

STATO E CHIESA

IN ITALIA E NELLA “CATTOLICISSIMA” SPAGNA

APPUNTI SULLA RECENTE LEGISLAZIONE SPAGNOLA IN TEMA DI MATRIMONIO, COME ESSA VIENE PERCEPITA IN ITALIA E COME POTREBBE ESSERE AFFRONTATA

DI

LEONARDO COLOMBATI



Publicato su “Nuovi Argomenti” n. 32, Quinta Serie, ottobre-dicembre 2005: *Io so*
©2005 Leonardo Colombati – Tutti i diritti riservati

1. Premessa — Lo scorso giugno, il parlamento spagnolo ha votato una legge che equipara la nozze tra omosessuali al matrimonio tradizionale, legalizza l'adozione per le coppie gay e accelera le procedure per il divorzio. Qui da noi, nel frattempo, si è chiusa mestamente la pagina su certi referendum ed ogni giorno siamo costretti ad assistere a patetici balletti sui Pacts, discussioni sull'ingerenza della Conferenza episcopale, tardive conversioni, *querelles* postdarwiniane e insospettabili *curricula* scolastici perseguiti all'ombra di Ignazio di Loyola... E, sullo sfondo, come un flebile ma continuo rumor bianco, s'odono sospirati «ma com'è possibile che nella *cattolicissima Spagna...*».

2. La giraffa di Buñuel —Nessuno s'è mai preso la briga di costruire la giraffa¹ surrealista immaginata da Luis Buñuel forse per fare un dispetto ai rinoceronti del suo ex amico Salvador Dalì. Eppure le "istruzioni" per la sua costruzione – pubblicate nel 1933 sulla rivista «Le Surréalisme au Service de la Revolution» – erano accuratissime. Si doveva ritagliare un'asse di legno nella forma del quadrupede, a grandezza naturale: «Ogni macchia della pelle che, vista a tre o quattro metri di distanza, non presenta nulla di anormale, è in realtà costituita sia da un cerchio che ogni spettatore può facilmente aprire facendolo ruotare attorno ad una cernierina invisibile collocata su uno dei lati, sia da un oggetto, sia da un buco (...), sia da una cavità che contiene vari oggetti». Per ognuna delle venti macchie, Buñuel ha lasciato indicazioni molto precise: nella seconda sarebbe dovuto apparire un occhio di vacca; nella quinta, una pergamena contenente il poema in prosa *A Riccardo Cuor di Leone*, l'ottava, «leggermente incavata» avrebbe dovuto essere ricoperta dai peli del pube «di un'adolescente danese dagli occhi molto chiari»; nella diciassettesima, «un getto di vapore molto potente scaturirà dalla macchia nel momento in cui questa si aprirà, accecando orrendamente lo spettatore». La sedicesima macchia, invece, avrebbe dovuto contenere la riproduzione di un' *Annunciazione* del Beato Angelico, «molto bene incorniciata e illuminata, ma in uno stato deplorabile, squarciata a furia di coltellate, imbrattata di pece, la Madonna accuratamente lordata di escrementi, gli occhi scoppiati a furia di punture di spilli».

Se qualcuno avesse installato la giraffa di Buñuel a Barcellona, nel 1936, l'immagine insozzata della Vergine non avrebbe fatto poi tutta questa grande impressione. Se passavi davanti al convento delle carmelitane, potevi ammirare le mummie esumate delle monache, messe in piedi contro il muro; ho visto una fotografia in cui si vedono due distinti signori in giacca e cravatta osservare compiaciuti due di queste estumate, poste all'ingresso di una chiesa. A certi preti, poi, veniva data la morte gonfiandoli come pneumatici fino all'esplosione degli intestini. In un articolo dal titolo *De la guerre sainte* apparso nel 1937 sulla «Nouvelle Revue française», Jacques Maritain scriveva: «È un orrendo sacrilegio massacrare dei preti – per quanto “fascisti sono pur sempre ministri di Cristo – in spregio alla religione (...). È un evidente sacrilegio perseguitare tutto ciò che è consacrato a Dio, disonorare e torturare religiose, esumare cadaveri per abbandonarli allo scherno, (...) fucilare, come a Badajoz, centinaia di uomini per festeggiare il giorno dell'Assunzione»².

A Barcellona era tutto un macabro carnevale. Maria Ococha, che all'epoca aveva tredici anni, ricorda: «Disseppellirono i cadaveri delle monache ed esposero gli scheletri e le mummie. A tutti noi ragazzi ci sembrò molto divertente. Quando ci stancavamo di guardare quelli che c'erano nel nostro quartiere, andavamo negli altri a vedere quelli che avevano dissotterrato là. Alla passeggiata di San Juan le avevano esposte sulla strada. Non ci restarono molto tempo, ma abbastanza perché potessimo andare a vederle. Noi piccoli facevamo molti commenti sui cadaveri... quello era ben conservato, quell'altro putrefatto, quell'altro sembrava più vecchio... Ci divertivamo molto con tutte quelle cose...»³.

Osserva Gabriele Ranzato, nel suo *La guerra di Spagna*: «Mutilazioni, torture, accecamenti, strazio e trascinarsi dei cadaveri, stazioni di martirio che rievocavano scene della Passione; questi i supplizi che avrebbero patito molti religiosi secondo i martirologi diocesani e le tante cause di canonizzazione aperte nel dopoguerra. E benché intenti propagandistici abbiano certamente amplificato il fenomeno, troppo numerose sono le testimonianze per poter negare loro un nucleo di verità. Esso peraltro acquista maggior verosimiglianza nel quadro di tutta una serie di manifestazioni, assai più documentate, di esasperata violenza sacrilega a danno delle immagini sacre – amputazioni delle membra, degli organi sessuali, perforazione degli occhi, atti degradatori e schernitori – e, soprattutto, nella profanazione dei cimiteri e delle tombe che conservavano i corpi degli ecclesiastici»⁴.

Gide riteneva che per emanciparsi socialmente, il popolo spagnolo doveva «rompere il guscio» della propria religione. Il consiglio fu seguito alla lettera. Erano secoli che gli spagnoli covavano l'aspirazione a porre in atto una simmetrica vendetta a quell'invito – «*Declàrese, diga la berdads*» – che gli inquisitori ripetevano ossessivamente

¹ LUIS BUÑUEL, *La giraffa*, in *Un tradimento inqualificabile. Scritti letterari e cinematografici* (a c. di A.S. Vidal), Marsilio, Venezia 1996 (pubblicato originariamente su «Le Surréalisme au Service de la Revolution», 6, 15.15.1933)

² JACQUES MARITAIN, *De la guerre sainte*, in «Nouvelle Revue française», luglio 1937) cit. in GABRIELE RANZATO, *La guerra di Spagna*, Giunti, Firenze 1995

³ RONALD FRASER, *Blood of Spain. The Experience of Civil War, 1936-1939*, London 1979

⁴ GABRIELE RANZATO, *cit.*

procedendo alla tortura dei prigionieri. Se è vero che a partire dal XVIII secolo, in Spagna come in tutta Europa, il castigo si era trasformato «da un'arte di sensazioni insopportabili ad un'economia di diritti sospesi» – come dice Foucault –, cento anni prima valeva una regola diversa e più brutale. Per capire la Spagna del Seicento basterebbe soffermarsi sui martiri dei santi – volti deformati dal dolore, sangue a fiotti – che vengono assunti dall'arte barocca in ossequio agli *Esercizi* di Ignazio di Loyola; per non parlare dell'esaltazione del culto delle reliquie: ossicini, lembi di pelle, nasi, orecchie e fegatelli esposti a Roncisvalle, a Medina del Campo, a Guadalupe, a Gerona... La furia profanatrice dei repubblicani, nel '36, fu in questo senso davvero simmetrica. Ma di certo non era una novità. Già all'epoca della sollevazione carlista del 1833, «numerosi conventi furono saccheggianti e dati alle fiamme; i loro abitatori perseguitati e, in alcuni casi, trucidati»⁵.

