

# LA PENA DI MORTE PRIMA E DOPO *EVANGELIUM VITAE*

MAURIZIO P. FAGGIONI\*

SOMMARIO: I. *La pena di morte nella Sacra Scrittura e nella Tradizione.* II. *Il Magistero e la Tradizione teologica.* III. *La pena di morte in Evangelium vitae.* IV. *Dopo Evangelium vitae: una dottrina in divenire.*

La diffusione della versione provvisoria del *Catechismo della Chiesa Cattolica* nelle principali lingue moderne – era il 1992 – aveva suscitato delusione in alcuni ambienti teologici e secolari per i numeri dedicati alla pena di morte, tanto che il Santo Padre Giovanni Paolo II ritenne di intervenire di nuovo sull'argomento nel contesto di *Evangelium vitae*. Osservando da vicino come l'enciclica affronta il tema, ci si accorge che non si è trattato soltanto di un miglioramento del dettato o di nuovi orientamenti pratici rispondenti a mutate condizioni sociopolitiche, ma di una vera e propria rilettura dell'impianto teologico tradizionale e di questa rilettura papa Francesco ha tratto le logiche conseguenze, dichiarando la pena di morte *inammissibile*.

Per documentare adeguatamente questa ipotesi interpretativa occorrerebbero – si intuisce – gli spazi di una monografia piuttosto che quelli di un articolo, ma cercheremo di presentare in modo succinto e lineare la sostanza delle nostre riflessioni: dapprima ricorderemo il percorso del pensiero teologico e dell'insegnamento magisteriale circa la pena di morte sino al *Catechismo* edizione 92; esamineremo poi il tema della pena di morte nel contesto di *Evangelium vitae* e le sue ricadute nell'*editio typica*; vedremo, infine, come il Magistero di papa Francesco e l'ultima revisione del testo del *Catechismo* rappresentino lo sviluppo di una prospettiva dottrinale che ha le sue radici in *Evangelium vitae*, ma la cui dichiarata continuità con la Tradizione teologica e il Magistero ordinario precedente non è immediatamente percepibile perché chiede un'ermeneutica che non si fermi al dato normativo e punti al cuore dell'annuncio ecclesiale sulla dignità della creatura umana.

\* Accademia Alfonsiana, Roma.

## I. LA PENA DI MORTE NELLA SACRA SCRITTURA E NELLA TRADIZIONE

La pena capitale, inflitta come punizione per delitti più gravi e più destabilizzanti, è una esperienza ubiquitaria nella storia umana. In contesti più arcaici, intrisi di sacralità, la violazione dell'ordine e delle discipline sociali si riverbera nella relazione fra la divinità e l'uomo perché l'ordine delle cose terrene è ritenuto un riflesso della volontà divina. La pena di morte assume un valore sacrificale ed espiatorio ben più chiaramente delle altre pene vendicative che si presentano piuttosto come una ritorsione contro un delinquente da parte della vittima o dei suoi difensori e una vendetta risarcitoria che ristabilisce la giustizia su un piano eminentemente umano. La pena di morte viene spesso concepita come un dovere sacro, come un'offerta sacrificale che placa lo sdegno degli dei e dà pace e soddisfa le ferite aperte da colui che ha trasgredito le regole dell'umano convivere. In tale prospettiva si comprende, per esempio, un istituto presente nel più antico diritto consuetudinario in Israele, quello del *go'el haddam*, il vendicatore del sangue: nel caso di delitti più gravi, come l'omicidio, il *go'el haddam* interveniva sul colpevole sopprimendolo così da ristabilire l'ordine leso e, in particolare, la signoria di Dio sul sangue (Num 35,21; cfr. Gn 9,6). Nel retribuzionismo della teologia cattolica opera oscuramente questo rapporto stretto e sconcertante tra affermazione dei valori violati dal reo e immolazione della vita umana e, insieme, l'idea della capacità della sofferenza di purificare, espiare e ristabilire la giustizia ferita: si punisce *quia peccatum est* nella persuasione che il *malum passionis*, il male subito dal reo, possa lavare il *malum actionis*, compensare il male da lui compiuto, dando soddisfazione nello stesso tempo alla vittima e alla società offesa nei suoi fondamenti valoriali.

Anche nell'antico Israele la pena capitale nelle sue diverse forme (lapidazione, impiccagione, rogo) costituiva la risposta sanzionatoria a delitti di eccezionale gravità che potevano rendere impuri il popolo e la terra agli occhi di Dio e destabilizzare l'edificio sociale che su quei pilastri si fondava: i *delitti contro la religione* come l'idolatria (Lv 20,1-4; Dt 17,2-5) e la magia (Lv 20,6-7); i *delitti contro la vita*, come l'omicidio premeditato e il rapimento per ridurre in schiavitù (Es 21,16; Dt 24,7); i *delitti contro le regole sessuali*, come l'incesto, la sodomia, la bestialità (Lv 18,6-16.22-29); i *delitti contro la struttura familiare* come l'adulterio (Dt 22,22-24) e la ribellione ai genitori (Dt 21,18-21).<sup>1</sup> «È ovvio – scrive P. Bovati – che i beni supremi sono protetti da un'elevata sanzione, anzi da una sanzione estrema. Sappiamo che per la tradizione biblica la vita umana è considerata fra i primi valori; ne viene di conseguenza che essa è tutelata dalla minaccia estrema,

<sup>1</sup> In fase post-esilica si manifestò una crescente reticenza ad applicare la pena capitale e, comunque, non si poté più applicarla dopo il 30 d.C., quando i conquistatori Romani tolsero al Sinedrio lo *jus gladii*, come è ricordato in Gv 18,31.

che è quella di rispondere alla violenza mortale con una pena corrispondente (e talvolta maggiorata dalle pene infamanti accessorie). Ecco allora apparire il limite e l'assurdo dell'intero sistema: per significare l'importanza assoluta della vita, per affermare la sua insostituibilità si deve ricorrere alla soppressione della vita».<sup>2</sup>

Una stretta logica retributiva opera nella *lex talionis* che, esigendo la simmetria tra pena e delitto, stabilisce per la retribuzione una regola di ragionevolezza e proporzionalità: «Vita per vita, occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede, bruciatura per bruciatura, ferita per ferita, livido per livido» (Es 21,23-25 cfr. Lv 24,17-20; Dt 19,21).<sup>3</sup> La *lex talionis* – precisa la Pontificia Commissione Biblica – «viene non raramente compresa come l'espressione di una vendetta e rivincita violenta mentre, in verità, all'origine costituiva la limitazione di violenza e controviolenza; essa manifestava la tendenza a superare l'istintiva e incontrollata ricerca di vendetta e di rivincita».<sup>4</sup> Se il canto belluino di Lamech evoca il parossismo della vendetta incontrollata e sproporzionata che conduce ad uccidere un uomo per un'inezia,<sup>5</sup> la legge del taglione pone un limite alla violenza vendicativa e afferma, in particolare, che si può privare della vita un essere umano soltanto in risposta alla lesione grave di un valore prezioso qual è la vita umana.

Nel discorso della montagna, Gesù chiede al credente un ulteriore sforzo per il superamento della stretta giustizia del taglione ed esorta a non opporsi al malvagio:

Avete inteso che fu detto: «Occhio per occhio e dente per dente»; ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra.

Il contesto e il tenore delle parole indicano chiaramente che il Signore si rivolge allo stile di vita del singolo credente e non sembra che stia pensando alla pena di morte – pratica di carattere pubblico – tant'è vero che non viene neppure citato l'inizio del versetto contenente il «vita per vita». Un testo, invece, che pone a tema la misericordia di Gesù rispetto alla pena di morte è il famoso episodio dell'adultera per cui la Legge di Mosè stabiliva la morte per lapidazione (cfr. Gv 8,1-11). Quello che colpisce nel testo evangelico, oltre al modo nuovo di rapportarsi con gli erranti, attraverso il perdono, la fiducia, il rispetto, è che insinua una

<sup>2</sup> P. BOVATI, *Pena e perdono nelle procedure giuridiche dell'Antico Testamento*, in A. ACERBI, L. EUSEBI (edd.), *Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, Vita e Pensiero, Milano 1998, 46-47.

<sup>3</sup> Su questo tema vedere: S. ISSER, *Two Traditions. The Law of Exodus 21: 22-23 Revisited*, «The Catholic Biblical Quarterly» 52 (1990) 30-45; R. WESTBROOK, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, Gabalda, Paris 1988, 39-88; S. WEST, *The Lex Talionis in the Torah*, «Jewish Bible Quarterly» 21 (1993) 183-188.

<sup>4</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, LEV, Città del Vaticano 2008, n. 122, 169.

<sup>5</sup> Gn 4,23-24: «Ho ucciso un uomo per una mia scalfittura e un ragazzo per un mio livido. Sette volte sarà vendicato Caino, ma Lamech settantasette».

domanda su chi fra gli uomini possa avere l'autorità di «scagliare la prima pietra». A questo proposito merita richiamare l'unico testo nel Nuovo Testamento che potrebbe riferirsi alla pena di morte. Mi riferisco al difficile testo di Rom 13,1-7 secondo il quale l'autorità civile «non invano porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male», nel quale la spada potrebbe riferirsi al diritto di dare la morte, lo *ius gladii*, ma anche solo al *potere coercitivo* in generale.<sup>6</sup> Qualunque cosa significhi quella «spada» resta la domanda in che senso ed eventualmente entro quali limiti l'autorità civile, anche pagana, possa dirsi «al servizio di Dio» e, quindi, ricevere da Dio l'autorità per operare «la giusta condanna di chi opera il male». Nel caso della pena di morte la domanda diventa cruciale: dal momento che solo Dio è signore della vita e della morte e la legge naturale vieta di uccidere, si può dire che l'autorità civile riceve da Dio il diritto di togliere la vita al reo? Qualunque autorità civile, in quanto ascisa al potere secondo le leggi di uno Stato, o solo quell'autorità che agisce secondo giustizia?

