

IL PROBLEMA DEL MALE NELLA RIFLESSIONE CANONISTICA*

ANGELA MARIA PUNZI NICOLÒ

SOMMARIO: 1. Il male e il Maligno nel pensiero cristiano. – 2. La valutazione morale nel linguaggio giuridico degli stati e in quello della Chiesa. – 3. Buona fede e mala fede in diritto canonico. – 4. La legge cattiva e la responsabilità umana. – 5. Conclusioni.

1. IL MALE E IL MALIGNO NEL PENSIERO CRISTIANO

Si è detto spesso, e non senza ragione, che ogni religione è strettamente connessa al problema del male, addirittura che ogni religione – per esistere – ha bisogno che il male ci sia, che venga percepito e creduto.

Tuttavia, per quanto riguarda la religione cristiana, il problema è un po' diverso.

La filosofia (cristiana o meno) costruisce categorie, formula astrazioni, esprime concetti. In questo ambito si può parlare del male "in sé". La fede fa un altro percorso, la fede ha una rivelazione che parla di bene, non di male e accetta e conosce il male come carenza, come limite intrinseco connesso alla creaturalità.

La teologia cristiana, a sua volta, rifugge dalla speculazione sul Male (con l'iniziale maiuscola). Il rischio è enorme: è quello di porre un principio alternativo e di pari livello del Bene assoluto, di Dio. L'eresia è antica, ma si ripropone periodicamente, anche se viene – ogni volta – individuata e condannata.

Nella Scrittura non c'è un principio metafisico di male. Dio guarda la creazione e vede che tutto è buono, guarda l'uomo e si compiace, vede che adesso, con l'ingresso della creatura libera e pensante, il creato è completo: è "molto buono". Naturalmente non è perfetto: il creato non è il Creatore. E il male entra nell'Eden, ma non come una divinità, ma come un animale strisciante.

Satana non solo non è Dio, ma non è neanche un dio. È una creatura, ribelle, peccaminosa, punita. Pur tuttavia, è puro/impuro spirito, e quindi immortale e quindi potente ("era il più astuto di tutti gli animali"¹). È un

* Pubblicato in *Sociologia*, 43/3, pp. 11-16.

¹ *Genesi*, 3,1.

individuo, ma non è solo, ha non pochi seguaci, altrettanto spirituali, altrettanto attivi (“il mio nome è Legione”²).

L’individuo-demoniaco ha moltissimi nomi, alcuni specifici della tradizione ebraica (Satana, Belzebù), altri echeggiati dal mondo classico (il demone, Lucifero), ma fondamentalmente – nel cristianesimo – è il diavolo (forse anche il Diavolo) il separatore, il divisore, colui che spezza l’unità uomo-Creatore, uomo-donna, uomo-società.

Qui entra a proposito il punto di vista della Chiesa. La Chiesa, società – comunità – *communio*, ha nel principio di divisione il suo antagonista. Ma ancora una volta, non c’è un principio astratto di male, ci sono uomini che possono essere tentati dal male. Non erroneamente la Commissione Teologica (emanazione della Congregazione per la Dottrina della Fede) traduce “libera nos a malo”, come “liberaci dal Maligno” e – più verisimilmente, dato che non è pensabile che ci vengano risparmiate delle tentazioni – “non permettere che soccombiamo alla tentazione del male”.

Come si riflette questa prospettiva nel diritto canonico?

Si può dire, innanzi tutto, che questa impostazione teologica permette al diritto canonico, anche nel delineare i suoi concetti e i suoi istituti più tecnici, di non rifiutare una qualificazione delle realtà dell’ordinamento che implichi un giudizio morale, o comunque di valore. Accade di frequente, pertanto, nel *codex iuris canonici* di trovare, accanto ai sostantivi tipici dell’universo giuridico, aggettivi qualificativi non familiari al linguaggio normativo degli stati moderni. Si può citare la “vera uguaglianza”, la “giusta libertà”, il dovere “gravissimo” e il diritto “primario”³ e gli esempi potrebbero essere numerosi. Non va taciuto, naturalmente, che non manca in alcune di queste espressioni una preoccupazione politica da parte del legislatore ecclesiastico che sembra volere, in più di un caso, temperare la portata di concetti sentiti come potenzialmente pericolosi, ove inseriti nel tessuto delle norme canoniche, specialmente se si tratta di termini provvisti, ormai, di una coloritura “secolare”, non privi quindi di pericoli di fraintendimento per la compagine ecclesiale. In queste ipotesi è tendenza costante (e spiccatamente curiale) accompagnare a sostantivi di così impegnativa portata concettuale (uguaglianza, libertà...) un attributo di grande risonanza ideale (vera, giusta...), ma destinato in realtà “facendo aggio sul sostantivo” a temperare e smorzare l’incisività del principio stesso.⁴

