

Storia dell'obiezione di coscienza e differenti accezioni del concetto di tolleranza
Accademia Pontificia per la Vita
XIII Assemblea Generale

Prof. Jean LAFFITTE
24 febbraio 2007

I più antichi scritti di letteratura greca, filosofia e letteratura drammatica, gli scritti filosofici degli Stoici romani, i libri dell'Antico Testamento, ci offrono la testimonianza di uomini e donne che, giunti a un momento decisivo della loro esistenza in cui s'impone loro una scelta personale di portata religiosa o morale, si trovano nella posizione di dover disobbedire alla legge dei loro paesi. Anche se il concetto di obiezione di coscienza non esiste ancora così come è stato recentemente teorizzato, appena più di un secolo fa, a proposito del porto e dell'uso delle armi in un contesto militare, sembra essere sempre comunque esistita la realtà stessa dell'atto: *rifiutare di obbedire a una legge civile giudicata gravemente ingiusta*. Uno degli scopi di questa relazione è di mostrare questa permanenza nel corso dei secoli di una esigenza interiore dell'uomo che lo conduce, talvolta, a mettere in gioco la propria esistenza, e a giudicare che il rispetto delle leggi divine e l'onore morale sono dei valori che predominano sulla sua stessa sopravvivenza. Oggigiorno, il ricorso all'obiezione di coscienza ha oltrepassato la cornice di battaglia pacifista alla quale essa si era limitata, senza essere sempre, peraltro, scevra da influenze ideologiche, per imporsi al dominio della medicina e dell'azione politica. Essa necessita senza dubbio di uno studio approfondito differenziato, ma anche di una analisi delle condizioni culturali e sociali del suo esercizio. La testimonianza dei secoli passati, almeno fino alla fine del Medioevo, sembra lineare e facile da inventariare. Un accordo generale esisteva sui valori essenziali che fondavano l'autorità politica e gli equilibri sociali: accettazione dei valori verso la patria e verso Dio, regole personali di comportamento, nobiltà del lavoro, cura della cellula familiare, pietà filiale, autorità paterna e tanti altri aspetti della vita in società.

Sarebbe eccessivo affermare che tutti questi valori sono oggi scomparsi, ma il realismo impone di constatare che essi non sono più l'oggetto di un accordo indiscusso e che, al contrario, essi sono sottoposti a una costante rimessa in questione teorica e pratica. Evidentemente, l'attenuazione e al contempo, in certi casi, la sparizione di certi valori, suscitano necessariamente nuove norme sociali di comportamento. Noi siamo in presenza di referenze sociali e di questioni politiche di filosofie alternative e di idee correnti divenute sempre più trasversali alle culture in un mondo globalizzato. Queste idee generano dei giudizi e dei comportamenti insoliti, nella misura in cui esse si sostengono su concezioni culturali veramente rivoluzionarie della natura umana, segnate da un relativismo culturale di cui vedremo alcune espressioni.

Tolleranza ideologica e obiezione di coscienza

Una di queste novità è senza alcun dubbio il concetto attuale di tolleranza che prospera in ragione di una autentica ambiguità che apparirà più avanti. Per darne già una prima idea, diciamo che, se l'idea stessa di tollerare con pazienza un male provvisorio che non si può evitare nell'immediato senza causare dei danni più grandi ancora, o affrontare pazientemente delle opinioni contrarie, ha sempre significato una espressione classica della *virtù della prudenza* e della sua espressione moderata, la tolleranza ha cessato oggi di essere una *virtù pratica*: essa si erge al rango di *virtù teorica*. Questa pretesa è di essenza politica, anche se ne risultano innumerevoli conseguenze nell'ordine dell'éthos. Il concetto di tolleranza ha, come quello dell'obiezione di coscienza, esso stesso una storia relativamente recente: si può farlo risalire ai tempi della Riforma

protestante. Da Erasmo¹ a Locke² e Spinoza³, da Bayle⁴ a Voltaire, al secolo dei Lumi⁵, esso è stato l'oggetto di più approfondimenti successivi e rivestito di sfumature diverse. Non sarebbe onesto non tentare di farne l'inventario preciso, ma l'evoluzione semantica del termine dall'*Essay on Toleration* di Locke nel 1667, illustra che il concetto è divenuto nei nostri giorni un autentico strumento politico, che contiene in se stesso, sotto una forma paradossale, delle temibili forze di totalitarismo e di esclusione.

Se la natura dell'argomento ci impone di pensare simultaneamente le due questioni ben distinte dell'*obiezione di coscienza* e della *tolleranza*, bisogna comprendere che **l'atto di rifiutare in coscienza di obbedire a una legge ingiusta si realizza oggi in un contesto di tolleranza ideologica che, secondo natura, non è disposta a sopportarlo. La nostra tesi è che la società ideologicamente tollerante non può tollerare l'obiezione di coscienza, poiché questa in qualche maniera sfugge al suo controllo.**

¹ Erasmo, malgrado la sua rottura con Lutero di cui era stato amico e di cui deplorava l'azione sediziosa, s'impegnò pubblicamente affinché i metodi violenti fossero evitati nella lotta contro la Riforma. Egli preconizzava una sorta di compromesso politico che mirava a lasciare alle regioni la libertà di praticare la loro fede, nell'attesa che si realizzasse un accordo tra le diverse parti. E' questo che valse a colui che divenne il miglior amico di Tommaso Moro, una reputazione di tolleranza. Presso Erasmo, la tolleranza era più una attitudine religiosa che il frutto di un relativismo, come lo si era a torto sovente interpretato.

² Il *Saggio sulla tolleranza* (1667) costituisce la prima opera filosofica sul tema della tolleranza. Nel periodo segnato dalla crisi della Riforma, la posizione di Locke consiste essenzialmente nell'inviare spalla a spalla le parti che si affrontano dopo più di un secolo, per delle ragioni di pace civile che s'ispirano per lui all'insegnamento evangelico. In una seconda lettera sulla tolleranza, pubblicata nel 1686, il filosofo inglese scrive: "Dal momento che voi mi domandate qual è la mia opinione sulla tolleranza che le differenti sette di cristiani devono avere le une per le altre, io vi rispondo francamente che essa è, a mio avviso, il principale carattere della vera Chiesa. Le une hanno ben da vantarsi dell'antichità delle loro cariche, o del fasto del loro culto esteriore, le altre della riforma della loro disciplina e, in generale, dell'ortodossia della loro fede (poiché ciascuna si crede ortodossa); tutto questo dico io e mille altri privilegi di questa natura, sono piuttosto oggetti d'invidia per cui gli uomini dominano gli uni sugli altri, che non espressioni della Chiesa di Gesù Cristo. Qualche giusta pretesa che c'è a proposito di queste prerogative, se si manca di carità, di dolcezza e di benevolenza, ci si scosta fortemente a colpo sicuro dall'essere se stessi cristiani". (J. LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, trad. fçse de Jean Le Clerc, 1710, in édition numérique produite par J.M. Tremblay, Université du Québec, Chicoutimi 2002, p 7). Un passo importante è stato compiuto in rapporto a Erasmo : l'ortodossia non è concessa ad alcuna religione. Locke, come ogni tollerante teorico, si pone al di sopra delle parti e offre dei criteri per lui autentici della vera ortodossia: è veramente cristiano colui che è tollerante.

³ La tolleranza di Baruch Spinoza articola nel suo *Tractatus teologico-politicus* (1670) un approccio totalmente centrato sulla libertà individuale. In questo senso Spinoza è un grande ispiratore dei filosofi soggettivisti attuali, i quali molto si riferiscono a lui. L'idea è la seguente: gli Stati non devono costituirsi che sulla base della libertà degli individui; ciò fonda a sua volta il dovere fondamentale dello Stato di salvaguardarla. Nessuna considerazione religiosa deve intervenire poiché, in questa materia, prevale una totale libertà di coscienza. Il diritto di giudicare e di interpretare la religione appartiene a ciascuno, è un affare personale. Si può trovare in questa posizione un'origine filosofica del laicismo rigido che esiste oggi in certe democrazie occidentali (Francia, Spagna in particolare).

⁴ Pierre Bayle (1647-1706), calvinista francese, è considerato come uno dei teorici della tolleranza. La sua opera intitolata *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: Contrains-les d'entrer*, scatenò una polemica attorno all'idea di tolleranza. L'ugonotto Pierre Jurieu replicò mediante il suo *Traité des deux souverains...contre la tolérance universelle* (1687). Se Bayle è rimasto celebre, è in ragione del suo *Dictionnaire historique* che difendeva la tesi totalmente relativista (o più esattamente scettica), secondo la quale gli uomini sono incapaci di pervenire ad una certezza assoluta. Da qui un appello alla tolleranza fondato sul primato della coscienza personale. Nel caso in cui questa dovesse diventare un pretesto per esercitare una persecuzione, essa dovrebbe sottomettersi alla ragione. Bayle accorda dunque alla ragione la capacità di giudicare tutta la sfera della Rivelazione. Il suo sistema sviluppa così un razionalismo estremo.

⁵ A partire dai Lumi, la tolleranza è stata inscritta nel cuore del messaggio diffuso in seno alle elites politiche ed economiche delle leggi massoniche. "La tolleranza nel XVII secolo è concepita come una conquista della libertà umana dinanzi ad un discorso religioso che pretenderebbe di legiferare sul bene e sul male. Per primo è preso di mira il cattolicesimo romano: la fede, approcciata in maniera negativa, è, agli occhi del massone come a quelli del filosofo dei Lumi, questo accecamento che permette a delle intelligenze sospette di aderire ingenuamente ad un certo numero di dati che la ragione non può impedirsi di rigettare...Così interpretata, la fede non può essere che il luogo di un settarismo e di un fanatismo di cui i sostenitori non provano alcun male nell'aver generato il terrore. Superiore ad essa appare allora questa virtù esemplare: la tolleranza" (N. EMONT, *La Franc-Maçonnerie*, Plon/Mame, Paris 1995, pp 231-232).