Se nel Nuovo Testamento non troviamo una risposta univoca e chiara alle nostre domande sulla pena di morte, è invece certo che le prime generazioni cristiane hanno inteso come parte del nuovo *ethos* evangelico il rifiuto di ogni forma di violenza, atteggiamento tanto più significativo in una società come quella romana in cui il ricorso a metodi punitivi cruenti era uno degli strumenti della stabilità sociale. Ne sanno qualcosa i seguaci di Spartaco che sono stati crocifissi a decine di migliaia lungo le vie consolari o i tanti schiavi mandati a morte per insubordinazione o fuga. Se pensiamo che uno degli svaghi favoriti dei Romani era quello di vedere ammazzare le bestie e combattere sino alla morte i gladiatori, ci rendiamo conto dell'assuefazione di quel mondo a forme di violenza socialmente accettata. I Padri e gli Scrittori preniceni sono testimoni di una lettura radicale del messaggio evangelico ed esprimono la ripulsa istintiva dei Cristiani verso qualunque forma di violenza, anche di Stato. Nelle loro opere si mostrano avversi alla pena di morte, così come alla guerra, al servizio militare e a tutte le manifestazioni di violenza, inclusi gli spettacoli circensi. Nella sensibilità di molti di loro condannare un uomo alla pena capitale è equivalente a ordinare un omicidio. Valga per tutti questo giudizio perentorio tratto dalle *Divine Istituzioni* di Lattanzio:

Non è permesso al giusto condannare nessuno alla pena capitale, perché un omicidio privato commesso con la perfidia di un pugnale è uguale a un omicidio pubblico

<sup>6</sup> Per una analisi del testo di Rom 13, 1-7: A. SACCHI, *Colpa e pena in Rm 13, 1-7 nel contesto del messaggio evangelico*, in A. ACERBI, L. EUSEBI, *Colpa e pena?*, 57-95. Sul valore della spada come strumento e simbolo di giustizia: V. AIELLO, *L'imperatore e la spada. Lettura di un simbolo in chiaro scuro*, G. BONAMENTE, R. LIZZI TESTA (a cura di), *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV-VI sec. d.C.)*, Edipuglia, Bari 2010, 11-30.

perpetrato con l'accusa giudiziale. Uccidere un uomo è sempre qualcosa di illecito. Il precetto divino di non ammazzare è assoluto e non ammette eccezione alcuna.<sup>7</sup>

Proprio Lattanzio è teste di un cambiamento di rotta del pensiero cristiano dopo la fine delle persecuzioni e la pace costantiniana del 313 che sfocerà, ben presto, nel 380, con la dichiarazione del Cristianesimo religione ufficiale dell'Impero. Con l'avvento dell'Impero cristiano muta l'atteggiamento dei teologi e dei pastori verso il potere politico che da nemico diventa amico e i due mondi iniziano un delicato lavoro di avvicinamento e di vicendevole legittimazione. La nascente realtà ecclesiale si trovava a confrontarsi con costumi spesso dissonanti rispetto all'*ethos* cristiano e con un diritto che, pur essendo un capolavoro dello spirito umano, non era certo modellato sul messaggio evangelico. La nuova fede non solo metterà tutte le sue energie nello sradicare il paganesimo, ma chiederà profondi mutamenti anche giuridici riguardo ai costumi matrimoniali, alla moralità pubblica e privata, all'aborto, all'infanticidio e all'esposizione dei bambini, al regime servile. D'altra parte, la nuova religione ufficiale doveva restare aperta al dialogo con l'antico avversario e accettare elementi e strutture ereditati dal mondo pagano che non era o non sembrava possibile abbandonare senza mettere in crisi il funzionamento e la stabilità della società civile: esempi emblematici di questa situazione sono la partecipazione dei cristiani all'esercito e l'accesso dei cristiani alla magistratura che includeva la possibilità di infliggere la pena di morte. Il *Codex Theodosianus* dell'anno 438 e il *Codex Justiniani* dell'anno 530 saranno due punti d'arrivo di un processo non facile di assimilazione valoriale e di compromesso normativo. La pena di morte comminata da entrambi questi Codici per i pagani renitenti alla conversione, per i cristiani eretici e per i sodomiti, applicava a nuove fattispecie delittuose il diritto penale classico e, quindi, data la grave incompatibilità di queste situazioni con la nuova realtà dell'Impero cristiano, prevedeva la pena capitale.

Nel corso di questo lungo e delicato processo di fusione di mondi diversi, vediamo i Padri postniceni cambiare a poco a poco registro nei confronti della pena di morte anche se con tante ambivalenze e titubanze. Se un san Girolamo (347-420), infatti, afferma deciso che «non è crudele sgozzare chi è crudele»<sup>8</sup> e che «punire [con la morte] gli omicidi, i sacrileghi e i maghi non è spargere il sangue, è servire le leggi»,<sup>9</sup> in molti altri Padri si evidenzia un certo ondeggiamento

<sup>7</sup> LATTANZIO, *Divinarum Institutionum Libri*, lib. 6, 20 (PL 6, 707-708).

<sup>8</sup> S. GIROLAMO, *Commentarii in Isaiam prophetam*, V, 13, 9 (PL 24, 157): «Non est crudelis, qui crudeles iugulat, sed quod patientibus crudelis esse videatur. Nam et latro suspensus patibulo crudelem iudicem putat».

<sup>9</sup> S. GIROLAMO, *Commentarii in Ieremiam prophetam*, IV, 22, 3 (PL 24, 811): «*Et sanguinem innocentem non effundatis in loco isto. Homicidas enim et sacrilegos et venenarios punire non est effusio sanguinis, sed legum ministerium*».

fra la accettazione della severità della legge umana e le esigenze della benignità cristiana. Sant’Ambrogio (339-397) nella prima lettera a Studio non condanna il cristiano che avesse inflitto la pena di morte secondo la legge, ma ritiene lodevole non farlo: «Excusationem habebis si feceris, laudem si non feceris».<sup>10</sup> Egli stesso però, nel 384, trovandosi a Treviri – capitale dell’Impero d’Occidente – come legato dell’imperatore Valentiniano II si dissociò dai vescovi spagnoli che chiedevano all’imperatore Magno Massimo la condanna di Priscilliano, rigoroso asceta spagnolo ai limiti dell’eresia, che fu decapitato l’anno seguente.<sup>11</sup> La posizione di sant’Agostino (354-430) di fronte alla pena di morte è parimenti ambivalente e si muove tra una adesione appassionata all’ideale cristiano della mansuetudine e della pace e la necessità, sotto le urgenze dei tempi, di difendere il corpo ormai fatiscante dell’Impero da assalti interni ed esterni. Il Santo Dottore non trattò mai *ex professo* il tema della pena di morte e, come spesso accade, si trovano nelle sue opere testi che sembrano contraddittori, ma sono, in effetti, espressivi della diversa finalità e dei diversi contesti degli scritti. Se alcuni, come padre Niceto Blázquez, ritengono di poter affermare la netta opposizione di Agostino alla pena di morte, altri ne fanno un assertore e, addirittura, un teste chiave della Tradizione.<sup>12</sup>

In uno dei suoi scritti di maggior impegno teorico, il *De civitate Dei*, Agostino spiega che chi combatte una guerra o infligge la pena di morte in obbedienza alla volontà divina non va contro il comando “Non uccidere”:

La stessa Autorità divina ha fatto delle eccezioni alla legge di non uccidere. Si eccettuano appunto i casi dei soggetti cui Dio ordina di uccidere, sia per una legge costituita sia per un espresso comando rivolto in un tempo determinato a una persona. “Non uccide”, dunque, chi deve la prestazione a colui che lo comanda, come la spada è uno strumento per chi la usa. Quindi non trasgrediscono affatto il comandamento con

<sup>10</sup> Cfr. S. AMBROGIO, *Epistola 25* (PL 16, 1040-1042). Egli ricorda che molti magistrati tornavano dalle Province vantandosi di non aver mai inflitto una pena di morte: «hanno riportato la scure – simbolo del potere coercitivo – non macchiata di sangue (*incruentam securim revexerint*)». E conclude: «Si hoc Gentiles, quid Christiani facere debent?».

<sup>11</sup> Priscilliano ed i suoi erano stati condannati dal sinodo episcopale di Bordeaux, ma egli si era appellato all’Imperatore, per cui fu giudicato da un tribunale civile che lo condannò alla decapitazione. Il fatto suscitò scalpore e lo stesso papa Siricio ebbe parole di biasimo. In una lettera a Studio, il destinatario dell’epistola di cui nella nota precedente, sant’Ambrogio si esprime in modo molto negativo sui vescovi che avevano caldeggiato presso l’Imperatore la condanna di Priscilliano (S. AMBROGIO, *Epistola 26*, 3 in PL 16, 1042). Cfr. C. GABRIELLI, *La sovranità del Diritto e il caso di Priscilliano* (Leo Ep. 15), in M.V. ESCRIBANO PAÑO, R. LIZZI TESTA (edd.), *Política, Religión y legislación en el Imperio Romano (ss. IV y V d.C.)*, Edipuglia, Bari 2014.