Ma quale che sia l’intento, più o meno consapevole del legislatore, una cosa risalta con evidenza, che l’ordinamento canonico non ha alcuna difficoltà né disagio a trasferire nel linguaggio giuridico termini e attributi che allu-

² Marco, 5, 9.

³ Rispettivamente can. 208, 218, 226.

⁴ PIERO BELLINI, *Libertà e dogma*, Bologna, 1984, p. 201; ANGELA M. PUNZI NICOLÒ, *Libertà e autonomia negli enti della Chiesa*, Torino, 1999, p. 120.

dono con immediatezza a dei valori, anzi comportano una autentica valutazione di tipo etico. Si può dire anzi che ad ogni norma della Chiesa è sotteso un giudizio di questo genere e non potrebbe essere altrimenti, se il diritto canonico ha un senso definitivo nel tendere alla *salus animarum*.

2. LA VALUTAZIONE MORALE NEL LINGUAGGIO GIURIDICO DEGLI STATI E IN QUELLO DELLA CHIESA

Il bisogno di qualificare gli istituti e le situazioni giuridiche con termini che alludono a dei valori e quindi implicano un possibile giudizio “buono/cattivo” non è altrettanto intenso, anzi a rigore dovrebbe essere estraneo agli ordinamenti statali.

In effetti, il linguaggio del legislatore civile, quando affianca a termini e categorie prettamente giuridiche aggettivi che rimandano a connotazioni etiche o filosofiche, appare, in certo modo, in difficoltà. Solo quando si tratta di espressioni rese tradizionali dal prestigio del diritto romano, non sembrano sorgere problemi e l’evocazione della “buona fede” o del “buon padre di famiglia” non disturba, per così dire, né il legislatore, né gli interpreti. Negli altri casi, emerge spesso la necessità di chiarimenti e spiegazioni, si direbbe che il pensiero giuridico davanti a norme così connotate, senta quasi il bisogno di offrire giustificazioni.

Un esempio tipico, per ciò che riguarda l’ordinamento italiano, è offerto dalla innovazione riguardante l’art. 111 della Costituzione,⁵ che ha immesso formalmente nel testo della nostra Carta fondamentale il principio del c.d. giusto processo. Benché siano trascorsi dieci anni dall’inserimento – nel testo dell’art. 111 – dei cinque nuovi commi che sanciscono gli elementi indeffettibili di un processo perché risulti costituzionalmente giusto, è singolare, ma anche significativo, che ancora gli autori si riferiscano ad esso indicando sempre come il “giusto processo” tra virgolette, come per sottolineare una qualche riserva, una qualche perplessità ad usare questa espressione (obiettivamente alquanto estranea al linguaggio dei giuristi e specialmente dei processualisti, che nella grande maggioranza sono tributari di un impianto teoretico fortemente positivista).

Correttamente alcuni dei maestri della materia, già dalla metà del secolo scorso, avevano fatto notare che le linee guida della nostra Costituzione riguardanti il processo sembravano implicare un tipo di giudizio più simile al *due process of law* del mondo anglosassone, che al tipo di processo presente nella tradizione italiana.⁶ E tuttavia, al fondo delle istanze degli ordinamenti

⁵ L. cost. 23 novembre 1999, n. 2.

