. A. SHANNON, *The Search for the New Pineal Gland*, Hastings Center Report, 22 (1992) 30-37.

roembriologia se le vie nervose somatosensoriali e la regione somatosensoriale primaria della corteccia cerebrale dell'embrione e del feto sono sufficientemente sviluppate e funzionali da consentire una percezione degli stimoli, soprattutto quelli dolorosi, a livello periferico o anche centrale (encefalo). L'inizio della vita personale viene così fissato intorno alle 5-8 settimane dalla fertilizzazione.

Il concetto "psicologico-coscientiale" o "psichico" definisce "persona" ogni essere umano capace di vari livelli di esperienza "cosciente", "subcosciente", "precosciente", e — secondo alcuni autori — anche "non cosciente" purché avente un effetto sui "livelli coscienti" che in seguito si manifesteranno<sup>50</sup>. Con "esperienza", viene indicato ogni evento psicofisiologico in grado di «lasciare delle tracce che influenzano lo sviluppo psicologico e il carattere della vita mentale dell'individuo»<sup>51</sup>. Tali esperienze presuppongono una organizzazione morofunzionale della corteccia cerebrale alquanto superiore a quella richiesta per la percezione degli stimoli a livello del sistema nervoso centrale, che verrebbe raggiunta non prima del secondo-terzo mese di gravidanza. Ci si rivolge quindi alla neuropsicologia prenatale e perinatale e alla neuropsichiatria per avere informazioni comportamentali e cognitive sulla vita endouterina, in grado di documentare tali esperienze.

I due rimanenti concetti "funzionalistici" di persona si rifanno entrambi all'idea di "autonomia" dell'essere umano individuale, il primo dei quali intendendola in senso biologico come "vitalità" autonoma (capacità di vita separata dall'organismo materno, con o senza assistenza medica; attualmente viene considerata a partire dalla 22<sup>a</sup>-24<sup>a</sup> settimana di gravidanza)<sup>52</sup>, il secondo concependola in senso mentale come autonomia "razionale-volitiva" (capacità di intendere,

<sup>50</sup> Adottano questa posizione, tra gli altri, C. A. Tauer, M. Buss, T. Gertler, D. G. Jones e P. Singer.

<sup>51</sup> C. A. TAUER, *The Moral Status of the Prenatal Human Subject of Research*, Ph. D. Dissertation, Georgetown University, Washington, D. C., 1982, 2 voll. (University Microfilm International, Ann Arbor, Mi), vol. II, p. 213; per un'esposizione sintetica del pensiero della Tauer si veda: ID., *Personhood and Human Embryos and Fetuses*, Journal of Medicine and Philosophy, 10 (1985) 253-266.

<sup>52</sup> Il concetto di "viability" presenta, anche dal solo punto di vista ostetrico, non pochi problemi. Essa non può essere definita in termini di "probabilità di sopravvivenza" sulla sola base della cronologia della gravidanza, ma richiede la considerazione anche del peso corporeo del feto quale indice della sua "maturità": si veda in proposito F. K. BELLER AND G. P. ZLATNIK, *The Beginning of Human Life: Medical Observations and Ethical Reflections*, Clinical Obstetrics and Gynecology, 35 (1992) 720-728, pp. 725-726 (con bibliografia essenziale). La "vitalità" o "viabilità" del feto quale attributo per il suo ingresso nello *status* di persona ha suscitato da sempre un largo, ma ultimamente ingiustificato, consenso o interesse soprattutto tra i giuristi e i clinici ostetrici. Il caso più conosciuto è sicuramente quello della famosa sentenza *Roe v. Wade* (93 S. Ct. 705, 1973) della Suprema Corte degli Stati Uniti. Paolo Zatti sostiene addirittura che «la soglia della vitalità è tanto corposa da costituire un riferimento tradizionale ed ineludibile per il trattamento giuridico della vita prenatale» a motivo della «separabilità dei destini» della gestante e del feto; «a partire da questo momento — si afferma — il rapporto biologico tra madre e feto diviene un rapporto sociale in senso proprio, all'interno del quale si configurano obblighi veri e propri». *Quale statuto per l'embrione*, in: *La bioetica: questioni morali e politiche per il futuro dell'uomo* (a cura di M. Mori), Bibliotechne, Milano 1991, 97-129, pp. 99-100 e nota 13.

di volere e di percezione memorativa). È, quest'ultima, la tesi più radicale<sup>53</sup>, che comporta il rinvio ad una fase "superiore" dello sviluppo psicofisico per l'esplalarsi delle "attività mentali" in grado di soddisfare l'"alto" concetto funzionale proposto.

Al termine di questo rapido percorso attraverso le idee di persona, dobbiamo infine considerare altri due concetti "deboli", quello "relazionale-sociale" e quello "etico-giuridico". Il primo identifica nel rapporto con la comunità di persone dalla o nella quale è stato generato (coppia sessuale, famiglia, società) — e non nell'"essere" o nelle "funzioni" — il costituirsi della "persona"<sup>54</sup>. La tesi, che assolutizza l'importante ma non autoconsistente dimensione sociale dell'essere umano, fa dipendere la "persona" dal riconoscimento o accettazione da parte dei genitori (genetici o legali) oppure in seno alla società, come nel caso di embrioni crioconservati orfani, di feti affetti da gravi malformazioni o patologie, e di neonati abbandonati dalla puerpera. La vita personale perde così ogni valore intrinseco e ogni riferimento alla dimensione biologica, psicologica e spirituale, per divenire l'esito di un processo decisionale o contrattuale.

Con l'espressione "concetto etico-giuridico" o "definizione normativa" di persona non si intende indicare un particolare "statuto-etico" o "giuridico", i quali appartengono a due ordini di sapere "pratico" distinti dall'ontologico e dal biologico, che in questi ultimi possono trovare riferimento e fondazione. Rimanendo sempre all'interno di una prospettiva "filosofica" o ritenuta tale, l'espressione denota invece la rinuncia ad un qualsiasi "concetto" di persona o, se si preferisce, il costituirsi in un "non-concetto" (teoretico *stricto sensu*) di persona<sup>55</sup>. Sciolto così ogni legame con un'idea sostanziale, razionale, o procedurale di persona, e abbandonato ogni definizione del "soggetto" in senso proprio.

<sup>53</sup> Sostenuta, tra gli altri, da H. T. Engelhardt Jr., M. Tooley, S. Buckle e D. Parfit. La capacità memorativa di «percepirsi nella continuità di tempo» come identità fisico-psichica ha acceso una larga discussione tra i filosofi anglofoni che si rifanno al concetto lockiano di persona. Vedi, ad esempio, tra l'ampissima letteratura: A. LYON, *On Remaining the Same Person*, *Philosophy*, 55 (1980) 167-182; W. QUINN, *Abortion: Identity and Loss*, *Philosophy and Public Affairs*, 13 (1984) 24-54; E. J. LOWE, *Substance and Selfhood*, *Philosophy*, 66 (1991) 81-99; e R. ELLIOT, *Personal Identity and the Causal Continuity Requirement*, *The Philosophical Quarterly*, 41 (1991) 55-75. Il dibattito resta inconcluso.

<sup>54</sup> Questa tesi, che trova qualche favore in ambito francofono (B. Quelquejeu, J.-M. Pohier, R. Frydman, B. Ribes ed altri), è stata esposta in occasione di un dibattito sull'aborto riportato dalla rivista *Etudes*, 333, novembre 1973 (per questa disputa si veda, in particolare, E. POUSET, *Être humain déjà*, 502-519, e L. BEIRNAERT, *L'avortement est-il un infanticide?*, 520-533), e ripresa da J. F. Malherbe. Il concetto "relazionale-sociale" è brevemente presentato e discusso in: C. E. CURRAN, *Abortion: Law and Morality in Contemporary Catholic Theology*, *The Jurist*, 33 (1973) 162-183, pp. 174-177; e V. FAGONE, *Essere umano ed essere umanizzato. Nuove prospettive antropologiche sul problema dell'aborto*, *La Civiltà Cattolica*, 124 III (1973) 20-36. Una critica delle argomentazioni, in particolare di René Frydman, si trova in: J. COTTIER, *Les bébés-éprouvettes*, *Nova et Vetera*, 64 (1986) 210-239.

<sup>55</sup> Per un'analisi di questa posizione si veda: M. CUYAS, *Dignità della persona e statuto personale dell'essere umano*, *La Civiltà Cattolica*, 140, II (1989) 438-451, p. 445-447; e A. CORRADINI, *Fondamenti della bioetica e concezioni della persona*, *Per la Filosofia*, 9 (1992) 40-56, pp. 46-48.

mente antropologico, si avvalora pragmaticamente e convenzionalmente l'identità di persona come "soggetto" (in senso puramente formale etico-giuridico) di imputazione di diritti e doveri etici e di fatti e rapporti giuridici. È esemplare, a questo proposito, il Rapporto Warnock, nel quale si afferma che, invece di impegnarsi a definire «quando inizia la vita o la persona» si è cercato di «passare direttamente alla questione di come sia giusto trattare un embrione umano [...]. Lo *status* da accordare all'embrione umano [...] deve essere necessariamente in termini di principi etici o morali»<sup>56</sup>. Ma, come giustamente fa osservare il documento *Personal Origins* della Chiesa d'Inghilterra, «l'implicazione di questa manovra sembra essere che lo *status* di uomo non è riconosciuto ma invece conferito»<sup>57</sup> attraverso una convenzione etica o giuridica, nella quale prevalgono inevitabilmente i desideri e gli interessi dei soggetti capaci di esprimere (o della maggioranza di essi). Restano invece esclusi coloro che si ritiene non abbiano desideri o interessi, o comunque non sono in grado di manifestarli, come gli embrioni, i feti e i neonati.

### *L'ontologico e il biologico a confronto*

In questa seconda parte si cercherà di mostrare come gli attuali orientamenti della ricerca biomedica in campo embrionale<sup>58</sup> e alcuni tra i più recenti

<sup>56</sup> DEPARTMENT OF HEALTH AND SOCIAL SECURITY, *o. c.*, n. 11.9. Si veda anche: M. WARNOCK, *Do human cells have rights?*, *Bioethics*, 1 (1987) 1-14.

<sup>57</sup> THE CHURCH OF ENGLAND, BOARD OF SOCIAL RESPONSIBILITY, *o. c.*, 1985, sez. 97, p. 33.

<sup>58</sup> La rapidissima crescita delle nuove acquisizioni sperimentali riguardo alla genetica, alla biochimica e alla ultrastruttura cellulare ed extracellulare dell'embrione precoce, o che concernono i processi differenziativi e morfogenetici che seguono la fertilizzazione e precedono e accompagnano l'impianto endometriale della blastociste, è un esempio di come l'utilizzazione di dati o ipotesi biologiche all'interno di un processo inferenziale "meta-biologico", quale è la definizione di uno "statuto ontologico" dell'embrione, deve tenero in debito conto la "provvisorietà e "incompletezza" dei dati e delle ipotesi in nostro possesso, e la continua revisione cui sono soggetti. L'affermazione può sembrare scontata, ma un'attenta recensione della letteratura sull'argomento mostra come questo elementare principio ermeneutico sia sovente disconosciuto. Risulta sicuramente difficile, se non impossibile, per un filosofo, teologo o bioeticista seguire puntualmente l'evolversi delle conoscenze scientifiche ed integrarle sistematicamente all'interno di un'adeguata visione biologica dei processi riproduttivi e dello sviluppo. Ove ciò non avvenga, più utile e corretto che non il citare, a favore o a contro una tesi, singole risultanze sperimentali o interpretazioni correnti di complessi processi epigenetici (spesso già "superate" o incomplete al momento della menzione), sarebbe tenere presente il *trend* delle ricerche. Con questo termine i ricercatori indicano l'orientamento delle indagini tuttora in corso nei principali laboratori internazionali che si occupano attivamente di un problema e ciò che, in prospettiva, potrebbe entro breve tempo emergere da questi studi. Senza confondere l'ormai accertato con ciò che resta tutto da dimostrare, il *trend* evidenzia come, a partire dalle attuali conoscenze, l'applicazione delle tecniche di indagine alla verifica o confutazione di determinate ipotesi esplicative potrà documentare empiricamente ciò che oggi risulta essere solo una conseguenza logica di quanto già sappiamo su quel fenomeno o processo; oppure suggerisce una revisione dei risultati che sono stati acquisiti con metodi oggi ritenuti inadeguati all'oggetto di indagine — perché, ad esempio, poco sensibili o specifici —, o cui si è giunti attraverso l'analisi di un campione troppo ristretto o non rappresentativo della distribuzione statistica.

risultati scientifici cui esse è pervenuta, se rigorosamente interpretati secondo il metodo proprio delle scienze sperimentali della vita<sup>59</sup>, permettono di delineare uno "statuto biologico" dell'embrione e del feto umano compatibile o non contraddittorio con l'assegnazione ad entrambe dello "statuto ontologico" di persona — secondo l'accezione "sostanziale" del termine — sin dall'avvenuto processo di fertilizzazione. E questo proprio all'interno della moderna concezione genetico-molecolare ("informazionale"), organismico-fisiologica ("omeostatica") e dinamico-epigenetica ("diacronica") che caratterizza l'attuale intelligenza biologica dell'individuo vivente.

Qualora si riconosca al concetto di persona una valenza "forte" ("statuto ontologico" *stricto sensu*), è certo, — per una fondamentale ragione epistemologica — che da nessun dato o concetto delle scienze biomediche si possa direttamente inferire che un "essere umano" è una "persona". Come sinteticamente osserva Angelini, «la biologia infatti nulla sa a proposito di persona. Questo è stato affermato da molti e in molti modi»<sup>60</sup>. Se si vuole però salvare il «realismo» delle scienze empiriche<sup>61</sup>, si deve riconoscere la portata ontologica del sapere biologico a proposito della "persona umana" in quanto "organismo umano" e della sua formazione e costituzione organismica. L'argomentazione considererà allora nella ricerca dei punti di coerenza (o non contraddizione) tra il biologico e l'ontologico dell'embrione e del feto, tra l'"essere in sviluppo" della specie umana, con le proprie caratteristiche genetiche, epigenetiche e morfofunzionali, e la "persona umana" agli inizi della sua vita, che ancora non manifesta attualmente e pienamente la propria "personalità".

### *Il confronto con i concetti "forti" di persona*

Recependo in prima istanza la definizione boeziana di persona (cui si rifa il personalismo chiamato "ontologico" o "ontologicamente fondato"), si può do-

<sup>59</sup> Su questo fondamentale aspetto metodologico insistono opportunamente A. SERRA, *o. c.*, 1993, pp. 56-58 e 102-105; ID., *Pari dignità all'embrione umano nell'Enciclica "Evangelium vitae"*, Medicina e Morale, 45 (1995) 793-818, pp. 809-812; e D. N. IRVING, *Philosophical and scientific analysis of the nature of the early human embryo*, Ph. D. Dissertation, Georgetown University, Washington, D. C., 1991 (University Microfilm International, Ann Arbor, Mi), pp. 266-295; ID., *Scientific and Philosophical Expertise: An Evaluation of the Arguments on "Personhood"*, Linacre Quarterly, 60, 1 (1993) 18-46, ristampato in: C. W. KISCHER AND D. N. IRVING, *o. c.*, 1995, pp. 110-138.

<sup>60</sup> G. ANGELINI, *a. c.*, 1991, p. 152. Così si esprime anche K. YOUNG: «One needs to recognize that, viewed biologically, even an adult human being cannot be said to be a person. To a biologist *qua* biologist, I am simply a human organism. Genetics is only indicative, not determinative of the category "person"»; *The zygote, the embryo, and personhood: an attempt at conceptual clarification*, Ethics and Medicine, 10, 1 (1994) 2-7, p. 1; Q. O'DONOVAN: «Genetics can only indicate, but cannot demonstrate personal identity; "person" is not a genetic or biological category», *Begotten or Made?*, Clarendon Press, Oxford 1984, pp. 56-57; A. SERRA: «L'attributo, specificamente connotante, di persona esula totalmente dal campo di analisi della biologia. Implica, infatti, un'analisi metabiologica propria di altri campi del sapere: filosofia, psicologia, sociologia, diritto, teologia»; *o. c.*, 1995, p. 794.

<sup>61</sup> Sugli attacchi al realismo scientifico e al suo "valore ontologico", si veda il recente studio di R. M. BURIAN AND J. D. TROUT, *Ontological Progress in Science*, Canadian Journal of Philosophy, 25 (1995) 177-202, e i rif. bibl. in esso riportati.

cumentare come nessuna delle conoscenze scientifiche in nostro possesso consenta di sostenere con ragionevole certezza le obiezioni di carattere biologico da diversi autori sollevate alla "natura razionale" dell'embrione e del feto umano o alla "sostanziale individualità" dell'embrione precoce, concedendo così il beneficio della non (ancora) "falsificazione" — che nella teoria epistemologica popperiana equivale alla "veridicità" — alla tesi secondo la quale il concepito umano è *«rationalis naturae individua substantia»*, cioè persona.

Se si volesse assumere poi, in seconda istanza e quale diversa ipotesi di lavoro, la concezione "relazionale" (propria del personalismo indicato come "relazionale" o "relazionalmente fondato"), non sarebbe difficile mostrare come le proprietà e i fenomeni biologici recentemente rinvenuti non autorizzino, neppure in questa ipotesi, la possibilità di escludere l'embrione e il feto dallo *status di persona*. Ammessa e non concessa la piena pertinenza della sola relazione intersoggettiva o consoggettiva a definire ontologicamente la persona umana, tale modello non è in grado — sulla base delle attuali conoscenze ostetriche e di biologia dello sviluppo — di negare all'embrione prima dell'impianto nell'endometrio uterino lo "statuto personale" nel senso dal modello stesso previsto<sup>62</sup>.

#### *Un impossibile confronto con i concetti "deboli" di persona*

L'approccio "funzionalista" al concetto di persona sfugge invece ad un reale e leale confronto tra l'empirico bio-psicologico e l'antropologico filosofico, perché dissolve lo stesso rapporto tra i due accessi conoscitivi alla "natura" dell'uomo, attuando una riduzione del secondo al primo. Le "operazioni" che indicano la presenza della persona umana non postulano in questo caso, per la

---

<sup>62</sup> Il pur interessante confronto con le tesi del "personalismo relazionale" non verrà sviluppato, per l'economia del testo. È però degno di nota almeno il fatto che un tipo di relazione biologica — chiamata "interazione", "segnalazione" o "comunicazione" — tra l'embrione e il corpo della donna nel quale è avvenuta la fertilizzazione, inizia assai prima del processo di impianto. Già nella fase del transito tubarico l'embrione precoce e l'organismo materno si scambiano "segnali" importanti per la deprogrammazione del normale ciclo ovarico e uterino e la preparazione all'impianto: «It is generally accepted that diffusible factors passing between the preimplantation mammalian embryo and its mother act as the signals which account for physiological adjustments associated with the successful establishment of pregnancy», H. M. WEITLAUF, *Embryonic signaling at implantation in the mouse*, in: *Development of Preimplantation Embryos and Their Environment* (K. Yoshinaga and T. Mori, eds.), A. R. Liss, New York 1989, 359-356, p. 360. Una di queste "molecole segnalatrici" è la gonadotropina corionica (HCG), prodotta dall'embrione umano allo stadio di blastociste: D. L. HAY AND A. LOPATA, *Chorionic gonadotropin secretion by human embryos "in vitro"*, Journal of Clinical Endocrinology and Metabolism, 67 (1988) 1322-1324. A sua volta la crescita dell'embrione, ed in particolare la sua velocità di sviluppo (proliferazione cellulare), risulta positivamente influenzata da specifiche sostanze prodotte dall'organismo materno, i "growth factors", alcuni dei quali sono già stati studiati e identificati nel topo; tra questi l'insulina e gli *insulin-like Growth Factors* (IGF I e II): M. B. HERVEY AND P. L. KAYE, *Insulin-Like Growth Factor-1 Stimulates Growth of Mouse Preimplantation Embryos In Vitro*, Molecular Reproduction and Development, 31 (1992) 195-199; C. Z. SHI, H. W. COLLINS ET AL., *Insulin Family Growth*

loro fondazione, un "nucleo ontologico" — luogo di consistenza e di inesione delle funzioni e degli atti stessi —, ma rinviano semplicemente alla manifestazione di "proprietà" o "facoltà" attuali che ultimamente coincidono col, o sono riducibili al, substrato biologico e psicologico dell'uomo. L'identificazione di quali "operazioni" in un essere umano siano propriamente "personalì" risulta però indipendente da ogni interpretazione del vivente che possa fenomenologicamente emergere dall'analisi biologica dei processi riproduttivi, morfogenetici ed omeostatici, e che lo renda intelligibile nella sua "natura" specifica. Paradossalmente, la formalità di questa concezione della persona è in alcuni casi tale da rendere irrilevante la "natura biologica" dell'organismo (specie), o addirittura la presenza di uno stesso organismo biologico, per l'attribuzione dello *status* di persona: può essere "persona" anche un animale non umano ma in grado di provare dolore, manifestare paura, esprimere desideri o interessi<sup>63</sup>, oppure una entità fisica che non appartiene alla natura vivente, quale un *computer* capace di eseguire operazioni razionali, interagire con altri sistemi, e comunicare con l'operatore. Il rimando al sapere biologico specifico risulta così superfluo o solo strumentale.

#### *Lineamenti per uno "statuto biologico" dell'embrione e del feto umano*

Inizieremo anzitutto esponendo sinteticamente il quadro delle conclusioni che riteniamo scaturiscano dall'analisi scientifica dei dati biomedici sulla riproduzione e lo sviluppo dell'uomo oggi a nostra disposizione, quadro entro il quale è possibile identificare gli elementi conoscitivi essenziali per fondare uno "statuto biologico" dell'embrione. Si procederà poi ad enucleare alcuni nodi problematici del rapporto tra il biologico e l'ontologico, mettendo in luce le impli-

*Factors have Specific Effects on Protein Synthesis in Preimplantation Mouse Embryos*, Molecular Reproduction and Development, 37 (1994) 398-406. Una completa rassegna della letteratura apparsa sino al 1992 si trova in: G. A. SCHULZ AND S. HEYNER, *Growth factors in preimplantation mammalian embryos*, Oxford Review of Reproductive Biology, 15 (1993) 43-81. Si veda anche: R. P. BUYALOS AND X. CAI, *Preimplantation Embryo Development Enhanced by Epidermal Growth Factor*, Journal of Assisted Reproduction and Genetics, 11 (1994) 33-37. Questa relazione embrione-madre è sicuramente più "debole" rispetto a quella che si instaura con l'impianto, e non crea alcuna dipendenza essenziale (gli embrioni precoci possono svilupparsi anche *in vitro*, sebbene ciò avvenga più lentamente); P. BOWMAN AND A. MCLAREN, *Cleavage rate of mouse embryos "in vivo" and "in vitro"*, Journal of Embryology and Experimental Morphology, 24 [1970] 203-207; ma si tratta di una relazione non meno "reale", sebbene di tipo solo endocrino-metabolico e non anche istologico-organico. Una completa rassegna della recente letteratura sullo sviluppo *in vitro* degli embrioni precoci si trova in: B. D. BAVISTER, *Culture of preimplantation embryos: facts and artifacts*, Human Reproduction Update, 1 (1995) 91-148 (409 rif. bibl.).