<sup>12</sup> Cfr. N. BLÁZQUEZ, *La pena de muerte según San Agustín*, Ediciones Agustinas, Madrid 1977. Dopo questa monografia, l’Autore è tornato più volte sul tema della pena di morte; in particolare si veda, in relazione a *Evangelium vitae*: N. BLÁZQUEZ, *La pena de muerte*, in R. LUCAS LUCAS (ed.), *Comentario interdisciplinar a la Evangelium vitae*, BAC, Madrid 1996, 403-418.

cui è stato ingiunto di non uccidere coloro che hanno fatto la guerra per comando di Dio ovvero, rappresentando la forza del pubblico potere, secondo le Sue leggi, cioè il comando di una ragione giustissima, hanno punito i delinquenti con la morte.<sup>13</sup>

Secondo il Santo Dottore un cristiano non può mai uccidere un uomo per difendere beni perituri come la propria vita o libertà.<sup>14</sup> Diverso dall'autodifesa è il caso di un soldato o di chi vi sia obbligato per il suo ruolo pubblico: essi, in nome di una legittima autorità, danno la morte non a vantaggio di se stessi, ma a vantaggio degli altri.<sup>15</sup> Conformemente alla dottrina di Rom 13,1-7 Agostino ritiene che non c'è autorità se non da Dio e che le figure dell'autorità sono stabilite da Dio affinché, incutendo timore, «tengano a freno i malvagi e permettano ai buoni di vivere più tranquilli in mezzo ai malvagi».<sup>16</sup> In questa prospettiva di realismo quasi pragmatico si capisce che «non sono stati istituiti senza uno scopo il potere del re, il diritto di dare la morte proprio del giudice, gli uncini di tortura del carnefice, le armi dei soldati, la disciplina di chi comanda e perfino la severità del buon padre di famiglia».<sup>17</sup>

Se, tenendo conto della realtà peccaminosa dell'uomo e del carattere provvisorio e imperfetto delle istituzioni terrene, Agostino non dichiara illegittima la pena di morte, egli, però, quando si trova a confrontarsi con condanne a morte, è costante nell'esprimere un giudizio negativo sulla pena capitale e a cercare di evitare in tutti i modi le esecuzioni. Numerosi sono i luoghi che, con chiarezza inoppugnabile, confermano l'atteggiamento personale tendenzialmente negativo

<sup>13</sup> S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, libro I, 21 (PL 41, 35): «Quasdam vero exceptiones eadem ipsa divina fecit auctoritas, ut non liceat hominem occidi. Sed his exceptis, quos Deus occidi iubet sive data lege sive ad personam pro tempore expressa iussione. Non autem ipse occidit, qui ministerium debet iubentis, sicut adminiculum gladius utenti. Et ideo nequaquam contra hoc praeceptum fecerunt, quo dictum est: Non occides, qui Deo auctore bella gesserunt aut personam gerentes publicae potestatis secundum Eius leges, hoc est iustissimae rationis imperium, sceleratos morte punierunt».

<sup>14</sup> Cfr. S. AGOSTINO, *De libero arbitrio* I, 5, 11 (PL 32, 1227): «Quomodo possum arbitrari carere istos libidine, qui pro iis rebus (sc. vita, libertate, pudicitia), digladiantur, quas possunt amittere inviti; aut si non possunt, quid opus est pro his usque ad hominis necem progredi?».

<sup>15</sup> Cfr. S. AGOSTINO, *Epistola* 47, 5 (PL 33, 186): «De occidendis hominibus ne ab eis quisque occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat sed pro aliis, accepta legitima potestae, si eius congruat personae».

<sup>16</sup> S. AGOSTINO, *Epistola* 153, 6, 16 (PL 33, 660): «Haec cum timentur, et coercentur mali, et quietius inter malos vivunt boni».

<sup>17</sup> *Ibidem*: «Nec ideo sane frustra instituta sunt potestas regis, ius gladii cognitoris, unguiae carnificis, arma militis, disciplina dominantis, severitas etiam boni patris. Habent ista omnia modos suos, causas, rationes, utilitates. Haec cum timentur, et coercentur mali, et quietius inter malos vivunt boni». Queste affermazioni tratte dalla *Lettera a Macedonio*, devono essere composte con la calda perorazione, nella stessa Lettera, per evitare la pena di morte. Agostino non si può mai decontestualizzare e solo per le esigenze di un articolo ricorriamo a uno florilegio sentenzioso.

di sant'Agostino vescovo verso la pena di morte, e ricordiamo, prima di tutto, la *Lettera 153*: rispondendo a Macedonio, ufficiale imperiale, che si lamentava delle continue intercessioni dei vescovi africani per impedire le esecuzioni capitali, scrive che risparmiare i colpevoli non è un segno di approvazione verso la colpa, ma «il biasimo per la colpa non può essere disgiunto dall'amore per la creatura umana che l'ha commessa».<sup>18</sup> Nel *Sermone 13* chiede di non uccidere il colpevole per dargli la possibilità di emendarsi.<sup>19</sup> Per chi conosca la forza della sua apologetica contro l'eresia, può stupire, nella *Lettera 139*, l'accorata richiesta di misericordia verso gli eretici Donatisti che sono stati arrestati e stanno per essere processati.

Riguardo poi al castigo da infliggere loro, benché abbiano confessato sì orribili delitti, ti prego che non sia la pena di morte, non solo per la pace della nostra coscienza, ma anche per mettere in risalto la mansuetudine cattolica. In realtà la loro confessione torna a nostro vantaggio, poiché la Chiesa cattolica ha trovato il modo di conservare e mostrare la sua clemenza verso i suoi più accaniti nemici. In rapporto alla loro crudeltà, qualsiasi sanzione venga inflitta, purché non sia la morte, apparirà come una grande clemenza.<sup>20</sup>

Il brano merita di essere letto per intero. Non si udranno più per secoli nella Cristianità voci così decise a favore di condannati a morte e, soprattutto, di eretici verso i quali ben altro sarà nei tempi susseguenti l'atteggiamento della Chiesa. Splende solitaria, nella ferrea oscurità dell'Alto Medio Evo, la lettera che nell'anno 866 papa Niccolò scrisse ai Bulgari in cui si affermava, fra l'altro, in continuità con l'atteggiamento di sant'Ambrogio e sant'Agostino, che la Chiesa invoca per tutti la vita e vuole liberare tutti dalla morte, innocenti e rei.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> *Ibidem*, 1, 3 (PL 33, 654): «Nullo modo ergo culpas quas corrigi volumus, approbamus, nec quod perperam committitur, ideo volumus impunitum esse, quia placet; sed hominem miserantes, facinus autem seu flagitium detestantes, quanto magis nobis displicet vitium, tanto minus volumus inemendatum interire vitiosum. Facile enim est atque proclive malos odisse, quia mali sunt: rarum autem et pium eosdem ipsos diligere, quia homines sunt; ut in uno simul et culpam improbes, et naturam approbes, ac propterea culpam iustius oderis, quod ea foedatur natura quam diligis».

<sup>19</sup> S. AGOSTINO, *Sermo 13*, 8 (PL 38, 118): «Noli ergo usque ad mortem, ne cum persequeris peccatum, perdas hominem. Noli usque ad mortem, ut sit quem poeniteat: homo non necetur, ut sit qui emendetur».

<sup>20</sup> S. AGOSTINO, *Epistola 139*, 2 (PL 33, 535): «Poena sane illorum, quamvis de tantis sceleribus confessorum, rogo te ut praeter supplicium mortis sit et propter conscientiam nostram et propter catholicam mansuetudine commendandam. Ipse enim fructus ad nos pervenit confessionis illorum, quia invenit Ecclesia catholica ubi suam ergo atrocissimos inimicos servet atque exhibeat lenitatem. In tanta quippe crudelitate, quaecumque praeter sanguinem vindicta processerit, magna lenitas apparebit».

<sup>21</sup> NICCOLÒ I, *Epistola 97*, cap. 25 (PL 119, 989-991).



## II. IL MAGISTERO E LA TRADIZIONE TEOLOGICA

Dopo il V secolo, l'accettazione della pena di morte da parte della Chiesa, pastori e teologi, divenne praticamente universale e fu costante per tutto il Medio Evo e l'Età Moderna, sino al Concilio Vaticano II.

Tracce dell'antica ripulsa della pena di morte e dell'uso della violenza permanevano nella proibizione per un chierico, per esempio un vescovo con una potestà civile, di infliggere la pena capitale<sup>22</sup> e nella esclusione dalla sacra ordinazione chi avesse commesso un delitto contro la vita quale l'omicidio o la mutilazione o anche, per *defectus lenitatis*, chi avesse inflitto da giudice la pena di morte o l'avesse eseguita come boia o avesse ucciso combattendo in guerra.<sup>23</sup> In ossequio, infine, al principio che "Ecclesia non sitit sanguinem",<sup>24</sup> la Chiesa non sopprimeva direttamente i rei da lei condannati, per esempio per eresia, ma affidava questo compito al braccio secolare.