⁶ PIETRO CALAMANDREI, *Processo e democrazia*, Padova, 1954, pp. 46 ss.; MAURO CAPPELLETTI, *Diritto di azione e di difesa e funzione concretizzatrice della giurisprudenza costituzionale*, in *Giurisprudenza costituzionale*, 1961, pp. 1284 ss.

anglosassoni che apertamente e tradizionalmente esigevano un “giusto e leale processo”⁷ c’era, nel solco della Costituzione americana, una robusta ascendenza di diritto naturale (“laico” e “democratico” quanto si voglia) che permetteva al legislatore e ai giudici di parlare di un giudizio giusto, dovuto e doveroso, senza sentire il bisogno impellente di mettere edulcoranti virgolette. Una tale eredità teoretica è invece da tempo stata rigettata dalla cultura giuridica italiana, che non può che tradurre il giusto processo in un iter procedurale ancorato a dati positivi ben determinati: il contraddittorio tra le parti (in condizioni di parità, precisa l’art. 111), davanti ad un giudice terzo e imparziale e con una ragionevole durata.

Ben poco di queste esigenze si ritrova nel diritto canonico. Da sempre consapevole che il *iudicium*, come ogni evento umano, può essere viziato e iniquo, il diritto canonico classico non ha mai parlato di giusto processo, ma di *iustus iudex*, mettendo in evidenza ben più che la corretta procedura, l’uomo stesso, con la sua coscienza e responsabilità.

E si potrebbe dire – sulla scia delle fantasiose etimologie di Isidoro di Siviglia – che se il *rex* è tale *a bene regendo*, il giudice è tale *a iuste iudicando*. L’etimologia medioevale, lontana da qualunque corretta filologia, appare come uno svelamento del senso profondo della istituzione, della sua intima razionalità.

È interessante notare, a questo proposito, che anche nei lavori per la codificazione canonica del 1917 (il primo codice in senso moderno della Chiesa), lavori che hanno segnato culturalmente il momento di massimo avvicinamento degli schemi canonistici alle tipologie degli ordinamenti laici e la massima valorizzazione delle categorie astratte e formali dei codici degli stati contemporanei, durante l’elaborazione del Libro IV *De processibus*, l’autore di uno degli schemi preparatori più prestigiosi (Many) aveva sempre preferito – nei canoni *De iudice* – mettere in luce il profilo del dovere morale del giudice di ben giudicare, di *definire quod iustum est*, rispetto al profilo tecnico della osservanza della procedura. Al punto che uno dei consultori aveva obiettato che insistere tanto sul dovere di giustizia a proposito della condotta del giudice sembrava sottintendere “che tutti erano cattivi”.⁸

Di fatto, poi, il riferimento esplicito all’*officium iudicis* come *munus* teso a definire ciò che è giusto scomparve nei canoni *de iudice* del cjc 1917, ma l’attenzione alla qualità umana, all’adesione del giudice alla virtù cardinale della giustizia non poteva venir meno. Il giudice di un ordinamento laico – prendendo fondamentalmente ad esempio il caso del diritto italiano – è identificato dal possesso di un accertato livello di preparazione tecnica, si-

⁷ PAOLO BARILE, *Diritti dell’uomo e libertà fondamentali*, Bologna, 1984, p. 287.

⁸ JOAQUÍN LLOBELL - ENRIQUE DE LEÓN - JESÚS NAVARRETE, *Il libro “De processibus” nella codificazione del 1917. Studi e documenti*, I, Milano 1999, p. 942.

gillato definitivamente dal superamento di un concorso pubblico, al giudice canonico – che in definitiva è il vescovo o un suo vicario o un membro del collegio giudicante da lui scelto – viene richiesto in primo luogo di essere *probatae vitae* e solo dopo *in iure canonico peritus*.

Va detto, per tracciare un quadro non troppo parziale, che recenti norme canoniche cominciano a parlare di *aequus processus*, nella tendenza a garantire più intensamente i diritti naturali delle persone (dei fedeli, ma non solo, dal momento che – secondo il can. 1476 – “chiunque, sia battezzato, sia non battezzato, può agire in giudizio”). Ma, leggendo con attenzione la portata testuale di queste innovazioni e i commenti che le accompagnano, appare chiaro che questa mimesi terminologica degli ordinamenti laici ha riguardo ai sempre più frequenti contatti di sentenze e pronunce dei tribunali della Chiesa con ordinamenti “esterni” e mira fondamentalmente ad evitare fraintendimenti e condanne, del genere di quelli avvenuti in anni recenti.⁹ Molto meno presenti in questo tipo di impostazione e di linguaggio appaiono invece i valori di fondo dell’ordinamento canonico, da sempre abituato a relativizzare le garanzie formali della “giustizia”, nella tensione ineliminabile verso la sostanza vera della norma, perennemente da ripensare e modellare.