<sup>63</sup> Il più noto sostentore di questa posizione è Peter Singer, teorico dell'"animal liberation", che ha lanciato l'accusa di "specismo" nei confronti della concezione ontologica sostanziale di persona. «La mia tesi — egli afferma — è che venga accordato alla vita di un feto valore non più grande di quello della vita di un animale non umano a un livello simile di razionalità, autocoscienza, consapevolezza, capacità di sentire...»: *Etica pratica*, Liguori, Napoli, I ed. it., 1989, p. 122.

cazioni, preziose per la risoluzione di questi nodi, che emergono da una rilettura più attenta e critica di alcuni dati, dei fenomeni e delle loro interpretazioni, anche in base a recenti acquisizioni della genetica, della biologia molecolare, della citologia e dell'embriologia. Le argomentazioni e la relativa documentazione prodotta sarà necessariamente solo esemplificativa, non essendo possibile in questa sede affrontare tutte le questioni sollevate dal dibattito in corso.

*1. L'inizio della vita umana.* L'attuale vita umana cellulare (non individuale) ha avuto inizio con la comparsa sulla terra dell'*Homo sapiens sapiens*, e si è sviluppata nel nostro pianeta senza soluzione di continuità da decine di migliaia di anni. La vita umana organismica (individuale), presente anch'essa sulla terra da quando esiste la nostra specie, mostra invece — nel suo ciclo vitale che la definisce — due punti di massima discontinuità, che sono rappresentati dalla fertilizzazione e dalla morte organismica. Con la fusione dei gameti umani, uno materno e l'altro paterno, e la ricostruzione di un diverso corredo cromosomico diploide inizia ad esistere un nuovo organismo maschile o femminile, dapprima e per brevissimo tempo unicellulare (zigote) e successivamente pluricellulare. La prima cellula di ogni organismo umano è dotata di un nuovo genoma (struttura informazionale determinata dalle sequenze nucleotidiche del DNA), che caratterizza genotipicamente l'organismo con un'identità specifica (appartenenza alla specie umana) e individuale (singolarità rispetto agli organismi dei genitori, dei familiari e di altri individui della stessa specie umana). Se è vero che il genotipo individuale (individualità genetica) non gode di un'unicità sempre assoluta (è noto il caso dei gemelli monozigoti, i quali possono avere un genoma identico<sup>64</sup>), è altrettanto certo che il fenotipo — che costituisce l'identità organismica in ogni fase del

<sup>64</sup> Non tutti i gemelli detti "monozigoti" (MZ), derivanti cioè da un unico processo di fertilizzazione, posseggono un cariotipo e un genoma tra loro identico. Esempi di gemelli MZ eterocarioti sono ben noti e riportati in letteratura; ad esempio, un gemello può essere aneuploide per trisomia 21 (affetto da sindrome di Down), mentre il cogenello è euploide (soggetto normale): J. LEJEUNE, J. LAFOURCADE ET AL., *Monozygotisme hétérocaryote: jumeau normal et jumeau trisomique 21*, Comptes Rendus de l'Académie des Sciences (Paris), 254 (1962) 4404-4406; J. G. ROGERS, L. VOUILLAIRE AND H. GOLD, *Monozygotic twins discordant for trisomy 21*, American Journal of Medical Genetics, 11 (1982) 143-146. Sono noti anche casi di gemelli MZ di sesso diverso; il primo caso studiato è stato descritto da: J. TURPIN, J. LEJEUNE ET AL., *Presomption de monozygotisme en dépit d'un dysmorphisme sexuel: sujet masculin XY et sujet neutre haplo X*, Comptes Rendus de l'Académie des Sciences (Paris), 252 (1961) 2945-2946. Per uno studio più recente ed accurato Y. YUKOTA, A. AKANE ET AL., *Monozygotic Twins of Different Apparent Sex*, American Journal of Medical Genetics, 53 (1994) 52-55 (Con rif. bibl. ad altri casi studiati). I casi di gemelli MZ eteroallelici, discordanti per una malattia geneticamente determinata, non sono rari; una rassegna di casi si trova in: G. B. CÔTÉ AND J. GYFTODIMOU, *Twining and Mitotic Crossing-over: Some Possibilities and Their Implications*, American Journal of Human Genetics, 49 (1991) 120-130; G. TIBERIO, *MZ Female Twins Discordant for X-Linked Diseases: A Review*, Acta Geneticae Medicae et Gemellologiae, 43 (1994) 207-214. Studi monografici sull'intero fenomeno delle gemellanza: M. G. BULMER, *The Biology of Twining in Man*, Clarendon Press, Oxford 1970; I. MACGILLIVRAY, P. P. S. NYLANDER AND G. CORNEY, *Human Multiple Reproduction*, W. B. Saunders, London 1975; e J. DE GROUCHY, *Jumeaux, Mosaiques, Chimères et autres aléas de la fécondation humaine*, MEDSI, Paris 1980.

ciclo vitale — è assolutamente unico e irripetibile<sup>65</sup>. Esso è infatti determinato dall'interazione di due variabili tra loro indipendenti: il genotipo, espressione del genoma, e l'ambiente, somma di tutti i fattori estrinseci all'espressione del genoma ma che esercitano all'interno o all'esterno dell'organismo umano un'influenza fisica, chimica, biologica, psicologica o culturale. L'eventuale identità del primo fattore (genotipo), come nel caso dei gemelli monozigoti geneticamente identici, non annulla le variazioni ambientali interne ed esterne che sopravvengono nel corso dei distinti cicli vitali dei gemelli, rendendo così impossibile una completa uguaglianza fenotipica.

2. *Identità specifica e "natura" dell'embrione.* Il cariotipo umano, con il suo specifico genoma, sin dalla fusione dei pronuclei nel processo di fertilizzazione identifica biologicamente (geneticamente) la "natura" dell'organismo umano dell'embrione, intesa come "capacità naturale" — intrinseca e informazionalmente autonoma — di sviluppare un essere che potrà manifestare solo ciò che naturalmente è. Tale successiva manifestazione, che permette di riconoscere la "natura" propriamente "razionale" e non solo "animale", dell'essere umano, dovrà passare attraverso la piena attuazione delle sue facoltà omeostatiche, somatosensoriali e mentali. E questo normalmente avviene, in presenza di condizioni idonee, dopo la nascita, nel bambino e ancor più nell'uomo maturo.

La "capacità naturale" di attuare un ciclo vitale biologicamente specifico dell'uomo esclude, sin dallo stadio unicellulare, ogni indeterminatezza a proposito della "natura" dell'embrione umano. Scrive a questo proposito Lambertino: «Benché non abbia ancora raggiunto il *terminus ad quem* del dinamismo intrinseco, è un *terminus a quo* già destinato *ex natura sua* a tradursi nel *terminus ad quem*; e non in un qualsiasi *terminus ad quem*, ma soltanto in quello che corrisponde alle indicazioni ontologiche della sua natura»<sup>66</sup>. La "capacità naturale", in sé necessaria ma non sufficiente, potrà eventualmente — per cause intrinseche (genetiche) o estrinseche (ambientali) — non dare luogo a sviluppo completo (aborti cosiddetti spontanei), indurre uno sviluppo degenerativo (moli idatiformi, teratomi), oppure condurre ad uno sviluppo anomalo (patologie congenite) talora non in grado di manifestare la "natura razionale" del soggetto. Ma non potrà mai determinare lo sviluppo di un organismo naturalmente diverso da quelli della specie umana.

La tesi che tale "capacità naturale" costituiscia l'embrione umano nello *status* di "essere animato", realizzando già la fertilizzazione quella necessaria "disposizione" della "materia" biologica (organismo) a ricevere la "*forma corporis*" (anima), non sembra essere contraddetta da alcun elemento dell'analisi dello "statuto biologico", ed appare invero assai ragionevole e convincente<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> «No two individuals, not even the most similar of twins, are alike in every detail»; P. A. MOODY, *Genetics of Man*, W. W. Norton & Co., New York 1968, p. 288.

<sup>66</sup> A. LAMBERTINO, *La bioetica e il processo di formazione dell'essere umano. Riflessioni filosofiche*, in: S. BIOLO (a cura di), o. c., 1993, 125-135, p. 127.

<sup>67</sup> È quanto sostiene, come altri autori di scuola aristotelico-tomista, S. ASHLEY, o. c., 1976, pp. 121-126.

3. Lo sviluppo dell'organismo umano. Il processo di sviluppo inizia nella forma del rapido succedersi di cariocinesi mitotiche e segmentazioni cellulari, e prosegue poi nelle modalità della compattazione, della cavitazione, della differenziazione delle linee cellulari embrioblastica e trofoblastica, e della formazione dei tre foglietti cellulari dai quali si svolgeranno l'istogenesi e la morfogenesi che conducono, entro l'8<sup>a</sup>-9<sup>a</sup> settimana, alla completa definizione delle strutture somatiche fondamentali del feto, pur avendo quest'ultimo dimensioni ancora molto piccole. Tale processo prende avvio, senza soluzione di continuità, dalla fertilizzazione (singamia), e non subisce — se non intervengono fattori negativi — alcun arresto lungo tutta la fase che precede, accompagna e segue l'impianto dell'embrione nell'endometrio dell'utero materno<sup>68</sup>. Questo processo complesso, continuo, altamente coordinato e ordinato teleologicamente alla formazione di un individuo adulto è, sin dalla penetrazione dello spermatozoo nell'oocita — e più precisamente dalla fusione della sua testa con l'oolemma —, frutto dell'immediata attivazione biochimica dell'oocita da parte del gamete maschile e della successiva graduale attivazione genetica del nuovo corredo cromosomico diploide. Indicato con il termine di sviluppo o epigenesi<sup>69</sup>, esso prevede la progressiva, graduale e completa espressione del piano morfofunzionale organismico già tutto “contenu-

<sup>68</sup> Per un quadro generale del processo di sviluppo dell'embrione si rimanda a: R. J. BLANDAU (ed.), *The Biology of the Blastocyst*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1971; E. H. DAVIDSON, *Gene activity in early development*, Academic Press, New York, 2nd ed., 1976; R. O'RAHILLY, *Early human development and the chief sources of information on staged human embryos*, European Journal of Obstetrics and Gynecology and Reproductive Biology, 9 (1979) 273-280; J. E. JIRASEK, *Atlas of Human Prenatal Morphogenesis*, M. Nijhoff, Boston 1983; R. G. EDWARDS, J. M. PURDY AND P. C. STEPTOE (eds.), *Implantation of the Human Embryo*, Academic Press, London 1985; T. P. FLEMING AND M. H. JOHNSON, *From Egg to Epithelium*, Annual Review of Cell Biology, 4 (1988) 450-485; N. L. FIRST AND F. L. BARNES, *Development of preimplantation mammalian embryos*, in: *Development of Preimplantation Embryos and Their Environment* (K. Yoshinaga and T. Mori, eds.), A. R. Liss, New York 1989, 151-170; P. M. MOTTA (ed.), *Developments in Ultrastructure of Reproduction*, A. R. Liss, New York 1989; L. IZQUIERDO, *The Beginning of mammalian development*, Archives de Biologie et de médecine expérimentale, 24 (1991) 215-228; J. M. W. SLACK, *From Egg to Embryo: Regional Specification in Early Development*, Cambridge University Press, 2nd ed., 1991; S. F. GILBERT, *o. c.*, 1991, pp. 33-154; H. J. LESE, *Metabolism of the preimplantation mammalian embryo*, Oxford Review of Reproductive Biology, 13 (1991) 37-52; H. VÖGLER, *Human blastogenesis. Formation of the extraembryonic cavities*, Karger, Basel 1987; G. GIUDICE, *Biologia dello Sviluppo*, Grasso, Bologna 1991; A. J. WATSON, *The Cell Biology of Blastocyst Development*, Molecular Reproduction and Development, 33 (1992) 492-504; G. M. KIDDER, *The Genetic Program for Preimplantation Development*, Developmental Genetics, 13 (1992) 310-325; K. L. MOORE AND T. V. N. PERSAUD (eds.), *The Developing Human*, W. B. Saunders, Philadelphia, 5th ed., 1993; H. J. LESE, J. CONAGHAN, K. L. MARTIN AND K. HARDY, *Early human embryo metabolism*, BioEssays, 15 (1993) 259-264; P. ROSATI, I. DE SIMONE, L. GUIDOTTI ET AL., *Emбриologia Generale*, Edi-Ermes, Milano, II ed., 1993, pp. 13-96, 199-291 (Testo didattico, senza riferimenti bibliografici).

<sup>69</sup> Il termine “epigenetics” venne introdotto da: C. H. WADDINGTON, *Principles of Embryology*, G. Allen & Unwin, London 1956, p. 10.

to" (nel senso "informazionale" e non "materiale" o "preformistico" del termine<sup>70</sup>) nel patrimonio genetico costituitosi con la singamia. L'espressione attiva di questo "contenuto" genetico-informazionale è mediata, cioè resa materialmente possibile, dall'interazione inizialmente con il materiale extranucleare dell'ocita e successivamente con le componenti (cellule, matrice extracellulare, tessuti, organi) dell'embrione e con l'ambiente esterno ad esso. Quest'ultimo potrà essere quello intracorporeo materno — biochimico prima dell'impianto e anche istologico-organico dopo l'impianto — e, dalla nascita, quello extracorporeo. In nessun caso, se si esclude una manipolazione genetica artificialmente indotta, il contributo dell'ambiente è di tipo propriamente informazionale.

Le conclusioni, cui siamo giunti attraverso un'interpretazione dei dati biologici nella prospettiva di un'intelligenza genetico-molecolare, organismico-fisiologica e dinamico-epigenetica delle caratteristiche morfo-funzionali e del ciclo vitale di un individuo, non costituisce però attualmente una base incontestata per identificare uno "statuto biologico" dell'embrione umano che trovi unanime consenso. Occorrerà quindi passare ad analizzare le principali obiezioni sollevate in sede di analisi dello *status* biologico e recepite da coloro che, pur muovendosi nelle prospettive di tipo "forte" del "personalismo", non ritengono di riconoscere all'embrione precoce lo *status* ontologico di "persona".

#### 4. Espressione genica e processo epigenetico. Contro la tesi della competenza del nuovo genoma dello zigote a "informare" l'intero processo epigenetico

<sup>70</sup> L'accusa di sostenere tesi "preformistiche" (il famoso "*homunculus*") rivolta contro chi, come Jérôme Lejeune e Angelo Serra, ha difeso una corretta interpretazione genetica dell'identità, individualità ed epigenesi dell'embrione, è frutto di una confusione tra il concetto biologico-molecolare di «contenuto informazionale della cellula» (o «informazione biologica» *stricto sensu*), che — come ogni tipo di informazione — è essenzialmente "non-materiale" anche se espressa in un supporto materiale, e il concetto di «materiale biologico informazionale» (DNA, mRNA e proteine) che costituisce la struttura fisica, in questo caso un eteropolimero aperiodico lineare, nella quale è "iscritta" l'informazione biologica attraverso un preciso codice (sequenza dei nucleotidi o degli aminoacidi). Il primo non esiste senza il secondo, ma non è ad esso materialmente riducibile, in quanto permane inalterato (con l'eccezione delle mutazioni cromosomiche e genetiche, sempre possibili in alcune cellule dell'organismo nel corso del suo ciclo vitale) e si trasmette attraverso le successive mitosi dallo zigote a tutte le cellule dell'organismo nella stessa forma, ma su molecole materialmente diverse sebbene strutturalmente identiche. La modalità molecolare con cui questo avviene è il processo chimico di "replicazione semiconservativa" del DNA, ipotizzato già da J. Watson e F. H. C. Crick nel loro storico articolo su *Nature* (1953) e confermato sperimentalmente per la prima volta da M. Meselson e F. W. Stahl (1958) mediante marcatura con isotopi stabili e centrifugazione in gradiente di cloruro di cesio: l'elegante esperimento è riportato in quasi ogni testo moderno di biologia cellulare e molecolare. La critica di "preformismo" o "neo-preformismo" (vedi, ad esempio, G. J. ANNAS, *A French Homunculus in a Tennessee Court*, Hastings Center Report, 19 (1989) 20-22; M. MORI, *Per un'analisi dei problemi morali relativi agli interventi che comportano la morte di embrioni umani*, in: M. MORI (a cura di), o. c., 1992, pp. 75-91; Id., *Genetic selection and the status of the embryo*, Bioethics, 7 (1993) 141-148), è quindi priva di ogni fondamento.

tico dell'embriogenesi è stata sollevata da alcuni autori<sup>71</sup>, ed è stata recepita in molti dibattiti sullo "statuto dell'embrione", una obiezione. Essa nasce dall'ipotesi della cosiddetta "inerzia espressiva" del genoma dell'embrione umano: fino allo stadio di 4/8 blastomeri l'embrione avrebbe sì un nuovo e individuale patrimonio genetico, ma questo non sarebbe "attivo", cioè non sarebbe da subito capace di "esprimersi" e "tradursi" in proteine. Esisterebbe quindi un periodo di latenza durante il quale le caratteristiche biochimiche e citologiche dell'embrione verrebbero interamente determinate dalla sola informazione genetica materna, accumulata nell'oocita già prima della fertilizzazione sotto forma di RNA messaggero<sup>72</sup>. Avremmo cioè un genoma solo "potenziale" e non attivo.

L'ipotesi dell'"inerzia espressiva" si basa sugli studi di Braude e coll.<sup>73</sup> e di altri, che hanno utilizzato tecniche di analisi dei quadri proteici embrionali non molto specifiche e relativamente poco sensibili, quali l'elettroforesi su gel di poliacrilamide con *silver staining* o lettura fluorografica della metionina marcata, le quali hanno una sensibilità dell'ordine di 10-20 ng di proteina. Ma alla luce di recenti studi, condotti da tre gruppi indipendenti di ricercatori e pubblicati negli ultimi due anni, l'ipotesi dell'inerzia del genoma embrionale deve essere riconsiderata.

<sup>71</sup> Vedi, ad esempio, A. McLaren, N. M. Ford, C. A. Bedale e R. Cefalo, F. K. Beller e G. P. Zlatnik, e più recentemente, J. Godfrey. Quest'ultimo, in un polemico ma inconsistente *commentary* a sua firma apparso su una diffusissima e autorevole rivista internazionale (*The Pope and the ontogeny of persons*, *Nature*, 373 [1996] 100), sostiene che «for about the first four days, all the genetic determined properties of the fertilized egg are materna. Only after this do paternal genes begin to act, with gene expression characterizing the new individual». Anche nell'ipotesi, oggi però da rivedere, dell'"inerzia espressiva" di tutto il genoma embrionale umano, il periodo di «circa quattro giorni» indicato dall'Autore è grossolanamente errato per eccesso. L'embrione umano raggiunge molto prima lo stadio di 4/8 blastomeri, con il quale inizierebbe — secondo P. BRAUDE, V. BOLTON AND S. MOORE, *Human gene expression first occurs between the four - and eight - cell stage of preimplantation development*, *Nature*, 332 (1988) 459-461 — l'espressione propria del nuovo genoma. Altre affermazioni di Godfrey, contenute nel *commentary*, risultano assai poco convincenti per carenza logica, scientifica e filosofica. Nei fascicoli successivi a quello del 12 gennaio nel quale era apparso, sono state pubblicate numerose lettere di smentita dei dati e delle argomentazioni addotte dall'Autore, inviate da studiosi e ricercatori europei e americani e l'Editore della rivista londinese si è visto costretto a dichiarare «chiusa la corrispondenza» sull'argomento con un insolito avviso riportato su *Nature* del 13 luglio 1995 a p. 112. Sulle tesi di Godfrey sono intervenuti in altre sedi: R. COLOMBO, *Obsoleto il Papa o i suoi astiosi critici*, *Avvenire*, 4.4.1995, 1-2; A. SERRA, o. c., 1995, pp. 793-794; e L. GEDDA, *On the Ontogeny of Persons*, *Acta Geneticae Medicae et Gemellologiae*, 44 (1995) 9-10.

<sup>72</sup> Sull'accumulo ("stockpiling") del mRNA oocitario prima della fertilizzazione, e sul suo ruolo nei primissimi cicli cellulari della fase di segmentazione dello zigote, si veda: G. A. SCHULTZ, *Utilization of genetic information in the preimplantation mouse embryo*, in: *Experimental Approaches to Mammalian Embryonic Development* (J. Rossant and R. A. Pedersen, eds.), Cambridge University Press, New York 1986, pp. 239-265; N. A. TELFORD, A. J. WATSON AND G. A. SCHULTZ, *Transition from material to embryonic control in early mammalian development: A comparison of several species*, *Molecular Reproduction and Development*, 26 (1990) 90-100; G. M. KIDDER, o. c., 1992.

<sup>73</sup> P. BRAUDE, V. BOLTON AND S. MOORE, o. c., 1988.

Partendo dall'osservazione<sup>74</sup> che gli embrioni di sesso genetico maschile crescono, sin dalle prime cariocinesi mitotiche, un po' più rapidamente di quelli femminili — e ciò non può trovare la sua ragione in alcun fattore già presente nell'oocita che, com'è noto, non porta predeterminazione alcuna in ordine al sesso del concepito —, è stato possibile dimostrare che il gruppo di geni chiamato SRY, localizzato nella regione telomerica del braccio p dell'eterosoma Y — di sicura origine paterna —, è “espresso” e viene trascritto sin dalla primissima fase dello sviluppo embrionale, addirittura allo stadio pronucleare<sup>75</sup>. Simili rilevazioni sperimentali sulla precoce espressione genica negli embrioni umani sono state effettuate anche a riguardo dell'*Epidermal Growth Factor* e di altri due fattori di crescita nel laboratorio di *Robert Winston* a Londra<sup>76</sup>, e a riguardo degli importantissimi geni omeotici HoxA4 e HoxA7 ne laboratorio di *Yury Verlinski* a Chicago<sup>77</sup>. Per questi ultimi due studi occorrerà però attendere ulteriori risultati che confermino l'esclusiva identità embrionale dei geni trascritti.

Questi nuovi dati sulla precocissima espressione del genoma embrionale sono stati ottenuti grazie all'impiego di una raffinata tecnica analitica della genetica molecolare, la PCR a trascrizione inversa, circa 1000 volte più sensibile rispetto a quelle precedentemente utilizzate, che è in grado di rilevare fino a 5-20 pg di RNA.