La non violenza delle prime generazioni cristiane era invece osservata dai monaci che erano esentati dal portare armi e dal combattere e rinasceva, a ondate, nei movimenti ereticali. Nei gruppi ereticali, spesso di matrice laicale, il desiderio di tornare alla purezza del Vangelo portava a criticare il potere temporale e la ricchezza della Chiesa, giudicata lontana dalla vita evangelica, e a puntare il dito contro il potere civile accusato di ingiustizie e di comportamenti non conformi ai dettami evangelici e fra questi la guerra, la tortura, la pena di morte. In particolare, i Valdesi, sorti a Lione verso il 1170, sulla base di Mt 5,21-26 contestavano la lettura tradizionale di Rom 13,1-7. Essi negavano che il *potere della spada*, lo *ius gladii*, esercitato dalla potestà civile includesse la pena di morte così che, essendo la pena di morte contraria al comando "non uccidere", le autorità civili che la facevano eseguire erano in peccato mortale. Questa posizione delegittimava il potere civile e, alla fine, poteva destabilizzare tutta la compagine sociale. Divisi in diversi gruppi, alcuni Valdesi furono persuasi a tornare nella comunione con la Chiesa e per questo dovettero giurare una *Formula professionis*. Nella versione della *Formula* contenuta in una lettera del 1209, inviata da Innocenzo III a Durando da Huesca e ai suoi discepoli, c'era una clausola sulla pena di morte che era assente nelle *Formulae* inviate in precedenza all'arcivescovo di Tarragona e ai suoi suffraganei:

<sup>22</sup> Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 65, a. 4: *Utrum occidere malefactores liceat clericis*.

<sup>23</sup> Questo *defectus* sarà ancora presente nel Codice di Diritto Canonico del 1917, in vigore sino al 1983.

<sup>24</sup> Vedere: A. BONDOLFI, *Ecclesia non sitit sanguinem*, in IDEM, *Helfen und Strafen. Studien zur ethischen Bedeutung prosozialen und repressiven Handelns Studien der Moralthologie*, LIT Verlag, Münster 1997, 103-121.

Intorno al potere secolare dichiariamo che può esercitare senza peccato mortale il giudizio del sangue, purché proceda a questa vendetta non con odio, ma con ragionevolezza, non incautamente, ma con ponderazione.<sup>25</sup>

Questa clausola riguarda nello stesso tempo la credibilità della Chiesa e l'origine e i limiti del potere civile: i Valdesi rifiutavano, infatti, sia l'idea che il potere civile nell'uccidere un essere umano potesse essere espressione della volontà di Dio, sia che la Chiesa legittimasse questo. Essi – lo apprendiamo dal contemporaneo Alano da Lilla (1125 ca-1202) – si facevano forti della famosa lettera 139 di sant'Agostino *Ad Marcellinum* e di un testo attribuito a san Gregorio Magno contenuto nei florilegi medievali: «Reos sanguinis defendat Ecclesia, ne effusione sanguinis particeps fiat».<sup>26</sup> Alano risponde ai Valdesi prima di tutto che, «quando un giudice, se lo esige la giustizia, ordina di uccidere qualcuno, non è lui che uccide, ma è la legge. Il giudice, infatti, è servo della legge, e cioè di Dio, nell'eseguire i giudizi». In secondo luogo, quando sant'Agostino intercedette per i condannati lo fece «in nome della misericordia, non del rigore della giustizia [...] Il fatto che la Chiesa deve difendere i rei non significa nient'altro che essa non li deve punire con pene corporali, ma piuttosto intercedere per loro presso il giudice terreno».<sup>27</sup>

Per dare uno sguardo non unilaterale a una situazione psicologica e spirituale che non si lascia ridurre a giudizi senza sfumature, vogliamo qui annotare come quello stesso Innocenzo III che approvava la crociata dei signori del sud della Francia contro gli eretici Albigesi, cercasse, però, di ricondurre gli eretici, tanto gli Albigesi quanto i Valdesi, alla comunione ecclesiale attraverso la predicazione e la persuasione e sapesse mostrare con essi paterna misericordia. Nella lettera con cui imponeva la professione di una *Formula fidei* al gruppo valdese di Bernardo

<sup>25</sup> Cfr. DS 795: «De potestate saeculari asserimus, quod sine peccato mortali potest *judicium sanguinis* exercere, dummodo ad inferendam vindictam non odio, sed iudicio, non incaute, sed consulte procedat». Sul pacifismo medievale, incluso il rifiuto della pena capitale: C. GONZÁLEZ QUINTANA, *Dos siglos de lucha por la vida: XIII-XIV. Una contribución a la historia de la bioética*, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca 1995, 62-121. Da qui abbiamo tratto le notizie e le precisazioni sulla *Professio fidei* dei Valdesi (*ibidem* 87-88; 114-115). Alano da Lilla (1125-1202) ci fa conoscere in dettaglio gli argomenti dei Valdesi contro l'uso della violenza e la pena di morte e ci fa sapere che essi ritenevano lecito respingere la violenza, ma senza mai giungere a sopprimere un uomo, perché sarebbe stato omicidio (Cfr. ALANUS AB INSULIS, *Contra haereticos*, lib. 2, capp. 20-23 in PL 210, 394-399).

<sup>26</sup> ALANUS AB INSULIS, *Contra haereticos*, lib. 2, cap. 20 (PL 210, 395). Il testo di Gregorio si trova nel *Decretum Gratiani*, C. 23, q. 5, c. 7, ma alcuni codici introducono un "non": «Reos sanguinis [non] defendat Ecclesia, ne effusione sanguinis particeps fiat». Su tutta la questione si veda: T. LENHERR, *Reos sanguinis [non] defendat ecclesia. Gratian, mit einem Kurzen Blick erhascht?*, in W.P. MÜLLER, M.E. SOMMER (eds.), *Medieval Church Law and the Origin of the Western Legal Tradition*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2006, 108-122.

<sup>27</sup> ALANUS AB INSULIS, *Contra haereticos*, lib. 2, cap. 22 (PL 210, 396).

Prim nel 1210, partendo proprio dall'effato *Reos sanguinis defendat Ecclesia*, ebbe parole ispirate alla tradizione della *intercessio episcopalis* di agostiniana memoria:

Come figli della Chiesa, difendiamo i condannati a morte (*reos sanguinis*) con la nostra pia intercessione perché sta scritto che la Chiesa difenderà i condannati a morte.<sup>28</sup>

I grandi teologi della Scolastica si trovano a confrontarsi con l'esistenza della pena di morte e con la sua accettazione e addirittura, nel caso degli eretici, con la sua promozione da parte della Chiesa.<sup>29</sup> Essi cercano, pertanto, di mostrarne la liceità, secondo le diverse prospettive di ciascuno. Uno dei tentativi argomentativi più articolato e pensoso è quello di san Tommaso, oggi più che mai al centro di un vivace dibattito interpretativo di cui non è possibile qui dare conto.<sup>30</sup>

Volendo ricostruire sinteticamente la sua posizione, diciamo che san Tommaso giustifica l'uccisione di un reo a partire da due premesse.

La prima premessa è che «non è mai permesso uccidere una persona innocente»<sup>31</sup> e per innocente – pur con le ambiguità che in questo ambito porta con sé la categoria di innocenza – egli intende «una persona che sta in una relazione di giustizia verso la comunità e il suo benessere».<sup>32</sup> La seconda premessa è che la punizione – qual è la pena di morte – non ha come unico scopo quello di proteggere la società da danni futuri. San Tommaso, infatti, non ha una comprensione utilitarista della punizione e parla sempre di colpa e di intenzionalità cattiva, fedele alla concezione retribuzionista tradizionale: «una punizione non

<sup>28</sup> INNOCENZO III, *Epistola* 94, *Cum inaestimabile* (PL 216, 29).

<sup>29</sup> Nel Medio Evo la pena di morte era prevista per moltissimi delitti. Prendendo per esempio le *Siete Partidas* compilate per mandato di Alfonso X di Castiglia fra il 1256 e il 1265, vediamo che nel libro settimo, dedicato al diritto penale, sotto la rubrica dei delitti *laesae maiestatis* troviamo la falsificazione delle monete; l'omicidio; la morte causata da negligenza degli speziali; l'emissione di una sentenza ingiusta; i pirati, i briganti di strada e chi entrava con la forza in abitazioni e chiese; l'adulterio fra cristiani, di un giudeo con una cristiana, di un moro con una cristiana; i ruffiani; il cristiano che torna al giudaismo; gli eretici impenitenti e i miscredenti.

<sup>30</sup> Rimandiamo a uno studio documentato e chiaro: P.K. KORITANSKY, *Thomas Aquinas and the Philosophy of Punishment*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2002. Il sesto e ultimo capitolo dà ampio spazio al confronto della dottrina tomista con quella di *Evangelium vitae* (170-190). Una lettura sintetica del problema che ci trova molto consenzienti, in: C. BRUGGER, *Aquinas and Capital Punishment: The Plausibility of the Traditional Argument*, «Notre Dame Journal of Law Ethics & Public Policy» 18 (2004) 357-372.

<sup>31</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-IIae q. 64 art. 6.

<sup>32</sup> Riprendiamo alcuni spunti da un intervento breve, ma alquanto penetrante: M. RHONHEIMER, *Sins against Justice (II-IIae, qq. 59-78)*, in S.J. POPE (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2002, 287-303, qui 293.

è dovuta se non per un peccato perché l'equilibrio (*aequalitas*) della giustizia si ristabilisce attraverso la punizione».<sup>33</sup>

A questo punto si possono seguire le due articolazioni dell'argomento della *Summa*. Prima di tutto si stabilisce una analogia fra l'amputazione di un arto malato per curare il corpo fisico e la soppressione del reo, membro malato della società, per preservare il benessere del corpo sociale:

Ogni parte è ordinata al tutto come l'imperfetto è subordinato al perfetto e perciò ogni parte è naturalmente in funzione (*propter*) del tutto. Per cui vediamo che, se per la salute di tutto il corpo umano è utile l'amputazione di un membro, perché gangrenoso e dannoso per le altre membra, questo viene amputato lodevolmente e salutarmente.