Il mito dell'artistocrazia e della borghesia spagnole genuflesse davanti al clero si scontra con una realtà che, dalla metà del XVIII secolo, vedeva i liberali, aristocratici e borghesi, intenti a procedere all'incameramento dei beni degli ordini religiosi, ordini che peraltro si tentò più volte di sopprimere. Il latifondismo che si venne a creare all'indomani della cancellazione delle manomorte ecclesiastiche – con un mero passaggio di beni dalla Chiesa ai grandi proprietari – fu sicuramente più potente e deleterio di quello precedentemente sviluppatosi. Allo stesso tempo, «le correnti democratiche (federaliste e repubblicane) predicavano non soltanto un anticlericalismo generico, ma anche – e per la prima volta in Spagna – una pratica morale atea. (...) Fin dal 1868, la propaganda anti-religiosa aprì ampi squarci nell'antico blocco cattolico, specialmente nelle zone industriali proletarizzate. La reazione della Chiesa (...) fu piuttosto debole nei cento anni seguenti»⁶. Da quel momento – malgrado in molti cercassero di convincere il proletariato che la Chiesa fosse lo strumento usato dalla borghesia e dai proprietari nella lotta contro le loro rivendicazioni di classe – il potere del clero spagnolo fu confinato all'educazione scolastica.

3. Il *nacional-Catolicismo* di Francisco Franco — Nel 1931, all'avvento della Seconda Repubblica – che tentò di trasformare la Spagna in uno Stato democratico, laico, aperto ad ampie riforme sociali – alla Chiesa erano affidate più del 20% delle scuole elementari e quasi il doppio delle scuole secondarie. La borghesia liberale e di sinistra che aveva portato Manuel Azaña a capo del governo e che incrociava spesso le armi con i cattolici, mandava i propri figli dai gesuiti o dagli scolopi. «Sono migliori di quelle pubbliche», si sentiva dire. Certo. Ma nelle scuole superiori femminili, ad esempio, s'adottava un testo che così definiva la libertà d'opinione: «la cloaca schifosa, la belva selvaggia affamata, l'insaziabile e sanguinaria libertà per l'errore». In Spagna, nel 1931, la Chiesa era già stanca, generalmente disprezzata, rinchiusa in un rancoroso isolamento. Proprio in quell'anno fu proclamata la Costituzione, che all'articolo 26 declassava il cattolicesimo – fino a quel momento unica religione di Stato – al rango di una qualunque associazione (alla pari di tutte le altre religioni); alla Chiesa non era concesso alcun sostegno finanziario pubblico e le veniva impedito di esercitare l'industria, il commercio e l'insegnamento. Di più: l'articolo 26 imponeva lo scioglimento dell'Ordine dei gesuiti, con conseguente nazionalizzazione del suo patrimonio; e le successive leggi sulle confessioni e le congregazioni religiose stabilirono la messa la bando di crocifissi e immagini sacre da scuole, edifici pubblici, strade e piazze.

All'avvento del Caudillo, tutto «Dio, patria e famiglia», lo scambio di favori tra la Chiesa di Spagna e il regime fu senza dubbio di carattere puramente strumentale. Da una parte, Franco, si smarcò dall'imitazione del fascismo proprio e solo nel porre al centro della sua ideologia il mito della *cruzada* in difesa della cattolicità nella sua versione *spagnolissima*, andando a recuperare valori che come ho cercato di dimostrare potevano in quei tempi ben dirsi “arcaici” (il cattolicesimo, insomma, doveva assolvere la medesima funzione che da noi aveva il mito di Roma imperiale). Basti rileggere questo estratto da un discorso che il Caudillo pronunciò il 14 maggio 1946:

Lo Stato perfetto, per noi, è lo Stato cattolico. Non ci basta che un popolo sia cristiano perché si compiano i precetti di una morale di quest'ordine; sono necessarie leggi che mantengano il principio e correggano l'abuso. L'abisso, la differenza più grande fra il nostro sistema e quello nazifascista è la caratteristica cattolica del regime che oggi presiede i destini della Spagna.

Dall'altra parte, il clero, che fin lì era rimasto schiacciato tra le istanze laiciste della classe media liberale e la rabbia del proletariato, fornirà ben volentieri a Franco le motivazioni ideali e spirituali di cui aveva bisogno, in cambio, ad esempio, dell'introduzione dell'adulterio nel codice penale e dell'approvazione della legge di esenzione fiscale per la Chiesa.

Gli storici concordano sul fatto che il feroce anticlericalismo esploso nella zona repubblicana (settemila furono i membri della Chiesa uccisi), finì con l'essere per i golpisti uno degli alibi più potenti, per cui essi potevano giustificare la guerra civile come una guerra in difesa della religione.

⁵ JAIME VINCENS VIVES, *Profilo della storia di Spagna*, Einaudi, Torino 1966

⁶ *Ibidem*

Questa era la *cattolicissima Spagna*. Cattolica per decreto. Come quello pubblicato nel Bollettino Ufficiale dello Stato il 10 aprile 1937: «In tutte le scuole dovrà figurare un'immagine della Santissima Vergine, preferibilmente con lo spagnolissimo titolo dell'Immacolata Concezione. Sarà compito degli insegnanti provvedere a ciò nella misura del loro zelo, collocando l'immagine in un luogo privilegiato. (...) Tutti i giorni dell'anno, entrando e uscendo da scuola, gli alunni saluteranno, come facevano i nostri padri, dicendo "Ave Maria Purissima", e l'insegnante risponderà "Senza peccato concepita"». È interessante notare quel *come facevano i nostri padri*. Ecco una prova del fatto che si trattava di reintrodurre pratiche a lungo disattese.

Quello di Franco fu un regime che delegò alla Chiesa l'etica, il costume e l'educazione dei giovani. Niente cerchi di fuoco, nessuna *Olympia*: al loro posto rosari, crocefissi e *Marcellino pane e vino*. Va da sé il fatto che la Chiesa approvasse; «l'atteggiamento della gerarchia ecclesiastica, romana e spagnola, davanti al regime di Franco durante il periodo 1939-'62 si potrebbe riassumere in tre parole: riconoscenza, gratitudine e appoggio»⁷. Eppure, nemmeno sotto Franco la Chiesa poté dirsi veramente, completamente egemone. Pio XII chiudeva entrambe gli occhi quando già nel '41 Franco si riservava la nomina dei vescovi. Il clero dovrà disputarsi con la Falange la leadership ideologica della Spagna franchista, e con risultati spesso non positivi. Addirittura, il cardinale Segua sarà costretto ad opporsi con tutti i mezzi all'apposizione delle frecce (il simbolo della Falange di Primo de Rivera) sulla facciata della cattedrale di Siviglia, così come il governo aveva ordinato si facesse su tutte le chiese del Paese.

Ma nel 1953, il Vaticano passò pesantemente all'incasso. Il Concordato con la Spagna è un vero e proprio trionfo: alla Chiesa viene riconosciuto un autentico potere sociale, campo libero per l'indottrinamento clericale e il desiderato benessere economico. Una raffinatissima costruzione politica, dunque. Ma sempre una costruzione. L'anticlericalismo non è affatto sconfitto, ma solo messo forzatamente in letargo. «Alla lunga, la Chiesa perderà quasi tutte le battaglie: non riesce infatti a organizzare un'autentica comunità di credenti, non crea una vera cultura cattolica e fallisce nel suo tentativo di cattolicizzazione integrale della società»⁸.