Una tale affermazione preliminare ha di che sorprenderci: che la tolleranza sia intollerante, è un paradosso di cui la formulazione può sembrare provocatrice e semplicistica. Pertanto, il tollerante ideologico è un piccolo Epiménide, questo pensatore la cui fama si è trasmessa nel corso dei secoli sotto la forma di un paradosso conosciuto come il paradosso di Epiménide:

Epiménide il Cretese diceva: tutti i Cretesi sono bugiardi.

Epiménide è Cretese.

Dunque, Epiménide è bugiardo.

Dunque, i Cretesi dicevano la verità.

Dunque, Epiménide dice la verità, poiché egli è Cretese

Siccome egli dice la verità, tutti i Cretesi non sono bugiardi...

Lo si vede: non si cessa di passare da un'affermazione al suo contrario. La ragione è che Epiménide, ponendo questa affermazione, distrugge mediante il suo contenuto la validità dell'atto dell'affermazione della frase. Dicendo: *Tutti i Cretesi sono bugiardi*, egli si dice bugiardo e distrugge così la validità delle sue proprie affermazioni. Il *tollerante ideologico* è un piccolo Epiménide. Perché? Dicendo: *tutte le opinioni si equivalgono*, egli afferma come una regola generale quella che non è altro se non una opinione fra altre, secondo la sua propria affermazione. Come si può uscire da questo vicolo cieco? Solamente mediante la violenza che ritorna a dire: *se voi mi contraddite quando io dico che tutte le opinioni si equivalgono, voi siete un pericoloso intollerante, da combattere con tutti i mezzi*. In effetti, l'alternativa che consisterebbe nel dire: *la mia tolleranza non è che una opinione tra le altre*, non è sopportabile per lui. La *tolleranza ideologica* vuole imporsi a tutti. E' per questa ragione che noi la dicevamo di *essenza politica e non morale*, anche se essa manifesta una pretesa morale abusiva. Quanto più questa intolleranza di fatto resta incosciente, tanto più essa si esprime con violenza.

Quello che la tolleranza non può tollerare

Il paradosso del *tollerante ideologico* non è un esercizio retorico. E' necessario comprendere che una società che si afferma alto e forte una società tollerante, non è in grado di sopportare, di tollerare tutto ciò che mette in pericolo il suo equilibrio instabile e contraddittorio. In particolare:

- essa non tollera l'idea che ci sia una verità da cercarsi;
- essa non tollera che una tale verità possa avere un carattere universale;
- essa impone l'evacuazione di ogni dibattito di fondo; in effetti, in un dibattito

di fondo, gli interlocutori possono non essere d'accordo, ma essi hanno in comune il desiderio di una verità valida per tutte le parti coinvolte nel dibattito. Nella società *ideologicamente tollerante*, si evita la questione della ricerca della verità e, facendo ciò, si trasforma il dibattito di fondo in uno scambio di idee relative. Ciascun interlocutore *informa* l'altro delle sue proprie idee e deve interdarsi di considerarle eventualmente valide per l'altro. Esse cessano di essere delle idee di fondo. Non c'è posta in gioco nel dibattito;

- essa non sopporta le implicazioni etiche delle idee di fondo;
- essa si colloca sempre al di sopra dei dibattiti di fondo e **rivendica il diritto,**

il buon diritto di giudicare le parti presenti; facendo questo, d'altronde, essa non esercita che un autentico arbitrio -ciò che si accorderebbe con un autentico potere politico- poiché **la sua posizione la situerà sempre praticamente dalla parte delle posizioni degli interlocutori più teoreticamente tolleranti, posizioni sicuramente le meno disturbanti per l'equilibrio consensuale che essa pretende di mantenere;**

Insomma, la *società tollerante* impone un pensiero unico. E' in questo senso che essa è totalitaria e che fa, senza saperlo, da culla ai totalitarismi, talvolta in tempi molto brevi. Per esempio, la proclamazione degli ideali rivoluzionari di tolleranza presso i teorici francesi del 1789 ha aperto la strada, nello spazio di soli tre anni, all'instaurazione di un autentico regime di

terrore⁶. E' invano che, poco dopo, dei preti hanno voluto far valere una obiezione di coscienza che interdive loro di prestare giuramento alla *Costituzione civile del clero*. Il rifiuto di questi che vengono chiamati in modo ben eloquente i *refrattari*, valse loro la morte e, nel migliore dei casi, l'esilio con la perdita dei loro diritti civili e di tutti i loro beni.

L'ideologia della tolleranza non è esente da pregiudizi filosofici. Si è giustamente sottolineato che i grandi teorici della tolleranza al momento della Riforma protestante erano per la maggior parte degli scettici. Era particolarmente evidente per Bayle. Il filosofo non si accontentava di reclamare gli stessi diritti per coloro che si trovavano nell'errore come per questi che non ci si trovavano. Egli arrivava fino a voler riconoscere lo stesso statuto per le dottrine erronee come per le espressioni della verità: *una coscienza che si inganna dovrebbe poter assicurare alle sue convinzioni erronee gli stessi privilegi che uno spirito ortodosso ottiene per la verità*, egli scrive nel suo dizionario. All'obiezione che, in questo caso, ci si esporrebbe ai tormenti di coloro la cui coscienza obbligherebbe a perseguire gli altri, Bayle non può che rispondere riferendosi al carattere razionale della coscienza morale.⁷ Lo fa in una maniera un po' incantatoria, senza rendersi conto della *contradictio terminorum* presente nelle sue tesi: se la coscienza deve obbedire alla ragione, è quest'ultima che le offre dei criteri di verità. Sarà per questo motivo che Bayle incontrerà maggior opposizione tra i suoi primi seguaci, per esempio Jurieu.

E' necessario essere equi. Pierre Bayle era perfettamente sincero nel suo desiderio di lottare contro le intolleranze reali del suo tempo. Egli lo provò consacrando più capitoli della sua opera agli abusi commessi dai suoi propri fratelli ugonotti contro le minoranze anabattiste, i cattolici, e anche gli Ebrei (morte di Nicolas Antoine, strozzato e bruciato a Ginevra nel 1632).

La posizione di Locke, il padre della tolleranza moderna, è ben più problematica di quella di Bayle. La sua concezione era piuttosto vasta: egli intendeva ben *aprire la società civile non solamente agli Ebrei, ma anche ai musulmani e lo stesso anche ai pagani. Tuttavia ci associa due riserve: sono esclusi dalla tolleranza i cattolici e gli atei*.⁸ Lasciamo da parte l'esclusione dei cattolici senza dubbio molto condizionata dai pregiudizi che strutturavano la società inglese sotto Giacomo II; ma notiamo con interesse che quella degli atei si fondava su questa idea di Locke, secondo la quale *un ateo, perfino virtuoso, non può impegnarsi né in rapporto a se stesso né in rapporto agli altri, a rimanere tale; è una virtù senza conseguenza dal momento che egli nega la necessità di pene o di ricompense in un altro mondo*.⁹ Così, la tolleranza di Locke, sensibile al ruolo del legame sociale esercitato dalle credenze religiose, non si fonda su una concezione nichilista o anche solamente neutra della società degli uomini: in ciò, essa si distingue dalla tolleranza ideologica delle società laiciste contemporanee.

Se ora si desidera trovare risposta alla legittima preoccupazione di Bayle, Locke e tanti altri, sul pericolo dei totalitarismi, notiamo che essa non può trovarsi in una esigenza teorica di tolleranza. La *tolleranza ideologica* è una falsa risposta.¹⁰ **Dire, per sfuggire all'impresa**

⁶ Ci si riferirà alla piccola sintesi: *La Révolution ou la mort*, che forma il capitolo 9 dell'opera di J. SEVILLIA: *Le terrorisme intellectuel*, Perrin, Paris 2004 (2), pp 156-167.

⁷ Cfr. H. KAMEN, in *L'éveil de la tolérance* (trad. J. Carlander), Hachette, Paris 1967, 236-241.

⁸ Cfr. P. THIERRY, in *La tolérance. Société démocratique, opinions, vices et vertus*, Puf, Paris 1997, 35-57.

⁹ *Ibid.*, 38.

¹⁰ "Noi viviamo sotto l'influenza di un terrorismo morale...una morale della comodità. Il pensiero unico, la morale unica sono tuttavia le più soventi reazioni di comodo. Un tempo ciò si chiamava conformismo...In un regime dispotico, il conformismo può andare verso la violenza. In democrazia, va sempre nel senso della moderazione. Il problema è che la moderazione può divenire dispotica. Tocqueville l'ha ben spiegato...C'è qualcosa di totalitario nel pensiero molle che ci governa". (P. TESSON, in *Un terrorisme intellectuel assez bienveillant*. Propos recueillis par D. Lensel, in J.-M. Chardon et D. Lensel, éditeurs: *La pensée unique. Le vrai procès*, Economica, Paris 1998, 34-35.

totalitaria, che tutte le opinioni si equivalgono, legittimerebbe giustamente quello che ci si augurerebbe evitare. La sola risposta veramente realista, sul piano filosofico, è l'affermazione positiva della dignità dell'uomo come verità valida per tutti. Essa stabilisce la possibilità di un vero dibattito, poiché l'interlocutore è in tutti i casi reputato degno, vale a dire destinatario rispettato di questa libertà fondamentale che s'intende riconoscergli. Una tale attitudine è autenticamente tollerante, se si può dire, in senso classico, rispettosa e paziente, ma essa non si situa nella *tolleranza ideologica*, in ciò che si suppone e si afferma come una verità universale. Se ci si astenesse dalla ricerca di una verità sull'uomo, per natura universale, e che potesse così fondare il rispetto incondizionato che si deve portare alla sua vita, in qualunque stadio essa si trovi, i comportamenti concreti verso l'uomo non sarebbero allora più regolati dall'accoglienza di una verità riguardante la sua dignità, verità che la protegge. In realtà, essi sarebbero allora regolati da un equilibrio di forze ideologiche, politiche e finanziarie.