Ma ogni singola persona si rapporta all'insieme della società come una parte al tutto e quindi, se un uomo è pericoloso per la società e dannoso per essa a causa di una colpa, questi verrà ucciso lodevolmente e salutarmente, per conservare il bene comune.<sup>34</sup>

Ovviamente per accettare questa analogia e le sue conseguenze, bisogna mettersi in sintonia con l'etica politica di Tommaso e la preminenza che egli accorda al bene comune rispetto al singolo.<sup>35</sup> Per noi moderni, dopo aver conosciuto l'esperienza nefasta dei diversi totalitarismi del XX secolo, suona un po' conturbante l'applicazione del principio di totalità al corpo sociale e suona inaccettabile l'idea che l'essere umano, pur essendo costitutivamente sociale e appartenendo a una concreta società, possa essere considerato *in senso proprio* una "parte" di un "tutto" sociale, un frammento di una unità organica più grande.<sup>36</sup> Proprio da qui

<sup>33</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 108, a. 4, resp.: «Poena non debetur nisi peccato, quia per poenam reparatur aequalitas iustitiae». La giustizia viene ristabilita attraverso una pena corrispondente e contraria alla colpa: se hai peccato seguendo la tua volontà perversa, sarai punito subendo cose contro il tuo volere.

<sup>34</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 2, resp.: «Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur». Cfr. IDEM., *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 146.

<sup>35</sup> Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 146: «Bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Subtrahendum est igitur bonum particulare, ut conservetur bonum commune. Vita autem quorundam pestiferorum impedit commune bonum, quod est concordia societatis humanae. Subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate».

<sup>36</sup> Sullo sfondo c'è il problema teorico molto complesso del rapporto fra persona e società e del vero significato del bene comune come fine della società. Il pensiero di san Tommaso presenta tensioni

prende le mosse la serrata critica di Germain Grisez all'argomento tomasiano.<sup>37</sup> D'altra parte non possiamo dimenticare che, nella teoria politica classica e medievale, lo Stato (*polis, civitas, res publica*) è un organismo naturale di cui i singoli cittadini sono membra o parti. L'idea dello Stato come costruzione artificiale, frutto della determinazione di un principe o di un patto tra i cittadini, si imporrà solo dal XVI secolo.<sup>38</sup>

La prima parte dell'argomentazione, giustificando la uccisione del reo con il conseguimento del bene comune, ha un sentore utilitarista e il principio di totalità che ne è il cardine porta, in effetti, con sé una sfumatura teleologica. Tommaso, però, completa il ragionamento con un secondo passo nel quale distingue l'uccisione di un uomo che resta nella sua dignità personale dall'uccisione di un reo che arreca danno al corpo sociale con il suo comportamento indegno della persona: la prima è dichiarata intrinsecamente cattiva («*secundum se malum*»), mentre l'altra «diventa lecita in relazione (*per comparationem*) al bene comune».<sup>39</sup>

Peccando l'uomo si allontana dall'ordine razionale e quindi decade dalla dignità umana, in virtù della quale l'uomo è naturalmente libero ed esiste per se stesso, e si abbassa in un certo modo allo stato di schiavitù delle bestie, così che si può disporre di lui secondo l'utilità altrui [...] E perciò, mentre uccidere un uomo che resta nella sua dignità è in sé male, uccidere un uomo colpevole può invece essere bene, così come uccidere una bestia: un uomo cattivo è infatti peggiore e più dannoso di una bestia.<sup>40</sup>

su questo punto, ma sembra più coerente con l'insieme del pensiero tomasiano la lettura data dalla scuola tedesca della *Ganzheit* (totalità). Cfr. E. CHIAVACCI, *Teologia morale. 2/Complementi di morale generale*, Cittadella, Assisi 1980, 46-50.

<sup>37</sup> Cfr. G. GRISEZ, *Toward a Consistent Natural-Law Ethics of Killing*, «American Journal of Jurisprudence» 15 (1970) 64-96 (qui 68): «We might grant that the good of a citizen precisely as citizen is subordinate to the common good of society, but the role of citizen is only one dimension of the one's whole personality, and the whole person cannot be rightly viewed as mere part of the social whole. That is precisely why we reject totalitarianism and maintain that all persons have some fundamental rights that the society may not take away».

<sup>38</sup> Cfr. G. BRIGUGLIA, *Il corpo vivente dello Stato: una metafora politica*, Mondadori, Milano 2006.

<sup>39</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 6, resp: «Occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur».

<sup>40</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 2, ad 3: «Homo peccando ab ordine rationis recedit; et ideo decedit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis [...] Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam: peior enim est malus homo bestia et plus nocet». Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, lib. 1, 12 (1253a32); *Etica Nicomachea*, lib. 6, 7 (1150a7).

Per Tommaso, quindi, non è sufficiente che il condannato a morte sia pericoloso per la società, ma esso deve anche aver compiuto atti che lo rendono meritevole di condanna e perciò egli sempre usa l'espressione *reus* o *peccator*. Per giustificare la possibilità etica di sopprimere la vita del reo, Tommaso afferma che esistono comportamenti così indegni dell'uomo che lo riducono *in qualche modo* allo stato di bestia e si riferisce a quei comportamenti che vanno gravemente contro il bene comune. Soltanto tenendo insieme l'aspetto della necessità di conservare il bene comune e quello della decadenza dell'uomo dalla sua dignità, l'argomento che giustifica la soppressione del reo non può essere accusato di teleologismo e di non violare l'intangibilità della creatura razionale.

Ovviamente l'Angelico non può pensare che un uomo possa perdere la dignità umana inerente la sua natura, qualsiasi atto malvagio egli compia. Egli pensa piuttosto a un comportamento gravemente difforme dalla dignità propria di una creatura razionale e in questo senso si può dire che «si allontana dalla sua dignità [...] e decade nello stato delle bestie». <sup>41</sup> Il *quodammodo* serve a non estenuare il conturbante parallelismo fra un uomo che danneggia la società e una bestia pericolosa. Chi manca contro il bene comune con un comportamento che ne è gravemente lesivo non può più esser detto un *innocente*, di modo che perde l'invulnerabilità della vita e può essere punito, «salutarmente e lodevolmente», attraverso la privazione del bene della vita.

Per la nostra sensibilità questo esito dell'argomento risulta davvero sgradevole, ma era già tutto nella premessa che afferma assolutamente intangibile solo la vita dell'innocente. Innocente è «is qui non nocet», ma «peior est malus homo bestiā et plus nocet». La pena di morte, in questa prospettiva, non rappresenta né una forma di legittima difesa che Tommaso, fra l'altro, spiega con il principio del duplice effetto in quanto *occisio hominis* indiretta, né una eccezione al quinto comandamento perché, mentre nell'omicidio io voglio sopprimere direttamente una esistenza umana e questo è ingiusto, invece nella pena capitale io applico una pena e questo configura un atto di giustizia che, dal punto di vista intenzionale, è diverso da un omicidio.

L'accento posto sull'aspetto vendicativo della pena è centrale nel retribuzionismo di san Tommaso ed ha la funzione – invero paradossale, come si è già sottolineato – di riaffermare, attraverso la punizione del reo, la rilevanza del valore violato. Noi non siamo affatto convinti che si possa affermare un qualsivoglia valore privando un essere umano del bene altissimo della vita, ma non si può negare che, nel contesto di quella concezione, l'argomento ha una sua plausibilità. Si tratta di quella che san Tommaso chiama la *vindicatio*. La *vindicatio*, infatti,

<sup>41</sup> Una difesa dell'argomentazione tomista, con particolare riguardo alla dignità della persona in: L. DEWAN, *Thomas Aquinas, Gerard Bradley, and the Death Penalty: Some Observations*, «Gregorianum» 82 (2001) 149-165.

non è solo espressione di odio o di rancore (la *vendetta* in senso comune), ma può anche essere espressione del senso morale e sociale violato nell'animo di tutti i consociati. Un omicidio, una rapina sono un'offesa per tutti i singoli membri della società: il sentimento spontaneo di indignazione che sorge nel loro animo è, di per sé, buono. San Tommaso considera perciò la *vindicatio* una manifestazione dello *zelo*, nel quadro più generale della virtù della giustizia:

Lo zelo, dal momento che presuppone il fervore dell'amore, contiene la radice prima della *vindicatio*, in quanto uno vendica le ingiustizie contro Dio o contro il prossimo, reputandole, a motivo dell'amore, come se fossero fatte contro di lui stesso.<sup>42</sup>

La *vindicatio cum zelo*, diversa dalla *vindicatio cum livore*, spiega il senso genuino dell'espressione, un po' aspra nelle lingue moderne, di giustizia vendicativa.