Certo è che parlare di "nazionalcattolicesimo" come di un fatto esclusivamente politico e di opportunità non corrisponderebbe al vero. «Non si capisce la Spagna, né la Spagna franchista, se non si capisce che la fede cattolica in quel Paese era un fatto diffuso, popolare, spontaneo»⁹. Molte volte questo elemento introduce delle contraddizioni storiche; si pensi ad esempio a Manuel Azana, il membro del comitato repubblicano rivoluzionario che proclamò: «La Spagna ha cessato di essere cattolica». Morirà esule a Parigi nel 1940 chiedendo i sacramenti e riconoscendosi nella fede della Chiesa romana. «Semplicemente, la fede non è un elemento che faccia distinzione; e ciò spiega, fra l'altro, come non sia avvertita l'esigenza di un "partito cattolico" che sia anche nominalmente tale»¹⁰.

4. La Chiesa spagnola postconciliare — All'inizio degli anni Sessanta, i rapporti tra il clero e il Caudillo iniziarono a deteriorarsi. Con il Concilio Vaticano II, dal Vaticano arrivavano indirette quanto ficcanti critiche al regime franchista, che il Caudillo provò a rispedire al mittente con un discorso alle Cortes, l'8 luglio del '64, in cui rivendicava per il suo *nacional-Catolicismo* addirittura il ruolo di fonte ispiratrice per una rinnovata Chiesa universale. Egli «insisteva sul debito che la chiesa aveva nei suoi confronti, contrapponendo il ritorno della Spagna "alla via della fede religiosa" alla situazione dei paesi atei dell'Est, nei quali la chiesa soffriva sotto il giogo del comunismo, e di quelli occidentali, in cui trionfavano delitti e suicidi»¹¹. Ma, intanto, la chiesa spagnola iniziava a dare asilo ai dissidenti nei suoi centri e seminari e si sviluppava l'HOAC, l'organizzazione sindacale dei lavoratori cattolici; e in Catalogna e nelle Province basche s'andava rafforzando l'opposizione dei nazionalisti cattolici, per i quali la dittatura franchista violava i precetti della Chiesa.

Il 10 settembre 1964, durante un consiglio di gabinetto, il ministro Castiella presentò a Franco la bozza di un progetto di concessione della libertà di culto per i non cattolici, precedentemente approvata dalle gerarchie ecclesiastiche. Il fatto fu stigmatizzato duramente da Carrero Blanco, che accusò Castiella di «aprire alla sinistra». Fu quello uno scontro che evidenziò, per la prima volta a livello formale, la lotta tra *immobilistas* e *aperturistas* all'interno del governo spagnolo.

Nel 1967, un Franco settantaquattrenne e malmesso combatté la sua ultima battaglia contro il vento postconciliare. In quell'anno dovevano essere sostituiti ben dodici vescovi, e Paolo VI guardava alle nuove nomine con vivo interesse, per capire se la chiesa spagnola avesse aperto alle istanze riformiste.

⁷ RAFAEL GÓMEZ PÉREZ, *El franquismo y la Iglesia*, Rialp, Madrid 1986

⁸ FERNANDO GARCÍA DE CORTÁZAR e JOSÉ MANUEL GONZÁLEZ VESGA, *Storia della Spagna. Dalle origini al ritorno della democrazia*, Bompiani, Milano 1996

⁹ GIUSEPPE ROMANO, *Opus Dei. Un'indagine*, Mondadori, Milano 1993

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ PAUL PRESTON, *Francisco Franco. La lunga vita del Caudillo*, Mondadori, Milano 1995

I nunzi papali che si succedettero, Antonio Riberi e Luigi Dadaglio, scelsero i candidati più progressisti per le sedi vacanti. Franco rifiutò di rinunciare al *derecho de presentación*, vale a dire al privilegio di scegliere i nomi dei vescovi all'interno della rosa di candidati che gli veniva fornita dalla chiesa. In realtà egli non contraddisse mai le raccomandazioni espresse dai nunzi. A ispirargli tanta ostinazione, quindi, erano la concezione semiregale che egli aveva del proprio status e l'innata riluttanza a rinunciare a un'arma di difesa utilizzabile nel caso in cui il Vaticano avesse completamente ceduto alle influenze massoniche e comuniste che egli scorgeva all'opera dietro il liberalismo postconciliare¹².

Un anno dopo, molti erano ormai i sacerdoti che si impegnavano attivamente e apertamente a favore dell'opposizione operaia e regionalista al regime, come ad esempio José María Cirarda di Santander, che denunciava con forza le azioni repressive della polizia franchista. Un carcere speciale, destinato ai preti, viene aperto a Zamora; ancora una volta, la *cattolicissima Spagna* vive nel paradosso: ci sono più sacerdoti incarcerati che in tutti i paesi europei, inclusi quelli oltrecortina.

Se la chiesa si spostava a sinistra, all'interno della coalizione franchista emergeva un'ala anticlericale di estrema destra, di cui faceva parte Fuerza Nueva, un'associazione politica neonazista guidata da Blas Piñar. Significativo fu il rimpasto di Governo voluto da un ormai tramontante Caudillo nell'ottobre del 1969: tutti i membri del nuovo gabinetto provenivano dai due gruppi di pressione cattolici conservatori, l'Opus Dei e la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (e va considerato che i ministri di quel *gobierno monocolor* erano tutti sostenitori di Juan Carlos, l'erede designato alla guida della Spagna).

5. La via lattea — 1969, sulla via per il santuario di Santiago de Compostela. Due pellegrini entrano in un ristorante. Il *maître* discute di teologia con i camerieri, dimostrando grande competenza, mentre in una segreta il marchese de Sade proclama la non esistenza di Dio di fronte ad una giovane in catene. In un'altra cripta, un tribunale dell'Inquisizione condanna un eretico che si rifiuta di abiurare. Un giovane monaco, che assiste all'interrogatorio, ne rimane turbato. I due pellegrini proseguono il loro cammino; chiedono un passaggio ad un hippy, questi rifiuta e dopo pochi metri la sua automobile si schianta: dall'autoradio una voce descrive le pene dell'inferno. Raggiunta una chiesa, i due vi entrano e assistono allo spettacolo di una monaca che per penitenza si fa crocifiggere con veri chiodi. Dopodiché giungono a Santiago: non c'è nessuno perché si è scoperto che il corpo di San Giacomo era falso. I due, allora, ripiegano su una prostituta, mentre avanzano due ciechi ed appare Gesù, che compie il miracolo di ridare loro la vista. I passi esitanti dei ciechi fanno pensare che non ci vedano troppo bene.

Così finisce *La via lattea*, il film che Buñuel girò nel 1969: un film comico – per i continui rimandi agli *slapsticks* di Mack Sennett e Buster Keaton – ma al tempo stesso l'opera più seria e meno beffarda del regista di Calanda e una fotografia straordinariamente precisa del rapporto tra la Spagna e il cattolicesimo al tramontare dell'esperienza franchista. Di più, è una profezia su ciò che succederà alla Chiesa spagnola nei successivi trent'anni.