3. BUONA FEDE E MALA FEDE IN DIRITTO CANONICO

Tradizionalmente presente negli ordinamenti giuridici occidentali da oltre duemila anni, il concetto di buona fede e – per ovvia contrapposizione – quello di mala fede, è rilevante anche in diritto canonico, dove assume però una diversa pregnanza di significato. A lungo studiata, e non sempre definita in modo conclusivo, la portata del concetto di *bona fides* in diritto romano e il suo discusso spostamento di significato nel passaggio all’Età di mezzo, ha interessato i migliori canonisti intorno alla metà del secolo scorso.¹⁰ Nel diritto e nel linguaggio giuridico della Chiesa, comunque, è notevole la sproporzione quantitativa tra l’approfondimento teorico della *bona fides*, cioè dell’aspetto positivo, fisiologico, delle relazioni tra gli uomini (buona fede che viene debitamente e frequentemente citata, ma non trova uno spazio originale canonisticamente significativo) e la riflessione sul suo contrario, la

⁹ AA.Vv., *La sentenza della Corte europea dei diritti dell’uomo del 20 luglio 2001* (giornate di studio dell’Università di Teramo), Milano, 2004; HÉCTOR FRANCESCHI – JOAQUÍN LLOBELL – MIGUEL ÁNGEL ORTIZ, *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della “Dignitas Connubii”*, Roma, 2005, in cui si vedano specialmente i saggi di Joaquín Llobell e di Grzegorz Erlebach.

¹⁰ Sulla scia o in contrapposizione alla teoria sulla buona fede in diritto canonico che Francesco Ruffini aveva indagato alla fine del XIX secolo, Luigi Scavo Lombardo e Pio Fedele, offrono due diverse e contrapposte letture dell’istituto canonistico della *praescriptio acquisitiva*, dove le divergenze derivavano proprio dal diverso peso attribuito all’elemento interiore del possessore.

mala fede, appunto, che segna invece un momento tipico nelle situazioni in cui il male morale si rispecchia e spiega effetti nel mondo giuridico.

Nel mondo romano arcaico, la *fides* era, più ancora che un elemento religioso, addirittura una divinità, il *fidei numen*, il cui culto si fa risalire ai tempi regi. E anche più tardi, nel momento dello sviluppo dell'imperialismo romano, la *fides publica*, la *fides populi romani* è sempre considerata ed esaltata come una virtù. È nella disciplina dei rapporti tra privati, invece, che dal significato di *constantia et veritas*¹¹ (criterio normativo di comportamento) si passa gradatamente al valore soggettivo e psicologico di assenza di *fraus*, di non consapevolezza di ledere il diritto altrui.

Appunto questo significato soggettivo dominerà la visione canonistica, intimamente e inevitabilmente legata alla rilevanza del foro interno. Qui però la prescrizione (acquisitiva o estintiva, che sia) in campo privatistico, il sorgere della *consuetudo contra legem* nell'ambito ordinamentale, esigono non solo una generica buona fede, ma richiedono come condizione essenziale l'assenza di peccato.¹² Il concetto di male morale e il termine teologico che lo esprime appaiono nel pensiero dei canonisti un elemento totalmente pervasivo. Dirà, con icastica brevità, la Glossa al *Decretum* “*omne quod non est ex fide, peccatum est*”.¹³ E questo principio è denso di conseguenze giuridiche rilevanti e persino – in una prospettiva di diritto laico – eccessive e quasi inammissibili. Si pensi che mentre gli altri ordinamenti (tutti gli altri ordinamenti) sanciscono che negli atti giuridici per cui il legislatore ha stabilito la necessità della buona fede, si deve avere riguardo alla buona fede iniziale, non rilevando l'eventuale venir meno di questa nel decorso del tempo richiesto dalla legge, il diritto canonico classico afferma, almeno come principio generale, che *mala fides superveniens nocet*. Eppure è innegabile che alla sensibilità giuridica moderna sembri non solo accettabile, ma anche sostanzialmente giusto che, ove l'atto iniziale da cui decorre il termine richiesto sia stato posto in buona fede, non debba più essere rilevante l'eventuale mutamento di un fatto interno, psicologico, quale appunto la conoscenza o non conoscenza del diritto altrui. Qui, nella valutazione ponderata delle diverse situazioni, prevale agli occhi dell'ordinamento civile la tutela delle certezze legali, della stabilità dei rapporti e in conclusione della certezza del diritto, soprattutto quando tale certezza – come avviene di regola nei fatti negoziali di diritto privato – sia connessa a equilibri economici.¹⁴

Ma la vera esigenza canonistica della norma sulla *mala fides superveniens*

¹¹ CICERONE, *De officiis*, I, 7,23.