L'alba dell'età moderna, nel XV secolo, vide brillare le fiamme sinistre dei roghi in cui bruciavano eretici e sodomiti, nemici gli uni della fede ortodossa e gli altri della legge di Dio creatore. Fece scalpore in tutta la Cristianità il rogo che arse Giovanni Hus nel 1415 e, con la conflagrazione del Protestantesimo e delle guerre di religione, i roghi e decapitazioni e altre raffinate e letali torture si moltiplicarono da ambo le parti. La condanna al rogo per gli eretici era ritenuta una pratica così giusta e doverosa che Leone X (1510-1522) nella bolla *Exsurge Domine* condannò, tra le proposizioni tratte dalle opere di Lutero, anche questa: «hereticos comburi est contra voluntatem Spiritus».<sup>43</sup>

La liceità della pena di morte, pur con sottili *distinguo* e diverse giustificazioni, può essere considerata parte dell'insegnamento ordinario della Chiesa e, come tale, viene ricordata nel Catechismo tridentino o *Catechismus ad parochos*, nell'ambito del Quinto comandamento:

Un altro tipo di uccisione permessa è quella è propria dei Magistrati ai quali è stato dato il potere, a norma e giudizio delle Leggi, mediante il quale puniscono gli uomini facinorosi e difendono gli innocenti. Quando assolvono questo ufficio con giustizia, i Magistrati non solo non sono rei di omicidio, ma obbediscono in un modo particolare a questa Legge [scil. il V comandamento] con la quale si vieta di uccidere. Essendo, infatti, lo scopo di questa Legge la tutela della vita e del benessere umano, le punizioni dei Magistrati - che sono i legittimi vendicatori dei delitti - perseguono lo stesso

<sup>42</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 108, a. 2, ad 2: «Zelus autem, secundum quod importat fervorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat iniurias Dei vel proximorum, quas ex caritate reputat quasi suas» (tutta la *quaestio* 108 tratta della *vindicatio*).

<sup>43</sup> LEONE X, Bulla *Exsurge Domine*, 15 Jun. 1520, 33 (DS 1483).

scopo di garantire che la vita delle persone sia sicura, reprimendo con pene corporali (*supplicis*) la spavalderia e l'ingiustizia.<sup>44</sup>

La teologia post-tridentina, da san Roberto Bellarmino a sant'Alfonso Maria de' Liguori, passando per Francisco da Vitoria e Francisco Suárez, non mise in dubbio la liceità della pena di morte. Le prime breccie nella convinzione comune sulla legittimità e utilità sociale della pena di morte, vennero, nella seconda metà del secolo XVIII, dall'ambiente illuminista e sono legate soprattutto al famoso saggio dell'illuminista milanese C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, edito a Livorno nel 1764. Il libro fu posto all'indice due anni dopo la sua apparizione, ma, stando alla documentazione da non molto pubblicata, non era la pena di morte il motivo principale della riprovazione da parte del Sant'Uffizio.<sup>45</sup> In campo cattolico, a motivo anche dalla messa all'Indice del libro del Beccaria, l'influsso della polemica illuminista sulla pena di morte fu insignificante. Nel XVIII secolo si ricordano l'erudito fiorentino, non acutissimo, Giuseppe Pelli e, di ben altro spessore, Cesare Malanima con il suo *Commento filologico critico sopra i delitti e le pene secondo il gius divino*, pubblicato a Livorno nel 1786. Anche nel secolo XIX le voci teologiche contro la pena di morte furono molto scarse: tra le poche eccezioni che cantano *extra chorum* ricordiamo l'abate Le Noir nella voce sulla pena capitale curata per l'edizione del 1867 del *Dictionnaire de Théologie* del Bergier, F. X. Linsenmann nella sua *Moraltheologie* del 1878 e soprattutto F. Von Holtzendorff con l'opera *Das Verbrechen der Mordes und die Todesstrafe*, uscita nel 1875.

I Papi del XIX e XX secolo non trattano direttamente della pena di morte, ma quando, per qualche ragione, toccano il tema, ne danno per scontata la legittimità. Leone XIII (1878-1903) nella lettera *Pastoralis officii* ai vescovi di Germania e di Austria del 12 settembre 1891 sull'usanza del duello, affermava che «entrambe le leggi divine, sia quella che è stata promulgata dalla luce della ragione naturale, sia

<sup>44</sup> *Catechismus ad parochos*, Cieras ed., pars III, De quinto praecepto: «4. Alterum permissum caedis genus est, quod ad Magistratus pertinet, quibus data est potestas, qua ex Legum praescripto iudicioque in facinorosos homines animadvertunt. Quo in munere cum iuste versantur, non modo ii caedis non sunt rei, sed huic dictae Legis, qua caedes vetatur, maxime oboediunt. Cum enim Legi huic finis is propositus sit, ut hominum vitae salutisque consulatur, Magistratum item, qui legitimi sunt scelerum vindices, animadversiones eodem spectant, ut, audacia et iniuria supplicis repressa, tuta sita hominum vita» (trad. nostra). Si stanno elencando le eccezioni al divieto di uccidere. La trattazione risente molto – e lo si evince anche dai rimandi a margine – di testi agostiniani e soprattutto del *De civitate Dei*.

<sup>45</sup> Rimandiamo a uno studio che, avvalendosi degli archivi del Sant'Uffizio, ripercorre il dibattito e le ragioni della condanna, dimostrando, fra l'altro, che il tema della pena di morte non fu una delle motivazioni principali della critica mossa dal censore, padre Lazzeri: M. PISANI, *Cesare Beccaria e l'Index Librorum Prohibitorum*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2013. Si vedano i riflessi di questo studio sul dibattito ecclesiale attuale in: L. EUSEBI, *Beccaria, la Chiesa cattolica e la pena di morte*, «Jus. Rivista di scienze giuridiche» 59 (2013) 249-258.



quella che è stata promulgata dalle Scritture, composte sotto ispirazione divina, vietano formalmente che qualcuno, al di fuori di una causa pubblica, ferisca o uccida un uomo». <sup>46</sup> San Pio X (1903-1914) nel suo *Catechismo* ripete la dottrina consolidata. <sup>47</sup> Pio XI (1922-1939) in *Casti Connubii*, nel condannare le leggi abortiste che uccidono creature innocenti, ribadiva per contrasto il diritto dello Stato di dare la morte ai rei:

Questa facoltà di uccidere una vita non potrà darsi mai neppure all'Autorità pubblica. Senza alcun fondamento, infatti, in base al diritto di dare la morte (*e iure gladii*) questa facoltà viene rivendicata contro gli innocenti, mentre vale solo nei confronti dei rei. <sup>48</sup>

Aprirebbe un grande capitolo del nostro problema discutere se l'Autorità pubblica abbia *in senso proprio* «la facoltà di dare la morte» ai rei. La teoria della ministerialità dell'Autorità pubblica nei confronti della giustizia divina che da Rom 13,1-7 è passata ai Padri e la medievale teoria delle due spade hanno cercato di dare una fondazione teologicamente plausibile al preteso e terribile diritto di dare la morte. <sup>49</sup>

Pio XII (1939-1958) tornò varie volte sul tema, sempre, però, in contesti più ampi. Una prima volta il 22 febbraio 1944, quando, parlando ai parroci di Roma, ancora occupata dai Nazisti, riaffermò con passione il valore altissimo della vita umana che veniva calpestato ogni giorno:

Chi avrebbe aspettato che dopo tutta l'altera civiltà e la superiore cultura, che furono vanto delle età precedenti, il rispetto verso il diritto avrebbe incontrato pericoli e cimenti e violazioni, quali soltanto i periodi più oscuri della storia conobbero? Ma anche in tale materia la chiave di ogni soluzione è data dalla fede in un Dio personale, che è fonte di giustizia e ha riservato a sé il diritto sulla vita e sulla morte. Non altro che questa fede varrà a conferire la forza morale di osservare i dovuti limiti di fronte a

<sup>46</sup> LEONE XIII, Lettera *Pastoralis officii*, 12-9-1891 (DS 3272).

<sup>47</sup> PIO X, *Catechismo Maggiore*, Roma 1905: «413: D. Vi sono dei casi nei quali sia lecito uccidere il prossimo? R. È lecito uccidere il prossimo quando si combatte in una guerra giusta, *quando si eseguisce per ordine dell'autorità suprema la condanna di morte in pena di qualche delitto*; e finalmente quando trattasi di necessaria e legittima difesa della vita contro un ingiusto aggressore» (sottolineatura nostra).

<sup>48</sup> PIO XI, Lett. enc. *Casti Connubii*, 31 dicembre 1930, AAS 22 (1930) 563 (cfr. DS 3720): «Nulla esse umquam poterit ne publicae quidem auctoritatis facultas. Ineptissime autem haec contra innocentes repetitur e iure gladii, quod in solos reos valet».