Ne *La via lattea*, c'è un'immagine autoreferenziale all'interno della cinematografia buñueliana. A un certo punto, la scena si sposta a Nazareth; Giuseppe lavora, mentre la Madonna chiede a Gesù, già col rasoio in mano, di non radersi la barba, perché «con la barba sta meglio». Trentanove anni prima, il secondo film di Buñuel, *L'age d'or*, finiva con una didascalia che citava un brano delle *120 giornate di Sodoma* ed una scena in cui ne apparivano i protagonisti, tra cui un duca di Blangis somigliante al Cristo. Blangis rientrava nel suo castello con una fanciulla e si sentiva un urlo. Quando il duca ne usciva era solo e sbarbato. L'ultima immagine era una croce su cui erano appese delle chiome e la barba di Gesù.

La scena della Sacra Famiglia ne *La via lattea* non è né sacrilega né beffarda (come in molto Buñuel): piuttosto «riprende e corregge l'iconografia devota e i colori delle immaginette popolari»¹³ e rimanda un senso di allegria e serenità. Vediamo Gesù che ha già affilato il rasoio – proprio come lo stesso Buñuel nella prima, immortale scena di *Un chien andalou* – e ha preparato schiuma e pennello; ma la Madonna lo prega di non tagliarsi la barba e lui ubbidisce: è al tempo stesso un'immagine molto umana del Cristo e l'affermazione dell'immutabilità sacra della sua figura. Tutto il film è attraversato da una *pietas* singolare da parte di un uomo che sosteneva che l'educazione presso i gesuiti era stata la sua più grande limitazione intellettuale. In una scena, Gesù compie quasi controvoce il miracolo di Cana; mentre, dopo una dissolvenza, troviamo la Madonna, che ha appena terminato il racconto di quel miracolo, sepolta dagli applausi del pubblico di una taverna come se si fosse trattato di uno spettacolo. E che dire, poi, del miracolo finale – quello coi ciechi – che risulta fallito? Gesù è umano, Gesù fa quasi tenerezza, Gesù non “cambia faccia”, non insegue la Storia, rimane fedele a se stesso, recitando, forse, uno stanco copione. E la Chiesa, sconfitta, fa il *mea culpa*, è alla ricerca di una nuova innocenza: il monaco si turba nel vedere all'opera

¹² *Ibidem*

¹³ ALBERTO FARASSINO, *Tutto il cinema di Luis Buñuel*, Baldini & Castoldi, Milano 2000

l'Inquisizione, e la monaca si sottopone ad atroci penitenze. Il demonio, invece, è diventato un hippy al passo coi tempi.

La Chiesa spagnola durante e subito dopo il tramonto di Francisco Franco somiglia in modo impressionante a quella preconizzata ne *La via lattea*. Lì si vedeva un prete e un oste disquisire sull'immacolata concezione di Maria. È la Chiesa che ritorna al dialogo, quella stessa che verrà incarnata nella linea conciliante di quel cardinale Vicente Enrique y Tarancón che provò a superare le divisioni ereditate dal franchismo e a riconciliare i cattolici con l'intera società spagnola. Se nel 1937 i vescovi sottoscrissero una lettera aperta in cui era scritto: «Affermiamo che il sollevamento civil-militare ha una duplice radice: il sentimento patriottico, che ha visto nella sollevazione l'unica maniera di risollevar la Spagna ed evitare la sua definitiva rovina; e il sentimento religioso che lo considerò come la forza che doveva ridurre all'impotenza i nemici di Dio», trentaquattro anni dopo la prima assemblea congiunta di vescovi e sacerdoti spagnoli votò a larga maggioranza una mozione che recitava così: «Chiediamo perdono e riconosciamo umilmente di non aver saputo, a suo tempo, comportarci come avremmo dovuto, da veri ministri di Dio, mentre il nostro popolo era diviso da una guerra tra fratelli».

Il complesso rapporto tra la Spagna cattolica e la dittatura franchista sembra ricompreso, come fra due parentesi, da queste antitetiche dichiarazioni. Cosa c'è stato veramente nel mezzo? Che sorta di spettacolo fu quel milione di persone che assistette alla recita del rosario indetta da Franco a Madrid il 31 maggio 1964? Era pura devozione mariana o la triste messinscena di una dittatura sanguinaria? A ben vedere, in quella piazza si riproponeva un "mistero" simile alle adunate oceaniche ed entusiaste sotto il balcone di Palazzo Venezia, a Roma. Tutti costretti? Tutti pervasi dal furore guerresco che agitava il petto del Duce mentre dichiarava ridicole guerre di conquista? La verità, nell'uno e nell'altro caso, sta forse nel mezzo. Ed è una verità, al tempo stesso semplice e agghiacciante, che svela in tutta la sua irrazionale *vis* il potere della retorica. Così come al centro del fascismo stava la retorica dell'Impero, nella Spagna di Franco stava quella del *catolicismo*. Non era devozione quel fremito che agitava la piazza di Madrid, ma un modello di comportamento, la fascinazione nella retorica della *Reconquista* e della *monarquía española* che nel XVI secolo assoggettava le terre d'Oltreoceano con la pretesa di assolvere ad una missione provvidenziale di difesa e diffusione della fede¹⁴.

Questo atteggiamento mi riporta ad un altro film di Buñuel, *Viridiana* (girato nel 1961), e specialmente alla scena in cui don Jaime osserva un'ape sull'orlo della botte e lui – che narcotizza la nipote, la veste con l'abito nuziale della moglie morta e la denuda nel sonno – salva l'insetto dall'acqua in cui è caduta. Nell'iperbole buñueliana ecco colta la contraddizione dell'uomo borghese e pio, impenetrabile e probo, che è al tempo stesso un feticista, un necrofilo e un pedofilo.

6. La Chiesa nella Spagna democratica — Alle 23.15 del 19 novembre 1975 vennero staccati i tubi che collegavano Francisco Franco alle apparecchiature sanitarie che lo tenevano in vita da quando, quattordici giorni prima, gli erano stati asportati due terzi dello stomaco. Il bollettino medico ufficiale fissò la morte alle 5.25 del 20 novembre. La causa del decesso fu uno «shock endotossico dovuto a peritonite acuta batterica, blocco renale, broncopolmonite, arresto cardiaco, ulcere gastriche, tromboflebite e morbo di Parkinson»¹⁵. Alle dieci di quello stesso mattino, Carlos Arias Navarro lesse il testamento politico del *generalissimo* in diretta televisiva. Franco si presentò come «figlio fedele della Chiesa» che voleva «vivere e morire da cattolico». E concludeva: «Penso di non aver avuto altri nemici se non i nemici della Spagna. Non dimenticate che i nemici della Spagna e della civiltà cristiana sono all'erta».

Trentanove anni di dittatura furono spazzati via in pochi attimi.

Per tacito assenso della nazione, il regime venne relegato nel dimenticatoio. (...) Gli spagnoli, in un rifiuto collettivo ai piani di Franco, collaborarono ampiamente al *pacto del olvido*, un tacito patto di dimenticanza. Le vittime della repressione, desiderose di garantire una transizione incruenta alla democrazia, rinunciarono al desiderio di vendetta e non vollero regolare i conti. Non ci furono purghe tra gli esecutori, i torturatori, i carcerieri, gli informatori e quanti, nella cerchia di Franco, si erano arricchiti negli anni della dittatura. Analogamente, molti fra i sostenitori del Caudillo dimenticarono il passato, alcuni collaborarono sinceramente alla costruzione del consenso democratico, mentre altri si costruirono una nuova verginità politica come *demócratas de toda la vida*. (...) La Spagna come la intendeva Franco, la Spagna che aveva vinto la guerra civile, la Spagna postbellica che aveva conservato il suo apparato repressivo, cessò di fatto di esistere nel 1975¹⁶.