Alla luce di queste recenti acquisizioni della genetica e dell'embriologia umana l'ipotesi della completa “inerzia del genoma umano” fino allo stadio di 4/8 blastomeri deve essere rivista e corretta. L'obiezione filosofica che su di essa è stata costruita, e che vorrebbe negare all'embrione umano precoce lo *status* di nuovo organismo in “atto” di svilupparsi per orientamento e determinazione intrinseca, perde così la propria consistenza biologica e deve essere abbandonata.

*5. Cellularità, organismicità e totipotenzialità dei blastomeri.* Un'immagine che viene da alcuni autori accreditata come descrizione scientifica del concepito nei primissimi stadi del suo sviluppo (almeno, essi dicono, fino alla “compattazione” nella struttura morulare) è quella che vedrebbe l'embrione — ad esempio, secondo Ford — come un «ammasso di cellule individuali distinte, ciascuna delle quali è [...] un'entità ontologica in semplice contatto con le altre racchiuse nella zona pellucida». Tali «cellule identiche e contigue all'interno della zona pellucida non costituiscono un individuo vivente», ma ognuna «si comporta co-

<sup>74</sup> E. PERGAMENT, M. FIDDLER ET AL., *Sexual differentiation and preimplantation cell growth*, Human Reproduction, 9 (1994) 1730-1732.

<sup>75</sup> A. AO, R. P. ERICKSON, R. M. L. WINSTON AND A. H. ANDYSIDE, *Transcription of paternal Y-linked genes in the human zygote as early as the pronucleate stage*, Zygote, 2 (1994) 281-288; M. FIDDLER, B. ABDEL-RAHMAN, D. A. RAPPOLEE AND E. PERGAMENT, *Expression of SRY Transcripts in Preimplantation Human Embryos*, American Journal of Medical Genetics, 55 (1995) 80-84.

<sup>76</sup> C. M. CHIA, R. M. L. WINSTON AND A. H. HANDYSIDE, *EGF, TGF- $\alpha$  and EGFR expression in human preimplantation embryos*, Development, 121 (1995) 299-307.

<sup>77</sup> Y. VERLINSKY, G. MOROZIV ET AL., *Homeobox Gene Expression in Human Oocytes and Preembryos*, Molecular Reproduction and Development, 41 (1995) 127-132.

me un individuo e manifesta la sua autonomia e organizzazione centrale»<sup>78</sup>. Anche Coughlan ritiene che «fino allo stadio di 8 o 16 cellule nello sviluppo dell'embrione umano ciascuna cellula è un individuo indipendente [...] e può allontanarsi («float away») dal resto se non è mantenuta nella sua sede dalla zona pellucida. Dopo lo stadio di 8-16 cellule, la fusione (*sic*)<sup>79</sup> intercellulare provvede a porre fine a questa condizione. Ma finché non avviene tale fusione (*sic*), ogni cellula non è soltanto un'entità libera, ma è anche totipotente», cioè capace di «produrre un feto completo, ed eventualmente un bambino»<sup>80</sup>.

Questo porta a negare la “natura” biologica di organismo all'embrione pre-morulare, per assegnargli la semplice consistenza cellulare («mero insieme di cellule», Ford<sup>63</sup>). In realtà ciò non corrisponde a quanto attualmente sappiamo e andiamo scoprendo sia dallo studio della morfologia strutturale e ultrastrutturale e delle interazioni tra le singole componenti cellulari ed extracellulari, che dall'osservazione dello sviluppo *in vitro* degli embrioni precoci. Per quanto riguarda l'organismicità dell'embrione basterà ricordare che la sua struttura — come si rileva facilmente anche dalla sola osservazione in microscopia ottica — non è affatto quella, schematica e riduttiva, di un insieme di elementi sferici (blastomeric), tangenzialmente a contatto tra loro, sospesi in un contenitore (zona pellucida) la cui unica funzione sembra quella di impedirne la fuoriuscita dalla struttura embrionaria, supposta una loro naturale tendenza a separarsi. Questo modello interpretativo di tipo “geometrico-fisico” tradisce la reale complessità “biologica” dell'embrione pre-morulare, nel quale si evidenzia la presenza di una matrice extracellulare<sup>81</sup> — tipica dei tessuti degli organismi

<sup>78</sup> N. M. FORD, *o. c.*, 1988, *passim*; e ID., *Quando ho cominciato ad esistere*, in: M. MORI (a cura di), *o. c.*, 1992, 22-29, pp. 26-27.

<sup>79</sup> Il termine “fusione” (in inglese “fusion”) è impiegato impropriamente da Coughlan — e da qualche altro filosofo e teologo — per indicare quello che gli embriologi chiamano il processo di “compattazione” (“compaction”); per una descrizione di questo fenomeno, che è la causa principale della formazione morulare, si veda, ad esempio, S. F. GILBERT, *o. c.*, 1991, pp. 91-94. Questa confusione di termini non è solo una imprecisione lessicale — comprensibile in un testo filosofico il cui Autore non è un embriologo —, e quindi priva di effetto per ciò che riguarda la comprensione dello stato delle cose; essa sembra invece sottintendere, e lascia in effetti trasparire nei testi in cui compare, un’interpretazione erronea del fenomeno stesso. Il vocabolo “fusione” è infatti riservato dalla biologia della riproduzione e dello sviluppo per indicare l'unione di due cellule sessuali (gameti) durante il processo della fertilizzazione e, più precisamente, per riferirsi alla penetrazione dello spermatozoo nell'oocita, dopo l'attraversamento della zona pellucida. In questo caso si tratta effettivamente della “fusione” di due cellule a dare una nuova entità cellulare, una diversa unità individuale biologica: l'oocita fertilizzata dal quale ha origine lo zigote. Il processo di “compattazione” non comporta invece alcuna “fusione” cellulare, ma solamente «la massimizzazione del contatto con gli altri blastomeric e la formazione di un globo compatto di cellule» (S. F. GILBERT, *o. c.*, 1991, p. 91), senza che avvenga alcuna compenetrazione tra le cellule né prenda avvio una nuova e diversa unità biologica.

<sup>80</sup> M. J. COUGHLAN, *o. c.*, 1990, pp. 69-70.

<sup>81</sup> Sull'importante ruolo svolto dalla matrice extracellulare nello sviluppo e nella differenziazione delle cellule embrionali si veda la recente rassegna: J. C. ADAMS AND F. M. WATT, *Regulation of development and differentiation by the extracellular matrix*, *Development*, 117 (1993) 1183-1198 (258 rif. bibl.).

pluricellulari — che avvolge i blastomeri già dotati di numerosi punti di adesione<sup>82</sup>, e si va documentando un ruolo non solo contenitivo ma anche funzionale per la zona pellucida.

A proposito dell'argomento della "totipotenzialità dei blastomeri", occorre anzitutto chiarire il significato citologico-embriologico dell'aggettivo "totipotente". Esso non denota alcuna propensione spontanea a separarsi dal resto dell'embrione per darne origine ad uno nuovo, evento questo possibile ma non normalmente determinato dal piano di sviluppo dell'embrione umano, e che richiede l'intervento di ulteriore fattore causale intrinseco od estrinseco all'embrione stesso. "Totipotente" e "multipotente" si riferiscono anzitutto alla capacità dei primi blastomeri di "riorientarsi" rispetto all'iniziale indirizzo già acquisito se cambiate di posizione all'interno dello stesso embrione o trapiantate in un altro embrione, e solo eventualmente alla possibilità che essi hanno di percorrere l'intero successivo processo di sviluppo una volta che siano stati isolati<sup>83</sup>. Anche la lisi della zona pellucida, come dimostrano gli esperimenti *in vitro*, non è di per sé stessa sufficiente per indurre un'immediata e spontanea disaggregazione dei blastomeri, i quali tendono ad aderire tra loro e a rimanere nella posizione originaria se non intervengono ulteriori fattori fisici o chimici<sup>84</sup>.

*6. Gemellazione monozigotica, determinazione epigenetica e individualità embrionale.* Il fenomeno della gemellanza monozigotica è, tra le eventualità dello sviluppo embrionale umano, il più controverso sia sotto il profilo della spiegazione scientifica del processo ontogenetico<sup>85</sup> che dal punto di vista dell'inter-

<sup>82</sup> La letteratura sulle interazioni tra le cellule embrionali di mammifero e sul loro ruolo nel corso dello sviluppo che precede la formazione della blastociste è ormai molto ampia. A riguardo dell'embrione umano precoce ricordiamo solo: J. PEREDA, S. CHEVIAKOFF AND H. B. CROXATTO, *Ultrastructure of a 4-cell human embryo developed "in vivo"*, Human Reproduction, 4 (1989) 680-688; B. DALE, R. GUALTIERI ET AL., *Intercellular Communication in the Early Human Embryo*, Molecular Reproduction and Development, 29 (1991) 22-28; e R. GUALTIERI, L. SANTANELLA E B. DALE, *Tight Junctions and Cavitation in the Human Pre-Embryo*, Molecular Reproduction and Development, 32 (1992) 81-87.

<sup>83</sup> J. M. W. SLACK, *o. c.*, 1991, p. 19: «It is important to distinguish this sort of totipotency in which cells can contribute to all tissues following implantation into an embryo, from the behaviour shown by isolated blastomeres which can often generate a complete embryo on their own».

<sup>84</sup> Un'evidenza sperimentale molto convincente può essere trovata in: H. SUZUKI, M. TOGASHI, J. ADACHI AND Y. TOYODA, *Developmental Ability of Zona-Free Mouse Embryos is Influenced by Cell Association at the 4-Cell Stage*, Biology of Reproduction, 53 (1995) 78-83. I ricercatori giapponesi hanno rimosso la zona pellucida da embrioni di ratto 6 ore dopo l'inseminazione, e hanno potuto "lavare" con soluzioni fisiologiche e "manipolare" delicatamente con una pipetta gli embrioni stessi in fase di sviluppo e studiare la posizione relativa dei blastomeri senza osservare che questi si separassero l'uno dall'altro.

<sup>85</sup> Vi è chi ritiene che la gemellanza MZ sia indotta da fattori intrinseci (citogenetici o epigenetici) all'embrione precoce stesso, e chi opta invece per un'influenza estrinseca, ambientale o accidentale o di origine materna. Per una sintetica esposizione delle tesi, si veda: J. M. MCLEAN, *Embryogenesis of Monozygotic Twins*, Catholic Medical Quarterly, 41 (1990) 65-72 (35 rif. bibl.); A. SERRA, *o. c.*, 1993, pp. 89-93; e le monografie citate in nota 64. Recentemente è stato possibile osservare per la prima volta, *in vitro*, lo "splitting" della massa cellulare interna di una blastociste

interpretazione meta-biologica del fenomeno. Esso costituisce per alcuni filosofi e teologi un'obiezione apparentemente insormontabile all'individualità dell'embrione fino allo stadio di sviluppo in cui l'evento può ancora verificarsi, che viene fatto coincidere con la seconda settimana di vita. Lo zigote o l'embrione precoce non può essere ontologicamente un individuo umano perché — afferma, tra gli altri, Ford — «ha la capacità di diventare due individui umani»<sup>86</sup>. L'assenza di individualità escluderebbe l'applicabilità della nozione boeziana di persona, che presuppone una *individua substantia*.

L'obiezione si fonda sull'asserto di ordine filosofico secondo cui l'individuazione di un vivente si dà solo in assenza della possibilità biologica di dividersi in due o più altri viventi. Nei confronti di questa posizione rileviamo innanzitutto un'applicazione semplicistica della logica matematica a un ente biologico che non è definibile puntualmente e sincronicamente ma fisicamente (massa organica) e diaconicamente (ciclo vitale), e a un processo biologico complesso che non è riducibile ad una operazione algebrica ma deve essere compreso secondo la modalità attraverso la quale realmente avviene. L'obiezione inoltre si basa sulla confusione tra unità aritmetica e unità metafisica, la cui distinzione è stata convincentemente posta già da S. Tommaso e più recentemente ripresa da Bergson<sup>87</sup>.

Qualunque sia il processo che porta alla formazione dei gemelli monozigoti, non si tratta comunque della divisione di un organismo in due organismi identici, così che il primo non sussiste più e al suo posto ne esistono due, discontinui e indistinguibili per rapporto al primo<sup>88</sup>. Al contrario, la separazione di un blastomero o di una massa cellulare da un embrione per dare origine ad un secondo embrione lascia l'embrione originario — fosse pure ora composto da un solo blastomero — nella propria identità fisica e spazio-temporale, anche se non nell'integrità morfologica cui lo sviluppo unitario lo aveva condotto. E si creano contemporaneamente le condizioni per la formazione di un nuovo embrione individuale, che inizia la propria esistenza biologica con il costituirsi di un secondo "piano di sviluppo".

Un altro difetto dell'obiezione della gemellanza monozigotica può essere rilevata considerando che la nozione di "individuo" viene analiticamente applicata al caso dell'embrione secondo la duplice connotazione formale dell'unità e della separazione. Ma l'unità di un organismo — in ragione della multilivellarità

---

humana matura nel corso dell'"hatching" (fuoriuscita dalla zona pellucida), avvalorando così almeno una delle ipotesi sulla formazione dei gemelli MZ: M. ALIKANI, N. NOYES, J. COHEN AND Z. ROSENWAKS, *Monzygotic twinning in the human is associated with the zona pellucida architecture*, *Human Reproduction*, 9 (1994) 1318-1321.

<sup>86</sup> N. M. FORD, *o. c.*, 1988, p. XVI.

<sup>87</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 11, a. 1, ad 2; H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, in: *Oeuvres*, Ed. du Centenaire, Presses Universitaires de France, Paris, IV ed., 1984, pp. 505-506.

<sup>88</sup> Questo è quanto accade nella riproduzione agamica degli organismi unicellulari (batteri e alcuni protozoi) attraverso la cosiddetta "scissione". Negli organismi multicellulari la riproduzione agamica può avvenire per "frammentazione" o "gemmazione", il cui processo biogenetico è diverso e non assimilabile alla "scissione".

della sua struttura — è sempre relativa, e dunque non in grado di fondarne ontologicamente l'individualità, e la separabilità di un vivente — a motivo delle sue interazioni con l'ambiente — non è una proprietà dell'ente biologico ma piuttosto una rappresentazione di esso. L'unità non è predicabile della materia vivente come tale, ma dell'essere. Esso struttura l'ente in un *aliquid* e lo fa permanere tale, distinto dagli altri per singolare rapporto con se stesso lungo il suo svilupparsi nello spazio e nel tempo. Tutto l'embrione, in quanto "è", è immediatamente *unum* e *aliquid*, cioè un individuo. Qualunque sia lo stadio della sua organizzazione cellulare e molecolare, il vivente è in relazione con se stesso, e questa relazione è ontologicamente fondata nella sua unità, che attua la ricchezza originale dell'essere. Se nel corso del suo precoce sviluppo embrionale il distacco di uno o più blastomeri o successivamente, allo stadio di blastociste, lo *splitting* della massa cellulare interna dà luogo ad un altro vivente della stessa natura (embrione cogemello), anche questo è un essere, il che dice che anch'esso è un *unum* e un *aliquid*, cioè un individuo.

Nel pensare l'individuazione a partire dalle proprietà trascendentali dell'essere, la ragione teoretica inscrive l'identità reale nella differenza più fondamentale, che gioca parimenti sul piano biologico e su quello ontologico. Il "luogo" proprio di questa differenza è la storia, attraverso la quale l'essere attua la sua essenza nel tempo con il divenire, così che l'embrione è istantaneamente e simultaneamente un individuo biologico e un individuo metafisico, e l'inizio nel tempo di un individuo biologico (organismo) coincide con l'inizio dell'individuo metafisico (persona). Questa "storia" ha inizio e continuerà ad essere descritta nei capitoli della genetica e dell'embriologia, ma fu già lucidamente intravista da san Vincenzo di Lerins, che nel quinto secolo scriveva nel suo primo *Commonitorium*:

*I corpi, pur crescendo e sviluppandosi con l'andare degli anni, rimangono i medesimi di prima. Vi è certamente molta differenza fra il fiore della giovinezza e la messe della vecchiaia, ma sono gli stessi adolescenti di una volta quelli che diventano vecchi. Si cambia quindi l'età e la condizione, ma resta sempre il solo medesimo individuo. Unica e identica resta la natura, unica e identica la persona.*

*Niente di nuovo si riscontra negli adulti che non sia già stato presente nei fanciulli, sia pure allo stato embrionale. Non vi è alcun dubbio in proposito. Questa è la vera e autentica legge del progresso organico. Questo è l'ordine meraviglioso disposto dalla natura per ogni crescita. Nell'età matura si dispiega e si sviluppa in forme sempre più ampie tutto quello che la sapienza del Creatore aveva formato in antecedenza nel corpicciolo del piccolo*<sup>89</sup>.

E il riconoscimento della sapienza del Creatore nelle creature è il compito scientifico, filosofico e morale che attende noi tutti alle soglie del terzo millennio.

---

<sup>89</sup> VINCENTIUS LIRINENSIS, *Commonitorium Primum*, in: J. P. MIGNE, *Patrologia latina*, 50, 638-678, pp. 667-668.

## **IN RILIEVO**

---

### **WAITING FOR HIPPOCRATES: THE "RIGHT TO DIE" AND THE U. S. CONSTITUTION**

**CARL A. ANDERSON \***

On March 6, 1996, the United States Court of Appeals for the Ninth Circuit decided the case of *Compassion in Dying v. State of Washington*<sup>1</sup>. In doing so, it became the first federal circuit court of appeals to decide a "right-to-die" case and to find that such a "right" was protected by the United States Constitution. Soon thereafter, on April 2, 1996, the United States Court of Appeals for the Second Circuit decided the case of *Quill v. Vacco*. The court in that case also found that physician-assisted suicide by terminally ill patients was protected by the Constitution<sup>2</sup>. Parties in both cases announced their intention to seek review of these federal court decisions by the United States Supreme Court. This article will provide a brief exposition and analysis of the issues considered in both cases.

#### *Compassion in Dying v. State*

*Compassion in Dying v. State* involved a challenge to the Washington State law which makes assisting suicide a crime punishable by imprisonment of up to five years and a fine of up to \$ 10,000. The law states that «a person is guilty of promoting a suicide attempt when he knowingly causes or aids another person to attempt suicide»<sup>3</sup>. The circuit court concluded «that there is a constitutionally-protected liberty interest in determining the time and manner of one's own death» (p. 1). Moreover, the court ruled that insofar as a state law «prohibits physicians from prescribing life-ending medication for use by terminally ill, competent adults who wish to hasten their own deaths» such a statute violates the United States Constitution and is therefore invalid (p. 1). Should the circuit court decision stand it will have extraordinary influence within the United States. Since the Ninth Circuit includes the states of California, Washington, Oregon, Arizona, Nevada, Idaho, Montana, Alaska, and Hawaii its ruling will affect approximately a quarter of the population of the United States. On March 25, the Attorney General for the State of Washington announced her intention to appeal the court's decision to the United States Supreme Court.

The challenge to the Washington law was brought by eight plaintiffs: four physicians who treat terminally ill patients, three terminally ill patients and a

---

\* Dean, John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, Washington D. C.

<sup>1</sup> 79 F. 3d 790 (9th Cir. 1996); 1996 WL 94848 (9th Cir. [Wash.]); all references to the Ninth Circuit decision will cite the West Law slip opinion.

non-profit organization called Compassion in Dying. The three terminally ill patients involved in the case are "Jane", "John", and "James". "Jane" is a 69-year-old retired physician who has suffered since 1988 from cancer which has now metastasized throughout her skeleton. "Jane" is completely bedridden and the only medical treatment available to her is medication which cannot fully alleviate her pain. "John" is a 44-year-old artist dying of AIDS. The court noted that "John" is "especially cognizant" of the suffering imposed by a lingering terminal illness because he was the primary caregiver for his long-time companion who died of AIDS in 1991. "James" is a 69-year-old retired sales representative who suffers from emphysema which causes him a constant sensation of suffocating and heart failure related to his pulmonary disease. In addition to the plaintiffs, various organizations also files briefs in support of the challenge to the law including Americans for Death with Dignity, American Civil Liberties Union, Lambda Legal Defense and Education Fund, AIDS Action Council, and American Humanist Association. Organizations that filed briefs in defense of the law included United States Catholic Conference, Catholic Health Association, Americans United for Life, and Washington State Hospital Association.

In beginning its analysis, the court observed: «In examining whether a liberty interest exists in determining the time and manner of one's death, we begin with the compelling similarities between right-to-die cases and abortion cases. In the former as in the latter, the relative strength of the competing interests changes as physical, medical, or related circumstances vary. In right-to-die cases the outcome of the balancing test may differ at different points along the life cycle as a person's physical or medical condition deteriorates, just as in abortion cases the permissibility of restrictive state legislation may vary with the progression of the pregnancy. Equally important, both types of cases raise issues of life and death, and both arouse similar religious and moral concerns. Both also present basic questions about an individual's right of choice» (p. 7). After noting the similarities between the "right-to-die" and abortion, the court stated that «in deciding right-to-die cases, we are guided by the [U. S. Supreme] Court's approach to the abortion cases» (p. 8) and in particular, the reasoning of the Supreme Court in its most recent abortion case, *Planned Parenthood v. Casey*<sup>4</sup>.

However, before the circuit court began its analysis of the "right-to-die" in light of the abortion jurisprudence of the Supreme Court, it first defended its formulation of the legal issue to be resolved. The circuit court stated, «While some people refer to the liberty interest implicated in right-to-die cases as a liberty interest in committing suicide, we do not describe it that way. We use the broader and more accurate terms, "the right to die", "determining the time and manner of one's death", and "hastening one's death" for an important reason.

<sup>2</sup> 80 F.3d 716 (2nd Cir. 1996); 1996 WL 148605 (2nd Cir. [N. Y.]); all references to the Second Circuit decision will cite the West Law slip opinion.

<sup>3</sup> Revised Code of Washington 9A.20.020 (1) (c) (1975).

<sup>4</sup> *Planned Parenthood v. Casey*, 112 S. Ct. 2791 (1992).

The liberty interest we examine encompasses a whole range of acts that are generally not considered to constitute "suicide". Included within the liberty interest we examine is, for example, the act of refusing or terminating unwanted medical treatment» (p. 9). Indeed, the level of generality chosen by the Court in defining the question to be addressed was not simply important in resolving the issue of whether the "right-to-die" is a liberty interest protected by the Constitution, but was actually outcome determinative of the question. As one commentator on American constitutional law has written, «Insofar as the right of personhood is limited to liberties long revered as fundamental in our society, it makes all the difference in the world what level of generality one employs to test the pedigree of an asserted liberty claim»<sup>5</sup>. In other words, this commentator continued, «It is crucial, in asking whether an alleged right forms part of a traditional liberty, to define the liberty at a high enough level of generality to permit unconventional variants to claim protection along with mainstream versions of protected conduct»<sup>6</sup>.