Nei fatti, lo si vede, la *tolleranza ideologica* sopprime il solo punto di vista che rispetta la dignità dell'uomo. Come meravigliarci allora che è in nome della tolleranza che si porta danno alla vita dei bambini nel seno della loro madre e si manipola gli embrioni umani? Tutto diventa possibile salvo rispettare l'uomo incondizionatamente. L'invettiva, poiché essa è un corto circuito della ragione, prenderà il passo sul dibattito argomentato e leale.¹¹

La dignità dell'uomo si situa su un piano filosofico; essa è un dono fondamentale che può contribuire socialmente ad avvicinare più concezioni filosofiche differenti. A una condizione, tuttavia: evitare l'indifferentismo che riduce le scelte fondamentali a delle semplici espressioni di opinioni diverse. La dignità dell'uomo esigerebbe, soprattutto in ciò che tocca il rispetto della vita umana, una prudenza del politico che non può moralmente legalizzare ciò che un numero di cittadini considerano come una azione indegna dell'uomo.

Sul piano religioso, il concetto di dignità integra anche una visione dell'uomo come essere creato. Così, nella prospettiva cristiana, l'uomo trova la sua consistenza ultima nella sua natura ad immagine di Dio: egli prende dunque in considerazione un certo disegno del Creatore leggibile nei doni di natura (in ciò che riguarda la vita, fanno parte di questi doni, per esempio, la crescita dell'essere umano, le finalità dei fenomeni biologici nella formazione del corpo). I credenti non possono imporre una intelligibilità del fenomeno vitale che integra esplicitamente una prospettiva di fede. Tuttavia, l'apporto di quest'ultima non è insignificante per la società degli uomini. Per tenere l'esempio della vita umana, la fede e la cultura cristiane hanno certamente contribuito a pensare alla venuta all'esistenza di un nuovo essere umano in termini di avvenimento (o meglio: di avvento). Il rifiuto a priori, da parte di una società ideologicamente tollerante, dell'espressione di una tale sensibilità¹², non può che condurre a un impoverimento della coscienza sociale che la vita umana, ivi compresa in tutti i suoi primi istanti, è un bene da rispettare incondizionatamente, proteggere e servire. E' comprensibile che in questo contesto essa sia banalizzata e ridotta sempre di più a un semplice dono biologico.

¹¹ E' ciò che si è potuto osservare al momento della recente controversia su *Téléthon*, in Francia. In questi giorni, un vero dibattito, sereno e leale, sulla questione dell'etica dei mezzi utilizzati nella ricerca biomedica per avanzare nei trattamenti di certi malati (nel caso di *Téléthon*, la miopia) non ha potuto aver luogo.

¹² L'espressione pubblica della sensibilità di una cultura propria alle tradizioni di un paese non è più garantita nelle società occidentali, come l'hanno tristemente illustrato due piccoli incidenti recenti: a Londra, in dicembre 2006, è stato deciso di sopprimere nelle celebrazioni festive di fine anno, ogni menzione del Natale, per non offendere le comunità d'immigrati; nel nord d'Italia, una maestra ha deciso di non far più cantare ai bambini i canti tradizionali del Natale, per lo stesso motivo: non offendere i bambini immigrati che frequentano questa scuola. Al di là dell'atto di violenza che consiste nel privare i cittadini di un paese dell'accesso legittimo alle loro tradizioni che sono parte del bene comune, si nasconde un'antropologia totalmente deficiente: essa misconosce l'importanza per il legame sociale di salvaguardare gli aspetti festivi che mettono insieme tutte le generazioni da secoli; inoltre, essa cela inconsciamente un profondo disprezzo delle popolazioni immigrate, pregiudicando che esse potrebbero, nel loro insieme, offendersi del fatto che si celebri una ricorrenza gioiosa nel paese che li accoglie.

Nei fatti, la tolleranza ideologica priva la società dell'apporto specifico degli approcci filosofici e religiosi che essa rifiuta d'integrare, impedendo loro di apportare propri contributi al bene comune.

La perdita del senso dell'oggettività del giudizio di coscienza

La tolleranza ideologica è sempre legata a una concezione individualista della coscienza morale, secondo la quale l'individuo che decide di agire e di adottare un comportamento particolare è visto come una sorta di monade totalmente autonoma nelle scelte. La norma morale diventa una minaccia per la libertà. Nel migliore dei casi, le norme recepite dall'autorità morale, dalla tradizione sociale, dalle istruzioni magisteriali dell'autorità religiosa, saranno recepite come delle indicazioni, senza dubbio interessanti, o delle opinioni stimolanti per la riflessione; ma in ogni caso, esse non coinvolgeranno il soggetto. In una tale prospettiva, vana è l'idea che una legge, scritta o non scritta, possa imporsi al soggetto, in ragione della forza stessa della verità certa di cui questa legge possa essere portatrice. Le leggi non scritte, alle quali, dopo Socrate, dopo Sofocle, si riferirà con san Paolo il pensiero cristiano, permettono di integrare armoniosamente esigenza razionale e insegnamento divino. In compenso, a partire dal momento in cui è rigettata a priori l'idea stessa di leggi non scritte¹³ presenti nel cuore dell'uomo, si trova irrimediabilmente escluso ogni legame tra Dio e la coscienza. In altri termini, Dio è cacciato dalla sfera morale e non gli si riconosce più la possibilità d'intervenire nell'agire umano. Al di là del problema etico, lo si vede, è per i cristiani tutta una concezione della grazia divina, della sua efficacia e del suo potere di giustificazione dell'essere spirituale, che è rimessa in questione. Le concezioni individualiste, che sono anche, per definizione, necessariamente relativiste, non possono lasciare intatte le fondamenta della fede.

Questo rapporto tra libertà e verità morale non è la sola a costituire un problema nella visione tollerante della coscienza. Tutta la problematica della coscienza erronea è al contempo elusa. O l'errore di coscienza è una possibilità che permette di agire ordinariamente senza commettere un fallo morale¹⁴; o la realtà stessa dell'errore morale è negata, per il fatto stesso che si concede alla coscienza morale uno statuto d'infallibilità, operante all'interno di una confusione tra i due livelli della coscienza classicamente designati con i termini di *sinderesi* e *coscienza*¹⁵. Essendo molti di questi aspetti ampiamente trattati nella relazione di Anthony Fisher, io non li sviluppo qui, accontentandomi di sottolineare solamente una dimensione importante della questione delicata e ampiamente dibattuta dell'autonomia della coscienza morale: che esista una sorta di sovranità del soggetto morale il quale, per i suoi atti, decide di se stesso e del suo divenire uomo, virtuoso o no, è sempre stato nel cuore del pensiero classico: solo il carattere ragionevole del giudizio di coscienza offre alla libertà i mezzi di pervenire, seguendo la verità inscritta nel bene morale, alla sua autentica autonomia (in questo senso, il linguaggio comune parla della libertà dei santi). L'uomo ragionevole, sottomesso alla Provvidenza divina, vi partecipa in qualche maniera. Egli ha la capacità di governarsi e di governare gli altri esseri. Tuttavia, l'autonomia è spesso vista come una capacità della coscienza di decidere del bene. Essa afferma in questo senso una sorta di primato delle opinioni morali del soggetto, che non può mai ingannarsi moralmente, se è sincero. Al massimo si ammette la

¹³ CONC. OECUM. Vat. II, Cost. past. *Gaudium et Spes* 16.

¹⁴ "La coscienza erronea, che consente di vivere una vita più facile e indica una via più umana, sarebbe dunque la vera grazia, la via normale alla salvezza. La non verità, il restare lontani dalla verità, sarebbe per l'uomo meglio della verità." (J. RATZINGER, *Coscienza e Verità*, in *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp 113-137).

¹⁵ Notiamo che nell'articolo citato prima Ratzinger proponeva di sostituire al primo di questi termini, piuttosto oscuro e poco accessibile secondo lui, con anamnesi che ha il merito di essere più chiaro e più profondo, e anche di essere particolarmente adatto al linguaggio dell'antropologia biblica (ibid., pp 122 ss.).

possibilità che questi commetta degli errori; ma tali errori non sono considerati che come errori di conoscenza, tutto sommato comprensibili; e la condotta morale che ne deriva non è più in se stessa motivo di biasimo. Essa è qualificata come inadeguata, o inappropriata. Lo spostamento del senso del concetto di autonomia della coscienza, si esprime così negli scivolamenti semantici del linguaggio dell'etica, ciò che impedisce sovente la formulazione di giudizi di valore sui comportamenti umani. A titolo illustrativo e per restare nel campo dell'autonomia, Carlo Caffarra ha ben dimostrato quanto il fatto di parlare di *decisione di coscienza* in luogo del termine tradizionale di *giudizio di coscienza* contribuisce ad evacuare ogni possibilità di riferirsi a dei criteri di verità nel campo dell'agire.¹⁶

La doppia posta in gioco dell'obiezione di coscienza

Il dibattito interiore che prelude a ogni decisione morale poi, alla sua manifestazione visibile e pubblica, è una *deliberatio*, un giudizio pratico che si riferisce a quello che si propone di fare (o, in ciò che concerne l'obiezione di coscienza, di non fare). **Scegliere di non fare è comunque un atto morale, con un oggetto ben definito: obiettare, è compiere un'azione di rifiuto, in ragione di convinzioni sufficientemente importanti, le quali possano essere riferite alla coscienza personale.**¹⁷ Non si obietta di obbedire ad una legge positiva solamente per il motivo che questa legge non ci piace, o che si ha un'opinione diversa da quella del legislatore. Le leggi positive obbligano, quando esse provengono dall'autorità legittima alla quale sono sottomesse. Esse formano l'ordinamento legislativo che deve assicurare la giustizia tra i cittadini, regolare le loro relazioni e il concatenamento dei loro ruoli e delle loro funzioni, in tutti i campi della vita sociale: economia, educazione, sanità, cultura, informazione. Le leggi obbligano poiché esse sono supposte proteggere dei beni e dei diritti in una prospettiva, in principio, di custodia e di promozione del bene comune.