¹² PIO FEDELE, *Lo spirito del diritto canonico*, Padova 1962, cap. v.

¹³ Glossa *Neque* al c. 16, C. 22, q. 1.

¹⁴ La rilevanza negativa della mala fede sopravvenuta non è un mero ricordo storico, l'attuale can. 198 recita: “Nessuna prescrizione ha valore, se non è fondata sulla buona fede, non solo all'inizio, ma per tutto il decorso del tempo richiesto per la prescrizione”.

è estranea a questa prospettiva e ripropone con chiarezza la propria visione: la mala fede non può essere che peccato e non si dà diritto dove esso sia congiunto al peccato. In questa ottica, quindi, come ha scritto l'autore che più profondamente ha studiato e compreso questi problemi, il diritto della Chiesa "metteva sopra a tutte le considerazioni d'utilità privata o pubblica quella dell'esistenza o meno del peccato".¹⁵

Ecco, dunque, che non tanto il male in sé, ma l'uomo peccatore vede il suo agire (ma qui – in una dimensione interiore – addirittura il suo conoscere e il suo pensare) riflettersi e rifluire in conseguenze giuridiche, la sua *scientia* del diritto altrui trasformarsi in fatto di *conscientia* e come tale cadere sotto la valutazione, definitiva, della Chiesa.

4. LA LEGGE CATTIVA E LA RESPONSABILITÀ UMANA

Non di rado, nel diritto canonico classico, della grande stagione della cultura ecclesiastica medievale, si pose il problema di un male potenzialmente e insidiosamente insito nelle leggi stesse, nelle disposizioni normative pur promananti dal legislatore legittimo, dal *princeps*.

Se infatti anche le norme umane legittimamente poste potevano essere inique se contrarie al diritto naturale, *naturaliter iniustae*, e ciò nonostante esse andavano, di regola, osservate, ben più gravi e più condannabili erano quelle leggi che apparissero contraddire, in tutto o in parte, ai valori dello spirito, a mettere a rischio il *bonum animae quod est maximum*, traendo in errore le coscienze o imponendo il compimento di atti in sé malvagi. Per queste leggi, non solo inique, ma specificamente scandalose, *enutritivae peccati*, veniva meno addirittura l'obbligo – sancito in modo intensissimo, all'epoca – della ubbidienza comunque dovuta al sovrano, anche cattivo, e si proclamava il dovere ineludibile dei cittadini-fedeli di opporre una ferma obiezione di coscienza.¹⁶

Anche in questo caso, non siamo di fronte solo ad evenienze legate ad un mondo scomparso, il conflitto tra quello che la Chiesa può sentire come contrario alla sua visione sociale e persino al diritto divino e quello che gli ordinamenti civili possono ritenere giuridicamente legittimo e politicamente opportuno si è posto, talora con accenti molto aspri, anche in anni recenti.

Eppure, sul piano della responsabilità personale, la legge, anche *enutritiva peccati*, non funziona mai automaticamente, spetta sempre al singolo fare in modo che una norma – astrattamente sentita dalla Chiesa come possibile strumento di male, addirittura di dannazione – risulti poi tale anche in pra-

¹⁵ PIO FEDELE, *Lo spirito del diritto canonico*, cit., p. 351.

¹⁶ PIERO BELLINI, *La coscienza del principe*, Torino, 2000, I, pp. 346-372.

tica; è sempre necessario che il singolo si serva concretamente della norma iniqua per fare il male, quel male che, in ogni caso, data la presenza imprescindibile del libero arbitrio, egli avrebbe potuto evitare.