¹⁴ «Non desta sorpresa l'opinione, formulata in un testo catalano databile attorno al 1550, che i Casigliani "sono così pieni di sé, sono così abituati a stimare moltissimo le proprie conquiste e a svilire quelle altrui, da lasciar quasi intendere di essere discesi dal cielo mentre il resto dell'umanità non è che fango» (JOHN H. ELLIOTT, *La Spagna e il suo mondo. 1500-1700*, Einaudi, Torino 1996).

¹⁵ Da un articolo in prima pagina su «Arriba» del 20 novembre 1975

¹⁶ PAUL PRESTON, *cit.*

La gerarchia ecclesiastica saluta da subito l'avvento della democrazia con un entusiasmo da scampato pericolo: non ci sono incendi di conventi né mattanze di frati come in certe antiche giornate di esaltazione liberale. Quando re Juan Carlos promulga la nuova Costituzione nel 1978, la Chiesa ha ottenuto qualcosa ma non molto delle proprie richieste in tema di insegnamento e diritto di famiglia. «Pur rimanendo numerose tracce di un popolo di tradizione e costumi cattolici e pur riesumando la società spagnola simboli religiosi, la Chiesa viene sempre più perdendo la sua antica influenza come definitrice del retto ordine sociale. In seguito alla penuria di nuovi candidati, l'età media del clero si alza in maniera assai decisa, rendendo manifesta tutta la senilità di una istituzione che non riesce a frenare il crollo della pratica religiosa: nel 1990 solamente il 27 per cento della popolazione spagnola si dichiara cattolica praticante»¹⁷.

L'11 settembre del 2000, in apertura del secondo Congresso della Pastorale per l'evangelizzazione, monsignor Gabino Díaz Merchán ha fatto precedere il suo discorso dalla celebrazione penitenziale comunitaria. «Il nuovo stile da raggiungere», per l'arcivescovo «è quello di una Chiesa missionaria più fraterna, povera e amica dei poveri. Una Chiesa che non si appoggia troppo sui poteri di questo mondo, una Chiesa samaritana e di esempio». Nella prima delle sette relazioni pronunciate durante il Congresso, il teologo Eloy Bueno ha descritto le difficoltà che l'ambiente socioculturale spagnolo oppone al processo della nuova evangelizzazione. Soprattutto si assiste ad «un atteggiamento particolarmente ostile e preconcepito da parte degli ambienti intellettuali del Paese, o il palese disinteresse dei più diffusi mezzi di comunicazione», ha ammonito Bueno; ma nel suo discorso non sono mancati riferimenti a quegli ostacoli che provengono dalla stessa Chiesa di Spagna, che «sembra più impegnata a indicare la via che a dare un esempio concreto di santità, e di conseguenza il dialogo con la società civile e con gli stessi fedeli si fa più difficile».

Il 18 gennaio 1995 è una data che ha rischiato di passare alla storia, per quanto attiene al tormentato processo di rinnovamento e di apertura del clero spagnolo alle nuove istanze sociali. Dopo un incontro con il ministro della sanità sulla lotta contro l'Aids, il segretario della Conferenza episcopale, Juan Antonio Martínez, affermò che la posizione assunta dalla Chiesa spagnola poteva sintetizzarsi in tre punti, «astensione, fedeltà e uso del preservativo», e aggiunse: «La Chiesa cattolica è molto preoccupata e molto interessata al grave problema dell'Aids. Questa nostra nuova posizione, peraltro, è avallata da proposte scientifiche». Il riferimento era ad un documento pubblicato nel novembre del 2004 da un gruppo di 150 esperti internazionali sulla rivista scientifica «Lancet». Nel documento, si avallava appunto la cosiddetta «strategia ABC» (sigla in inglese che sta per astinenza, fedeltà e preservativo).

Immediata fu la reazione soddisfatta della Federazione spagnola delle lesbiche, gay, transessuali e bisessuali (FELGT). Ma ventiquattro ore dopo, la Conferenza episcopale diramò un comunicato in cui si leggeva come, «contrariamente a quanto affermato da alcuni, non è vero che la Chiesa ha cambiato posizione sul preservativo. (...) Il suo uso corrisponde ad un comportamento sessuale immorale».

La vicenda è utile a chiarire come la posizione del clero spagnolo su alcuni temi sia tutt'altro che univoca; e non bisogna pensare che il netto rifiuto dei vescovi di Spagna alla politica del governo Zapatero sul diritto matrimoniale comporti un'automatica chiusura al dialogo. In un'intervista pubblicata il 21 novembre 2004 sul quotidiano «Avvenire», il vescovo di Madrid, Antonio María Rouco Varela, presidente della Conferenza episcopale spagnola, se da un lato contestava energicamente le idee di Zapatero, dall'altro dichiarava: «Sono il primo a riconoscere che c'è una debolezza missionaria della nostra Chiesa. Dobbiamo guardarci dentro e ammettere la nostra mediocrità spirituale. Molti cattolici hanno ceduto al materialismo pratico» e circa la possibilità di instaurare un dialogo con il governo precisava: «Siamo desiderosi di collaborare per il bene della società e rispettosi delle iniziative che il governo intende assumere a tale scopo. L'abbiamo testimoniato negli anni passati, anche quando al potere c'era un governo socialista con cui abbiamo avuto rapporti sostanzialmente corretti, in uno spirito di collaborazione».

In realtà, i rapporti tra Chiesa e PSOE durante il decennio di governo socialista andarono sempre più peggiorando fino ad arrivare a situazioni di incomunicabilità, con scambi di insulti e accuse di responsabilità¹⁸. Di certo, la Chiesa spagnola dovette subire con irritazione il progetto laicizzante del partito di Felipe González, che prevedeva, tra l'altro, la depenalizzazione dell'aborto e l'erezione di paletti piuttosto rigorosi contro l'enorme potere che ancora il clero deteneva con riguardo all'istruzione.

Con l'avvento al potere di Aznar e l'insediamento di un governo di destra, Stato e Chiesa ripresero il dialogo; ma ormai, ogni pretesa da parte ecclesiastica risultava indebolita dal sempre più esiguo numero di cattolici praticanti.

Poi, si sa, la Conferenza episcopale spagnola è riuscita a portare duecentomila persone in piazza, a Madrid, per contestare le recenti leggi di Zapatero; e il cardinale Alfonso López Trujillo, presidente del Pontificio Consi-

¹⁷ FERNANDO GARCÍA DE CORTÁZAR e JOSÉ MANUEL GONZÁLEZ VESGA, *cit.*

¹⁸ *Ibidem*

glio per la Famiglia, ha dichiarato: «Non è vero che la Chiesa non ami gli omosessuali (...), ma le coppie di fatto sono una finzione giuridica» e permettere l'adozione alle coppie gay significa dare il via «alla distruzione del futuro dei bambini; i bambini subiscono una violenza morale», concludendo con l'invito a tutti i cattolici ad opporsi con l'obiezione di coscienza alle nuove norme promosse dai socialisti.

Il risultato, però, è sotto gli occhi di tutti: la Spagna è l'unico paese al mondo, assieme al Belgio, all'Olanda e al Canada ad avere stabilito che le denominazioni “marito” e “moglie” non potranno essere incluse nel testo delle proprie leggi, ma dovranno essere sostituite dal termine “coniugi” senza fare riferimento al sesso. Questo è quanto, Chiesa o non Chiesa.