<sup>49</sup> La teoria delle due spade fu tematizzata da Innocenzo III, insieme con l'allegoria del sole e della luna, per significare i rapporti che intercedono tra Pietro e Cesare. La spada del potere spirituale e di quello temporale spettano ambedue al Pontefice che usa però solo la spirituale, mentre l'uso della spada temporale è concesso all'imperatore, come *advocatus Ecclesiae*. Ne segue, come affermerà Bonifacio VIII nella bolla *Unam Sanctam* del 1300, che il potere temporale deve esercitato «manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotum» (DS 873).

tutte le insidie e le tentazioni di varcarli; tenendo presente allo sguardo che, eccettuati i casi della legittima difesa privata, della guerra giusta e guerreggiata con giusti metodi, e della pena di morte inflitta dall'autorità pubblica per ben determinati e provati gravissimi delitti, la vita umana è intangibile".<sup>50</sup>

Dopo la Guerra, rivolgendosi a un congresso sul diritto penale, pur accogliendo alcune istanze di novità che si muovevano in quell'ambito in merito allo scopo riabilitativo e reintegrativo della pena,<sup>51</sup> ribadiva il retribuzionismo cattolico tradizionale.<sup>52</sup>

L'evoluzione della dottrina sociale della Chiesa sui limiti dell'autorità civile nei confronti della vita della persona è riflessa in un famoso intervento dello stesso papa Pacelli che, parlando di sperimentazioni mediche, negava decisamente l'esistenza di un diritto dello Stato e, quindi, dei ricercatori, sulla vita delle persone, sia pure in vista del bene comune e affermava che tale diritto non esiste neppure nei confronti dei rei:

Anche laddove si tratta dell'esecuzione di un condannato a morte lo Stato non dispone del diritto dell'individuo alla vita. Resta riservato in tal caso all'autorità pubblica il potere di privare il condannato del bene della vita in espiazione della sua colpa dopo che egli, per il suo delitto, si è già privato del suo diritto alla vita.<sup>53</sup>

Riecheggia qui la dottrina tomista sul fatto che il delitto e non la sentenza del giudice ha privato il reo dell'intangibilità, ma avvertiamo allo stesso tempo nelle

<sup>50</sup> PIO XII, *Discorso "L'imperscrutabile consiglio"*, 22-3-1944, in *Discorsi e Radiomessaggi*, V, LEV, Città del Vaticano 1944, 196-197. La citazione è ampia per mostrare che l'intenzione del Papa, in quel frangente drammatico, non era di insegnare formalmente la liceità della pena di morte ma, al contrario, l'inviolabilità della vita e la pena di morte è definita una eccezione, conformemente al *Catechismo tridentino* che più volte il Papa ha richiamato nel suo discorso.

<sup>51</sup> Era in corso in quegli anni una forte polemica con la corrente penalistica della *Nuova difesa sociale* o *Défense sociale nouvelle*, sostenuta dall'avvocato italiano Filippo Gramatica e dal magistrato francese Marc Ancel, che rigettava l'aspetto vendicativo della pena a vantaggio dell'aspetto di difesa della società e di risocializzazione del delinquente e che aveva assunto, di conseguenza, una posizione nettamente avversa alla pena di morte. Si può vedere: V. SIZAIRE, *Que reste-t-il de la Défense Sociale Nouvelle?*, «Revue de sciences criminelles et de droit comparé» 2 (2017) 261-272.

<sup>52</sup> PIO XII, *Al sesto congresso internazionale di Diritto penale*, 3-10-1953, in *Discorsi e Radiomessaggi*, XV, LEV, Città del Vaticano 1953, 337-353.

<sup>53</sup> PIO XII, *Discours aux Participants au Congrès International d'Histopathologie du Système Nerveux*, 14-9-1952, in *Discorsi e Radiomessaggi*, XIV, LEV, Città del Vaticano 1953, 328: «Même quand il s'agit de l'exécution d'un condamné à mort, l'État ne dispose pas du droit de l'individu à la vie. Il est réservé alors au pouvoir public de priver le condamné du bien de la vie, en expiation de sa faute, après que, par son crime, il s'est déjà dépossédé de son droit à la vie». Il Papa tornerà a parlare della pena di morte due anni dopo, rivolgendosi ai giuristi cattolici. Sottolineerà la certezza necessaria per applicare una pena, specie se quella capitale, e farà alcune considerazioni sulla psicologia del condannato (IDEM, *Discorso all'Unione dei Giuristi Cattolici Italiani*, 5-12-1954, in *Discorsi e Radiomessaggi*, XVI, LEV, Città del Vaticano 1955, 282).

parole del grande Pontefice una sensibilità nuova verso il diritto alla vita e il preteso potere delle Autorità civili su di essa.<sup>54</sup> Solo Dio è signore della vita e della morte e un giudizio sulla vita o sulla morte di una persona potrebbe essere pronunciato solo se lo Stato fosse «rappresentante dell'autorità in quanto tale, dunque della autorità di Dio e della sua maestà».<sup>55</sup> La declinazione secolarizzata di questo dilemma sarà – per dirla con Jaques Derrida – la questione del rapporto fra sovranità e diritti dell'individuo, una dialettica che nell'esecuzione della pena di morte raggiunge il parossismo.<sup>56</sup> L'esperienza dei totalitarismi della prima metà del XX secolo non era passata invano.

### III. LA PENA DI MORTE IN *EVANGELIUM VITAE*

Nella seconda metà del XX secolo e, soprattutto, dopo il Concilio Vaticano II, sulla scia di una rinnovata riflessione intorno alla dignità della persona e di un impegno fattivo della Chiesa per la sua difesa e promozione, la dottrina circa la liceità della pena di morte è stata sempre più messa in discussione da diversi settori della teologia e da alcune voci del magistero episcopale, come la Francia e gli Stati Uniti.<sup>57</sup>

Paolo VI compì, con la discrezione che gli era abituale, un primo gesto coraggioso quando rimosse la pena di morte dagli *Statuti Vaticani* nel 1969. Un importante segnale di un mutamento di rotta nel Magistero venne nel 1976 dalla pubblicazione, da parte del Pontificio Consiglio di Giustizia e Pace, di uno studio su *Chiesa e pena di morte* sollecitato dai Vescovi statunitensi. Il testo, dopo una esposizione molto classica della dottrina sulla pena di morte, conclude in modo sorprendente (sorprendente, date le premesse):

Therefore [...] it can be concluded that capital punishment is outside the realm of practicable just punishments.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Si veda un saggio documentato ed equilibrato che offre uno *status quaestionis* sulla pena di morte, ma mette a tema appunto la autorità con cui lo Stato può togliere una vita umana e resta aperto a possibili sviluppi magisteriali: R. TAMANTI, *La pena di morte. Tra etica della vita e autorità dello Stato*, Cittadella, Assisi 2004.

<sup>55</sup> R. GUARDINI, *Sul problema della reintroduzione della pena di morte*, in IDEM, *Scritti politici*, M. NICOLETTI (a cura di), Morcelliana, Brescia 2005, 543-547 (qui 545). L'originale tedesco è del 1961.

<sup>56</sup> J. DERRIDA, *Séminaire la peine de mort*, I (1999-2000) – II (2000-2001), Éd. Galilée, Paris 2012-2015.

<sup>57</sup> COMMISSION SOCIALE DE L'ÉPISCOPAT FRANÇAIS, *Éléments de réflexion sur la peine de mort*, 20-1-1978, «La Documentation Catholique», 75 (1978) 1735, 1088s; NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Statement on Capital Punishment*, «Origins» 10 (1980) 373-377. Cfr. G. CAPRILE, *Recenti orientamenti episcopali sul problema della pena di morte*, «La Civiltà Cattolica» 130/4 (1979) 148-163.

<sup>58</sup> PONTIFICAL COMMISSION ON JUSTICE AND PEACE, *The Church and the Death Penalty*,

Nel 1977 comparve sulla prima pagina dell'*Osservatore Romano* un intervento che metteva fortemente in dubbio la liceità della pena di morte, a firma di Gino Concetti, moralista francescano e collaboratore per lunghi anni dell'*Osservatore*.<sup>59</sup>

La svolta profetica sulla pena capitale avvenne durante il grande pontificato di san Giovanni Paolo II. L'impressione che si ricava dai suoi interventi sul tema e da alcuni passaggi di *Evangelium vitae* è che egli vedeva nella abolizione della pena di morte un segno forte di una nuova cultura della vita e nell'impegno della Chiesa per la abolizione una parte della sua battaglia per la difesa della vita umana. Per comprendere l'importanza dell'enciclica per il nostro tema bisogna collocarla nel contesto del dibattito sorto intorno alla versione provvisoria, nelle lingue moderne, del *Catechismo della Chiesa Cattolica* [Catechismo] pubblicata nel 1992.

Affrontando la questione della pena di morte nel contesto del V comandamento, secondo lo schema ormai canonico dopo Trento, il *Catechismo* si era proposto di riprendere, come è nell'indole di un Catechismo, la dottrina comune fra i teologi più autorevoli e il magistero ordinario della Chiesa, ma, nonostante il lungo lavoro,<sup>60</sup> i numeri corrispondenti sono stati riscritti per tre volte: nella versione provvisoria nelle lingue moderne del 1992, nella *editio typica* del 1997 e, infine, nella correzione apportata da papa Francesco nel 2018.

L'articolo dedicato al *Quinto comandamento* è suddiviso in tre sezioni: 1. Il rispetto della vita umana; 2. Il rispetto della dignità delle persone; 3. La difesa della pace. Dopo una introduzione sul valore della vita umana, la prima sezione si apre con *La testimonianza della Sacra Scrittura* e continua con *La legittima difesa*. Il n. 2265 parla prima della difesa personale e dell'uso lecito della violenza difensiva e, quindi, afferma che «la legittima difesa può essere non soltanto un diritto, ma un grave dovere, per chi è responsabile della vita altrui, del bene comune della famiglia o della comunità civile» (n. 2265).<sup>61</sup> Il primo paragrafo del n. 2266 prosegue dicendo che tale doverosa difesa del «bene comune della società esige che si ponga l'aggressore in stato di non nuocere». Il termine aggressore, ovviamente, deve essere inteso in senso molto lato per indicare chi, con il suo agire, porta alla società un danno (*"nocumentum"* direbbe la Tradizione), ma questa scelta linguistica ci fa sospettare che il *Catechismo*, pur parlando di pena in generale, avrà come punto d'arrivo la pena di morte e che tenderà a giustificare la pena

«Origins» 5 (1976) 6, 391-392.

<sup>59</sup> G. CONCETTI, *Può ancora ritenersi legittima la pena di morte?*, «L'Osservatore romano» 23-1-1977, 1. Padre Concetti è tornato più volte sul tema; ricordiamo: IDEM, *Pena di morte*, Piemme, Casale Monferrato 1993.