Mi sembra connessa a questa prospettiva, anche se dall'ambito del diritto canonico bisogna passare piuttosto al campo della storia politica, la riflessione di Alessandro Manzoni sui processi penali del XVII secolo, nel suo saggio sulla storia della Colonna Infame.¹⁷ Spesso poco capito e poco apprezzato, apertamente condannato da spiriti giacobini antichi e nuovi,¹⁸ il Manzoni politico è stato di recente ristudiato, collocato nella giusta prospettiva negli ambiti della filosofia politica e quindi rivalutato da un finissimo studioso,¹⁹ come uno dei maggiori pensatori del suo secolo, non solo in ambito italiano, ma europeo.

A proposito dell'argomento dei processi agli untori, non c'è dubbio che il punto di vista dello scrittore cattolico si distacchi fortemente da quello del Verri e dalle sue "Osservazioni sulla tortura",²⁰ testo che egli conosceva in profondità e da cui si allontana e che spesso contraddice, non perché non ne condivida uno dei punti di base, la condanna della tortura come strumento giudiziario ("assunto – commenta l'autore – nobile e umano") ma perché vuole riprendere l'argomento "con diverso intento". E l'intento di Manzoni è limpido e limpidamente dichiarato: far capire che qualunque istituzione pubblica, qualunque previsione legislativa – per quanto iniqua – non ha forza sufficiente a determinare, di per sé, il male, è necessario per questo esito che vi siano uomini, le cui "passioni perverse" provocano "atti iniqui".²¹

La differenza di prospettiva tra i due autori è manifesta: le "Osservazioni" di Verri sono un saggio politico a tema, il risultato cui tende l'autore illuminista è che la ragione possa dimostrare che "è cosa ingiusta, pericolosissima e crudele l'adoperar le torture",²² il caso dei processi milanesi agli untori è solo un esempio, per quanto clamoroso, del suo assunto.

Del tutto diversa l'ottica manzoniana, la sua opera è un saggio di filosofia e di morale politica, l'attenzione – pur partendo dagli stessi documenti giudiziari – è specificamente puntata su quegli imputati, su quei giudici, sulla

¹⁷ ALESSANDRO MANZONI, *Storia della Colonna Infame*, (1 ed. 1840), in *Tutte le opere*, (a cura di Alberto CHIARI - FAUSTO GHISALBERTI), II, Verona, 1954.

¹⁸ Basti citare, come esempio di un giudizio ideologicamente connotato fino ad assumere accenti poco comprensibili in un profondo studioso, la descrizione di Manzoni come "uno Zdanov dedito a messe, giaculatorie, letture pie..." (Franco CORDERO, *La fabbrica della peste*, Bari, 1984).

¹⁹ MARIO D'ADDIO, *Manzoni politico*, Marco ed., Lungro di Cosenza, 2005.

²⁰ PIETRO VERRI, *Osservazioni sulla tortura* (1 ed. 1804), Biblioteca dei classici italiani di G. Bonghi, 1996.

²¹ ALESSANDRO MANZONI, *Storia della Colonna infame*, Introduzione.

²² PIETRO VERRI, *Osservazioni sulla tortura*, Introduzione.

possibilità che in quei processi si potesse giungere – pur con l'ignoranza scientifica sui contagi, pur con la previsione legislativa della tortura – ad un risultato diverso, se solo coloro che inquisivano e giudicavano non si fossero, colpevolmente, accecati. I peccati dei giudici hanno nomi precisi, sono “la malignità e il furore”, identiche, però, le colpe della moltitudine, che agli occhi di Manzoni non è scusata né dall'ignoranza, né dal diffuso panico che accompagna ogni epidemia. Anche la povera folla milanese è composta da uomini, anche questi uomini sono dotati di ragione e di coscienza, anche essi sono liberi di non fare il male. Se lo compiono e se inducono altri a compierlo, ne risponderanno, se non ad altri, se non alla Storia, quanto meno all'ultimo e definitivo Giudice.