I motivi di disobbedire a una legge positiva devono poter essere riferiti all'istanza della coscienza, nella quale entrano in gioco altre leggi invece che la legge positiva: esse si distinguono da quest'ultima in quanto non sono sottomesse a cambiamento come le legislazioni umane; si tratta di leggi immutabili e che impegnano la totalità della persona. Ecco qualche esempio che ci hanno lasciato gli antenati:

a) *La condanna a morte di Socrate*

Ci si può porre la domanda di come la messa a morte del filosofo ha ben potuto essere l'opera del primo governo democratico della storia. Non è di poco conto vedere il contesto politico e culturale di questo processo poiché non mancano delle rassomiglianze con il contesto occidentale di questo inizio del XXI secolo. Atene esce stremata da una guerra che ha costato la vita di un quarto della sua popolazione (Guerra del Peloponneso); se due tentativi di rovesciamento del potere democratico sono falliti, i dibattiti intellettuali si trovano tuttavia animati dai paradossi dei sofisti. La loro arte, eredità del razionalismo ionico, consisteva nel rimettere in questione tutti i fondamenti della città, in particolare le divinità e le leggi. Insinuando il dubbio su tutto ciò che aveva contribuito alla gloria d'Atene nel secolo di Pericle, essi erano considerati come una minaccia. E' giocando sul carattere originale di Socrate e l'impatto del suo insegnamento che i suoi accusatori giunsero a formulare contro di lui due capi d'accusa, corruzione della gioventù e fede in divinità che non erano quelle della città, e a farlo condannare a morte al termine di un processo di cui è passata alla posterità l'ammirabile arringa del condannato.

¹⁶ CAFFARRA C., *L'autonomia della coscienza e la sottomissione alla verità*, in AA.VV., *La coscienza*, Conferenza Internazionale patrocinata dallo Wethersfield Institute di New York, Orvieto, 27-28 maggio 1994, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, pp 142-162.

¹⁷ RATZINGER J., art..cit.

La morte fu votata da una maggioranza di 280 voci contro 221: già un consenso democratico per un'opera di morte! Nella sua difesa, il filosofo mette in avanti la rettitudine della sua propria coscienza e afferma di avere nella morte una sorte più invidiabile di coloro che lo condannano ingiustamente: *Siate persuasi che se voi mi fate morire, a motivo di ciò che sto per dichiarare, voi vi farete più del male che non a me; in effetti, né Anitos, né Melitos mi faranno alcun male: essi non lo possono in quanto non credo che sia in potere di un misero nuocere a un uomo buono. I beni terrestri, e la vita salva non gli sembrano avere una dignità rassomigliante alla purezza della coscienza: Può essere che mi faranno condannare alla morte o all'esilio o alla perdita dei miei diritti di cittadino, e Anytos e gli altri prendono senza dubbio ciò come tre grandi mali, ma io non sono del loro avviso; a mio parere, il più grande di tutti i mali, è ciò che Anytos fa oggi, d'intraprendere di far perire un innocente.*¹⁸

Ci si può interrogare su ciò che rende, agli occhi di Socrate, la morte una sorte più invidiabile che non l'ingiustizia di condannare l'innocente. In questo caso, **il sentimento religioso è congiunto alla convinzione morale e le dona tutta la sua prospettiva.** Si tratta del giudizio degli déi, e di tutti coloro che ci hanno preceduto nell'Ade: *poiché infine, se arrivando agli inferi, sfuggiti da coloro che si ritengono dei giudici, ci si trova i veri giudici, coloro che passano per renderci la giustizia, Minos, Rhadamanthe, Eaque, Triptolème e tutte le altre semi-divinità che sono stati giusti nel corso della loro vita, il viaggio sarebbe dunque così infelice? Quanto non si offrirebbe per intrattenersi con Orfeo, le Muse, Esiodo, Omero? Quanto a me, se ciò è vero, io voglio morire più volte.*¹⁹

b) Il faccia a faccia di Créonte e Antigone

Una simile unità tra le esigenze morali e i doveri religiosi si ritrova nel personaggio di Sofocle, Antigone. Il dramma oppone due volontà, quella di Antigone, che intende dare una sepoltura a suo fratello Polinice, e quella di Creonte, il re di Tebe che incarna dunque la legge positiva. Il contesto è quello di una guerra fratricida che oppone due suoi figli: Eteocle che si destina a regnare, e Polinice che, da lui esiliato, attacca la città. I due fratelli rimangono uccisi; il re decide di onorare il più giovane come un eroe e di rifiutarsi di dare sepoltura al maggiore. L'ordine diviene legge: si abbandona il corpo ai cani; chiunque tenterà di dargli sepoltura sarà condannato a morte. Antigone è sorpresa dalle guardie nel tentativo di ricoprire il corpo di suo fratello e condotta davanti a Creonte che, effettivamente, la fa imprigionare, attendendo di farla mettere a morte. E' per l'intercessione del suo indovino, portatore di oscure profezie, poiché le divinità sono in collera per questa situazione, che Creonte si riprende, dà una sepoltura a Polinice, e vuole far liberare Antigone. I suoi rimorsi vengono troppo tardi: Antigone si è impiccata nella sua prigione. Emone, il figlio di Creonte e fidanzato di Antigone, mette fine ai suoi giorni: anche Euridice, moglie di Creonte e madre di Emone si suicida, quand'ella apprende della morte di suo figlio. Creonte ha così perduto tutto. Non gli resta che desiderare una morte liberatrice. Il dialogo tra Creonte e la sua donna merita attenzione. Dinanzi alla forza cieca e ingiusta della legge, ella si fa avvocato dei diritti della *phusis*, delle esigenze della natura, che esprimono la volontà degli déi.

Il dialogo pone con grande chiarezza l'opposizione tra le due concezioni del dovere; in questo senso è di una lampante attualità. Creonte esprime un punto di vista che è quello di tutti i positivisti: *Obbedire, obbedire, nelle piccole cose come nelle grandi cose, nel giusto e nell'ingiusto, sempre e dovunque, all'uomo che è al governo dello Stato. E' l'anarchia che è il peggiore dei mali: essa distrugge le città e rovescia le case, mette in fuga e distrugge le armate in battaglia. Ma è l'obbedienza, l'obbedienza ai capi la sorgente della salvezza e della vittoria. Noi dobbiamo obbedire alle leggi, alle leggi scritte.* Antigone, davanti al re, espone così il suo pensiero: *Io non pensavo che i tuoi decreti avessero una forza tale che tu, che sei un uomo, fossi capace di*

¹⁸ PLATON, *Apologie de Socrate*, 30 c et 30 d.

¹⁹ *Ibid.*, 41 a

rovesciare le leggi degli dèi, quelle leggi non scritte e indistruttibili. Esse non risalgono solamente a oggi o a ieri, ma esse vivono da sempre, da sempre. Nessuno sa quand'esse sono apparse.

L'antagonismo è totale: leggi divine contro leggi umane, decreti temporali e leggi non scritte, eterne. Notiamo che Antigone riferendosi agli dèi, evoca anche il precetto di una legge di natura: *non si può sotto alcun pretesto lasciare il corpo di un uomo senza sepoltura*. La natura, qui, riflette la volontà di coloro ai quali è sottomessa, gli dèi. *L'obiezione di coscienza* si congiunge naturalmente al dovere religioso, poiché quest'ultimo giustamente s'impone alla coscienza: è buono, è bene, è giusto obbedire agli dèi. Antigone mette in parallelo le sofferenze fisiche e le sofferenze morali che dona alla coscienza il fatto di disobbedire agli dèi: *subire la morte per me non è una sofferenza. Ce ne sarebbe stata una, al contrario, se io avessi tollerato che il corpo di un figlio di mia madre non avesse, dopo la sua morte, ottenuto una tomba.*²⁰

c) *Seneca o il carattere sacro del dovere di coscienza*

Malgrado le giustificazione del suicidio che si trova a Roma presso gli Stoici, azione condannata dagli spiriti anche diversi come Pitagora, Platone, Cicerone e Plotino, è presente la convinzione che gli uomini sono destinati a rispondere un giorno delle loro azioni dinanzi agli dèi. Per Seneca, non c'è la possibilità per l'uomo di innalzarsi sopra il proprio destino senza Dio e senza di lui divenire veramente buono. La rivendicazione della coscienza ad agire bene entra nella prospettiva di dovere un giorno rendere conto alla divinità.²¹ Noi abbiamo, ancora là, l'unità tra le due dimensioni, religiosa e morale, vale a dire l'esigenza di condurre una vita virtuosa sebbene costi.

d) *la testimonianza resa al Dio unico come motivo dell'obiezione di coscienza religiosa: i sette fratelli del Libro dei Maccabei*

In una prospettiva di primo acchito religiosa poiché essa si situa nell'atto culturale per eccellenza, i sette fratelli del Libro dei Maccabei offrono l'esempio perfetto dell'obiezione di coscienza. Pur di essenza religiosa, il loro approccio è anche profondamente morale. Il loro rifiuto di mangiare delle carni sacrileghe offre loro l'occasione di offrire la testimonianza del martire. Ciascuno dei sette fratelli esprime prima di morire la sua sottomissione alle leggi della patria e la propria certezza di ricevere da Dio la ricompensa. Dio compirà ogni giustizia castigando gli empi persecutori. Osserviamo che nel loro caso, come in quello di Eleazaro che li ha preceduti nella morte, si trova anche la testimonianza al Dio unico come la esprime il più giovane dei fratelli accettando il supplizio: *Anch'io come l'hanno già fatto i miei fratelli, io sacrifico il mio corpo e la mia vita per le leggi della nostra patria, supplicando Dio che si mostri piuttosto placato verso il nostro popolo.*²² Testimoniare Dio è un'esigenza della loro coscienza. E' interessante vedere che, presso il vegliardo Eleazaro, è pure presente la preoccupazione di non dare un cattivo esempio ai giovani che potrebbero essere confusi, se egli fa finta di mangiare le carni sacrileghe, come si tenta di persuaderlo a fare. L'obiezione di coscienza include nettamente, in questo esempio, una *responsabilità per gli altri*. Ciò va aggiunto alla perfezione di voler guardarsi personalmente da ogni compromesso.

e) *la struttura della libertà dei credenti*

I cristiani si sono trovati, fin dall'inizio, in un equilibrio instabile in rapporto alla legge, ebraica e poi romana. La testimonianza è evidentemente, dapprima, di essenza religiosa, ciò che

²⁰ SOPHOCLE, *Antigone*, II, Sc. 3, 462-470

²¹ SENEQUE, *Ad Lucilius*, IV, XII, 41.