The recurring issue confronting the United States Supreme Court and all lower federal courts is what standard to apply in determining whether a particular activity is protected within the scope of the liberty specified by the Fourteenth Amendment to the United States Constitution<sup>7</sup>. In attempting to ascertain whether an activity should be classified as a "fundamental liberty" and therefore protected from state prohibition or infringement, the Supreme Court has stated that the interest to be protected must be «implicit in the concept of ordered liberty such that neither liberty nor justice would exist if [such liberties] were sacrificed» and «where they are characterized as those liberties that are deeply rooted in this Nation's history and tradition»<sup>8</sup>. Like the "right to abortion", the "right to die" is nowhere to be found in the United States Constitution. To the contrary, for most of the constitutional history of the United States, states not only refused to recognize such activity as a "right", but the state governments imposed criminal penalties on those involved in such activity. Thus, if the conduct is narrowly defined, that is, defined so as to limit the description of the so-called "liberty" interest to the conduct at issue and to no other more generally accepted conduct, then it is very difficult to regard the conduct as a "liberty" since it traditionally has been criminalized by the State.

In *Planned Parenthood v. Casey*, the Supreme Court rejected such a close historical context for the definition of the liberty interest at issue. The Supreme Court stated, «It is... tempting... to suppose that the [Constitution] protects only those practices, defined at the most specific level, that were protected

<sup>5</sup> LAWRENCE TRIBE, *American Constitutional Law* (Mineola, NY: Foundation Press, 1978), p. 944.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 946.

<sup>7</sup> Section One of the Fourteenth Amendment to the United States Constitution reads in part, «No State shall... deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law; nor deny to any person within its jurisdiction the equal protection of the laws».

<sup>8</sup> *Bowers v. Hardwick*, 302 U. S. 186, 191-92 (1986).

against government interference by other rules of law when the Fourteenth Amendment was ratified... But such a view would be inconsistent with our law. It is a promise of the Constitution that there is a realm of personal liberty which the government may not enter»<sup>9</sup>. The circuit court quoted this language with approval in *Compassion in Dying v. Washington* and went on to observe that had the Supreme Court not taken such a broad view of what constitutes liberty, «It would not have held that women have a right to have an abortion [since] as the dissent pointed out in *Roe v. Wade*, more than three-quarters of the existing states (at least 28 out of 37 states), as well as eight territorial legislatures restricted or prohibited abortions in 1868 when the Fourteenth Amendment was adopted» (p. 13).

Moreover, the Supreme Court's abortion jurisprudence was found to be persuasive in another important aspect. The Supreme Court in *Planned Parenthood v. Casey* re-affirmed the constitutional right to abortion. It did so by replacing the notion of "privacy" as the constitutional principle which encompassed a "right" to abortion with a broad, seemingly open-ended concept of liberty. After reviewing its decisions related to marriage, contraception, abortion, family relationships and child rearing, the Supreme Court stated, «These matters, involving the most intimate and personal choices a person may make in a lifetime, choices central to personal dignity and autonomy, are central to the liberty protected by the Fourteenth Amendment. At the heart of liberty is the right to define one's own concept of existence, of meaning, of the universe, and of the mystery of human life. Beliefs about these matters could not define the attributes of personhood were they formed under compulsion of the State»<sup>10</sup>.

The circuit court found this analysis broad enough to extend beyond the issue of abortion and include the "right to die". According to the circuit court, «the decision how and when to die is one of "the most intimate and personal choices a person may make in a lifetime", a choice "central to personal dignity and autonomy". A competent terminally ill adult, having lived nearly the full measure of his life, has a strong liberty interest in choosing a dignified and humane death rather than being reduced at the end of his existence to a childlike state of helplessness, diapered, sedated, incontinent. How a person dies not only determines the nature of the final period of his existence, but in many cases, the enduring memories held by those who love him» (p. 19).

In holding that a "right to die" is protected by the Constitution, the circuit court also relied upon the decision of the Supreme Court in the case of *Cruzan v. Director, Missouri Department of Health*<sup>11</sup>. In *Cruzan*, the parents of a young women in a persistent vegetative state sought a court order entitling them to terminate the artificial nutrition and hydration procedures the hospital was providing to their daughter. The Supreme Court observed that while «a competent person has a constitutionally protected liberty interest in refusing

---

<sup>9</sup> *Planned Parenthood v. Casey*, 112 S. Ct. at 2805.

<sup>10</sup> *Ibid.* at 2807.

<sup>11</sup> 110 S. Ct. 2841 (1990).

unwanted medical treatment»<sup>12</sup>, and that therefore «the United States Constitution would grant a competent person a constitutionally protected right to refuse lifesaving hydration and nutrition»<sup>13</sup> the question was not automatically resolved in favour of the parents' request. The Supreme Court noted that «an incompetent person is not able to make an informed and voluntary choice to exercise a hypothetical right to refuse treatment or any other right. Such a "right" must be exercised for her, if at all, by some sort of surrogate»<sup>14</sup>. The State of Missouri had recognized in its law that a surrogate may act on behalf of a patient to refuse or terminate life-prolonging hydration and nutrition, but the state had required that the surrogate's action must conform to the wishes of the patient. In addition, the law required that the surrogate show by "clear and convincing" evidence that such was the wish of the patient. Thus, in *Cruzan* the Supreme Court limited its ruling to the question of whether such a procedural requirement of the state was an infringement upon the patient's constitutionally protected right to refuse lifesaving treatment. The Court held that such a high evidentiary standard did not violate the Constitution.

Although in *Cruzan* the Supreme Court ruled only on the narrow issue of whether the state's evidentiary standard to ascertain the patient's desire to terminate treatment was unconstitutionally strict, the dissenting and concurring opinions of justices raised issues that would resurface in *Compassion in Dying*. Dissenting Justices Brennan, Marshall and Blackmun (all strongly supportive of the constitutional right to abortion announced by the Supreme Court in the case of *Roe v. Wade*) argued that Missouri's evidentiary standard was unconstitutional because it amounted to an «obstacle to the exercise of a fundamental right»<sup>15</sup>. They maintained that «the only state interest asserted here is a general interest in the preservation of life. But the State has no legitimate general interest in someone's life, completely abstracted from the interest of the person living that life, that could outweigh the person's choice to avoid medical treatment. The regulation of constitutionally protected decisions... must be predicated on legitimate state concerns other than disagreement with the choice the individual has made... Thus, the State's general interest in life must accede to Nancy Cruzan's particularized and intense interest in self-determination in her choice of medical treatment. These is simply nothing legitimately within the State's purview to be gained by superseding her decision»<sup>16</sup>.

In his concurring opinion, Justice Scalia directly disputed the contention of the dissenting justices that «the state has no legitimate general interest in someone's life... that could outweigh the person's choice to avoid medical treatment». Justice Scalia insisted that while the dissenters' proposition sounded "moderate enough" it could not be "logically" limited to only the circumstances

---

<sup>12</sup> *Ibid.* at 2851.

<sup>13</sup> *Ibid.* at 2852.

<sup>14</sup> *Ibid.* at 2852.

<sup>15</sup> *Ibid.* at 2873.

<sup>16</sup> *Ibid.* at 2870.

of the *Cruzan* case. He argued that if one agrees with the dissenters' view that the general interest of the State in protecting life must always yield to the individual's particularized and intense interest in self-determination to refuse medical treatment, than «he must also believe that the State must accede to her particularized and intense interest in self-determination in her choice whether to continue living or to die... It seems to me». Justice Scalia continued, that the dissenter's position «ultimately rests upon the proposition that it is none of the State's business if a person wants to commit suicide... But it is not a view imposed by our constitutional traditions, in which the power of the State to prohibit suicide is unquestionable»<sup>17</sup>.

In *Compassion in Dying*, the circuit court held that «the principle that a competent person has a constitutionally protected liberty interest in refusing unwanted medical treatment» articulated by the Supreme Court in *Cruzan* should be applied to the question of physician-assisted suicide (p. 19). With virtually no analysis, the circuit court simply announced that «we conclude that *Cruzan*, by recognizing a liberty interest that includes the refusal of artificial provision of life-sustaining food and water, necessarily recognizes a liberty interest in hastening one's own death» (p. 20). The circuit court, however, failed to explain why this should be so. Nor did the court explain why it is that the common law prohibition of suicide existed along side that of the common law right to be free of medical treatment without consent. Both principles reach back beyond the American constitutional tradition to the English common law.

After having asserted a constitutionally protected «liberty interest in hastening one's own death», the circuit court then considered six interests of the state to determine whether one or more of those interests outweighed the individual's liberty interest. As defined by the circuit court these interests were: «(1) the state's general interest in preserving life; (2) the state's more specific interest in preventing suicide; (3) the state's interest in avoiding the involvement of third parties and in precluding the use of arbitrary, unfair, or undue influence; (4) the state's interest in protecting family members and loved ones; (5) the state's interest in protecting the integrity of the medical profession; and (6) the state's interest in avoiding adverse consequences that might ensue if the statutory provision at issue is declared unconstitutional». The circuit court concluded that in no instance did the state interest or any combination of state interests outweigh the individual's «liberty interest in hastening one's own death».

The original three-judge panel which heard the appeal from the federal district court decision had upheld the Washington law. Judge Noonan, author of the original circuit court opinion, found all of the above state interests to be substantial and sufficient to sustain the Washington State law. In particular, Judge Noonan found persuasive the Supreme Court's determination in *Cruzan* that «there can be no gainsaying» a state's interest «in the protection and preservation of human life»<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> *Ibid.* at 2862-63.

<sup>18</sup> *Compassion in Dying v. Washington*, 49 F.3d 586, 591 (1995).

Significantly for Judge Noonan, the Supreme Court cited in support of its determination that «the majority of States in this country have laws imposing criminal penalties on one who assists another in criminal suicide»<sup>19</sup>. Another important state interest enumerated by Judge Noonan was the interest in protecting the poor, racial minorities, the handicapped and the elderly from exploitation and pressure. In reaching this conclusion Judge Noonan agreed with the conclusions of the New York State Task Force on Life and Law report entitled “When Death is Sought: Assisted Suicide and Euthanasia in the Medical Context”. The Task Force appointed by the Governor of New York in 1984 unanimously recommended that New York laws prohibiting assisted suicide and euthanasia should not be changed. It concluded that «No matter how carefully any guidelines are framed, assisted suicide and euthanasia will be practiced through the prism of social inequality and bias that characterizes the delivery of services... The practices will pose the greatest risks to those who are poor, elderly, members of a minority group»<sup>20</sup>.

Perhaps most importantly, the Task Force identified four major factors contributing to the clinical background of the medical context regarding physician-assisted suicide. First, the Task Force found that «Contrary to what many believe, the vast majority of individuals who are terminally ill or facing severe pain or disability are not suicidal. Moreover, terminally ill patients who do desire suicide or euthanasia often suffer from a treatable mental disorder, most commonly depression. When these patients receive appropriate treatment for depression, they usually abandon the wish to commit suicide». Second, the Task Force concluded that «Uncontrolled pain, particularly when accompanied by feelings of hopelessness and untreated depression, is a significant contributing factor for suicide... Medications and pain relief techniques now make it possible to treat pain effectively for most patients». Third, the Task Force determined that «Despite the fact that effective treatments are available, severely and terminally ill patients generally do not receive adequate relief from pain». And fourth, the Task Force stated that «Numerous barriers contribute to the pervasive inadequacy of pain relief and palliative care in current clinical practice, including a lack of professional knowledge and training, unjustified fears about physical and psychological dependence, poor pain assessment, pharmacy practices, and the reluctance of patients and their families to seek pain relief»<sup>21</sup>. In regard to the fourth finding the Task Force noted that «The provision of pain medication is legally acceptable even if it may hasten the patient's death, if the medication is intended to alleviate pain (and) not to cause death»<sup>22</sup>.

However, the Ninth Circuit Court rejected such concerns and instead concluded that «even though the protection of life is one of the state's most

<sup>19</sup> *Cruzan v. Director, Missouri Department of Health*, 110 S. Ct. 2841, 2852 (1990).

<sup>20</sup> New York State Task Force on Life and the Law, *When Death is Sought: Assisted Suicide and Euthanasia in the Medical Context*, p. xiii (May, 1994).

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. x-xi.

<sup>22</sup> *Ibid.*

important functions, the state's interest is dramatically diminished if the person it seeks to protect is terminally ill... and has expressed a wish that he be permitted to die... When patients are no longer able to pursue liberty or happiness and do not wish to pursue life, the state's interest in forcing them to remain alive is clearly less compelling» (p. 22). Moreover, the circuit court dismissed the concern regarding possible exploitation of historically disadvantaged groups such as the elderly, handicapped and minorities, saying merely that «The argument that disadvantaged persons will receive more medical services than the remainder of the population in one, and only one, area – assisted suicide – is ludicrous on its face» (p. 27).

#### *Quill v. Vacco*

*Quill v. Vacco* involved a challenge to a New York State statute which provides that a person is guilty of manslaughter when «he intentionally... aids another person to commit suicide»<sup>23</sup>. The Second Circuit Court ruled that state laws which prohibit mentally competent patients from ending their lives during the final stages of a terminal illness through the assistance of a physician deny such patients the equal protection of the law in violation of the United States Constitution. Because the Second Circuit includes the states of New York, Connecticut and Vermont, its decision also effects a significant number of Americans. The New York law was challenged by several physicians and by three terminally ill patients: "Jane", a 76-year-old retired physical education instructor who was dying of thyroid cancer; George Kingsley, a 48-year-old publishing executive suffering from AIDS; and William Barth, a 28-year-old fashion editor under treatment for AIDS. Friend of the Court briefs were also filed by many of the organizations that filed similar briefs in *Compassion in Dying v. State*, including United States Catholic Conference, Americans United for Life, Lambda Legal Defense and Education Fund, National Association of People with AIDS, Americans for Death with Dignity, and Hemlock Society.

The Second Circuit Court specifically rejected the claim that physician-assisted suicide was a liberty interest protected by the Fourteenth Amendment to the United States Constitution. In doing so, the Second Circuit Court's opinion could be said to significantly undermine the reasoning of the Ninth Circuit's decision. The Second Circuit Court observed that «rights that have no textual support in the language of the Constitution but qualify for heightened judicial protection include fundamental liberties so "implicit in the concept of ordered liberty" that "neither liberty nor justice would exist if they were sacrificed"» (p. 9). The court went on to conclude that «the right contended for here cannot be considered so implicit in our understanding of ordered liberty that neither justice nor liberty would exist if it were sacrificed. Nor can it be

---

<sup>23</sup> New York Penal Code, section 125.15.

said that the right to assisted suicide claimed by plaintiffs is deeply rooted in the nation's traditions and history. Indeed, the very opposite is true. The Common Law of England, as received by the American colonies, prohibited suicide and attempted suicide. Although neither suicide nor attempted suicide is any longer a crime in the United States, 32 States, including New York, continue to make assisted suicide an offense» (p. 10).

Moreover, the Second Circuit Court continued its different approach than that of the Ninth Circuit by finding that New York's criminal prohibition of physician-assisted suicide constituted a violation of the equal protection of the law. The court stated that this guarantee of the Fourteenth Amendment «simply requires the states to treat in a similar manner all individuals who are similarly situated» (p. 11). The court arrived at its conclusion invalidating the law through a tenuous process of generalization, refusing to consider distinctions in the medical circumstance among various terminally-ill patients and instead considering all terminally-ill patients who sought to "hasten" their death to be "similarly situated". The court dismisses any significant difference under the law between two types of decisions which the law had always recognized as profoundly different; that is, the difference between the decision to refuse or withdraw certain medical treatments and the decision to administer death-causing drugs with the intention to thereby cause the death of the patient. In doing so, the court ignored important distinctions that both medicine and law had traditionally recognized and instead generalized that all such decisions would be considered under a single category of decisions to "hasten death".

The court placed great emphasis in its analysis upon the fact that the New York legislature in 1990 enacted a new law to allow a person to sign a "health care proxy" to appoint an agent with «authority to make any and all health care decision» on the person's behalf including «those relating to the administration of artificial nutrition and hydration»<sup>24</sup>. As a result of the passage of this statute, the court ruled that «New York does not treat similarly circumstanced persons alike: those in the final stages of terminal illness who are on life-support systems are allowed to hasten their deaths by directing the removal of such systems; but those who are similarly situated, except for the previous attachment of life-sustaining equipment, are not allowed to hasten death by self-administering prescribed drugs» (p. 16-17). Thus, the court held that there is no legally relevant distinction between assisted suicide and the withdrawal or withholding of life-sustaining medical treatment.

The court stated, «Indeed, there is nothing "natural" about causing death by means other than the original illness or its complications. The withdrawal of nutrition brings on death by starvation, the withdrawal of hydration brings on death by dehydration, and the withdrawal of ventilation brings about respiratory failure. By ordering the discontinuance of these artificial life-sustaining processes or refusing to accept them in the first place, a patient

---

<sup>24</sup> New York Public Health Law, article 29-C, sections 2980-94 (McKinney 1993).

hastens his death by means that are not natural in any sense. It certainly cannot be said that the death that immediately ensues is the natural result of the progression of the disease or condition from which the patient suffers» (p. 17). Whether or not it can be said that the death that ensues is the "natural" result of the patient's medical condition, the medical condition is directly related to the inability of the patient to perform the function "naturally" that is being provided by artificial means. That is a circumstance of the patient which has always been regarded as significant for both medical and legal purposes. Moreover, those who justify the termination of such procedures from the standpoint of medical ethics do so essentially on the basis that such procedures have become excessively burdensome to the patient or have become futile. They are not justified on the basis that they are necessary to hasten the death of the patient. Thus, the court was only able to reach its conclusion by overturning distinctions which both medicine and law have historically recognized as vital.

Moreover the court in *Quill v. Vacco* misconstrued the nature of the liberty interest involved in the right to refuse medical treatment by failing to appreciate the relationship of such a right to the principle of bodily integrity and autonomy. As the Michigan Supreme Court recently stated, «The right to refuse medical treatment meets the "ordered liberty" [test] because it is rooted in the common-law doctrine of informed consent, which embodies the notion of bodily integrity. A person may refuse life-sustaining medical treatment because the treatment itself is a violation of bodily integrity... Suicide enjoys no such foundational support, however. When one acts to end one's life, it is the intrusion of the lethal agent that violates bodily integrity»<sup>25</sup>. The New York State Task Force on Life and the Law reached a similar conclusion when it found that, «The imposition of life-sustaining medical treatment against a patient's will requires a direct invasion of bodily integrity and, in some cases, the use of physical restraints, both of which are flatly inconsistent with society's basic conception of personal dignity... It is this right against intrusion – not a general right to control the timing and manner of death – that forms the basis of the constitutional right to refuse life-sustaining treatment»<sup>26</sup>.

Finally, the circuit court dismissed the state's interest in protecting human life in such circumstances. It stated that «the state's contention has been that its primary interest is in preserving the life of all its citizens at all times and under all conditions. But what interest can the state possibly have in requiring the prolongation of a life that is all but ended? Surely, the state's interest lessens as the potential for life diminishes... What concern prompts the state to interfere with a mentally competent patient's "right to define [his] own concept of existence, of meaning, of the universe, and of the mystery of human life"» (p. 17-18). While it is true that the court's language addresses the circumstances of a mentally competent patient suffering a terminal illness, it must also be

---

<sup>25</sup> *People v. Kevorkian*, 527 N. W.2d 714, 732 (Mich. 1994), cert. denied, 115 S. Ct. 1795 (1995).

<sup>26</sup> *When Death is Sought*, op. cit., p. 71.

recognized that the court's premise, that «the state's interest lessens as the potential for life diminishes», is surely one which cannot logically be limited to the situation of terminal illness or to the mentally competent patient. Certainly, the mentally handicapped, the physically disabled and the elderly all experience in significant ways a "diminishing" in their "potential" for life. Many of these citizens also experience a "diminishing" ability to «define [their] own concept of existence, of meaning, of the universe, and of the mystery of human life». To recognize in the law a concurrent "lessening" in the state's interest in protecting such life, as the court does, is a dangerous precedent.

### *Conclusion*

Although the circuit courts in both *Compassion in Dying v. State* and *Quill v. Vacco* asserted that the physician-assisted suicide of mentally competent, terminally ill patients was protected by the United States Constitution, the fact that both courts reached this conclusion through different and potentially contradictory rationales highlights the tenuous link between suicide and the protections of American constitutional law. The equal protection of the law rationale used in *Quill v. Vacco* appears to rest almost entirely upon the circuit court's strained approach to the realities of medical care at the end of life by ignoring the very real distinctions between decisions to withdraw burdensome or futile procedures and affirmative actions undertaken with the intention of killing the patient. One cannot expect that such judicial reasoning can endure over time – constitutional law, like the practice of medicine, is dependent upon specificity and the recognition of difference, not the reverse.

The rationale of the circuit courts in both cases regarding the interest of the state in protecting human life is considerably more troublesome from the standpoint of constitutional law. Both courts seem to have accepted the contention of the dissenting Supreme Court justices in *Cruzan* that the state's general interest in life must accede to the patient's particularized interest. Such a view suggests that the state's interest in protecting life is controlling only when unnecessary; that is, only when there is no conflict between the interest of the state and the desire of the individual. At other times, when there is a conflict, the individual interest in choosing death must be recognized as paramount. Both courts also suggested that the interest of the state in protecting life exists only according to some type of sliding-scale: the state's interest in life is regulated by the patient's potential for life. When the patient's potential for life diminishes so also must the state's interest in the protection of that life diminish. For most of American constitutional history, however, American society has viewed the right to life as "inalienable". One difficulty presented by the courts' opinions in these cases is that if the right to life is now held to be "alienable" by the individual who "possesses" the right, it is also logically "alienable" by others and may one day be so in fact. Couple this dramatic shift in the law with the corresponding weakening of the state's interest in preserving life and American society may be set adrift on dangerous seas.

The United States Supreme Court may still avoid this difficulty by refusing to extend the reach of constitutional protections to physician-assisted suicide. As one commentator has observed, «A Court that refused to "constitutionalize" a "right to die" broad enough to uphold the claims of the Cruzan family is hardly likely to "constitutionalize" a right to assisted suicide»<sup>27</sup>. In that regard it is significant that the Supreme Court's opinion in *Cruzan* specifically cited the existence of state laws prohibiting assisted suicide as evidence of the state's long-standing interest in the protection of human life. Moreover, all eight justices were silent regarding any purported "right" to suicide within the factual circumstances presented by the medical situation of Nancy Cruzan in the face of Justice Scalia's assertion that «there is no significant support for the claim that a right to suicide is so rooted in our tradition that it may be deemed "fundamental" or "implicit in the concept of ordered liberty"».