7. Sull'ingerenza ecclesiastica – Se con quanto ho scritto sopra sono riuscito ad incrinare, almeno, il mito della *cattolicissima Spagna*, più chiara risulta l'impossibilità di applicare il modello spagnolo alla realtà italiana; perché lì il laicismo – in qualche misura – è un valore assimilabile al nostro antifascismo, o almeno così è percepito da un'ampia porzione del popolo spagnolo. (Qui va fatto un inciso. La Spagna non è un paese di atei: il 34% degli elettori del partito socialista e il 40% degli elettori del partito popolare si dichiarano cattolici praticanti. Ma quando si è chiesto agli spagnoli quale partito il clero preferisca, il 68% ha risposto “non so” o “penso equidistante”. Segno, questo, della percezione che la Chiesa non sia determinante nei processi politici).

In Italia, invece, ci si scandalizza se il cardinale Ruini “fa politica” dalla cattedra della Conferenza episcopale, ma poi è tutta una rincorsa ad appropriarsi dell'identità cattolica, a destra come a sinistra.

Basti un esempio – secondo me – rivelatore e scioccante. Durante un convegno realizzato a Camaldoli nel 2001 dalla rivista cattolica *Il Regno*, Arturo Parisi (esponente di punta della Margherita) iniziò il suo discorso con l'elencazione di alcune statistiche:

In riferimento al profilo religioso, misurato dal tradizionale indicatore della pratica, i dati evidenziano, per quel che riguarda il maggioritario, come il profilo socioreligioso delle due principali coalizioni sia sostanzialmente simile. A fronte di una media di praticanti qui stimato, sulla popolazione generale intorno al 36%, tra gli elettori dell'Ulivo essi sono il 31%, e il 32% tra gli elettori della Casa delle Libertà. Cambiando la direzione dell'analisi e guardando a una ordinaria assemblea domenicale, questo equivale ad affermare che in una domenica ordinaria, in una messa ordinaria, il celebrante deve immaginarsi di avere di fronte a sé una assemblea composta dal 44% di elettori dell'Ulivo, dal 46% della CdL e dal 10% di altri orientamenti.

Fin qui, nessuna sorpresa (o forse la smentita ufficiale del luogo comune che vuole i cattolici schierati per la maggior parte a destra). Il cambiamento, in questo senso, della realtà italiana dagli anni Settanta ad oggi è stato radicale; basti pensare che nel 1978, tra gli elettori della Democrazia Cristiana i cattolici praticanti erano circa il 68% mentre tra gli elettori degli altri partiti erano solo il 15%. Alla domenica, dunque, il prete aveva davanti a sé un 66% di democristiani e un 34% di cattolici che votavano altri partiti.

Ma Parisi va oltre e – non so in base a quali dati – fa una valutazione “qualitativa”, sostenendo che a riconoscersi nel centrodestra siano, tra i cattolici, soprattutto gli «irregolari», quelli di «pratica religiosa saltuaria e di credo incerto, a margine rispetto alla Chiesa ufficiale, all'associazionismo cattolico e alla corrente culturale e politica cattolica democratica». Di più; Parisi giunge a dire che la dirigenza della Casa delle Libertà è «clericale e agnostica quanto alla sua relazione con la Chiesa e col pensiero religioso». Mentre il centrosinistra «ha mantenuto aperta un'interlocuzione e una richiesta di legittimazione verso le autorità ecclesiastiche, il centrodestra ritiene di non avere bisogno di alcuna legittimazione e sviluppa una interlocuzione di tipo puramente istituzionale, secondo quelle che sono le risorse di governo di cui oggi dispone».

È un'analisi che fa un po' sorridere, perché sottotraccia – ma nemmeno tanto – si intravede l'ansia di riconoscersi come i veri messaggeri in politica del pensiero cattolico.

Il fatto che non ci sia in Italia alcun partito che possa essere qualificato come “partito dei cattolici”, ma che ve ne siano molti – dall'una e dall'altra parte – a forte connotazione cattolica, pone il tema dell'ingerenza ecclesiastica negli affari dello Stato sotto una luce diversa. Potrebbe dirsi, insomma, che l'ingerenza non è tanto della Chiesa nello Stato, ma dei partiti nella Chiesa. L'anomalia italiana (una delle tante) è data dal fatto che l'Italia è l'unico paese europeo dove i partiti cattolici siano distribuiti equamente nelle due coalizioni antagoniste.

La *corsa verso la croce* di molti partiti, sia a destra che a sinistra, ha da un lato reso più forte il potere politico della Chiesa e dall'altra consegnato all'antinomia “laico-cattolico” molti temi su cui le diverse sensibilità non si riducono *ipso facto* all'iscrizione al pensiero laico o religioso. Pretendere, ad esempio, che sia la Chiesa l'unico *dominus* dell'istituto matrimoniale è un errore che alla lunga rischia di diventare irrimediabile.

8. L'istituto matrimoniale nella legislazione italiana – Non deve stupire se il Codice civile italiano non dà alcuna definizione di famiglia e se l'art. 29 della Costituzione proclama solennemente che la Repubblica non attribuisce, bensì *riconosce* i diritti della famiglia come società *naturale*. Il motivo di tanta “vaghezza” è dato dalla sag-

gia constatazione che «la famiglia, anche quando è disciplinata in larga misura dall'ordinamento giuridico, attinge innanzi tutto le sue caratteristiche dal costume»¹⁹.

L'istituto familiare si ribella ad ogni tentativo che il legislatore faccia di superare un ambito segnato dalla natura; e si tratta di un limite che vale persino per il diritto canonico, e cioè per un ordinamento che vuole regolare l'uomo nella sua interezza. Nel matrimonio e nella famiglia la libertà individuale celebra veramente la sua indipendenza da ogni costrizione, e perciò l'attribuzione del diritto matrimoniale e familiare al diritto pubblico appare come una escogitazione di scuola.²⁰

Non esiste, insomma, un modello immutabile ed universale di famiglia, ma vari tipi, storicamente condizionati. Nei trentatré anni intercorsi dall'applicazione del Codice civile del '42 alla legge n. 151 del 1975, l'istituto familiare ha subito modificazioni profondissime, ad esempio con riguardo alla posizione della donna: il testo originario dell'art. 144 cod. civ. la qualificava come un soggetto incapace di agire senza autorizzazione maritale, tenuta ad accompagnare il marito «dovunque egli crede opportuno di fissare la sua residenza» e a prestargli obbedienza in cambio del diritto di mantenimento; mentre l'art. 3 della Costituzione sancì finalmente che il matrimonio dovesse essere «ordinato sull'eguaglianza morale e giuridica dei coniugi». Comunque, fino alla riforma del 1975, la moglie ha continuato ad avere un ruolo giuridicamente subordinato, visto che al marito veniva data la qualifica di «capo della famiglia», investito di una «potestà maritale».

L'istituto matrimoniale, così come era disegnato prima del 1975, era ricalcato tanto sul *Codex ius canonici*, quanto sul diritto romano. In tema di matrimonio, le XII Tavole fondavano la propria *autoritas* sul ratto delle Sabine. Ed infatti il matrimonio era un atto giuridico «in forza del quale una donna, *sui o alieni iuris*, esce dalla famiglia d'origine ed entra in una famiglia nuova, in condizione di sottoposta e con la particolare funzione di procreare al capocasa o ad un suo sottoposto libero una discendenza legittima»²¹. A tal proposito, gli atti formali erano due: oltre alla cerimonia religiosa alla presenza di dieci testimoni, doveva compiersi la *mancipatio* con una vendita della donna allo sposo da parte dell'avente potestà sopra di lei o della donna stessa²².