²² 2 Mac 7, 37.

spiega lo scatenarsi delle persecuzioni. E' grazie all'intervento di Gamaliele che gli Apostoli, che attorniano Pietro, scappano all'ira del Sinedrio che vuole metterli a morte. Il delitto è di avere disobbedito all'ordine di non *insegnare più nel nome di Gesù*. La risposta di Pietro comincia dando una regola assoluta di discernimento: *Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini*, principio che accompagnerà tutti i battezzati dopo di lui; dopo, essa formula il kerigma, di cui, aggiunge l'apostolo, lui e i suoi compagni sono testimoni con lo Spirito Santo che Dio dona a coloro che si sottomettono a Lui. Queste parole riferite dagli Atti degli Apostoli fornirono la struttura di quella che viene chiamata dai cristiani l'obiezione di coscienza specifica che può condurre al martirio. Essa esprime la libertà del credente.²³ Gli elementi che ne costituiscono la struttura sono i seguenti:

1. le leggi divine hanno il primato;
2. allorquando la legge umana contraddice categoricamente la legge divina i credenti possono trovarsi nella situazione di disobbedire;
3. la testimonianza è una trasmissione di una verità precisa su Dio²⁴: insegnare nel *nome di Gesù*;
4. la testimonianza è resa possibile mediante la forza e l'aiuto dello Spirito Santo;
5. il credente non può sfuggire: l'obiezione è un dovere di coscienza, proprio perché gli è stato offerto il dono dello Spirito Santo.

f) *non sacrificare agli idoli, non riconoscere i falsi déi: san Philea e san Cipriano*

D'ora in avanti, le testimonianze, rese dai preti cristiani nel martirio, comprenderanno tutte gli stessi elementi. Gli esempi abbondano: sotto la persecuzione di Diocleziano, nell'anno 304 san Philea è interrogato dal presidente del tribunale Culciano. Costui gli ordina di sacrificare agli déi.

- *Io non sacrifico*, risponde Philea.
- *Tu agisci per scrupolo di coscienza?*
- *Proprio a motivo di quella.*
- *Perché dunque non osservi con lo stesso scrupolo di coscienza i doveri che riguardano i tuoi bambini e la tua sposa?* Philea risponde:

- *Perché i doveri verso Dio sono più importanti che gli altri doveri. Testimoniare del vero Dio astenendosi dal culto agli idoli è ben un dovere di coscienza per Philea.*²⁵

Il martirio di san Cipriano è ben conosciuto; si conosce meno che il vescovo di Cartagine fu costretto dapprima a soffrire l'esilio, in seguito ad una precedente comparizione dinanzi al tribunale. Nel corso di questo primo interrogatorio, il futuro martire associa al compimento della volontà di Dio la rettitudine di colui al quale Dio si è rivelato. Al Proconsole Paterno che gli domanda: *persisti in questa volontà* (di non sacrificare agli déi)? Cipriano risponde: *La retta volontà che conosce Dio non può cambiare.*

Si è talvolta affermato, come lo farà Voltaire nel suo tempo, che queste persecuzioni provenivano in realtà dalla necessità per l'impero d'impedire che la diffusione della dottrina cristiana indebolisse l'unità dell'impero. Il filosofo aggiunge pure che questo non era un segno d'intolleranza. Noi ritroviamo qui un'illustrazione di ciò che dicevamo all'inizio a proposito del trascurare le vere questioni. Se i cristiani non avessero preteso una dottrina universale di salvezza, il

²³ SCHOOPYANS M., *Le terrorisme à visage humain*, F.X. de Guibert, Paria 2006, 112.

²⁴ Vedere a questo riguardo le posizioni contrastanti di J. Assman e di J. Ratzinger, a proposito dell'affermazione del primo che l'intolleranza religiosa è databile ai tempi dell'Esodo, quando Mosè afferma l'esistenza del vero Dio, l'unico. Assman vede là l'origine dell'intolleranza etica, dal momento che Dio dà delle istruzioni agli uomini (Decalogo). Il secondo mostra che la questione della verità non è stata inventata da Mosè. Essa sorge immancabilmente quando la coscienza perviene ad una certa maturità (J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza*, Cantagalli 2003, pp 223-275) .

²⁵ *Martyre des saints Phileas et Philorome* (in *Actes des Martyrs*, ed it.: *Atti dei Martiri*, Paoline, Milano 1985, 753).

loro culto avrebbe preso posto accanto ad altre religioni tollerate nell'impero. Perciò, sarebbe stato sufficiente riconoscere i riti romani, pur praticando la propria religione.

Si tratta proprio di ciò che inaccettabile per i veri cristiani, e ciò che rifiutano chiaramente Cipriano e gli altri. Nell'interrogatorio precedente al suo esilio, Cipriano intende così formulare quello che si attende da lui:

- *I molto santi imperatori Valeriano e Gallieno si sono degnati d'indirizzarmi una lettera nella quale essi hanno ordinato che tutti coloro che non praticano la religione romana ne riconoscano i riti. Che mi rispondi tu?*

- *Io sono cristiano e vescovo, sostiene Cipriano, io non conosco alcun altro dio, se noi il Dio unico e vero, che ha creato il cielo e la terra, il mare e tutto ciò che vi è contenuto.*²⁶

Si osserva che la testimonianza dei martiri sulla quale la Chiesa dei primi secoli è stata fondata, permette di comprendere l'azione opposta di contro-testimonianza che rappresenta l'apostasia e il culto idolatrico agli déi romani. Notiamo che figuravano tra i *lapsi*, agli occhi dei cristiani, non solamente coloro che avevano abbandonato il Dio unico, ma anche coloro che avevano fatto finta di sacrificare agli déi dell'impero.

L'atteggiamento di Cipriano pone una questione che è molto attuale e degna di una società ideologicamente tollerante. E' esattamente l'oggetto della celebre controversia che oppose sant'Ambrogio a Simmaco: perché i cristiani non riconoscerebbero gli déi romani, dal momento che Roma accetta che essi pratichino la loro religione?²⁷ Voltaire non si è privato di dire nel suo *Trattato della tolleranza*, che ai suoi occhi, l'impero romano si è mostrato tollerante verso tutti e pure d'aggiungere che sono i cristiani che si sono mostrati intolleranti²⁸, non sostenendo gli déi della città. Dopo queste pagine, che non sono mai state oggetto, da parte degli storici e dei filosofi, di un esame critico serio, l'accusa fatta al cristianesimo di essere intollerante è stata continuamente ripresa fino ai nostri giorni. Secondo il pensiero del filosofo dei Lumi, i cristiani avrebbero potuto e dovuto tollerare gli déi romani. Si può estrapolare, senza forzare il tiro: essi allora non avrebbero turbato l'ordinamento tollerante della società dell'impero.

Quantunque sia di carattere tendenzioso, una tale accusa mostra almeno che fin dal sorgere e dalla diffusione dei suoi ideali, la *tolleranza ideologica* ha visto di colpo nel cristianesimo un avversario da combattere. Come vedremo più avanti, questa constatazione non pregiudica altri aspetti positivi nella riflessione attorno al tema della tolleranza. Rimane vero che, se nella sua espressione eccessiva, è ben a riguardo del pensiero cristiano che *l'ideologia tollerante* riserverà i suoi attacchi più violenti.

g) *La lettera a Diogneto* o la coerenza morale della fede cristiana.

²⁶ *Ibid.*, 467.

²⁷ La controversia portava sulla questione di sapere se conveniva, al di là della restaurazione dell'Autel della Vittoria, di ristabilire i culti pagani. Simmaco predica la tolleranza su questo punto, quando Ambrogio si mostra intrattabile, sulla base che un cristiano non può riconoscere déi falsi (S. AMBROISE, *Lettres XVII et XVIII*; SYMMAQUE, *Relation III*, in ed. it. *La Maschera della tolleranza*, Bur, Milano 2006).

²⁸ "Cosa! I Romani avrebbero sofferto che l'infame Antinous fosse messo al rango di seconda divinità, ed essi avrebbero strappato, abbandonati alle bestie, tutti quelli ai quali non si sarebbe rimproverato che d'aver placidamente adorato un giusto! Cosa! Essi avrebbero riconosciuto un Dio supremo, un Dio sovrano, maestro di tutte le divinità secondarie, attestato dalla formula: *optimus maximus*; ed essi avrebbero ricercato quelli che adoravano un Dio unico! Non è credibile che mai ci sia stata un'inquisizione contro i cristiani sotto gli imperatori, vale a dire che sia venuti presso di loro ad interrogarli sulle loro credenze. Non si turbò mai su questo articolo né Giudeo, né Siriano, né Egiziano, né bardi, né druidi, né filosofi. I martiri furono dunque coloro che si elevarono contro i falsi déi. E' una cosa molto giusta, molto pia da non crederci; ma, infine se, non contenti di adorare un Dio in spirito e verità, essi scoppiarono violentemente contro il culto ricevuto, quale assurdo possa essere, si è costretti a riconoscere che essi stessi erano intolleranti!" (VOLTAIRE, in *Traité sur la tolérance*, Ed. Garnier-Flammarion, Paris 1989, chap. IX, pp 70-71).

In ogni caso, la custodia fedele della dottrina e la limpida testimonianza dei martiri permettono ai cristiani di dare l'esempio coerente e credibile di una regola di vita escludente un certo numero di pratiche. La rettitudine morale e la rettitudine del volere sono indissolubilmente legate alla testimonianza resa al vero Dio. Qualcuno fra essi avanzerà delle obiezioni all'esercizio di certe attività (per esempio il portare le armi, come sarà il caso dell'apologista cristiano Lattanzio e di Tertulliano), ma tutti manifestano rispetto per le leggi della città, a meno che esse non contraddicano l'esigenza morale. Questa è la descrizione dei discepoli di Cristo che fa la lettera a Diogneto: *i cristiani assolvono tutti i loro doveri di cittadini e tollerano tutte le cariche come gli stranieri. Si sposano come tutti, hanno dei bambini, ma non abbandonano mai i neonati. Essi dividono tutti lo stesso tavolo. Essi obbediscono alle leggi stabilite e il loro modo di vivere supera in perfezione le leggi*²⁹.

h) la fedeltà alla Chiesa come contenuto dell'obiezione di coscienza del cristiano: Tommaso Moro

I cristiani sanno ormai che possono essere costretti dalla pressione degli avvenimenti a scegliere la via diritta che li conduce a non rinnegare la loro fede. San Tommaso Moro costituisce senza dubbio il più eclatante esempio, agli inizi dei tempi moderni, di una obiezione di coscienza avanzata per dei motivi religiosi, e più specificatamente d'appartenenza ecclesiale: avendo abbandonato, come si sa, la sua sposa per sposare Anna Bolena, il re Enrico VIII si trovava nella necessità di fare dichiarare nullo il suo matrimonio sotto pena non solo di essere scomunicato, ma anche di affrontare dei problemi insolubili di successione. Quando Roma, interpellata da Caterina d'Aragona, rifiuta l'annullamento del suo matrimonio (23 marzo 1534), la legittimità della successione reale dei bambini che sarebbero nati dal matrimonio del re con Anna Bolena si trova immediatamente messa in questione. Il re reagisce facendo adottare dal suo parlamento una nuova legge sulla successione della Corona d'Inghilterra. Chiunque avrebbe rifiutato il contenuto sarebbe stato dichiarato fellone. Ogni alto funzionario deve prestare giuramento: i membri dei comuni così come quelli della camera dei Lords. Solo il vescovo Fischer rifiuta di farlo, presso i Lords.