*Compassion in Dying v. State* and *Quill v. Vacco* both entirely overlook two important realities constitutive of the practice of medicine in the United States today: one is psychological and the other is economic.

The first reality has been known for some time by physicians and can be summarized as follows: «A request for hastened death may be a way of saying that one does not feel worthy of great attention from the family... The request for euthanasia or assisted suicide may also be a means for patients to ask whether they continue to be valued, and whether the burden of illness remains manageable and the tasks of care meaningful. Helping patients to die quickly in such a situation does not represent a recognition of their autonomy; it simply confirms their sense of worthlessness and abandonment»<sup>28</sup>. To establish a new assisted right-to-die in this context may only serve to further enhance this sense of diminished self-worth.

The second reality involves the economics of medicine at the end of life. In the United States the government-sponsored health program for the elderly, Medicare, consistently experiences large expenditures for patients at the end of life. Studies have shown that between 27 to 30 percent of payments for medical services under the Medicare program are to the five to six percent of Medicare patients who die in that year. For example, in 1988, the mean Medicare payment during the last year of a patient's life was \$ 13,316 as compared with \$ 1,924 for all other Medicare patients – a ratio of nearly seven to one<sup>29</sup>. Numerous studies have been undertaken to estimate the amount of financial savings possible to both government and non-government health care programs from the greater use of health care proxies (advance directives), hospice care

<sup>27</sup> YALE KAMISAR, "Are Laws Against Assisted Suicide Unconstitutional?", *Hastings Center Report*, vol. 330, p. 540 (1994).

<sup>28</sup> SUSAN D. BLOCK AND J. ANDREW BILLINGS, "Patient Requests to Hasten Death: Evaluation and Management in Terminal Care", *Archives of Internal Medicine*, vol. 154, p. 2039, 2041 (Sept. 26, 1994).

<sup>29</sup> EZEKIEL EMANUEL AND LINDA EMANUEL, "The Economics of Dying: The Illusion of Cost Savings at the End of Life", *New England Journal of Medicine*, vol. 330, p. 540 (1994).

and "less aggressive interventions". While such estimates vary, one study using 1990 expenditures estimated that between \$ 55 billion and \$ 109 billion might be saved «from a policy of asking all patients about their wishes regarding life-sustaining treatment and incorporating those wishes into advanced directives»<sup>30</sup>. Others maintain that the cost savings to be achieved «by reducing the use of aggressive life-sustaining interventions for dying patients» will be much less, for example, only 3.3 percent of total national health care expenditures — a percentage estimated to save \$ 29.7 billion in 1993<sup>31</sup>.

The present economic context for the delivery of health care services in the United States is one in which government increasingly demands substantial cost-savings in government-financed health care services. At the same time, an increasingly important number of American hospitals are abandoning their traditional character as not-for-profit, charitable institutions in order to become for-profit corporations. In such an economic climate, it cannot be reasonably assumed that the incentive of potential cost savings of \$ 29 billion to \$ 109 billion coupled with a newly established "right" to physician-assisted suicide will not invite varying levels of exploitation of the poor, the elderly, and the handicapped in the name of patient autonomy and death with dignity.

What is also striking about the reasoning of the courts in *Compassion in Dying v. State* and *Quill v. Vacco* is their reliance upon the abortion jurisprudence of the Supreme Court in its most recent articulation in *Planned Parenthood v. Casey*. In his now classic treatise on American law, Justice Benjamin Cardozo observed that a judicial principle will tend «to expand itself to the limit of its logic»<sup>32</sup>. The purported expansion of the abortion "liberty" to mandate a "liberty" interest in physician-assisted suicide is a tragic example of Cardozo's maxim. Yet it was predicted with surprising accuracy more than twenty-five years ago by the editors of *California Medicine*, the journal of the California Medical Association, when they wrote, «The traditional Western ethic has always placed great emphasis on the intrinsic worth and equal value of every human life regardless of its stage or condition... The reverence for each and every human life has also been a keystone of Western medicine and is the ethic which has caused physicians to try to preserve, protect, repair, prolong, and enhance every human life which comes under their surveillance. This traditional ethic is still clearly dominant, but... it is being eroded at its core and may eventually even be abandoned... The process of eroding the old ethic and substituting the new has already begun. It may be seen most clearly in changing attitudes toward human abortion... The part which medicine will play as all this develops is not yet entirely clear. That it will be deeply involved is certain. Medicine's role with respect to changing attitudes toward abortion may well be

<sup>30</sup> P. SINGER AND F. LOWY, "Rationing, Patient Preferences and Cost of Care at the End of Life", *Archives of Internal Medicine*, vol. 152, p. 478 (1992).

<sup>31</sup> EMANUEL AND EMANUEL, *op. cit.*, p. 543.

<sup>32</sup> BENJAMIN CARDOZO, *The Nature of the Judicial Process* (New Haven: Yale University Press, 1949), p. 51.

a prototype of what is to occur... One may anticipate further development of these roles as the problems of birth control and birth selection are extended inevitably to death selection and death control whether by the individual or by society...»<sup>33</sup>. To say that this "new" ethic has a logic within it which makes certain developments inevitable is not to say that the ethic itself is evitable.

In *Compassion in Dying v. State* and *Quill v. Vacco*, two federal circuits have sought to enshrine this "new" ethic in the United States Constitution so as to control decisions concerning the end of life. It is easy for some at times to view the "old" ethic as one primarily derived from Christian or, more specifically, Catholic sources and the "new" ethic as derived from "neutral" and "secular" sources. Indeed, a significant portion of the circuit court's language in *Compassion in Dying* would suggest just such a view. Yet the emergence of Hippocrates and his Oath in the Western tradition of medicine derives entirely from non-Christian sources. The Ninth Circuit Court's attempt to banish the Hippocratic Oath from such life and death decisions by claiming that it «originated in a group representing only a small segment of Greek opinion and that it certainly was not accepted by all ancient physicians» (p. 31) misconstrues both the direction and dynamic of history. Regardless of how many ancient physicians immediately agreed with Hippocrates, the Hippocratic Oath became the measure of Western medicine for the same reason that democracy and the classical ideal in sculpture arose in fifth century Athens – it was the only response which conformed to the dignity of the human person as a free and moral subject. Margaret Mead summarized this dynamic as follows: «Throughout the primitive world the doctor and the sorcerer tended to be the same person. He with the power to kill had the power to cure, including specially the undoing of his own killing activities. He who had the power to cure would necessarily also be able to kill. With the Greeks [the Hippocratic Oath] the distinction was made clear. One profession, the followers of Asclepius, were to be dedicated completely to life under all circumstances, regardless of rank, age, or intellect – the life of a slave, the life of the Emperor, the life of a foreign man, the life of a defective child... [T]his is a priceless possession which we cannot afford to tarnish, but society always is attempting to make the physician into a killer»<sup>34</sup>. Many in the ancient world embraced the teaching of Hippocrates because of his affirmation of the moral equality and dignity of his patients as human persons. It is for just those very reasons that many today are willing to wait for him still.

<sup>33</sup> *California Medicine*, vol. 113 (Sept., 1970), reprinted in *Human Life Review*, vol. 1 (Winter, 1975), p. 103-04.

<sup>34</sup> MARGARET MEAD, Personal Correspondence, quoted in MAURICE LEVINE, *Psychiatry and Ethics* (New York: G. Braziller, 1972), p. 324.

## **IN RILIEVO**

---

### **LA LIBERTÀ VIVE DI VERITÀ. INTORNO ALL'ENCICLICA VERITATIS SPLENDOR**

TADEUSZ STYCZEN

[II parte] \*

#### *2. Il dramma dell'uomo è un dramma senza via di uscita?*

*L'essenza del dramma umano*

Come si presentano le nostre scelte? È qui, attraverso gli atti di libertà nei riguardi della verità, che la questione dell'identità acquista la forma — anche se non dovrebbe — del dramma dell'identità dell'uomo, e allo stesso tempo del dramma della sua libertà. Passando all'approfondimento della questione di tale dramma raccogliamo i risultati dell'esperimento con il foglio bianco sul tema della libertà dell'uomo e della sua identità.

Ecco: «*la fuga della libertà dalla verità*» si dimostra essere «*la fuga della libertà dalla libertà*». Si dimostra anche «*una fuga dell'uomo da se stesso*». Non è una tale fuga qualcosa di più che una mera fuga da se stessi? Non è essa un *tradimento di se stessi*? Un *autoprevaricazione*? Un «*autorespingersi*»? Guardiamo ancora una volta oltre la porta verso la libertà, socchiusa per Socrate da Platone, al di là della soglia della prigione, per vedere ancora una volta — attraverso il contrasto — l'essenza della libertà umana, quella libertà che, unica, libera l'uomo nell'uomo, quella libertà che, unica, salva la sua identità e che, unica, conferma se stessa. Essa è possibile sempre e soltanto attraverso l'opzione per la verità. In tutto questo, in fin dei conti, si tratta di non tradire se stessi tradendo la verità. E non diventare così l'artefice del proprio grandissimo dramma.

Ma perfino dopo un esempio così importante, vale la pena di tornare alla semplice, ma edificante lezione sulla libertà — del foglio di carta bianco. Quando neghiamo perfino una verità così banale, che è bianco ciò che è bianco, oppure che  $2 + 2 = 4$ , neghiamo ed inganniamo non soltanto la verità — essa rimarrà lo stesso tale — ma inganniamo noi stessi. Imbocchiamo la strada che porta direttamente al *suicidio morale*. Sono parole forti. Ma bisogna pronunciarle. Si tratta, infatti, della difesa di quella vita dell'uomo per il quale la vita vale la pena di viverla. Si tratta della vita dell'uomo come uomo-persona. Si tratta della sua salvezza. «Qual vantaggio infatti avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero, e poi perderà la propria anima?» (*Mt 16, 26*).

---

\* La I parte di questo articolo è apparsa in *Anthropotes* 2 (1995).

Già Ovidio espresse questo problema in modo estremamente toccante con il suo: Vedo il bene e l'approvo, e invece faccio il male<sup>30</sup>. Lo stesso fa S. Paolo nella confessione, il cui punto culminante sono le parole sulla lacerazione introdotta nel proprio essere dal proprio io: «Sono uno sventurato!» (*Rm* 7, 24). Perché così sventurato?

Vale forse la pena, a questo punto, tentare uno sguardo nell'intimo di una figura quale è S. Pietro, quando nel cortile di Caifa dichiara di non conoscere Gesù, da lui invece conosciuto perfettamente. Questa volta il discepolo viene sfidato a dare una testimonianza di fedeltà nei riguardi del suo Maestro: «Anche tu eri con il Nazareno, con Gesù» (*Mc* 14, 67). Come uomo libero Pietro non è obbligato a confermare la verità che conosce bene, può non confermare la verità che — conoscendola e ritenendola tale — dovrebbe confermare. Non deve. Può confermare e può non confermare. Però che cosa succede a Pietro, anzi, che cosa fa Pietro con se stesso nel momento in cui dichiara di non conoscere l'uomo che in realtà conosce perfettamente? Noi diremmo che questo è tradire un amico. Diremmo così perché nega la verità su Gesù, che per Pietro riguarda la sua libera scelta. Però questo tradimento, cambia qualcosa negativamente nella situazione morale di Cristo, oggetto di tale tradimento? Esso lo sminuisce in qualche modo? Invece che cosa succede a Pietro stesso?

Vediamo chi, prima di tutto, viene danneggiato dall'atto del tradimento: non è colui che viene tradito, ma colui che tradisce. Non sta qui il motivo principale per il quale Pietro pianse amaramente quando Cristo "guardò Pietro"? Prima di tutto pianse su chi? Solo sulla sorte dell'Amico, il quale nonostante questo lo guardò amichevolmente? Non pianse anche, o forse prima di tutto, proprio su se stesso — dopo aver improvvisamente visto se stesso nella luce di quello sguardo, alla luce della verità? In veritatis splendore...

A questo punto della penetrazione dell'intimo dell'uomo e notandovi un coinvolgimento, essenziale per la libertà dell'uomo e per il suo intimo, con la verità da lui conosciuta — non possiamo non notare e rendere nota la struttura relazionale dell'intimo della persona. Essa si manifesta con una forza espressiva addirittura eccezionale nel momento in cui l'uomo, abusando della propria libertà, opera la decomposizione della propria struttura personale.

Così, l'uomo dicendo "no", con un atto di libera scelta, alla verità da lui stesso conosciuta e riconosciuta, diventa — ed è — l'artefice non soltanto della propria sconfitta, della propria disfatta — ma diventa la prima vittima di tale opera, rimanendo lo stesso uomo! Questo è senza dubbio il dramma, se non addirittura la tragedia, dell'uomo. Ma non è interessante la scoperta di quella dualità, la scoperta che, la stessa persona, è artefice e vittima della propria sconfitta; artefice e vittima di un atto di suicidio morale? ma non soltanto questo. Egli è inoltre colui che penetra, controlla e domina, su tutta questa sua opera, questo evento, con l'autoconoscenza. Infatti è anche testimone di tutto questo, e guardando allo stesso tempo valuta.

<sup>30</sup> Una simile espressione l'incontriamo pure nell'"Ippolito" di Euripide: «Ciò che è buono, lo sappiamo e lo riconosciamo, ma non lo facciamo...».

È giudice di ciò che compì come artefice, in rapporto a colui che è vittima di questo atto. È un testimone e un giudice che guardando la vittima condanna l'artefice per un atto di profanazione. Condanna l'artefice con la voce che egli stesso concede alla vittima da lui profanata, dovendo costantemente guardarla e — nonostante la profanazione di essa — continuare a vederla nello splendore della verità (sulla) sua inalienabile, e da lui profanata, dignità. Non fu Ovidio a gettar fuori, proprio dal profondo di questa autospaccatura, quel grido di disperata autocondanna, esclamando: «*Video meliora proboque deteriora sequor!*» Ricordiamo che «Gli alberi muoiono stando in piedi...».

Così un uomo può essere morto pur vivendo — dopo aver ucciso se stesso. Può essere un morto durante tutta la vita.

Torniamo ancora per un attimo alla figura di Pietro e riepiloghiamo:

Chi tradì Cristo, chi è l'artefice del tradimento? Pietro.

Chi è la prima vittima di questo tradimento? Pietro.

Chi è testimone ed insieme giudice, attraverso il pianto di questo tradimento? Pietro.

Ecco dunque allo stesso tempo l'artefice, la vittima e il testimone-giudice.

Che cosa c'è dunque, dietro questa insolita triade, dal punto di vista conoscitivo? Quest'uomo complesso che si nasconde in ciascuno di noi, ma anche quanto drammatiche sono le circostanze nelle quali si può finalmente scoprire che egli è un essere così straordinario! Non dovremmo più spesso metterci "sull'attenti" — scusatemi questa parola militare — davanti a noi stessi e domandarci con stupore: «tu sai con chi hai veramente a che fare, avendo a che fare con te stesso?»

Affinché la descrizione del dramma personale dell'uomo divenga completa, dobbiamo però aggiungervi ancora qualcosa di essenzialmente importante. Si tratta di svelare che il dramma della prevaricazione dell'uomo nei riguardi di se stesso, è un dramma irresolubile.

L'uomo infatti può, coma abbiamo visto, far uso della propria libertà in modo da poter scegliere la verità. Egli però può usare la propria libertà anche per negare tale verità. Che cosa accade dopo? Viene svelato che l'uomo possiede abbastanza forza per colpire in modo suicida se stesso colpendo, con la sua libera scelta, la verità. Però — e questa è l'ultima domanda, forse retorica — possiede l'uomo un potere così forte da cancellare quanto una volta egli fece verso se stesso? Può tornare indietro? Risponde J. P. Sartre nel suo dramma *Huis clos* — il titolo polacco: *Przy drzwiach zamkniętych* (*Con le porte chiuse*) appiattisce l'eloquenza di quanto l'autore voleva esprimere come essenza dell'inferno umano. Invece hanno tradotto perfettamente gli inglesi con le parole: *No exit!* infatti: «Non c'è uscita!».

*Non c'è uscita!*, poiché l'uomo non ha il potere di cancellare ciò che fece contro se stesso colpendo la verità con un atto di libera scelta. Nel momento critico di sperimentare il dramma dell'autoprevaricazione, ogni uomo lo vede forse da solo meglio di tutti. Lo vede allora meglio che in ogni altro tempo. Quanto nota e vede a questo punto è di essere abbastanza potente per provocare un certo stato di cose, per il quale non gli basta l'annullamento della propria potenza. Ecco perché non c'è umanamente ritorno da questo stato.

Ma non c'è veramente?

La Rivelazione divina è una notizia, incredibile, ma reale, e proprio perciò inattesa ed indicibilmente lieta. Infatti, la Rivelazione indica all'uomo l'uscita da una situazione senza via d'uscita<sup>31</sup>, in base alle sole forze umane. Che cosa svela infatti la Rivelazione? Rivela che per Dio Creatore il dramma dell'uomo, quell'uomo che per amore chiamò all'esistenza, diventa il suo proprio dramma, il dramma del suo irrevocabile amore per l'uomo. Ecco il motivo per il quale accanto all'uomo, ma pure ai piedi dell'uomo, appare il Dio-Uomo. Chi è infatti colui che lava i piedi a Giuda, a Pietro, ed a tutti i presenti nel cenacolo, e — attraverso loro — a noi tutti?

Chi è — e in quali circostanze — che pronuncia verso un paralitico le parole che sconvolgono i testimoni di quell'evento: «Ti sono rimessi i tuoi peccati» (Mt 9, 2)?

Ecco la soluzione proposta all'uomo come l'unica veramente valida. È la verità che il Verbo di Dio si fece carne, che Dio per questo abitò tra noi, per darci la possibilità di salvarci. Per questo Dio si fece Uomo<sup>32</sup>! Venne per offrirci la via di uscita. «Ma se qualcuno ha peccato abbiamo un avvocato presso il Padre: Gesù Cristo giusto. Egli è vittima d'espiazione per i nostri peccati; non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo» (1 Gv 2, 1-2)<sup>33</sup>.

E S. Paolo aggiungerà: «Se noi manchiamo di fede, egli però rimane fedele, perché non può rinnegare se stesso» (2 Tm 2, 13).

### *3. È la libertà dell'uomo l'artefice della verità sull'uomo?*

#### *Tragedia dell'apparente liquidazione del dramma*

Dopo quanto ho detto finora non si potrebbe e non si dovrebbe aggiungere nulla, ma tutto questo fu già esposto in modo magnifico da Giovanni Paolo II nell'enciclica programmatica del suo pontificato, dove riportò alla mente di noi

<sup>31</sup> Chesterton, famoso per la sua passione di usare i paradossi, dice che il Vangelo è una lieta novella perché è una novella sul peccato. L'uomo a dir il vero sa, senza il Vangelo, di non essere a posto con se stesso. Il Vangelo glielo conferma. Lo fa però annunziandogli allo stesso tempo la possibilità di uscire da questo stato di cose con l'aiuto di Dio. Riferendosi a questo elemento della Rivelazione, Giovanni Paolo II, nella *Redemptor hominis* insieme a tutta la tradizione della Chiesa, richiama l'essenza del messaggio sulla "felice colpa" nell'inno "Exultet" del Sabato Santo.

<sup>32</sup> Qui si colloca la problematica espressa dal titolo dell'opera di ANSELMO DI AOSTA: *Cur Deus homo?*

<sup>33</sup> Già qui si può e si deve ricordare la reazione di quei testimoni dell'evento nel cui contesto caddero le parole: «Ti sono rimessi i tuoi peccati», i quali dichiararono: «Costui bestemmia». Era difficile loro credere che Dio potesse offrire all'uomo una tale "via di uscita". Cfr. T. STYCZEN SDS, *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie. Antropologia abdortacji Familiaris consortio* (*L'uomo come soggetto de dono di sé. Antropologia dell'esorzione Familiaris consortio*), in T. STYCZEN, *Urodziles się, by kochać (Sei nato per amare)*, Lublin 1993, p. 191. Bisogna menzionare già qui — anticipando le considerazioni intraprese nel capitolo III di questo studio — la proposta in un certo senso classica della soluzione del dramma dell'autoprevaricazione dell'uomo attraverso la sua liquidazione è stata presentata già nelle prime pagine del Libro della Genesi: «È vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?» (3, 1).

tutti l'essenza stessa della redenzione dell'uomo (così il titolo *Redemptor hominis*), indicando proprio lì la grande occasione per l'uomo di uscire dal vicolo cieco in cui egli si trovò. Perché dunque dopo quindici anni si riparla della stessa cosa? Non basterebbe ricordare quell'enciclica, citarla ancora una volta con una voce risonante, far risaltare nuovamente i suoi passi più essenziali?

Dovrebbe essere così, ma è dimostrato che l'uomo sotto la figura di "Garcin" nel dramma di Sartre richiamato sopra da me, intraprese il tentativo di trovare una via di uscita per conto proprio, senza Dio, e costantemente tenta anche oggi di trovare da solo un'altra uscita<sup>34</sup>. Nell'inferno di Sartre — non sopportando la disperazione di essere per sempre con se stesso: artefice, vittima, testimone e giudice severo, della propria sconfitta — Garcin tentò l'atto di autoannientamento, di fuga nel nulla. Invano. "Inez" — cioè egli stesso, soltanto in un'altra figura — si mise a ridere dicendo: suicidio, tu? Qui ciò è ormai impossibile! Siamo nelle dimensioni dello spirito. Qui non sistemeremo niente distruggendo il corpo e la coscienza unita alla sua costituzione. Non puoi resistere con te stesso? In questo stato — in questo stato della tua immortalità — devi rimanere con te stesso senza fine. Per sempre! Ecco che cosa vuol dire: Non c'è uscita!

Davvero. L'uomo non può sopportare se stesso come artefice della propria sconfitta, come autore della propria disfatta. Artefice — di che cosa? Autore — di che cosa? Attenzione! Artefice della propria sconfitta, disfatta?