Possiamo ora riflettere, in conclusione, sui motivi per cui questo pacato e breve saggio, da cui si potrebbe tranquillamente dissentire o che si potrebbe altrettanto facilmente ignorare, come documento di tempi e di idee sorpassate, continua tuttora a suscitare non di rado reazioni stizzite e astiose. I motivi, a mio parere, sono di due tipi, uno – per così dire – personale, legato cioè al Manzoni uomo, l'altro invece ideologico. È sembrato sempre, ad una certa cultura laica, una cosa fastidiosa e leggermente imbarazzante che un uomo che aveva avuto come nonno Cesare Beccaria e come probabile zio (sia pure “zio naturale”) Pietro Verri, non solo non fosse (o meglio avesse cessato di essere) un illuminista, ma per di più, con un *révére* politicamente scorretto, fosse diventato lo scrittore cattolico per eccellenza, un autore di cui si sono potute contestare molte cose, ma di cui è sempre stato difficile negare la qualità letteraria e il livello del pensiero. Già questo “peccato” (non stiamo, appunto, parlando di peccati?) meritava, agli occhi di una critica non poco ideologica, un giudizio severo.

Ma se su questo si potrebbe sorridere, forse un altro punto dei ragionamenti manzoniani nel saggio sulla Colonna infame è più seriamente e sotteraneamente sgradito alle opinioni correnti, perché in sostanza più teoricamente impegnativo, vale a dire la sua difesa della “consolante” idea della libertà e della responsabilità del singolo contro la visione nichilistica del male senza responsabili e senza riscatto. Scrive Manzoni: “... Se, in un complesso di fatti atroci dell'uomo contro l'uomo, crediam di vedere un effetto de' tempi e delle circostanze, proviamo, insieme con l'orrore e la compassione medesima, uno scoraggiamento, una specie di disperazione. Ci par di vedere la natura umana spinta invincibilmente al male da cagioni indipendenti dal suo arbitrio, e come legata in un sogno perverso e affannoso, da cui non ha mezzo di riscuotersi, di cui non può nemmeno accorgersi” e più oltre, in modo straordinariamente e sinteticamente espressivo, egli conclude: “rimane l'orrore e scompare la colpa”.

È dunque la visione cristiana del male come peccato, così profondamente sentita da Manzoni, che, ancora una volta, appare “segno di contraddi-

zione”, ma anche, paradossalmente, segno di una, almeno possibile, liberazione.

5. CONCLUSIONI

Infine vorrei, per concludere, porre un problema legato all’attualità e al linguaggio con cui essa si esprime.

Oggi, il nuovo diritto della società globalizzata o “mondializzata” ha più o meno tendenza a qualificare in senso etico i suoi istituti?

In verità, malgrado le apparenze, e malgrado i più vistosi effetti di una ineguale secolarizzazione, negli ultimi tempi la tendenza sembra di frequente quella di agganciarsi a valutazioni morali per valutare i fatti sociali ed in particolar modo economici.

Di fronte all’inquietudine, talvolta al panico, dovuti alla crisi dell’economia (una crisi che è parsa dilagare in modo inarrestabile: crisi delle banche, crisi delle borse, crisi del mercato, crisi dell’occupazione, crisi temuta, infine, di tutto il mondo occidentale), ciò che è stato scritto e pubblicato negli ultimi mesi ha perso il tono asettico e tecnico con cui eravamo abituati a confrontarci su questi temi. Per esserne convinti, basta che riflettiamo sui termini frequentemente usati dai media. Si è parlato di meccanismi “perversi” o viceversa “virtuosi” dell’economia, di titoli azionari “tossici”, di managers – di conseguenza – non tanto incompetenti, quanto “cattivi”, e come tali da indicare al disprezzo e persino alle aggressioni popolari, autentici nuovi untori di una pandemia, più temuta della antica peste.

Insomma, il male torna ad interpellare la società della tecnica e con la paura si torna a condannare l’individuo, che per quasi un secolo si era felicemente deresponsabilizzato, scaricando tutte le colpe sui meccanismi sociali, sulle strutture economiche capitalistiche o – come usava dire qualche decennio fa – sul sistema.

Il pensiero cristiano e di conseguenza la prospettiva canonistica continuano, da parte loro, a valutare l’uomo e la sua condotta, anche giuridica, anche economica e politica, *sub specie peccati*.

Anche se la riflessione odierna, in campo cattolico, tende ad evocare assai raramente (troppo raramente) questo concetto in modo esplicito, sembra che ormai sia la spinta delle realtà sociali e politiche ad imporre la convinzione che la regolarità formale di un comportamento, la sua rispondenza alle astratte “regole del gioco” non lo può sottrarre ad un eventuale giudizio negativo e, se ne è il caso, ad una aperta e diretta condanna.