Di fatto ci sono due giuramenti differenti: l'uno concernente la successione regale e si indirizzava ai laici; l'altro era destinato ai chierici ai quali si imponeva la soppressione di ogni autorità del papa in Inghilterra. Quando Moro sarà giudicato egli metterà avanti l'invalidità della legge di successione a motivo della legge naturale. Ma la questione della successione non fu la sola ad essere posta da Tommaso Moro. In effetti, quando gli si presenta il testo del giuramento, egli scopre che gli si poneva la condizione non solo di approvare la successione regale, ma anche l'autorità del re sulla Chiesa d'Inghilterra. Si sa dal suo genero Roper quanto fu aspro il combattimento interiore. Tommaso dovette in effetti resistere all'affetto dei suoi familiari, sino al momento in cui, a Lambeth, gli fu intimato di prestare giuramento. Ebbe il coraggio di contestare il carattere illegale del duplice giuramento che ci si aspettava da lui. Gli fu esplicitamente chiesto di preferire ai suoi dubbi e alla sua coscienza il suo dovere d'obbedienza verso il sovrano. Egli rispose che si trovava nel dovere di obbedire alla sua coscienza piuttosto che al suo re, ma che egli non si augurava di condannare nessuno. L'episcopato, in effetti, aveva già rinnegato il suo legame da Roma, ad eccezione di Fischer.

Tommaso Moro fu allora imprigionato per contumacia. La fermezza di cui darà prova sino alla fine è accompagnata da un sentimento molto acuto della sua propria debolezza, di modo che l'esempio che egli dà di un'obiezione di coscienza profondamente cristiana nelle sue motivazioni, è in primo luogo l'espressione di un dono divino: *Io non posso che sperare che non si farà ricorso a dei modi violenti di coercizione e che inoltre, se fosse il caso, Dio, con l'aiuto della sua grazia così come quello delle miei preghiere della gente fedele, mi donerà la forza di rimanere fermo... poiché di questo io sono talmente certo, se mai prestassi giuramento agirei interamente contro la*

²⁹Lettre à Diognète, V, 6-10.

*mia coscienza personale*³⁰. More dimostra che il diritto di obiettare ad una legge ingiusta non è il frutto di una decisione altezzosa di colui che si mette al di sopra della legge. Inoltre, la difficoltà, come nel suo preciso caso, ad esercitarlo per tappe, attesta che il martirio non è mai una scelta a priori: esso rappresenta il punto d'arrivo d'un processo desideroso di trovare, ad ogni stadio, una soluzione che salvaguardi il diritto della coscienza e, se è possibile, nello stesso tempo, il rispetto dell'autorità.

Tommaso Moro non è un rivoluzionario. Il suo procedimento non è di natura politica. Tommaso Moro non si sottrae a nessuno degli obblighi che gli sono imposti: si reca a Lambeth, quando vi è convocato, testimonia rispetto e deferenza al suo sovrano, e non si sottrae a nessuno degli obblighi formali che gli sono richiesti, ad eccezione di ciò che giustamente fece oggetto dell'obiezione: il rigetto dell'autorità del papa. In nessun momento è contestata la legittimità del legislatore in quanto tale, l'obiezione verte solamente sull'oggetto della legge ritenuta ingiusta. Come per ogni obiettore di coscienza autentico, *la sua passività, la sua docilità, a riguardo delle sanzioni che lo minacciano, impediscono di trattarlo come traditore e ribelle. Solo la sua impotenza assunta testimonia del suo attaccamento allo Stato, al quale riconosce l'autorità sovrana e il potere di legiferare*³¹.

Il rifiuto di agire contro la propria coscienza si è naturalmente sviluppato nel corso dei secoli in un terreno cristiano; ha riguardato, come si è visto, diverse materie quali il porto d'armi, il rinnegamento della fede, le leggi contro la Chiesa. Dietro il rifiuto di una legge o la disobbedienza ad un ordine immorale, è sempre presente una forza che, al di là della fermezza di una testimonianza personale, è subita e interpretata dalla testimonianza civile come una minaccia potenziale. Il rifiuto degli adolescenti martiri d'Uganda, per esempio, di piegarsi ai capricci immorali del re è stato interpretato e giudicato come un crimine di lesa maestà.

La secolarizzazione dell'obiezione di coscienza: i tempi moderni.

L'obiezione di coscienza si espone per natura alla ritorsione e alle sanzioni, a meno che sia codificata dalla legge. L'obiezione di coscienza dei tempi moderni si è secolarizzata e si è cristallizzata attorno a due temi precisi. Il primo è il *servizio militare*, obbligo civile richiesto dalla maggior parte dei legislatori e che impone a tutti i giovani adulti un certo tempo di servizio nell'esercito; un tale servizio implica d'apprendere il maneggiamento delle armi dandosi il caso in cui il paese possa essere esposto ad un conflitto armato. Il rifiuto di questa eventualità da parte di questi che si chiamano *obiettori di coscienza* ha dato luogo ad una codificazione che è stata il frutto di una lunga evoluzione dopo più di un secolo. Lo statuto dell'obiezione di coscienza, il contesto culturale e politico in Occidente nel quale questa azione è stata legittimata dalla legge, nonché l'oggetto di ciò che è diventato spesso una rivendicazione di natura politica, ci obbligano al confronto con la tradizione dell'obiezione di coscienza tradizionale.

Il secondo campo d'applicazione è recente e tocca, dopo meno di cinquant'anni, la questione della pratica dell'aborto, depenalizzata e poi legalizzata. Il fatto che l'aborto procurato sia non solo tollerato ma anche riconosciuto come un diritto e una libertà individuale, crea una situazione totalmente inedita nella storia delle espressioni pubbliche delle esigenze della coscienza personale: è l'oggetto stesso di un diritto positivo che diviene l'oggetto di un'obiezione di coscienza.

Esaminiamo queste due forme più recenti dell'obiezione di coscienza.

a) Il servizio militare:

I cristiani obiettori hanno attinto dalla Scrittura i fondamenti della loro posizione: espressione del quinto comandamento, insegnamento sull'amore ai nemici, ordine di Gesù a Pietro

³⁰Citè par GANNE E.-M., *Thomas More L'homme complet de la Renaissance*, Nouvelle cité, coll. Historiques, Montrouge 2002, 216.

³¹Cfr BROU M.- PIETRA R., in *L'objection de conscience*, Esprit 10 (ottobre 1963), 375.

di rimettere la spada nel fodero (Gv 18,11); la prospettiva di fare un atto, versare il sangue, contro la propria coscienza li ha convinti d'incorrere nei rigori della giustizia divina il giorno del giudizio, secondo l'adagio di papa Gelasio nella sua lettera all'imperatore Anastasio: *Quicquid fit contra conscientiam aedificat ad gehennam*³². Tuttavia, il processo di rifiutare di portare le armi non è mai stata un'attitudine condivisa da tutte le coscienze cristiane. Con il regno di Costantino, sembra essersi affermato il carattere legittimo dell'esigenza dello Stato d'impiegare tutti i mezzi e quindi, le braccia dei soldati per la salvaguardia del bene comune. L'autorità del sovrano viene da Dio, e non c'è opposizione di principio tra i precetti evangelici e i doveri dei cittadini. La protezione del bene comune appartiene alla responsabilità di ogni cittadino, e il cristiano è, anche lui, un cittadino. In nessuna parte del vangelo si vede, per esempio, il Cristo rimproverare ai centurioni romani (pertanto degli occupanti) la natura del loro servizio. Si sa che solo una rilettura ideologica contemporanea dell'epoca costantiniana interpreta come un compromesso nei confronti dell'Impero il pensiero cristiano sul potere temporale, che a seguito di Sant'Ambrogio e di Sant'Agostino, inizia allora a sistematizzarsi. La riflessione medioevale s'applicherà a mostrare che esistono delle circostanze nelle quali la guerra, condotta da uno Stato sovrano, può essere ritenuta giusta³³.

La protezione dei suoi soggetti e quella dell'integrità dei suoi limiti territoriali, in caso d'aggressione ingiusta, ne sono due illustrazioni.

Nei fatti, il rifiuto di portare le armi, presso i cristiani, ha maggiormente riguardato, nei paesi anglosassoni, alcune correnti provenienti dalle Chiese della Riforma: Anabattisti, Mennoniti, Quaccheri.