*Questo suppone come premessa ovvia che l'uomo è colui che è, perché esiste come libertà rapportata alla verità; questo rapporto lo costituisce come uomo vincolando la sua libertà con la virtù su se stesso.* L'uomo è libero, ma libero intrappolato nella verità su se stesso. Indubbiamente, proprio questa è la condizione della possibilità, ed anche, *de facto*, la fonte del suo dramma come uomo. Fonte e condizione necessaria per la comprensibilità del dramma dell'uomo come uomo. Dramma, la cui espressione è la ricordata confessione di Ovidio, oppure l'esperienza di un nostro Kowalski, il quale, con mano tremante, sottoscrisse la dichiarazione di lealtà, per uscire dal carcere. E dopo non riusciva a dimenticare il prezzo pagato per questa libertà. Sottolineo, è un'espressione. Richiamiamo

<sup>34</sup> Vale la pena ricordare qui la figura di Rieux della Peste di A. CAMUS, per il quale il problema: «Come diventare santi senza Dio» doveva costituire il problema dell'uomo, l'unico degno di attenzione. Bisogna notare che un tale modo di porre il problema ancor sempre implica come sua ovvia premessa la visione della libertà dell'uomo come un potere sottomesso alla verità sull'uomo. Attualmente invece viene lanciata e propagata sempre più ampiamente l'opinione che la libertà è se stessa soltanto in quanto rimane riferita esclusivamente a se stessa (tota in se conversa), il che in un certo senso trovò la propria forma classica nella definizione di Fichte: «Wenn A im ich gesetzt ist, so ist es gesetzt; oder so ist es», e nell'interpretazione di Ch. Frey: «L'essere è dunque la decisione dell'Io nell'Io».

W. CHUDY, *Rozwoj filozofowania a "pulapka refleksji"* (Sviluppo del filosofare e la "trappola della riflessione"). La filosofia della riflessione e tentativi di superarla mostra la genesi di questa idea della libertà. Come sopra, cfr. specialmente il paragrafo "L'io assoluto e l'essere", pp. 222-223. Nell'ambito di questa idea della libertà viene, ovviamente, liquidato il dramma dell'autoprevaricazione e la questione dell'"alzarsi dalla caduta". Prima però, il che va qui sottolineato, subisce la "liquidazione" un fatto, quello della libertà dell'uomo in trappola della verità (conosciuta) proprio come un fatto. Sorge l'interrogativo: che cosa autorizza chiunque a liquidare i fatti?

qui queste figure come simboli che illustrano noi stessi. Il corso dei nostri pensieri e quello degli atti ad essi corrispondenti, soddisfano sempre la condizione necessaria per rimanere se stessi: "sì - sì", "no - no"? Non accade ogni sera che ognuno di noi non provi a se stesso il contrario, se davvero fa i conti onestamente con se stesso, al calar del giorno? Non vediamo come unica via d'uscita per noi la fiduciosa implorazione: «Dio! Abbi pietà di me peccatore!»?

Tuttavia non si potrebbe tentare di risolvere questo dramma diversamente? Come?

Ecco la ricetta: *liquidarlo!* E dopo... Qualcuno afferma essere un'illusione ritenere che Dio si fa Uomo per rendermi possibile l'uscita dall'abisso in cui mi sono gettato per mia propria scelta, dal quale però per non posso uscire con le mie forze. Infatti, non è tutto questo — dall'inizio fino alla fine — una grande invenzione? La croce? Non è una stoltezza? L'uomo avrebbe bisogno di Dio come Salvatore se fosse quello che è, per il fatto di essere libertà come pura autodipendenza? Allora l'autoprevaricazione non sarebbe affatto possibile. E non sarebbe possibile alcun dramma.

E tuttavia l'uomo è proprio questa autodipendenza! Bisogna soltanto che egli finalmente *la scopri* in sé, la scopra a misura della svolta nella storia della sua *autocomprensione* e venga da lui riconosciuta come *l'unica verità oggettiva sull'uomo!* Sia egli stesso a definire ogni altra verità, a chiamarla *in vita*<sup>35</sup>! Che sia egli stesso a dare un senso specialmente alla propria corporeità, alla sua sessualità. Sì, lo concordi con la decisione del proprio partner o della propria partner, se l'attività intrapresa riguarda in questo campo un'altra persona. Ma cessi di ritenere che la verità su di se, e sulla sua, a quanto pare immutabile, essenza, specialmente sul suo corpo, gli venga data insieme al suo essere, sia inscritta nel suo essere, e datagli come compito da leggere e da attuare — quasi una trappola predisposta contro la sua libertà. Ecco con che cosa vanno fatti i conti. È qui infatti la fonte del suo dramma — tutto sommato soltanto immaginario! L'uomo deve liberarsi da questa illusione e in questo modo liberare se stesso — da se stesso — come uomo. Non fu nel nome di tale illusione che lungo tutto il corso della storia, venne fatto scendere dal cielo sulla terra il Salvatore dell'uomo? Non sarebbe dunque possibile liquidare questo dramma?

<sup>35</sup> Cfr. J. TISCHNER, *Myslenie w przyszlosci* (*Pensare verso il futuro*), "Tygodnik Powszechny" 40 (1983), p. 1. Vale la pena forse specialmente oggi, dopo dieci anni, incoraggiare il lettore ad un'attenta lettura del testo di questo articolo di don Tischner. Cfr. anche le mie osservazioni critiche a proposito di questo testo in: T. STYCZEN (ed.), *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. Gdzie jesteś, Adamie?* (*L'uomo in cerca dell'identità smarrita. Dove sei, Adamo?*), Lublin, pp. 64-84, specialmente la nota 4, p. 70 e simili osservazioni mie e di A. SZOSTEK MIC nell'articolo: *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii* (*Il liberalismo secondo il marxismo. Implicazioni antropologiche della soteriologia marxista*), in: *Problem wyzwolenia człowieka* (*Problema della liberazione dell'uomo*), Roma 1987, pp. 123-144, e degli stessi autori: *Zagadnienie anti-teizmu w etyce chrześcijańskiej* (*Il problema dell'antiteismo nell'etica cristiana*), "Zeszyty Naukowe KUL" 27 (1984), n. 3 (107), pp. 3-19 e, infine, la risposta di don Tischner, *Spowiedz rewolucjonisty, Czytając Fenomenologię ducha Hegla* (*La confessione di un rivoluzionario. Leggendo la Fenomenologia dello Spirito di Hegel*), Krakow 1993, pp. 107-110.

Fu deciso che non soltanto è possibile, ma che esso va liquidato, e alla sua radice stessa, ritenendolo irreale. Bisogna, ed è sufficiente, che l'uomo guardi diversamente la propria libertà e se stesso. Bisogna e basta — fu decretato — che egli intenda se stesso e la propria libertà come pura autodipendenza. Bisogna, dunque, che egli "liberi" la propria libertà dagli ingranaggi di una presunta verità oggettiva sull'uomo, e si accorga di possedere egli stesso il potere di "progettare" la verità su se se stesso, e unita a questo potere la fatica di realizzarsi come autoprogetto<sup>36</sup>.

Da ciò si vede che se è così, dopo è ormai impossibile qualcosa come l'autoprevaricazione. Infatti, secondo questa logica, io posso, con lo stesso potere con il quale ho creato questo modello di me stesso, annullarlo e farmene un altro. La prevaricazione della verità su se stessi, e di conseguenza l'autoipocrisia e l'autocostrizione diventano impossibili<sup>37</sup>. C'è dunque ancora bisogno del Redentore?

Ecco allora il terzo capitolo dell'enciclica *Veritatis splendor* intitolato: "Perché non venga resa vana la croce di Cristo" (1 Cor 1, 17).

Naturalmente si possono già oggi indicare gli sconvolgenti esempi di questo tentativo di autoliberazione dell'uomo, attraverso l'innalzamento della propria libertà al rango di qualcosa che ormai non è soggetto a nessun'altra verità oltre alla libertà stessa, elevata all'apice stesso di quella gerarchica struttura antropologica che è l'uomo. Da tale apice è ormai solo la libertà dell'uomo a decidere quale sarà la sua natura, quale sarà la sua verità costitutiva — poiché costituita proprio dalla sua libertà — la verità su se stesso come uomo.

Se in questo momento mi permetto di ricordare nuovamente la scritta così bene conosciuta in Polonia: «*Homo homini — L'uomo all'uomo*», che immortalata in modo singolare l'orrore dell'olocausto, dopo quel detto di Menandro che ci commuove fino in fondo: «Quale affascinante essere è l'uomo, quando è uomo!», lo faccio proprio per questo motivo: «di conoscerete dai frutti» (Mt 12, 33).

*Allo splendore dell'essere uomo* viene qui contrapposto *l'orrore della sua caricatura*. Dove sta la sostanziale fonte di tale contrapposizione, di tale contrasto? Non sta essa nel *rifiuto del rapporto reale della libertà dell'uomo con la verità sull'uomo, della relazione che costituisce l'uomo come uomo?* sappiamo vedere quel motivo fino in fondo, sappiamo leggere fino alla fine l'eloquenza della sto-

<sup>36</sup> «*La libertà vincolata dalla verità sull'uomo oppure la libertà di creare la verità sull'uomo?*» — è attualmente l'essenza dell'aporia che separa le due visioni dell'uomo ed allo stesso tempo l'esigenza della cosiddetta svolta antropologica.

<sup>37</sup> Ulteriore conseguenza diventa un'impossibilità il peccare, la prevaricazione contro il Creatore. Il Creatore — viene suggerito — essendo egli stesso libertà assoluta e avendomi creato a propria immagine e somiglianza non lasciò completamente nella gestione della mia libertà la definizione creativa della verità su di me, la sua chiamata all'esistenza da parte della ragione creativa, la coscienza creativa? A questo punto si colloca l'idea dell'autonomia teconomica, rappresentata tra gli altri da J. Fuchs, A. Auer o Fr. Böckle. Tale problema fu trattato criticamente da A. SZOSTEK MIC nel libro: *Natur-rozum-wolność. Filozoficzna analiza koncepcji tworczego rozumu we współczesnej teologii moralnej* (*Natura-ragione-libertà. Analisi filosofica del concetto della ragione creativa nella contemporanea teologia morale*), Roma 1990 (Cfr. specialmente *Wolność a prawo, teonomiczna autonomia* (*Libertà e legge, autonomia teconomica*), pp. 121 e seguenti).

ria, che definiamo come l'orrore di Auschwitz. Vede e legge in modo troppo piatto questo orrore colui che lo riduce solo all'atto di alcuni uomini che divennero dei criminali nei riguardi di altri uomini. Poiché dietro a questo fatto sta — e bisogna vederlo e non dimenticarlo — un altro evento, il quale assolutamente non può essere omesso a questo punto della nostra analisi. Si tratta del fatto, al quale gli autori del crimine potevano richiamarsi come ad una legge istituita con un atto di uomini, che alla propria libertà impazzita attribuirono il potere di definire la "verità" su chi è uomo e chi non lo è. In base a tale potere attribuito a se stessi stabilivano poi le leggi — richiamandosi ormai a questa pseudo verità. Un funzionario del lager poteva richiamarsi a queste leggi. Facendo ciò faceva, come uomo all'uomo, poteva, conformemente a tutta la logica della libertà che crea la verità, pensare che colui che sembrava essere uomo, in verità non lo era, se in virtù della legge fu consegnato al lager, il cui compito era la liquidazione di una "razza" alla quale non spettava il titolo di "uomo". Decideva così «la libertà che *crea* la verità», che esprime mediante lo Stato, la sua volontà collettiva. Ecco la "prova dell'esempio" di come con un atto di "libertà" si fanno i conti con la verità oggettiva sull'uomo e con la possibilità stessa del dramma dell'autoprevaricazione. Milioni di uomini subirono la liquidazione in base ad una nuova verità sull'uomo, chiamata all'esistenza dalla "coscienza creativa". Il dramma non c'è. Non c'è bisogno di cercare una via di uscita.

Penso a volte: chissà se sarebbe nata la *Veritatis splendor* se il suo Autore non fosse nato a Wadowice, dalle cui colline si vede Auschwitz e forse si poteva perfino sentire quell'odore dolciastro dei "fumi sopra Birkenau". Questa esperienza insegnava a leggere Auschwitz e Birkenau. Auschwitz e Birkenau non sono soltanto il simbolo dell'orrore in forma di supplizio, che uomini concreti prepararono per uomini concreti. Auschwitz e Birkenau sono l'orrore del fatto generato dal f(atto) di pretendere, da parte di alcuni uomini, il potere di decidere su ciò che costituisce la verità che definisce l'uomo come uomo. Auschwitz è l'orrore della libertà che attribuisce a se stessa il potere di "creare" la verità, è l'orrore di pretendere, da parte della libertà, il potere di decretare sulla giustezza dei criteri che saranno la condizione sufficiente per riconoscere alcuni uomini come uomini e per escludere certi altri uomini dalla cerchia degli uomini.

I nazisti crearono il criterio *della razza*. I marxisti decisero che sarebbe stato il criterio *di classe*. Attualmente viene introdotto — con analoghi principi il criterio *della vecchiaia*. Tutte queste sono soltanto varianti della stessa *idea di invertire il rapporto di dipendenza tra la libertà e la verità*: l'idea della "ragione creativa", dell'"autocomprendere creativa" o della "coscienza creativa". Invece di conoscere la verità e mediante la sua conoscenza sottomettere spontaneamente la loro libertà alla verità, gli uomini fecero a questo punto il tentativo di omettere le conseguenze, per loro spiacevoli, derivanti dall'infedeltà commessa nei riguardi della verità su se stessi, e di liberarsene. Il potere, autoattribuitosi dall'uomo, di decidere della verità su se stesso doveva, a priori, liberarlo da drammi indesiderati; da drammi a cui si condannavano uomini, forse buoni anche se ingenui, come per esempio Socrate. Quelli come Socrate sono vittime «dell'oggettiva verità sull'uomo», le vittime dell'autopersuasione che esiste la verità dell'essenza

dell'uomo, data come compito alla sua libertà, la verità della sua natura. Invece per altri esiste solo la verità della libertà, che ha il potere di decidere sulla verità dell'essenza dell'uomo, della verità della sua natura. La coscienza, viene proclamato, d'ora in poi, non deve leggere questa verità dagli strati dell'essenza dell'uomo, essa la deve chiamare all'esistenza! E lo ha fatto...<sup>38</sup>. Eccome!

Ecco come si è arrivati al fatto che oggi *dobbiamo* — ma anche *possiamo* — *decidere* e ciò ormai in base agli effetti provati sperimentalmente di entrambe le visioni della libertà; quale di queste due (quella che vuole attribuire alla libertà dell'uomo il primato sopra la verità sull'uomo, oppure quella che riconosce il primato della verità sull'uomo sulla libertà dell'uomo) forma l'essenza della libertà autenticamente umana e costituisce l'uomo come uomo. Guardando il fatto del crimine attraverso quel (f)atto originario, che tenta di togliere al fatto del crimine il marchio tragicamente ovvio del crimine, si vede quale di queste due opposte visioni della libertà esprime la libertà veramente umana, e quale di esse è la sua caricatura. Si vede anche a quale delle due è legato quello splendore che irradia dall'uomo quando egli diventa, in virtù di una libera scelta, uomo per l'uomo, e a quale delle due è legato quell'orrore, che ci terrifica ad Auschwitz, quando sul Blocco della morte" leggiamo: «L'uomo all'uomo...». Guardiamo questa scritta e abbiamo paura noi stessi di pronunciare una parola che esprimerebbe in modo adeguato le tragiche dimensioni di una decomposizione strutturale, che l'uomo provoca nel suo proprio soggetto come persona, quando si decide alla "svolta storica" di designare la verità su se stesso in virtù della propria libertà "che crea la verità".

Si tratta dunque non soltanto di vedere un fatto di orrore che salta agli occhi, un fatto criminale, un fatto materiale che desta una spontanea disapprovazione, ma anche di vedere insieme con tutto questo un fatto "di legislazione" teorica, che lo supera e che lo genera come prodotto finale. Proprio per questo bisogna tenere a bada la fonte stessa, che genera questi frutti. A volte infatti le viene attribuito il volto di una proposta attraente per l'uomo, seducente. Questi viene

<sup>38</sup> Gli aspetti di questa creazione della verità sono discussi dal Card. JOSEF RATZINGER, *Prawda i sumienie* (Verità e coscienza), "Ethos" 15/16 (1991), pp. 171-184, specialmente la p. 174 e pp. 178-180. Per esempio, E. Chiavacci dice che «L'autocomprensione dell'uomo è un elemento essenziale della sua natura fino a tal punto che la natura umana muta insieme all'inevitabile mutamento dell'autocomprensione che l'uomo o il gruppo sociale ha di sé». *La legge naturale ieri ed oggi*, in: *Nuove prospettive di morale coniugale* (Perspektywy i problemy teologii moralnej - Prospective e problemi di teologia morale, Warszawa 1982), p. 75. K. Rahner invece sottolinea: «Ci sono atti della conoscenza i quali non soltanto semplicemente constatano qualcosa, ma creano qualcosa... di nuovo». («Denn es gibt Erkenntnisse, die nicht nur einfach etwas feststellen, sondern etwas... Neues schaffen» sottolineato da T. S.). Cfr. A. ROEPPER, *Objektive und subjektive Moral. Ein Gespräch mit Karl Rahner*, Freiburg 1971, p. 39. Un po' più giù Rahner mostra l'importanza morale della frase citata: «Unsittlich heute, damals nicht» (*ibid.*, p. 45, «Oggi immorale, allora no»). Le stesse ragioni che giustificano questa frase, possono anche giustificare una frase opposta: «Unsittlich gestern, heute nicht», «Ieri immorale, oggi no». Cfr. T. STYCZEN SDS, A. SZOSTEK MIC, *Zagadnienia antyteizmu w etyce chrześcijańskiej* (Il problema dell'antiteismo nell'etica cristiana), "Zeszyty Naukowe KUL" 27 (1984), n. 3 (107), pp. 3-19.

così tentato ad operare una svolta liberatrice nella sua storia di autocomprensione, la quale consiste nel dotare la sua libertà del potere di definire la propria essenza, il potere di autocomprensione creativa, il potere di formare la propria natura.

Conosciamo già gli effetti di tale potere. Da qui scaturisce un costante avvertimento: non è tanto terrificante, prima di tutto, il fatto che siano stati uccisi tanti uomini ad Auschwitz e in altri campi di morte, ma il fatto che coloro che lo compivano potevano non solo giustificare tale crimine davanti a se stessi, ma perfino ritenerlo un servizio reso all'umanità! Potevano far tutto questo richiamandosi ad una legge deliberata dagli uomini, e in definitiva al fatto che è proprio la libertà, che li costituisce come uomini, a dare loro il titolo di decidere definitivamente della verità che costituisce l'uomo come uomo<sup>39</sup>.

Questo è lo sfondo e il contesto in cui occorre vedere e valutare anche oggi questa legge e questo stato, nella cui maestosità non viene tutelato dalla legge colui che viene ucciso, invece è protetto, e perfino aiutato, colui che uccide. Anche qui non è forse un elemento essenziale di questo contesto, in un certo senso l'elemento principale, la pretesa, sostanzialmente identica a quella che creò i Lager, *del primato della libertà dell'uomo sulla verità sull'uomo?* L'esistenza di un altro, la sua vita, la verità che la vita costituisce per lui un valore fondamentale,

<sup>39</sup> Cfr. GUSTAV HERLING-GRUDZINSKI, *Demon naszych czasów* (*Il demone dei nostri tempi*), in: *Godzina cieni. Eseje* (*L'ora delle ombre. Saggi*), Krakow 1991, pp. 132-142. Vi leggiamo la frase di A. Eichmann riportata con Hanna Arendt dal suo libro *Eichmann in Jerusalem* (con il sottotitolo: *A Report on the Banality of Evil* (*Della banalità del male*)): «Mediante la mia osservazione su Kant avevo in mente che il principio della mia volontà deve sempre essere tale da poter diventare il principio delle leggi universali». Perciò Eichmann non intendeva negare alcuna cosa; era piuttosto incline ad «impiccarsi pubblicamente, per avvertire con il suo esempio tutti gli antisemiti del mondo». Non si pentiva di niente. «Il pentimento è buono per i bambini piccoli». Ed ecco la conclusione di H. Arendt: «Il guaio con Eichmann consiste nel fatto che furono tanti simili a lui ed essi non erano né deviati né sadici, che essi furono e continuano sempre ad essere terribilmente e spaventosamente normali. Dal punto di vista delle nostre istituzioni giuridiche e dei nostri normali criteri dei giudizi questa normalità fu molto più terrificante di tutte la crudeltà messe insieme, poiché presupponeva — come ripetevano continuamente gli accusati di Norimberga e i loro difensori — che questo nuovo tipo di criminale, che in realtà è *hostis humani generis*, commette i suoi crimini in circostanze che rendono quasi impossibile comprendere e sentirsi di fare il male» (pp. 141-142). Invece prima: «Le cause che parlano a favore della possibilità della ripetizione dei crimini hitleriani, sono reali. La terrificante convergenza della contemporanea esplosione demografica con la scoperta dei mezzi tecnici i quali, mediante l'automatizzazione, rivelano la superfluità di vaste frazioni dell'umanità, perfino nelle categorie di lavoro, e i quali, mediante l'energia nucleare, rendono possibile il venire a capo del duplice pericolo per mezzo di strumenti che riducono gli impianti a gas hitleriani alle dimensioni di goffi giocattoli nelle mani di bambini cattivi, dovrebbe bastare per farci tremare» (p. 137).

In tale contesto bisogna vedere oggi la sollecitudine di Giovanni Paolo II, alla quale diede ultimamente espressione nella sua lettera indirizzata ai capi politici del mondo, e direttamente motivata dal progetto del documento di lavoro, rivolto infatti contro la famiglia, che dovrebbe costituire la dichiarazione finale della Conferenza, in preparazione per il mese di settembre 1994, dell'ONU al Cairo, nella questione della situazione demografica nel mondo (nell'ambito dell'"Anno della Famiglia" (!), indetto dalla stessa ONU). Un esempio della reazione alla ferma posizione del Papa in tale questione può essere tra gli altri il colloquio di Christian von Wernicke con la Sig.ra Nafis Sadik (Pakistan), segretario generale di questa Conferenza. "Abtreibung tabu", "Die Zeit" n. 18, 29 April 1994.

non costituisce più un limite invalicabile alla libertà di colui che deciderà diversamente. Dunque, con la caduta del totalitarismo razzista e comunista è finita del tutto l'epoca del totalitarismo, oppure *viviamo in un mondo i cui abitanti, nel nome della libertà dell'uomo e della democrazia, sono nuovamente provati e facilmente sedotti dalla tentazione di esprimere il proprio consenso per una nuova variante, liberale-democratica, del totalitarismo*<sup>40</sup>?

Ecco la visione del mondo in cui viviamo oggi. Ecco, allo stesso tempo, la sfida davanti alla quale oggi ci troviamo tutti, sedotti, del resto, non solo dalla tentazione della libertà, ma anche da quella di salvare l'umanità (con un'aggiunta non posta molto in rilievo, ma ritenuta ovvia, che bisogna sacrificare una parte di uomini, per salvare a questo prezzo la maggioranza di essi). Non è giunto il tempo, si aggiunge, di lasciare per sempre — nel nome della responsabilità per il domani — il fondamentalismo dell'etica, la quale soltanto unendo la testardaggine all'ingenuità può proclamare, come principio, che il fine non giustifica i mezzi? Sostenere oggi un tal modo di pensare nell'etica non è un anacronismo dal punto di vista di una nuova visione dell'uomo che crea la verità, e di una strategia realisticamente intesa, della responsabilità per il futuro dell'umanità, organizzato in modo ottimale?