È stato fatto notare come il matrimonio romano, per le sue caratteristiche, somigliasse ad un mero possesso. Ed in effetti, proprio «come nel sistema dei modi di acquisto della proprietà, ai difetti della *mancipatio* può sopporre il godimento ininterrotto per uno o due anni (*usus*)»²³. Per cui era disposto che la donna potesse assentarsi ogni anno per non più di tre notti consecutive dalla casa coniugale; e il protrarsi dell'*usurpatio trinociti*, per il venire meno di uno dei due elementi, sanciva la perdita del possesso. Il matrimonio romano non era dunque assimilabile a quello moderno in cui il negozio giuridico si compie *una tantum*, durante la sua celebrazione, bensì una relazione continuativa, che fa sì che possa essere in certe ipotesi difficile il distinguerlo dal concubinato.

Ai fini del mio discorso è comunque importante ricordare come il matrimonio sia un istituto precedente ed indipendente rispetto a quello sancito nel diritto canonico. Anzi, è bene segnalare come «neppure l'avvento e il riconoscimento del cristianesimo, la cui influenza fu considerevole in tante parti del diritto romano, modificò radicalmente il diritto matrimoniale. La concezione del matrimonio come sacramento, che lega indissolubilmente i compartecipi per effetto della volontà trascendente che li unisce, si è affermata tardi: e nell'Impero cristiano le cerimonie religiose poterono accompagnare il matrimonio civile senza alterarne la struttura»²⁴.

Allo stesso modo, se per il diritto canonico «*matrimonium finis primarius est procreatio atque educatio proles: secundarius mutuum adiutorum et remedium concupiscentiae*»²⁵, per il diritto italiano, il matrimonio è l'atto che dà fondamento alla famiglia legittima, creando un rapporto giuridico tra i coniugi e determinando automaticamente per la prole lo *status* di figli legittimi. Il fine essenziale del matrimonio civile lo si può dedurre indirettamente dalla legge sul divorzio, che ricollega lo scioglimento del vincolo all'accertamento della cessazione di una «comunione di vita spirituale e materiale fra i coniugi».

A leggere tali principi in controluce, può dirsi come, secondo l'ordinamento giuridico italiano, il matrimonio si fondi: *a)* sulla creazione di un rapporto giuridico che vincola i coniugi; *b)* sul suo effetto di legittimazione della prole; *c)* su una comunione spirituale e materiale che non può essere un *diritto*, ma solo un *fatto* che la legge può semmai soltanto favorire ed auspicare. L'art. 143 cod. civ., poi, elenca una serie di doveri dei coniugi: «l'obbligo

¹⁹ ANDREA TORRENTE e PIERO SCHLESINGER, *Manuale di diritto privato*, Giuffrè, Milano 1985

²⁰ PIETRO RESCIGNO, *Le società intermedie*, ne «Il Mulino», 1958

²¹ VINCENZO ARANGIO-RUIZ, *Istituzioni di diritto romano*, Jovene, Napoli 1978

²² Questo tipo di matrimonio, detto *cum manus*, era già desueto ed eccezionale in epoca classica: l'atto della *mancipatio* divenne ben presto un rito fittizio, e fin dagli ultimi secoli della Repubblica il *matrimonium sine manus* fu quello assolutamente prevalente.

²³ VINCENZO ARANGIO-RUIZ, *cit.*

²⁴ *Ibidem*

²⁵ Secondo il Codice di Diritto canonico, Titolo VII, Can. 1055, il matrimonio è il patto «con cui l'uomo e la donna stabiliscono tra loro la comunità di tutta la vita, per sua natura ordinata al bene dei coniugi e alla procreazione e educazione della prole». Secondo il Can. 1056, «le proprietà essenziali del matrimonio sono l'unità e l'indissolubilità, che nel matrimonio cristiano conseguono una peculiare stabilità in ragione del sacramento».

reciproco alla fedeltà, all'assistenza morale e materiale, alla collaborazione nell'interesse della famiglia e alla coabitazione».

A leggere tutte queste disposizioni (e pure quell'unico accenno, peraltro indiretto, che i Principi Fondamentali della Costituzione fanno al matrimonio, riconducendolo ad una delle «formazioni sociali»²⁶ al cui interno la Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo), l'unico elemento che sembra contrastare con la possibilità di un matrimonio fra persone dello stesso sesso è la determinazione automatica per la prole dello *status* di figli legittimi²⁷. Da questo punto vista, va ricordato che con la legge n. 431 del 1967 e la riforma del diritto di famiglia del 1975, per effetto dell'adozione il minore acquista lo stato di figlio legittimo degli adottanti.

Il fatto che nel nostro ordinamento giuridico esistano tuttora due tipi di matrimoni – quello civile e quello canonico (o meglio: religioso con effetti civili) – e che l'introduzione del secondo in virtù del Concordato del 1929 fosse giustificata dal legislatore dal proposito di «ridonare all'istituto del matrimonio, che è base della famiglia, dignità conforme alle tradizioni cattoliche del suo popolo», vale semmai soltanto a segnalare come ciò provochi «nel sistema disparità tra i cittadini, là dove il regime dell'una [forma matrimoniale] differisce dal regime dell'altra. (...) La discriminazione appare collegata, in definitiva, al fattore religioso, e quindi contrastante col principio costituzionale di eguaglianza (art. 3, 1° co. Cost.). (...) La soluzione più rispettosa del principio di eguaglianza sarebbe certamente quella che riconoscesse il matrimonio civile come l'unica forma idonea ad attribuire la condizione di coniugi di fronte allo Stato»²⁸.

9. L'amore come nuovo fondamento del matrimonio — È d'importanza fondamentale il fatto che né il diritto canonico né quello civile includano l'amore tra gli elementi fondanti del matrimonio. Sui motivi dell'omissione da parte della Chiesa non ho davvero la competenza necessaria per abbozzare una qualche spiegazione. Certamente, il legislatore del Codice civile non faceva altro che recepire il *diritto naturale* della società del suo tempo, prevalentemente agricola, in cui la famiglia tendeva ad organizzarsi come unità produttiva. Così era, da noi, come anche nel resto d'Europa.

In questo senso, il testo legislativo approvato recentemente dalle Cortes spagnole appare davvero rivoluzionario. L'esordio è questo: il matrimonio è una manifestazione importante («*señalada*») della «relazione e convivenza di coppia fondata sull'affetto». Tutti gli studi antropologici e sociologici compiuti sulla famiglia e sul matrimonio vanno così a farsi benedire.

Sganciato il matrimonio da ogni altro vincolo che non sia l'amore (ed espunto ogni riferimento al suo compito procreativo), esso è ovviamente estendibile alle coppie omosessuali.

Le obiezioni – ovvie – ad una simile impostazione del matrimonio sono principalmente due. La prima è che dissolvere l'istituto matrimoniale perché ogni coppia possa accedervi, è un agire contraddittorio, poiché non sussiste un diritto soggettivo incondizionato di chiunque ad accedere a un rapporto definito o a un istituto dato, se non ne abbia la capacità. E nessun legislatore è autorizzato ad attribuire tale capacità a un soggetto, pregiudicando la natura dell'istituto stesso.

La seconda obiezione – con particolare attenzione alla legislazione italiana – muove proprio da quell'*affetto*, quell'*amore*, che nulla hanno a che vedere con il concetto di famiglia a cui la nostra Costituzione (art. 2) *ricosce* i diritti inviolabili. Fermiamoci un istante sul quel «riconosce». Cosa vuol dire? Vuole dire semplicemente che il legislatore non li ha *creati*, e che dunque essi coincidono con il *diritto naturale*: sono dunque diritti che hanno una qualità «già di per se stessi; cioè fuori e prima di qualsiasi *contatto* con il sistema giuridico statale»²⁹. È sintomatico il fatto che il costituente non abbia avvertito nemmeno il bisogno di specificare quali siano tali diritti inviolabili.