La dispensa dal servizio militare, concessa per motivi religiosi, è esistita nel XVI secolo in qualche regime europeo. Per esempio, i Mennoniti olandesi, poi, più tardi, quelli della Russia hanno beneficiato di una libertà di culto accompagnata da una dispensa dal dovere di servire nelle forze armate; tuttavia, questa concessione non era, a dirla schietta, dettata da motivi filosofici; essi s'inscrivevano nelle esenzioni abituali accordate, a titolo di privilegio, nei diversi campi giuridici, civile e religioso. Queste comunità gestivano il loro rito, i loro tribunali e i loro edifici scolastici. E' così in favore dei Mennoniti che fu concesso e creato il primo servizio civile di sostituzione, in Russia, nel 1875: essi dovevano partecipare ai cantieri forestali. Il loro numero non superava mai il mille. È solo all'inizio del XX secolo che delle disposizioni in favore degli obiettori, furono stabilite nei diversi paesi, ma a condizione che la loro richiesta fosse presentata in maniera individuale. Citiamo la Svezia (1916), l'Australia (1903), l'Africa del Sud (1912), la Gran Bretagna (1916), il Canada, gli Stati Uniti e la Danimarca (1917), la Norvegia nel 1922, i Paesi Bassi (1923). Le persone interessate avevano la scelta tra un servizio militare non armato e un servizio civile. Molto rapidamente, una proporzione non trascurabile³⁴ di obiettori, rifiutò ogni impiego e scelse una opzione assolutista.

Lo stesso fenomeno ha potuto essere osservato dappertutto. In certi paesi, il legislatore ha molto indugiato a prevedere uno statuto. Questo è il caso della Francia che ha atteso il 21 dicembre 1963 per votare uno statuto originale degli obiettori. Alcune ore prima, il rifiuto di fare il servizio militare era duramente sanzionato dalla legge e pene d'imprigionamento erano abitualmente inflitte. Il Paese dovrà affrontare la questione in ragione dello sviluppo rapido del movimento d'obiezione, favorito, fra gli altri, dai testimoni di Geova nel contesto difficile della guerra d'Algeria. La legge

³²GELASIUS PP., Epistola VIII, *Ad Anastasium imperatorem*, PL LIX, col 42.

³³ Estrapolando la nozione romana di guerra giusta (*justum bellum*), , nozione puramente formale nella misura in cui era ritenuta giusta la guerra dichiarata secondo riti previsti dai magistrati preposti a farlo, il pensiero cristiano con sant'Agostino e san Tommaso poi preciserà le condizioni della guerra giusta : essa non può che essere dichiarata che dall'autorità competente, c'è bisogno di una giusta causa (esigenza della giustizia punitiva), ed infine una retta intenzione : la guerra non può avere altra finalità che il ristabilire la pace e la giustizia.

³⁴Secondo J.P. Cattelain, la scelta assolutista riguardò, a titolo d'esempio, 6261 obiettori su un totale di 15925 in Gran Bretagna per il periodo 1916-18. I dati statistici che noi offriamo sono tratti dalla sua opera storica sulla questione (J.P. CATTELAÏN, *L'objection de conscience*, PUF, coll. Que sais-je?, Paris 1973, pp 50 ss).

del 1963 era equivoca: da un lato essa riconosceva il diritto all'obiezione reclamata da una parte della popolazione (di fatto, molto minoritaria all'epoca) e risolveva la questione degli obiettori ancora imprigionati; dall'altro essa circondava questo diritto di condizioni amministrative così costringenti, che ne faceva un diritto vergognoso, se lo si può dire, per delle misure molto dissuasive (raddoppio del tempo del servizio civile in rapporto al servizio militare, interdizione di fare della pubblicità; inoltre, la domanda non era accettata se non veniva presentata molti mesi prima la data prevista per l'arruolamento. La soppressione del servizio militare obbligatorio, come conseguenza della professionalizzazione dell'esercito, ha reso in molti paesi la questione meno acuta. Essa si è spostata verso altri campi della vita sociale sempre maggiormente politicizzati.

In realtà queste difficoltà a legiferare traducono il fatto che la secolarizzazione dell'obiezione di coscienza, alla fine del XIX secolo, ha trascinato una deriva del senso del processo. A dei casi evidenti di rifiuto autenticamente dettato da dei scrupoli di coscienza d'origine religiosa, si sono molto velocemente aggiunte delle motivazioni d'ordine filosofico e soprattutto politico. È un luogo comune dire che l'obiezione di coscienza ha trovato nell'antimilitarismo legato alla corrente anarchica³⁵ una matrice che contribuirà a fare un gioco d'azione politica. Il pacifismo duro, la teoria della non violenza, la disobbedienza civile hanno dato luogo, dopo qualche decennio, alla creazione in Occidente di una moltitudine di movimenti, d'associazioni e di pubblicazioni che hanno in comune la rivendicazione di un riconoscimento maggiormente esteso del diritto all'obiezione. Le esigenze della coscienza fanno talvolta posto alle convinzioni politiche e ideologiche e si trasformano semplicemente in opinioni. Oggi, la maggioranza degli obiettori si proclama non violenta e s'impegna in cause diventate punti focali della vita politica: lotte contro l'industria delle armi, contro l'energia nucleare, contro la mondializzazione. L'obiezione di coscienza è diventata una pura *obiezione politica*: non si tratta più di rigettare per motivi di coscienza una partecipazione personale a delle attività militari che imporrebbero il porto d'armi, ma di militare –peraltro talvolta non senza violenza- contro l'insieme di un sistema politico e economico in vigore nei paesi occidentali. Nei casi più estremi, il solo fatto che dei corpi costituiti, esercito, funzione pubblica, Chiesa, siano gerarchizzati, è sufficiente a farli considerare dei nemici da abbattere. L'opzione politica diviene allora come la parola di Cattelain, *una opzione libertaria*³⁶.

L'ambiguità dei concetti incontrati spiega le difficoltà incontrate dal legislatore a stabilire i criteri oggettivi dello *statuto degli obiettori*. Il rifiuto a fare il servizio militare può essere basato sull'adesione a dei valori poco precisi (*non violenza*, per esempio), o a delle opinioni filosofiche? Dove sarà il limite? Si sa che, in numerosi paesi, il legislatore aveva giudicato per non riconoscere che le obiezioni dettate dalle esigenze religiose. Questo fatto costituisce un paradosso, nella misura in cui, in ultimo ricorso, è la coscienza personale che dovrebbe dettare l'attitudine all'obiezione. Obbedire a delle prescrizioni religiose è anche un dovere morale, ma limitare il diritto a delle motivazioni religiose, ritornerebbe a escludere quelle che possono essere molto sinceramente motivate da ragioni morali. Questo detto, lo sviluppo delle ideologie illustrato prima e il dibattito che esse incontrano nei numerosi media, mostra quanto era necessaria la distinzione fra esigenze morali e semplici opinioni politiche, espressa all'inizio dal rigore della legge.

Ciò permette di comprendere la vivacità dei dibattiti che hanno circondato la presa in considerazione della seconda forma moderna dell'obiezione di coscienza, relativa alle questioni immediatamente legate, nell'etica biomedica, ai problemi di rispetto della vita umana e alle diverse azioni sanitarie.

b) lo sviluppo recente dell'obiezioni di coscienza in materia di sanità

I dibattiti attuali in materia di obiezione di coscienza si sono dall'inizio cristallizzati attorno alla depenalizzazione e della legalizzazione dell'aborto, per estendersi ad un gran numero di

³⁵Tutti i movimenti organizzati di obiettori di coscienza si riferiscono a delle figure storiche dell'anarchia, per la quale è inammissibile ogni rivendicazione da parte di uno stato.

³⁶Cfr. CATTELAİN J.P., in *op. cit.*, p 76.

questioni sollevate oggi in contesti molto diversi. Le problematiche affrontate sono numerose. Fra questi problemi che danno luogo all'obiezione, oltre l'aborto, si trovano la questione del rifiuto di certi pazienti di subire certe cure (il caso della trasfusione di sangue per i Testimoni di Geova, per esempio), il rifiuto di prestare il proprio concorso a degli atti d'eutanasia, la sterilizzazione, la partecipazione a degli atti d'esecuzione capitale, la ricerca che implica la distruzione degli embrioni, le tecniche di procreazione assistita, e di numerose altre questioni. Esse riguardano ogni pratica medico-chirurgica da una parte, e la ricerca biomedica dall'altra; come queste due ambiti costituiscono giustamente nel nostro congresso, l'oggetto di due studi specifici trattati peraltro, io non li affronto, nella prospettiva di questa relazione, che sotto l'angolo particolare di ciò che caratterizza questo tipo d'obiezione di coscienza:

-dal punto di vista dell'autorità dello Stato, essa è una concessione fatta al cittadino, esattamente come lo era la licenza accordata all'obietto di rifiutare di portare le armi. Notiamo che questo diritto di astenersi dal partecipare ad alcuni atti "medici" (in verità, "pseudomedici", trattandosi dell'aborto e di tutto ciò che minaccia la vita umana), o ad alcuni atti di ricerca che implicano manipolazioni giudicate dalla persona moralmente inaccettabili, si fonda sia su delle esigenze etiche (la tradizione ippocratica) sia su dei motivi religiosi. Spesso i due coincidono, peraltro, per le ragioni già illustrate a proposito della testimonianza dei martiri cristiani.

- dal punto di vista del soggetto obietto, questi nuovi campi d'applicazione comparati all'ambito dell'impegno militare, danno all'obiezione di coscienza, almeno tutte le volte in cui una vita umana è in gioco, una consistenza morale obiettivamente superiore: rifiutare di servire nel quadro delle forze armate del proprio paese è un motivo riconosciuto di obiezione di coscienza; tuttavia, nessuno può mettere in discussione sul piano morale il buon diritto di un paese ad adottare i mezzi proporzionati alla difesa del proprio territorio e alla protezione dei propri cittadini. Invece, il mettere in pericolo certo l'esistenza di un essere umano innocente mediante un atto deliberato non soltanto giustifica un'obiezione di coscienza, ma la impone assolutamente.

Osserviamo che il diritto internazionale non disconosce l'esistenza di un tale dovere perché in certi casi esso ha potuto rimproverare a dei subordinati di avere, in un contesto di conflitto, eseguito degli ordini ai quali loro avrebbero dovuto disobbedire (partecipazione a dei crimini di guerra), anche quando questi atti erano compiuti sotto il falso pretesto di una ricerca scientifica; questo fu il caso del secondo processo di Norimberga intentato ai medici nazisti nel 1946-1947. In un'opera recente, Michel Schooyans nota, considerando il capo d'accusa pronunciato contro questi ultimi, che i giudici di Norimberga andarono più lontano dei moralisti cattolici di oggi³⁷.

In effetti, il diritto canonico non considera che la materialità dell'atto, mentre il diritto militare, come si è espresso a Norimberga, ha tenuto in conto anche l'intenzione per condannarlo.