La svolta nella storia dell'autocomprendizione dell'uomo, *la svolta nell'antropologia*, richiede che tutta l'umanità — è la conclusione — riconosca che nell'etica bisogna operare una svolta. Bisogna separarsi dall'etica come è stata intesa fino ad ora, a favore della strategia di un "sano utilitarismo" (proporzionalismo), assegnare esclusivamente ad esso il nome di etica. Si attende lo stesso dalla Chiesa, esortandola a "stare al passo" con i nostri tempi. Può la Chiesa, viene suggerito in modo allettante, rimanere insensibile ai segni di tempi?

Giovanni Paolo II non è insensibile ai segni dei tempi. Egli distingue, però, le loro sfide dai *miraggi dello spirito del tempo*. Ammonisce di non diventare preda di una identificazione acritica di uno con l'altro e vittima della «caricatura della libertà» a danno della libertà. Proprio perché «*Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia*» — ricorda sulla scia dell'enciclica *Centesimus annus* del 1991 nell'enciclica *Veritatis splendor* (n. 101), che cosa essenzialmente dovrebbe distinguere la proposta di un compromesso, offerta oggi alla Chiesa, con un'«*alleanza fra democrazia e relativismo etico*» (VS n. 101)?

<sup>40</sup> Cfr. M. SCHOOYANS, *La derive totalitaire du libéralisme*, Paris 1991. In quest'opera l'autore svela la distorsione totalitaria di Stati democratici contemporanei, nei quali con una decisione di maggioranza dei forti vengono privati della vita i deboli, con l'aiuto delle strutture di Stato democratico. Durante il suo intervento al XVIII Congresso Internazionale della Famiglia, svoltosi a Varsavia dal 14 al 18 aprile 1994, Schooyans chiamò "nuovo totalitarismo" la teoria della cosiddetta *sicurezza demografica*, basata sulla convinzione che l'aumento demografico va limitato mediante l'anticoncezione, l'aborto e la sterilizzazione. Mercedes Wilson del Guatemaala, presente a quel Congresso, una delle animatrici dei congressi internazionali della famiglia, si rivolse ai giornalisti con la richiesta: «Vorrei leggere sulla stampa la verità, vedere nei titoli che nel mondo si compiono annualmente 53 milioni di aborti. È come annientare tutta la popolazione della Gran Bretagna».

Specialmente con quella forma di alleanza, addirittura mostruosa, che tenta di nascondere l'illegalità dell'olocausto dei non nati sotto il velo del nome della legge, e di nascondere sotto il velo della libertà il brutale arbitrio della maggioranza organizzata dei forti, di fronte all'impotenza di coloro che non hanno forza? Cosa dovrebbe distinguere quella proposta di "collaborazionismo" che veniva rivolta fino a poco tempo fa alla Chiesa da un palese totalitarismo sotto il nome di "compromesso storico"? La dovrebbe distinguere il fatto che il "tradimento della verità" sull'uomo, e il tradimento della sua autentica libertà verrebbe premiato, da parte dei *mass media*, seguaci del relativismo, con il titolo di "Chiesa aperta"<sup>41</sup>?

"Lo splendore della verità" sull'uomo non lascia alcun'ombra di dubbio a questo proposito. Si tratta, è ovvio, di dubbi fondati, non immaginari. Ecco che cosa di nuovo scrive a questo proposito il Papa: «Dal momento che non c'è libertà al di fuori o contro la verità, la difesa categorica, ossia senza sedimenti e compromessi, delle esigenze assolutamente irrinunciabili della dignità personale dell'uomo, deve darsi via e condizione per l'esistere stesso della libertà» (VS n. 96). Perciò anche il rapporto di ogni uomo, e di ogni comunità umana, verso il più debole tra gli uomini — specialmente in una situazione di attentato contro la sua vita — rimarrà, in qualunque circostanza, un metro assolutamente valido e una pietra di paragone del valore morale, di ogni atto umano concreto e di tutte le decisioni collettive, specialmente quelle legislative, sul fondamento delle quali soltanto si può poggiare e costruire un'istituzione quale è uno "stato di diritto". «Solo nell'obbedienza alle norme morali universali l'uomo trova piena conferma della sua unicità di persona e possibilità di vera crescita morale». E

---

<sup>41</sup> Quando si parla di apertura da parte della Chiesa, bisogna distinguere l'apertura nei riguardi della verità e l'apertura nei riguardi della persona di un soggetto che la cerca — intimamente ad essa unito — dalla cosiddetta "apertura della verità". L'apertura nei riguardi della verità significa da un lato un atteggiamento di fedeltà riguardo alla verità conosciuta, e dall'altro un atteggiamento critico del soggetto che conosce le proprie convinzioni e l'impegno ad un costante controllo di esse. Quest'obbligo è del resto una semplice conseguenza del dovere di fedeltà nei riguardi della verità conosciuta, e dall'altra parte la conseguenza della consapevolezza dell'imperfezione della propria conoscenza. Per questo l'etica, in tutta la sua stimabile tradizione proclama al contempo il principio dell'assoluto dovere di rispettare i verdetti della propria coscienza ed allo stesso tempo quello dell'incessante controllo di essa. Al principio dell'assoluta obbedienza, alla voce della propria coscienza, corrisponde il principio dell'assoluto rispetto per la persona di ogni altro uomo, del rispetto che costituisce un elemento integrale di rispetto per il suo intimo legame con la verità in quella forma nella quale le mostra proprio la sua coscienza (anche erronea!). Proprio da qui proviene il paradosso dell'amore che scaturisce dall'apertura sopra indicata. «Non posso costringere un altro a riconoscere la verità da me conosciuta, e — allo stesso tempo — non posso acconsentire che egli non la riconosca, poiché dal riconoscimento della verità dipende la sua salvezza. Se tentassi di costringerlo, falsificherei la verità stessa alla cui natura appartiene il fatto che possa essere riconosciuta autenticamente soltanto nella libertà. Se lo lascerò in pace, tradirò il rispetto che debbo alla sua libertà, la quale si realizza solamente nella conoscenza e nel riconoscimento della verità... Se comprenderemo la struttura di comunione della persona umana, allora vedremo che essa si attua in un dialogo che cerca la verità, un dialogo che non finisce mai» (R. Buttiglione, in: T. STYCKEN, *Solidarnosc wyzwala (Solidarità rende liberi)*, Lublin

subito dopo: «Queste norme costituiscono, infatti, il fondamento incrollabile e la solida garanzia di una giusta e pacifica convivenza umana, e quindi di una vera democrazia, che può nascere e crescere solo sull'uguaglianza di tutti i suoi membri, accomunati nei diritti e doveri. *Di fronte alle norme morali che proibiscono il male intrinseco non ci sono privilegi né eccezioni per nessuno* (sottolineatura di GP II). Essere il padrone del mondo, o l'ultimo "miserabile" sulla faccia della terra, non fa alcuna differenza: davanti alle esigenze morali siamo tutti assolutamente uguali».

(VS n. 96; cfr. anche VS n. 97). «Non può farlo nemmeno la maggioranza di un corpo sociale, ponendosi contro la minoranza, emarginandola, opprimendola, sfruttandola o tentando di annientarla» (VS n. 99). E un po' prima: «Al di là delle intenzioni, talvolta buone, e delle circostanze, spesso difficili, le autorità civili e i soggetti particolari non sono mai autorizzati a trasgredire i diritti fondamentali e inalienabili della persona umana. Così, solo una morale che riconosce delle norme valide sempre e per tutti, senza alcuna eccezione, può garantire il fondamento etico della convivenza sociale, sia nazionale che internazionale» (VS n. 97).

Dunque, soltanto la verità su ciò che è “eterno nell'uomo”, è la misura del valore morale delle sue azioni, delle sue libere decisioni, e la misura della “storia dell'anima”, sia dei singoli che della storia spirituale dell'umanità; la misura degli slanci e delle cadute, delle svolte e delle sconfitte. Questa misura non è soggetta ad alcuna “svolta”, al contrario, è solamente nel suo splendore che si vede ciò che è una vera svolta nella vita di un singolo uomo e ciò che può essere in genere ritenuto svolta o crescita nella sua storia, invece ciò che è la sua sconfitta, sia come individuo, sia come collettività umana.

---

1993, Introduzione, p. 22). Ecco l'essenza dell'apertura espressa dal principio del dialogo predicato dalla Chiesa. Le affermazioni di sopra presuppongono come la loro ovvia ed intoccabile base che la verità (veracità) della conoscenza o del giudizio consiste nella sua conformità con lo stato di cose (fatto, natura di qualcuno o di qualcosa), a cui si riferisce la conoscenza, la quale conformità o avviene (viene presunta dal soggetto che opera la conoscenza) o non avviene. A questo proposito la verità non è graduabile e in tale senso assoluta. Graduabile è soltanto l'errore. Parlare dell’“apertura della verità” (come si parla del “pluralismo della verità”) è, da questo punto di vista, un equivoco. Se la realtà è una, la verità sulla realtà come immagine che aderisce ad essa idealmente — può essere soltanto una. Sembra che coloro che pretendono dalla Chiesa l’“apertura” per conto dell’“apertura della verità”, attendono da essa che acconsenta alla “graduabilità della verità”, cioè la sua “relatività”, che essa acconsenta — con altre parole — al relativismo (cioè un assurdo: tante verità quante sono le opinioni che la riguardano). Sull'assurdità dei tentativi di trasferire la “graduabilità” (che denota l'errore) sulla verità ha richiamato l'attenzione tra gli altri di K. Twardowski nella sua classica critica di relativismo, fatta nel famoso articolo “O tak zwanych prawdach wzglednych” (“Delle cosiddette verità relative”), in K. TWAROWSKI, *Wybrane pisma filozoficzne (Scritti filosofici scelti)*, Warszawa 1965, pp. 315-336. Cfr. anche A. SZOSTEK MIC, *Prawda a zasada pluralizmu w dialogu społecznym i organizacji państwa (La verità e il principio del pluralismo nel dialogo sociale e nell'organizzazione dello Stato)*, “Ethos” 5 (1992), n. 2/3 (18/19), p. 17-28. Cfr. anche la discussione di J. MERECKI SDS con A. Holl: *Treuer Hüter des Glaubensschatzes (Fedele custode del deposito della fede)*, “Der Spiegel” 5.07.1993; *Kosciol otwarty? O co chodzi w sporze o Biskupa Krenna? (La Chiesa aperta? Di che cosa si tratta nella disputa sul vescovo Krenn?)*, “Niedziela” 34 (1993), n. 35, pp. 6-7.

L'Autore dell'enciclica *Veritatis splendor* è il maestro che indica un chiaro criterio, che permette di comprendere il senso e il valore dei segni dei tempi, e mediante questo anche il senso e il valore della storia come maestra di vita, le cui lezioni non possono essere dimenticate né prese alla leggera. È proprio nel nome di queste lezione che il Papa rivolge un appello a tutti i contemporanei, affinché oggi non coprano timorosamente davanti a se stessi l'eloquenza morale dell'esperienza di ieri che scaturisce dalle lezioni della loro propria storia; storia che rese loro possibile — non senza pagare a volte, un prezzo molto alto — uno sguardo più profondo in ciò che è “eterno nell'uomo”.

Ecco quali ragioni per cui nel quindicesimo del suo pontificato il Santo Padre ci ha dato quasi un *post scriptum*, o un *post dictum*, alla sua prima enciclica *Redemptor hominis*. La *Veritatis splendor* è un complemento estremamente importante, è la sua definitiva interpretazione, in forma di enciclica. Complemento dettato dall'esigenza di porre argine alla pericolosa tentazione da parte dello spirito del tempo<sup>42</sup>.

È un grande dramma il fatto che l'uomo abusi della propria libertà, che ceda alla prepotenza della menzogna su se stesso, il che, d'altronde, è il peccato, ossia la prevaricazione nei confronti del proprio Creatore. Quando però al centro di questo dramma appare un'inattesa possibilità di uscita e di ritorno dell'uomo a se stesso, con l'apparizione alle porte della sua libertà del Dio-Uomo, del Redentore dell'uomo Gesù, il dramma non è una tragedia. Al contrario. Di fronte a una tale possibilità la Chiesa vede perfino il motivo per cui l'uomo può esclamare dall'intimo suo dramma: *Felice culpa! O felix culpa!*

Invece, il dramma dell'uomo diventa la sua definitiva tragedia quando l'uomo cede alla tentazione di credere in un'illusoria visione della libertà la quale, eliminando la possibilità del dramma dell'uomo, insieme al suo dramma climina l'uomo come uomo. Lo porta alla sua definitiva morte lusingandolo con le apparenze della libertà e della liberazione. Qui verrebbe voglia di richiamare Pietro Skarga, l'autore di “Kazania Sejmowe” (“Sermoni alla Dieta”), e ripetere con

---

<sup>42</sup> L'essenza del messaggio pontificio in un'interpretazione impareggiabilmente esatta e sotto ogni aspetto significativa attualmente viene presentata dal filosofo tedesco di fama mondiale Robert Spaemann nell'articolo *Una difesa dell'uomo contro pretese illimitate (Eine Verteidigung des menschen gegen unbegrenzte Zumutungen)*, in: “L'Osservatore Romano”, 2.11.1993. Egli scrive tra l'altro: «Nel 1952 la Corte Federale tedesca condannò alcuni medici che, sotto il regime nazional-socialista, avevano partecipato alla selezione di handicappati mentali per praticare loro l'eutanasia. I medici avevano detto a loro favore che tuttavia avevano salvato la vita di molti malati, mandandoli in istituti religiosi. Questi malati sarebbero morti anche se gli accusati avessero rifiutato di collaborare e avessero lasciato il posto a colleghi più “severi”. La Corte respinse questa giustificazione. Facendo riferimento alla morale cristiana comune in Europa, essa dichiarò che “l'impedire mali peggiori” non poteva giustificare l'uccisione intenzionale di uomini innocenti. Una tale uccisione è sempre un crimine. Anche il miglior fine non giustifica qualsiasi mezzo».

Dopo aver riportato questo esempio, R. Spaemann scrive: «Questa convinzione non è né solo cristiana né solo europea. Alla sua base si trova una concezione dell'uomo. Esistono modi di agire che disonorano l'uomo indipendentemente dalle circostanze nelle quali si svolge l'azione e dalle intenzioni di chi agisce».

lui: «questo è peggio di un singolo atto di crimine. perché è un errore riguardante la regola, la legge. E dunque un errore che non soltanto porta inevitabilmente al crimine, ma permette inoltre di non chiamarlo crimine<sup>43</sup>.

Ecco perché l'Autore dell'enciclica *Redemptor hominis* — di quel messaggio rivolto quindici anni fa ad un mondo di uomini peccatori, nel nome della speranza che il loro Redentore *rimette ogni peccato pur non permettendone nessuno* (RH cfr. n. 95) — aggiunge a quel messaggio, dopo quindici anni, un importante ammonimento. Si tratta di non rendere vana la condizione, *sine qua non* di quella speranza, per mezzo di qualcosa che rende impossibile perfino a Dio stesso il venire in aiuto all'uomo. Ecco infatti l'uomo, il quale ancora fino a poco tempo fa nelle enormi regioni del modo era reso schiavo dalla prepotenza totalitaria, scopriva quasi di nuovo l'essenza della propria libertà, rivendicando, nel nome della propria identità, la libertà per la verità, e il quale riteneva la libertà nella verità l'unico modo di vita commensurabile alla dignità dell'uomo, oggi cede sempre più agli sforzi di tentarla con una visione della libertà, che inevitabilmente rigenera precisamente lo stesso mondo della schiavitù, per uscire dal quale l'uomo combatteva ancora ieri<sup>44</sup>.

Esortando a trarre fino in fondo tutte le conseguenze dall'essenziale fonte delle tragiche esperienze del secolo che volge al suo termine, il Papa semplice-

<sup>43</sup> Fu già Sofocle a dimostrare con estrema trasparenza nell'*Antigone*, che se è un crimine privare chiunque dell'onore dovuto all'uomo come uomo, crimine ancora maggiore è tentare di implicare nella sua giustificazione la legge come istituzione, la cui ragion d'essere è la tutela di quanto è dovuto all'uomo come uomo.

Riportiamo qui anche una frase a questo proposito di don Piotr Skarga proveniente da "Wezwania do pokut obywateł Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego" ("Esortazione alla penitenza per i cittadini della Corona Polacca e del Grande Principato di Lituania"), settimo sermone: "Delle leggi ingiuste o della quinta malattia della repubblica": Ed è un peccato minore uccidere un uomo, disse un filosofo, che sbagliare nello stabilire una legge, perché quella legge cattiva per lungo tempo ucciderà sia i corpi che le anime degli uomini. Cfr. PIOTR SKARGA, *Kazania sejmowe (Sermoni alla Dieta)*, Warszawa 1972, p. 166. Cfr. T. STYCZEN SDS, *W sprawie człowieka poczegęgo i nienarodzonego (Della questione dell'uomo concepito e non nato)*, Proposizione davanti alle Commissioni del Senato per le Iniziative e i Lavori Legislativi e della Sanità e della Politica Sociale, Warszawa, 11 aprile 1990, in: T. STYCZEN (ed.), *Nienarodzony miara demokracji (Il non nato è metro della democrazia)*, Biblioteca dell'"Ethos" 1, Lublin 1991, p. 39-45.

<sup>44</sup> «Simone Weil scrisse una volta che la verità fugge dal campo dei vincitori. Fino al momento in cui la vittoria ancora non è sicura, il richiamarsi alla verità mobilita all'ulteriore lotta contro l'oppressore. Quando però il nemico è ormai sconfitto, quando gli oppositori di ieri diventano uomini del potere di oggi, appare la tentazione di cedere alla logica della forza, una logica che sta dalla parte dei vincitori. La difesa dei non-nati è... una scelta che distingue la fedeltà all'esperienza di "Solidarnosc" ("Solidarietà") e il tradimento di quell'esperienza. Colui che sopravvisse alla persecuzione e sperimentò la solidarietà da parte degli oppressi, ed ora si converte alla mentalità dei vincitori, alla logica della forza, è in un certo senso più colpevole» — ammonisce Rocco Buttiglione. Cfr. T. STYCZEN, *Solidarnosc wyzwala (La solidarietà rende liberi)*, Lublin 1993, Introduzione, pp. 21-22. Cfr. anche nello stesso volume, T. STYCZEN, *Nie niewola ni wolność. Z Norwidem w strone człowieka i Polski jako Ojczyny Ludzi dla Ludzi (Né schiavitù né libertà. Con Norwid verso l'uomo e verso la Polonia come la Patria di Uomini per gli Uomini)*, pp. 227-241, e specialmente p. 230 e la nota 1, riguardante l'ultima edizione del libro di A. MICHNIK, *Z dziejów honoru w Polsce (Dalla storia dell'onore in Polonia)*, Warszawa 1991, nota dell'autore sull'ultima pagina della copertina.

mente non può non aggiungere alla *Redemptor hominis* messaggio di speranza per il mondo, proprio questo *post dictum* nella forma della *Veritatis splendor*. Espone in essa la condizione necessaria del messaggio della già *Redemptor hominis*: *soltanto la verità rende liberi*.

L'uomo può cantare un'ode in onore della propria libertà solamente con opere che celebrano lo splendore della verità sull'uomo. E quello splendore egli lo ammira soltanto quando lo vede, e lo rispetta integralmente, in ogni uomo, cominciando da quello più debole e più infelice. La pietra di paragone di questo rispetto rimarrà per sempre il rispetto nei confronti del valore fondamentale per l'uomo come uomo, quale è la sua vita. Infatti è impensabile l'affermazione dell'uomo come uomo, cioè della verità sulla sua essenza, senza l'affermazione della sua vita, cioè della verità sulla sua esistenza. Invece quando l'uomo innalza al rango di definizione il "disimpegno" della sua libertà dalla verità su di sé, e di conseguenza riconosce come un disguido e un'illusione ciò che decide del suo dramma, allora mediante questo deciderà soltanto della sua totale, irrevocabile sconfitta. Di fronte al pericolo di dimenticare, oggi, l'essenziale fonte delle sventure di ieri; di fronte al pericolo del fatto di nuovi sforzi per tentare gli uomini a fare di se stessi dei "supermen", allentati dalla tentazione di attribuire esclusivamente alla propria libertà il potere di decidere per quale ragione saranno uomini, il Papa afferma:

*Primo*: questo è un errore. *Secondo*: questo è qualcosa di terribilmente pericoloso nelle relazioni interumane. Infatti, toglie ogni possibilità di autodifesa alle vittime impotenti degli atti di prepotenza, (nel nome della verità di essere semplicemente uomini), con i quali i forti realizzano la loro libertà che "crea" la verità. *Terzo*: questo significa volgere le spalle e troncare ogni aiuto da parte di Dio, che consiste nel fatto che tale aiuto viene riconosciuto infondato e superfluo.

Riassumendo: qui non si tratta ormai della scomparsa del senso del peccato, il che fu una grandissima sollecitudine di Pio XII. Qui si tratta dell'approvazione del principio, alla luce del quale il senso del peccato è semplicemente un malinteso, è un malattia da cui bisogna curarsi. Curarsi con l'aiuto della psicoterapia (VS n. 107, 104). La croce di Cristo si dimostra superflua. Non è dunque meglio eliminarla del tutto dal campo visivo? Perché deve provocare inutili timori, turbare la quiete degli uomini?

Abbiamo cercato di dimostrare che l'uomo può tentare di liberarsi dal dramma dell'autoprevaricazione nei riguardi della verità sull'uomo attribuendo, alla propria libertà, il potere di creare la verità. Il tentativo di attribuirsi il potere di creare la verità riguardante se stesso, in fin dei conti, dimostra di essere non tanto un atto per chiamare all'esistenza una nuova verità su se stesso, quanto un tentativo dell'uomo di uccidere la verità reale su se stesso, ed insieme un tentativo di uccidere in sé l'uomo, ed infine un tentativo della libertà di uccidere la libertà stessa.