Comunque sia, questi diritti vengono riconosciuti sia alla singola persona che all'interno delle *formazioni sociali* entro le quali l'individuo svolge la propria personalità: famiglia, sindacato, partiti e così via. Per tali formazioni, lo Stato s'è dato un ruolo non solo *super partes* ma anche, significativamente, *esterno*. Ciò sembra essere particolarmente opportuno per la famiglia: «una istituzione di natura», scriveva Leclerc, che nasce spontaneamente dal fatto che ci sono degli uomini. Non aspetta, per apparire, che lo Stato le assegni uno statuto giuridico.

Questa, almeno, era l'intenzione dei costituenti. Ed invece, proprio a partire dalla riforma del diritto di famiglia del 1975 (che, in termini sostanziali, non ha fatto che del bene) il diritto dello Stato tende sempre più ad assumere nei confronti della vita della famiglia l'esclusività della funzione regolatrice. Questo processo di statizzazione della vita e delle vicende della famiglia è l'elemento che dovrebbe fare da perno alle nuove discussioni

²⁶ Le altre formazioni sociali richiamate dall'art. 2 Cost. sono le libere associazioni di cittadini, le organizzazioni sindacali, le mutue cooperative e i partiti politici.

²⁷ Dopo la riforma del 1975 è venuta meno anche un'altra pregiudiziale: l'impotenza *coeundi* e quella *generandi* non sono più cause di nullità del matrimonio, e possono essere addotte quali cause dell'invalidità del vincolo soltanto quando siano state ignorate dall'altro coniuge al momento della celebrazione del matrimonio.

²⁸ PIETRO RESCIGNO, *Manuale del diritto privato italiano*, Novene, Napoli 1991

²⁹ GIOVANNI B. FERRI, *Persona umana e formazioni sociali*, in «Iustitia», 1977

sull'istituto del matrimonio, con l'augurio che gli interventi legislativi continuino ad essere la «superstructure d'une navire, dont la coque reste immergée» (Ray). Il problema è di tutta evidenza ove si consideri il testo legislativo canadese (Bill C-38 – “The Civil Marriage Act”) in cui si giunge ad affermare che si dovrà valutare non la liceità delle *same-sex couples*, ma se le *opposite-sex couples* stesse non siano ormai un modello di discriminazione.

Se davvero l'amore è, oggi, il fondamento del matrimonio, la società *naturale* della famiglia – così come secoli di tradizione l'hanno modellata – ne esce totalmente stravolta. Ciò che verrebbe modificato – insisto – non è il significato cristiano dell'istituto, ma la sua sacralità *naturale*, senza che essa debba per forza essere definita in senso laico o religioso.

Per lo Stato, come ho già detto, la famiglia è uno di quei *corpi intermedi* che stanno tra esso e l'individuo, nell'ottica di una naturale socialità dell'uomo che dovrebbe giungere, come punto d'arrivo, ad una struttura organica e tuttavia volontaristica della società generale. Condizione necessaria perché con piena legittimità ai corpi intermedi sia concessa l'autonomia dai pubblici poteri (è questo, forse, il vero diritto inviolabile?) è che essi presentino forma e sostanza di vere comunità.

Il punto dunque è: la famiglia moderna è una comunità fondata sull'amore? Su questo tema, secondo me, tutti dovrebbero avere diritto ad intervenire: magari utilizzando lo strumento referendario (anche se, recentemente, tale strumento è stato usato a sproposito con riguardo ad una materia così complessa come quella della fecondazione assistita; con il risultato che l'Italia s'è data una legge che non ha eguali nel mondo occidentale³⁰). Meglio ancora di un referendum sarebbe una legge di revisione costituzionale che faccia seguito ad un dibattito – fuori e dentro il Parlamento – possibilmente il più ampio e approfondito. Una vera e propria “costituente per la famiglia”.

In entrambe i casi, tutte le voci dovrebbero essere ascoltate, ed ogni “gruppo” avrebbe il diritto di fare le dovute pressioni sull'opinione pubblica. E qui il tema dell'ingerenza ecclesiastica rientra prepotentemente in gioco. Chi ne rimane scandalizzato, dovrebbe riflettere sulla differenza elementare tra Stato e nazione. Il primo è laico, nella seconda è un crogiuolo di esperienze, di idee, di sentimenti i più diversi, in cui è non solo giusto ma pure doveroso che la Chiesa compia la sua missione evangelica. Al centro dello Stato laico è il Parlamento. Lì la Chiesa dovrebbe fermarsi davanti alla porta d'ingresso; il problema è che ci sono troppi *concierges* benevolenti.

³⁰ Il primo quesito referendario riguardava l'abolizione di quella parte della legge 40 che vieta ai ricercatori di utilizzare cellule staminali prelevate da embrioni non utilizzati. Con le cellule staminali (che possono essere moltiplicate in laboratorio) si può tentare di combattere malattie come il cancro, la sclerosi, l'Alzheimer, il Parkinson e il diabete. Attualmente, in Italia, ci sono 30.000 embrioni non utilizzati, che giacciono nelle celle frigorifere degli ospedali. Verranno buttate nello scarico del cesso. Il secondo quesito riguardava l'abolizione della norma che non consente il congelamento degli embrioni e obbliga la fecondazione di un numero massimo di tre ovuli alla volta. Questo obbliga la donna, in caso di insuccesso del trattamento, a sottoporsi a più cicli di cura, con possibili danni per la sua salute. Inoltre, non permette alle coppie portatrici di malattie genetiche e infettive la cosiddetta “analisi preimpianto”, cioè un esame dell'embrione prima del suo trasferimento nell'utero della donna. Si espone così la donna a un doppio trauma: la possibilità di impiantare un embrione malato e la conseguente probabilità di dover ricorrere a un aborto terapeutico. In nessun altro Paese occidentale, la donna è sottoposta ad una cosa del genere. Il terzo quesito riguardava l'abolizione della norma che assicura al concepito gli stessi diritti di una persona nata. Semplicemente non capisco come tale equiparazione possa non portare ad una ridiscussione della legge 194 sull'aborto. Ricordo che per la norma in esame “concepito” vuol dire l'ovulo già fecondato, ancora prima che si formi l'embrione. In parole povere: l'incontro tra uno spermatozoo e un uovo. Il quarto quesito – il più spinoso – riguardava la cosiddetta “fecondazione eterologa”, una tecnica (cui ricorrere solo in casi di grave sterilità) che consente alla coppia la fecondazione assistita anche utilizzando gameti di donatori esterni alla coppia. La legge attuale vieta questa pratica, ma consente la “fecondazione omologa”, e cioè la fecondazione con gameti del maschio della coppia. La fecondazione eterologa, in barba alle Apocalissi di chi la vuole negare, è una tecnica *per la famiglia*, per un uomo e una donna che vogliono un figlio, vogliono costruire una famiglia, ma non possono. Quest'uomo e questa donna, oggi, andranno in Spagna o in Inghilterra o in Austria, se hanno i soldi per farlo. Vorrei ricordare anche che l'infertilità colpisce, in Italia, una famiglia su cinque. Con questa legge, queste famiglie sono di serie B; anzi, direi che *non sono famiglie*, per il mostruoso concetto secondo cui una famiglia si fonda sullo sperma del maschio.