Da queste osservazioni si evince l'esistenza di una catena di responsabilità nel male compiuto. Lo si riscontra in maniera particolarmente sviluppata nella questione dell'aborto: preparazione della legge, lobbying presso i media, opera del legislatore con diversi contributi di giuristi, partecipazione dei deputati che votano le leggi, impostazione delle condizioni materiali (strutture ospedaliere, servizi sociali, prescrizioni "mediche") che incoraggiano e orientano le persone, infine esecuzione dell'atto, con tutti gli aspetti di cooperazione immediata e mediata all'azione abortiva. Le leggi di depenalizzazione sono state un modo politicamente sottile di presentare all'opinione pubblica ciò che era già dettato da un'intenzione di legalizzazione pura e semplice: la Legge Weil del 1975 in Francia, in questo senso, non è stata che la prima di una lunga serie in Europa occidentale. Per negoziarla, conveniva presentarla mediante un termine tecnicamente neutro, moralmente asettico se lo si può dire (*interruzione volontaria di gravidanza*) e meglio ancora, dalle sole iniziali (IVG). Da qualche anno è anche utilizzato il termine IMG (*interruzione medica di gravidanza*) per designare l'aborto provocato nell'ambito delle cure mediche alla madre. La storia recente degli ultimi trent'anni non ha fatto che amplificare un

³⁷Schooyans M., *Le terrorisme à visage humain*, op. cit., pp 221 ss. L'autore aggiunge che i giudici hanno accolto l'idea della responsabilità inalienabile di coloro che istituzionalizzano il crimine. Hanno condannato l'organizzazione dell'egemonismo, di esperienze medicali immorali e crudeli, della morte in massa (*ibid*).

movimento che è presentato come un diritto individuale (diritto della donna di disporre di se stessa) e ha stabilito anche le condizioni di un vero eugenismo, inscrivendo l'aborto chiamato "terapeutico" nelle procedure abituali di selezione di embrioni sani mediante l'eliminazione di embrioni portatori di patologie, per esempio nel contesto diagnostico prenatale.

L'obiezione di coscienza in questo contesto si pone a diversi livelli: quello delle professioni sanitarie e quello degli uomini politici. Prendiamo come esempio la legislazione francese.

La legge in questo paese prevede un diritto alla obiezione di coscienza per le professioni sanitarie, ma restringendone talmente la possibilità d'esercizio, che ha di fatto stabilito un vero sistema di diritto all'aborto. Tutto si articola attorno alla distinzione tra istituzioni pubbliche e istituzioni private. Dal momento che l'obiezione non è riconosciuta alle istituzioni, ma alle persone soltanto, problema che viene d'altronde a porsi oggi in altri paesi, come in Argentina per esempio, tutte le istituzioni devono prevedere dei servizi in cui l'aborto possa essere praticato. I medici ostetrici che lavorano in queste istituzioni non possono rifiutare che siano praticati aborti nel loro reparto. Se, per caso, essi lo facessero, sarebbero invitati a lasciare la struttura pubblica. Nel settore privato, i medici non sono tenuti certamente a praticarlo. Tuttavia, essi devono indicare ai pazienti che lo desiderano una struttura alternativa, dove potranno ottenere l'interruzione di gravidanza. Rifiutare di indirizzarli costituirebbe motivo di gravi sanzioni, se il paziente decidesse di sporgere querela (per esempio invocando delle ragioni mediche: infezioni o altro).

Gli infermieri che sono stati destinati ad un servizio dove sono praticate le IVG, hanno senza dubbio la libertà di chiedere un cambio di reparto che è generalmente accordato, ma talvolta, non senza difficoltà.

Questo sistema solleva parecchie perplessità. La prima è che noi l'obiezione di coscienza è un *diritto teorico*, e non un diritto pratico. In quanto tale, esso non ha lo stesso statuto del diritto all'aborto: è infatti accompagnato da coercizioni e da condizioni d'applicazione tali, che il suo esercizio pubblico marginalizza colui che lo esercita e lo espone talvolta a delle sanzioni. Ciò che è vero per gli ostetrici del settore pubblico lo è a fortiori per la professione dei farmacisti che non possono rifiutare di vendere dei prodotti reputati e registrati come contraccettivi, anche se, di fatto, sono dei prodotti abortivi. Si ritrovano così, nel campo dell'obiezione di coscienza sollevata contro l'aborto, le stesse limitazioni e disposizioni vincolanti che abbiamo indicato nel campo dell'obiezione sollevata contro l'attività militare.

La seconda osservazione è una implicazione di ciò che precede: i valori superiori che soli, in principio, giustificano che si obietti in coscienza a partecipare a un'azione giudicata moralmente inaccettabile, non sono considerati dall'autorità statale come veramente superiori, né allo stesso modo equiparati ai valori sui quali c'è consenso politico (come la libertà dell'individuo, la tolleranza).

Terza osservazione: gli ostetrici e i ginecologi non sono più in grado di esercitare il loro mestiere in condizioni serene. Si esporrebbero, infatti, a probabili sanzioni se, nell'ambito della diagnosi prenatale, commettessero un errore di valutazione, sottostimando l'infermità del feto e influenzando così sulla decisione della madre di farlo nascere. Ma, qui, si nota l'incongruenza: quando, nel caso opposto, l'errore del medico provoca la morte del feto e la madre desidera la nascita del bambino, il medico non è perseguito³⁸.

Il percorso della storia recente dell'aborto in Francia permette di comprendere come l'obiettore di coscienza venga sempre più marginalizzato, come accade in un numero sempre maggiore di paesi. Il fatto che dal 1982 (la Legge Roudy) gli aborti siano rimborsati dallo Stato, dimostra che l'atto dell'aborto non è più considerato un atto negativo, a dispetto delle vecchie intenzioni della prima legge del 1975, che mirava a dissuadere le madri dal compiere un tale atto. L'aborto procurato è diventato praticamente l'alternativa di una scelta iniqua, poiché non è oggetto di una disapprovazione maggiore di quella rivolta eventualmente alla decisione di mettere al mondo

³⁸ Cfr. *Généthique* 72 (Dicembre 2005)

un figlio. Lo Stato stesso ne facilita le condizioni di realizzazione e il rimborso ne è simbolicamente la eclatante e triste espressione materiale.

L'obiezione di coscienza è limitata anche nella scelta della sua azione. Analoga, di fatto, a ciò che avveniva prima del 1963 per le azioni contrarie al servizio militare, la legge sanziona certe azioni militanti perché considerate non rispettose della legge e intolleranti. Dopo il 1993, è stato addirittura istituito un nuovo reato: *l'impedimento della IVG* (il cosiddetto *entrave à IVG*). È, d'altronde, istruttivo il parallelo con il reato di *renitenza alla leva* nel campo militare: l'impedimento della IVG prevede pene detentive simili (da due a tre anni), ma la formulazione del reato sembra indicare che la IVG riguardi un bene sociale oggettivo, e non un male che lo Stato si asterebbe dal sanzionare attraverso la depenalizzazione. La *renitenza*, invece, si incentrava soltanto su un aspetto soggettivo (l'azione di non sottomettersi all'obbligo militare). Si è capito: la IVG, nella cultura contemporanea, è diventata un bene non solo per le persone libere di praticarla, ma per la società stessa che la permette, la incoraggia, la promuove e la finanzia. Dal punto di vista storico, un tale approccio non fa che sviluppare sempre di più la pratica dell'aborto, banalizzandolo. Nel luglio del 2001, furono modificati i criteri d'accesso alla pratica abortiva e alcune delle nuove procedure possono essere definite, senza ingiustizia, come istigatrici: il termine legale viene esteso a dodici settimane, l'autorizzazione dei genitori non è più richiesta per i minori e viene soppresso anche l'obbligo del mantenimento per le donne adulte, fino ad allora in vigore. Il reato di impedimento è esteso alle pressioni morali e psicologiche. Per quanto attiene invece alla clausola di coscienza dei medici, essa è drasticamente ridimensionata e addirittura cancellata per i responsabili dei reparti ospedalieri. Nel 2004 viene firmato dal Ministro della Sanità (!) un decreto che autorizza l'aborto farmacologico a domicilio.

Il caso dell'aborto è paradigmatico: l'ideologia che lo ha sostenuto e incoraggiato presentandolo come un diritto personale delle donne incinte, ha privato la società di ogni possibilità di riflettere serenamente sulla questione fondamentale dello statuto dell'embrione, per timore che venga, giustamente, rimessa in discussione questa scelta legislativa. In questo modo, la società non è più in grado di far fronte eticamente alle sfide che presentano alcune pratiche medico-chirurgiche e le manipolazioni legate alla ricerca biomedica. Come, e in virtù di che cosa, essa potrebbe manifestare una riserva di principio riguardo a dei procedimenti che implicano la distruzione di parecchi embrioni, se non ha accettato di affrontare obiettivamente fino ad ora il problema legato alla pratica dell'aborto? La società ha tolto, da ogni riflessione futura su questi temi, i criteri essenziali che gli avrebbero permesso di affrontarli serenamente.

Una tale azione politica ha un effetto immediato sulle possibilità che avranno in futuro i cittadini di esercitare un diritto all'obiezione di coscienza riguardo ai procedimenti scientifici che rappresentano una minaccia per la vita umana. Questa condizione politica rappresenta, nell'ambito del rispetto della vita umana, una limitazione immediata dell'esercizio del diritto all'obiezione di coscienza, poi, nel futuro, una sua soppressione. Già si manifesta una volontà giuridica di evolvere verso l'abolizione di questo diritto dell'uomo legato, in quanto tale, alle esigenze più fondamentali della coscienza morale dell'individuo. La ragione invocata è classica: l'obiezione esprime un modo di sfuggire alla legge, violando il principio di uguaglianza dinanzi ad essa.

Ecco allora che si realizza la nostra tesi di partenza: una società tollerante non può tollerare che si eserciti in seno ad essa un diritto all'obiezione di coscienza poiché questa stessa società non è più nella posizione di accettarne, onorandoli, i valori superiori che si esprimono in essa. La società sceglie allora dei valori consensuali, alcuni dei quali, inevitabilmente, la conducono a morte.