Sembra che la situazione attuale nel cosiddetto mondo civile confermi tragicamente questa diagnosi. davanti ai nostri occhi sorge un mondo in cui rimane posto ormai solo per la libertà dei forti, cioè per la prepotenza. È un caso? L'inevitabile conseguenza di tale visione della libertà, e di essa sembra saziarsi in

grande misura il liberalismo contemporaneo, può essere soltanto il totalitarismo. La situazione degli stati democratici di oggi, i quali eliminando dal loro campo legislativo, come suo fondamento intoccabile, la dignità personale dell'uomo inscritta nel suo essere stesso, e i suoi inalienabili diritti, premettendo in cambio, come sua unica base, un idolo sotto forma del "principio del consenso", lo conferma a tutto campo. Una democrazia che fa votare per togliere il diritto alla vita (*ius*) di alcuni uomini dalla tutela della legge (*lex*), non è la massima espressione della libertà che "crea" la verità ed allo stesso tempo del suo volto totalitario? La legalizzazione ormai quasi universale, nel cosiddetto mondo civile, dell'uccisione di massa dei bambini non nati, non è una prova quanto mai spettacolare di ciò, e allo stesso tempo il frutto? Non è essa uno specchio che ci mostra noi stessi, e dunque il riflesso di come intendiamo oggi la nostra libertà, e a quale visione di essa siamo, *de facto*, ormai disposti a consentire, come elettori dei nostri stati democratici, corresponsabili per la loro forma morale-politica, e in particolare per la forma della loro legislazione<sup>45</sup>?

Ecco, così si impone una riflessione finale. Se il reale pericolo del totalitarismo liberale dimostra di essere figlio della libertà, la quale uccidendo la verità sull'uomo colpisce in modo suicida se stessa, forse potrebbe dimostrarsi efficace il seguente appello rivolto alla libertà stessa:

*Libertà! Guarda chi hai trafitto uccidendo la verità sull'uomo! Prima di tutto non te stessa? Salva dunque la verità sull'uomo per salvare te stessa! Soltanto la verità fa liberi.*

*La libertà vive di verità...*

<sup>45</sup> Ecco una forma particolarmente tragica, poiché reale, «dell'alleanza della democrazia con il relativismo etico», di cui, seguendo la traccia dell'enciclica *Centesimus annus*, Giovanni Paolo II parla anche nell'enciclica *Veritatis splendor*. «Infatti, "se non esiste nessuna verità ultima la quale guida e orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono esser facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia»» (sottolineatura di TS). (VS n. 101).

Nonostante ogni sforzo per nascondere tutto l'incubo di un fenomeno tragico quale è il fenomeno della legalizzazione dell'aborto in tutto il mondo civile, nonostante la congiura del silenzio organizzata a questo proposito, tuttavia niente potrà soffocare l'*eloquenza del "grido silenzioso"* di un uomo impotente, completamente indifeso che gli uomini forti escludono dalla tutela della legge mediante la legge: *è un atto di legalizzazione dell'illegalità, un atto di prepotenza legalizzata, un atto che mette in pratica l'essenza stessa del totalitarismo!* Veramente, qui abbiamo a che fare con un *colpo di Stato contro le istituzioni della cultura politica come lo Stato e il Diritto*. La frode che accompagna un tale atto consiste nel fatto che il colpo di Stato, di cui qui si parla, viene fatto per conto della libertà e della democrazia, la quale riducendo il suo proprio principio al principio di decidere di ogni cosa in vista di ottenere la maggioranza di voti, equipaggia la libertà dei votanti in modo non sempre o non sempre completamente da loro riflettuto con la libertà che crea la verità. Questo però non vuol dire che una democrazia può far passare alla votazione un atto suicida nei riguardi della democrazia? «Giovanni Paolo II vuole scuotere le coscienze, ricordare a noi tutti questi fondamentali valori sui quali "è possibile costruire una società rinnovata e risolvere i complessi e pesanti problemi che la scuotono, primo fra tutti quello di vincere le più diverse forme di totalitarismo per aprire la via all'autentica libertà della persona" (VS 99)». Cfr. JAROSLAW MEREKI SDS (ed.), *Wokol encyklikii Veritatis splendor (Intorno all'enciclica Veritatis splendor)*, Biblioteca "Niedzieli", vol. 3, Czestochowa 1994, "Dalla Redazione", p. 9.

Ecco perché bisogna guardare più da vicino la questione della "svolta" che ci viene proposta, cioè il tentativo di invertire il rapporto della reciproca dipendenza tra la libertà dell'uomo e la verità sull'uomo. In particolare un problema: per quali vie questa nuova concezione della libertà riuscì a penetrare nel modo di impostare alcuni problemi, di importanza chiave, della teologia morale — infatti è difficile immaginare che qualunque teologo proclami una tale concezione della libertà, pienamente consapevole della sue conseguenze<sup>46</sup>. Questo problema merita un trattamento analitico e acuto. Da questo punto di vista l'enciclica *Veritatis splendor* è senza dubbio un grande germe, un cartello indicatore, ed allo stesso tempo un'esortazione ad un grande lavoro organico collettivo, specialmente ad una onesta collaborazione dei teologi e dei filosofi, come pure dei politici che si rendano conto della loro missione storica nell'ora presente<sup>47</sup>.

Il presente contributo, nel quale è stato toccato il problema, senza dubbio centrale per l'enciclica *Veritatis splendor*, del rapporto della libertà dell'uomo con la verità sull'uomo, va visto prima di tutto soltanto come un tentativo di indicare al lettore la chiave interpretativa con l'aiuto della quale Giovanni Paolo II cerca di venire a capo dello pseudoproblema principale che sembra tormentare la teologia morale contemporanea, e che, per questo motivo, dovette diventare anche il suo problema principale. *Si tratta dell'apparente «antinomia tra legge morale e coscienza, tra natura e libertà»* (VS n. 32, 34). Ritengo che questa introduzione generale alla questione della relazione della libertà dell'uomo con la verità sull'uomo si dimostrerà fruttuosa, per una giusta comprensione di questa enciclica ed utile alla sua piena recezione, soltanto quando l'insieme dei coautori del presente volume si assumerà il ruolo di mostrare e di analizzare i problemi più dettagliati, ma ugualmente essenziali, toccati in essa, alla luce proprio della presente relazione. Del resto è il Papa stesso ad indicare questa strada, con le parole che, in considerazione della loro importanza metodologica, vogliamo conclusive delle nostre riflessioni:

<sup>46</sup> Infine qui si tratterà dell'analisi del senso nascosto dietro la parola "sì" e, rispettivamente, dietro la parola "no", cioè di un problema di asserzione (affermazione) che emana a motivo dell'affermazione della verità nell'atto della conoscenza (giudizio). Si tratterà successivamente di definire la verità che costituisce l'uomo come uomo e dell'asserzione di essa (affermazione nel senso di riconoscere la verità come verità) da parte sua non soltanto come soggetto della conoscenza ma anche come soggetto capace di assumersi libere scelte. Soltanto in questo modo infatti si può soddisfare la condizione *sine qua non* della libertà, la quale, mediante l'opzione, deve pronunciare un reale e non soltanto apparente "sì" all'uomo come uomo, ed andando oltre il "sì" al suo Creatore e Redentore. Per la questione dell'asserzione vale la pena inviare ai numerosi studi di S. MAJDANSKI, e specialmente alla dissertazione: "*Problemy assercji zdaniowej. Szkice praktyczne*" ("Problemi dell'asserzione delle frasi. Schemi pratici"), Lublin TN KUL, 1972.

<sup>47</sup> Cfr. W. JAEGER, *Paideia*, vol. 2 (trad. M. Plezia), Warszawa 1964, e specialmente le impariggiabili pagine di quest'opera nel suo paragrafo finale dal titolo *Panstwo Platona jako "przestrzeń zyciowa" dla filozofa* (*Lo Stato di Platone come uno "spazio vitale" per il filosofo*), pp. 306-325. Cfr. anche R. BUTTIGLIONE, *Ku prawdziwej demokracji. Osoba, społeczeństwo i państwo w encyklice Centesimus annus* (*Verso una vera democrazia. Persona, società e Stato nell'enciclica Centesimus annus*, "Ethos" 6 (1993), n. 2/3 (22/23), pp. 93-105; cfr. anche dello stesso autore *Chrzescijanie a demokracja* (*I cristiani e la democrazia*), Lublin 1993).

*Alcune tendenze della teologia morale odierna, sotto l'influsso delle correnti soggettivistiche ed individualistiche ora ricordate, interpretano in modo nuovo il rapporto della libertà con la legge morale, con la natura umana e con la coscienza, e propongono criteri innovativi di valutazione morale degli atti: sono tendenze che, pur nella loro varietà, si ritrovano nel fatto di indebolire o addirittura di negare la dipendenza della libertà della verità. (sottolineatura di GP II).*

*Se vogliamo operare un discernimento critico di queste tendenze, capace di riconoscere quanto in esse vi è di legittimo, utile e prezioso e di indicarne, al tempo stesso, le ambiguità, i pericoli e gli errori, dobbiamo esaminarle alla luce della fondamentale dipendenza della libertà dalla verità, dipendenza che è stata espressa nel modo più limpido e autorevole dalle parole di Cristo: "Conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi" (Gv 8, 32; VS n. 34).*



## NOTA CRITICA

---

Recensione: G. CAMPANINI, *La famiglia sacramento antico*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996.

Gilfredo Marengo \*

L'autore, da anni impegnato nella riflessione teologica sul matrimonio e la famiglia, offre qui la rielaborazione di diversi contributi che hanno segnato il cammino della sua ricerca.

Oltre all'evidente utilità di permettere al lettore di trovare in un unico volume saggi già pubblicati in diversi luoghi, la compilazione di questo testo permette all'Autore di prospettare in modo più organico il disegno che ha sotteso la sua riflessione.

Viene messo in luce un cammino le cui tappe fondamentali sono evidenziate nelle note introduttive e conclusive del libro, nelle quali l'attenzione del lettore è condotta a concentrarsi sui temi seguenti: antropologia, teologia, segno, teologia della famiglia.

Appare evidente l'indicazione di un percorso che si sviluppa muovendo dall'esigenza di una articolazione antropologica della riflessione teologica, coglie nella nozione di *segno* un elemento sintetico centrale e di qui sembra prospettare una *teologia della famiglia*, intesa come ambito sintetico ove riconduisse i diversi temi di riflessione sul matrimonio come sacramento, le sue esigenze morali, le responsabilità ecclesiali e sociali che gli competono.

Il tutto è fin dall'inizio pensato in una unità che è espressa dalla nozione di *luogo teologico*, definito come «il terreno della manifestazione di Dio nella storia, il punto d'intersezione fra l'umano e il divino» (p. 5) e senza esitazione appropriata alla famiglia (*ibid.*): proprio tale identificazione è indicata dall'Autore come lo scopo principale della propria opera.

Già queste dichiarazioni d'intenti mostrano una prospettiva di ampio ed alto respiro nella quale si muove la ricerca del Prof. Campanini e sono indubbiamente un contributo positivo alla riflessione sul matrimonio e la famiglia.

In questo senso la lettura del suo libro è fruttuosa e stimolante, nella misura in cui pone al lettore la possibilità di misurarsi con i grandi temi sui quali si deve articolare questo ambito della teologia.

In particolare ci paiono due gli aspetti della riflessione dell'Autore che sollecitano ad un rigoroso approfondimento.

È noto quanto la teologia contemporanea abbia in diversi modi posto l'esigenza di una obiettiva dimensione antropologica che giunga fino a delinearne il

---

\* Professore Incaricato di Teologia Dogmatica, Pont. Istituto Giovanni Paolo II, Sezione Centrale.

metodo di sviluppo e le scelte sistematiche di fondo. In proposito una certa sovrapposizione della nozione di antropologia con l'orizzonte delle *scienze umane*, più volte ricorrente nel testo in esame, sembra privilegiare una intonazione di carattere più descrittivo che fondativo del problema, giustamente individuato come centrale.

C'è da chiedersi allora in che senso si debba accogliere l'invito ad una «doverosa esortazione all'antropologia» (p. 21), quando essa viene poi strettamente collegata con l'esigenza di tener conto della dimensione istituzionale e pubblica della famiglia stessa (ibd.).

Quest'ultima ha senza dubbio un suo peso anche nella riflessione teologica, ma ugualmente non sembra poter rappresentare il contesto adeguato per la doverosa valorizzazione, in sede teologica, della dimensione antropologica del matrimonio e della famiglia.

L'esigenza posta con chiarezza dall'Autore invita allora ad un serrato approfondimento della ricerca di una sempre più soddisfacente *antropologia adeguata* (Giovanni Paolo II): si tratta di mostrare le ragioni per le quali l'assoluta novità della rivelazione cristiana svela nella sua verità tutto l'uomo, contribuendo così ad una feconda opera di valorizzazione e discernimento critico della sua esperienza storica, compresa quindi la realtà dell'amore, del matrimonio, della famiglia.

Strettamente legato al modo in cui l'Autore interpreta il richiamo all'antropologia, ci pare il senso dell'accento posto sulla nozione di *segno*.

Pure qui il testo invita ad approfondire la ricerca, proprio perché le difficoltà e insieme l'esigenza ineludibile dell'"essere segno" chiedono di precisare il contenuto adeguato di questo elemento, pena il decadere della riflessione alla registrazione delle problematiche ben note poste dalla società contemporanea. Non v'è dubbio che esse pongono alla coscienza dei fedeli cristiani l'esigenza di una sempre fruttuosa esortazione alla verità della propria testimonianza di vita, ma d'altra parte essa non può venire accolta se non a partire da una consapevolezza matura e riflessa della natura sacramentale del matrimonio nelle sue diverse dimensioni cristologica, ecclesiologica ed antropologica.

Ci pare che nello sviluppo di queste due traiettorie segnalate la riflessione possa guadagnare il senso della famiglia come *luogo teologico*.

Resta comunque una certa perplessità nell'introduzione di questa terminologia: l'espressione infatti ha nella tradizione teologica un suo significato tecnico ben preciso, in sé non omogeneo all'uso che qui ne viene fatto. Non v'è dubbio però che sia del tutto condivisibile l'intenzione che soggiace a questa formula: porre l'esigenza di una riflessione sulla famiglia che si radichi senza incertezze nella novità della rivelazione cristiana e ne sviluppi fruttuosamente tutte le obiettive e necessarie implicazioni.

## VITA DELL'ISTITUTO

---

### NOMINE E CONSACRAZIONI EPISCOPALI

Mons. Juan Antonio REIG PLA, Vice-Preside della Sezione di Valencia del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia, è stato nominato dal S. Padre Vescovo di Segorbe-Castellón (Spagna) ed è stato consacrato il 14 aprile 1996.

Il 1° giugno 1996 Mons. Francisco GIL HELLIN, Professore presso la Sezione Centrale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia, è stato consacrato Vescovo titolare di Cizio.

### A. SITUAZIONE STATISTICA DEGLI STUDENTI

#### a) Sezione centrale:

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 1995/96 = 207

N. iscritti al Corso al Dottorato 53  
 N. iscritti al Corso alla Licenza 82  
 N. iscritti al Corso al Master 44  
 Studenti ospiti 28

#### b) Washington D. C. Center of the Institute

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 1995/96 = 53

N. iscritti al Corso della Licenza 25  
 N. iscritti al Corso del Master 26  
 Studenti "special/audit" 2

#### c) Sección mexicana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 1995/96 = 292

N. iscritti alla Licenciatura 141  
 N. iscritti alla Maestria (Master) 120  
 Studenti ospiti 31

**d) Sección española**

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 1995/96 = 104

N. iscritti al Curso de Licenciatura 45

N. iscritti al Curso de Master 59

**B. SITUAZIONE DEI TITOLI DI STUDIO****Sezione centrale**

LICENZA IN SACRA TEOLOGIA

Marc LALONDE, "L'importance pour la vie morale de l'amitié dans un contexte communautaire"

MASTER IN SCIENZE DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA

Teresa SADA CASTANO, "Analisi del carácter esponsal del amor virginal. A partir de la palabra de Juan Pablo II"

**C. ATTIVITÀ SCIENTIFICHE****a) Sezione centrale**

Il 7 marzo 1996 si è svolto il Seminario di studio "Lo statuto biologico e ontologico dell'embrione umano".

Relatori: Proff. Roberto COLOMBO, Francisco C. FERNANDEZ SANCHEZ.

Moderatore: Prof. Stanislaw GRYGIEL.

I partecipanti sono stati 107.

**b) Washington D. C. Center of the Institute**

1) Il 15 aprile 1996 si sono tenuti il Seminario "Truth as a Principle of Dialogue in the Public Life of Poland and Europe" sugli aspetti fondamentali del Magistero sociale della Chiesa in relazione al pubblico dibattito politico in Europa (25 partecipanti) e la Conferenza "Truth as a Principle of Dialogue in Public Life and the State" in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia dell'Università Cattolica d'America, per esaminare l'insegnamento di *Veritatis Splendor* (60 partecipanti). Relatore: Rev. Andrej SZOSTEK, Vice-Rettore dell'Università Cattolica di Lublino.

2) Il 16 aprile 1996 si è tenuto il Seminario "Conscience, Truth and Moral Law in Veritatis Splendor", sull'Enciclica *Veritatis Splendor*.

Partecipanti alla discussione: Rev. Andrej SZOSTEK, Rev. Jaroslaw MERECKI, Prof. Carl ANDERSON, Rev. Francis MARTIN, Prof. William MAY, Prof. David SCHINDLER, Prof. Kenneth SCHMITZ, Prof.ssa Margaret McCARTHY.

I partecipanti sono stati 60.

3) Dal 17 al 24' aprile 1996 si sono tenute le Michael J. McGivney Lecture Series dal titolo "Toward a Trinitarian Anthropology of the Family", che hanno esaminato il Magistero di Papa Giovanni Paolo II sul matrimonio e la famiglia con particolare riferimento alla *Familiaris Consortio* e alla *Lettera alle Famiglie*.

Le individual Lectures sono state: "A Theology of the Family in the Making, The Family, Image of the Trinity?, Trinity and Family: Outreach of a Covenant, Trinitarian Mission of the Family at the Dawn of the Third Millennium".

Relatore: Rev. Marc OUELLET, Rettore del St. Joseph Seminary, Edmonton, Canada.

Partecipanti: 80 per ogni Lécture.

#### c) Sección mexicana

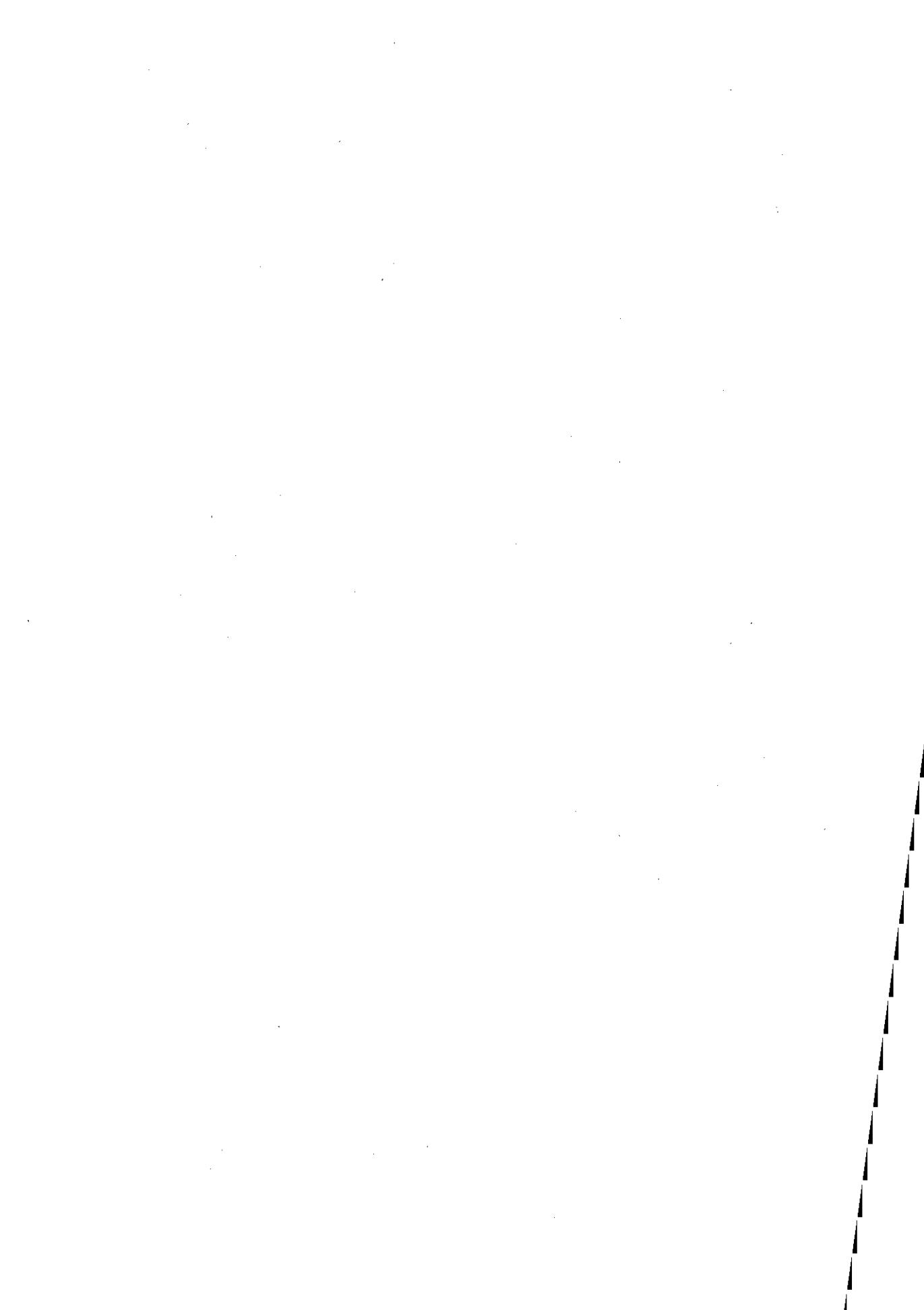
Il 29 febbraio Sua Ecc.za Mons. Angelo SCOLA ha tenuto una conferenza dal titolo "Crisis de la libertad, familia y evangelio de la vida".

I partecipanti sono stati 150.

#### d) Sección española

Dal 19 febbraio al 13 marzo 1996 si è svolto il corso monografico "Los procesos matrimoniales canónicos: causas de nulidad, separación y disolución" con i seguenti Docenti:

S. Ecc.za Mons. Francesco POMPEDDA, Dra. Paoloma DURAN LALAGUNA, Dr. Luis Manuel GARCIA GARCIA, Dr. Joaquín LLOBELL TUSET, Dra. Elena OLmos ORTEGA, Dr. Antonio BENLLOCH POVEDA, Dr. Antonio AGUERO Y JUAN, Dr. Vicente SUBIRA GARCIA, Dr. Gerardo VILLALONGA HELLIN y D. Isidro NINEROLA GIMENEZ.



Finito di stampare nel mese  
di novembre 1996  
dalla tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.  
Largo Cristina di Svezia, 17  
00165 Roma tel. 5813475/82