<sup>60</sup> Cfr. G. CONCETTI, *Il quinto comandamento*, in *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 105: «Si sa che la redazione di questo testo è stata tormentata». L'Autore è in genere ben informato su cose vaticane.

<sup>61</sup> Tutte le citazioni derivano dalla versione italiana del testo, diffusa dalla Libreria editrice vaticana e ripresa nella sopra citata edizione del *Catechismo*.

di morte come forma di difesa sociale. Questo è dimostrato anche dal fatto che, stranamente, si parla di pene sotto il titolo *La legittima difesa* e questa scelta è gravida di conseguenze, Leggiamo il testo per intero:

Difendere il bene comune della società esige che si ponga l'aggressore in stato di non nuocere. A questo titolo, l'insegnamento tradizionale della Chiesa ha riconosciuto fondato il diritto e il dovere della legittima autorità pubblica di infliggere pene proporzionate alla gravità del delitto, senza escludere, in casi di estrema gravità, la pena di morte.

Notiamo, prima di tutto, la omologazione della difesa sociale con la difesa individuale. L'espressione "legittima difesa" si riferisce a una persona privata che si difende contro una aggressione ingiusta propria e di altri – e la dinamica etica e psicologica di questo atto difensivo privato è interpretata da san Tommaso attraverso la figura dell'atto a duplice effetto.<sup>62</sup> Non entriamo nella questione del significato difensivo della pena in generale, ma del significato difensivo della pena di morte («senza escludere [...] la pena di morte»). Per san Tommaso la difesa privata da una aggressione in atto non è da intendersi come atto direttamente uccisivo a motivo della intenzionalità difensiva e non aggressiva che lo muove. La pena di morte è invece interpretata come un atto che è uccisivo, ma che è mosso da intenzione punitiva e, soprattutto, che è reso lecito, in ultima analisi, dal fatto che il reo ha perduto *per sua responsabilità* il diritto alla vita. Per il retribuzionismo tradizionale la pena di morte è la conseguenza di un comportamento liberamente scelto che non solo è peccaminoso, ma porta anche danno alla società. Al contrario l'ingiusta aggressione è ingiusta dal punto di vista dell'agredito, ma l'aggressore potrebbe anche non esserne moralmente responsabile, per esempio perché manca dell'uso della ragione essendo un bambino o un uomo fuori di senno.<sup>63</sup> Il nocumento è oggettivo in entrambe le fattispecie, ma nel caso della pena di morte il reo (nel *Catechismo* "aggressore") è moralmente responsabile, nel caso della difesa l'aggressore potrebbe anche non essere moralmente responsabile.

Una seconda perplessità deriva dalla interpretazione del criterio di *proporzionalità della pena* in relazione alla pena di morte. Nel retribuzionismo cattolico la pena e segnatamente quella capitale deve essere proporzionata alla gravità del crimine commesso che – lo ripetiamo – nella lettura teologica del diritto penale ha sempre anche una valenza squisitamente morale e ci sono atti ritenuti – in una certa cultura – particolarmente gravi e tali da richiedere di ristabilire la giustizia lesa con la morte del reo. Qui, invece, lo scopo principale della pena è difendere la società e la proporzione dovrebbe essere posta, secondo le regole della legittima difesa in relazione alla difesa stessa, per cui si userà il *debitum moderamen*, la minima

<sup>62</sup> Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 7.

<sup>63</sup> Cfr. S. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Evangelium vitae*, 25-3-1995, n. 55 (in fine).

violenza possibile per evitare il danno paventato. Il danno minacciato può essere anche ingentissimo, ma se basta un mezzo non violento o meno violento per evitarlo, tale mezzo dovrà essere preferito quale che sia in sé la gravità del delitto commesso. Il n. 2267 parlerà, in questo senso, di mezzi incruenti che devono essere preferiti se sortiscono l'effetto della difesa. L'ambivalenza nel definire lo scopo della pena ricade, quindi, anche nell'ambivalenza nel termine *proporzionalità*.

Per completezza il *Catechismo* anticipa qui il tema della difesa armata che sarà trattato in modo articolato sotto il titolo *La difesa della pace*.<sup>64</sup> In questo modo il *Catechismo* riunisce le categorie di soggetti che i Manualisti classici ritengono *non innocenti* e che, quindi, non godono dell'intangibilità di cui godono le vite innocenti: l'ingiusto aggressore, il reo e il nemico in una guerra difensiva sono tutti e tre materialmente *nocentes*.

Coerente con le premesse teoriche del n. 2266, il discorso si chiude al n. 2267 affermando che «se i mezzi incruenti sono sufficienti per difendere le vite umane dall'aggressore e per proteggere l'ordine pubblico e la sicurezza delle persone, l'autorità si limiterà a questi mezzi, poiché essi sono meglio rispondenti alle condizioni concrete del bene comune e sono più conformi alla dignità della persona umana». Sottolineiamo questo richiamo finale alla dignità della persona che *Evangelium vitae* porrà in una posizione preminente nella sua trattazione della pena e che sarà il fulcro delle evoluzioni magisteriali susseguenti.

Vediamo invece che, prima di giungere, nel n. 2267 alle conseguenze operative della prima metà del n. 2266, il *Catechismo* introduce un capoverso sulle finalità della pena in generale che non solo interrompe il flusso logico del pensiero, ma si muove in un orizzonte diverso:

La pena ha come primo scopo di riparare il disordine introdotto dalla colpa. Quando è volontariamente accettata dal colpevole, essa assume valore di espiazione. Inoltre la pena ha lo scopo di difendere l'ordine pubblico e la sicurezza delle persone. Infine ha valore medicinale: nella misura del possibile essa deve contribuire alla correzione del colpevole.

Il paragrafo riassume le teorie che sono state usate per fondare razionalmente la risposta sanzionatoria della società alle trasgressioni delle regole. Accanto alle teorie della retribuzione e della medicina, si annoverano le teorie – di impianto utilitarista – della difesa della società e dei singoli e le diverse teorie sono usate di solito per evidenziare i diversi aspetti della pena. Più di recente sono state avanzate visioni alternative dette della *mediazione penale* che ripensano in radice la

<sup>64</sup> La teologia e il Magistero contemporanei hanno preso sempre più le distanze dalla dottrina classica della *guerra giusta* e ritengono giustificabile l'uso della forza militare solo in contesti di difesa legittima da aggressioni in corso nei confronti di persone o di popolazioni. In questo contesto si possono inquadrare anche gli atti della così detta *ingerenza umanitaria*.

dinamica sanzionatoria in risposta alla frattura del legame sociale che il delitto comporta. Il testo in sé è corretto, ma è stato inserito come corpo estraneo nel ragionamento condotto nei nn. 2265-2267 e incentrato sul tema della legittima difesa, come anche il titolo generale indicava. Questa impressione di inserzione forzata è accentuata dall'affermazione che il *primo scopo* della pena è «riparare il disordine», mentre fino a quel momento il *primo scopo* sembrava essere «difendere il bene comune».

A parte le osservazioni fatte sulla composizione di questi numeri, il testo dei nn. 2265-2267, pur affermando il dovere di privilegiare mezzi incruenti, non prendeva decisamente le distanze dalla tradizionale affermazione della liceità della pena di morte e questo ha provocato preoccupazione in chi vedeva in questa formulazione poco decisa la possibilità di continuare a giustificare la pena di morte.<sup>65</sup> Citiamo, come esempio della delusione di tanti, alcune riflessioni del padre Concetti nel già menzionato commento al *V comandamento*, a proposito delle parole «non esclusa nei casi di estrema gravità la pena di morte»:

È questo il punto più controverso e contestato dall'opinione pubblica. Molti si sono chiesti se, al tempo d'oggi in cui la comunità umana progredisce verso forme e livelli di civiltà più elevati, era opportuno riproporre l'insegnamento tradizionale sulla legittimità della pena di morte. Il catechismo, nonostante le pressioni dei circoli per la vita e dei contrari alla pena capitale, non ha avuto il coraggio di rompere con la cultura e la prassi del passato [...] La pena di morte oggi appare un residuo di una cultura superata, contraria alla dignità e ai diritti della persona umana.<sup>66</sup>

In questo momento della riflessione ecclesiale si situa la dottrina di *Evangelium vitae* sulla pena di morte che, però, può essere compresa solo nell'insieme dell'enciclica e nel suo messaggio sul valore sacro della vita dell'uomo creato in Cristo, sulla dignità inalienabile della persona dall'alba al tramonto, sul compito del popolo di Dio di essere protagonista di una mobilitazione delle coscienze per una nuova cultura della vita. Il tema della dignità della persona è uno dei temi portanti dell'enciclica, come si legge nel suo esordio:

<sup>65</sup> Alcune reazioni immediate: F. COMPAGNONI, *La pena di morte nel Catechismo della Chiesa Cattolica*, «Rivista di Teologia Morale» 25 (1993) 263-267; L. EUSEBI, *Il nuovo Catechismo e il problema della pena*, «Humanitas» 48 (1993) 285-296; P. FERRARI DA PASSANO, *La pena di morte nel Catechismo della Chiesa Cattolica*, «La Civiltà Cattolica» 144/4 (1993) 14-26. Segnaliamo qui un lavoro che, dopo aver dato uno sguardo dettagliato alla Scrittura e alla storia della teologia, si sofferma ampiamente sul dibattito soprattutto statunitense: J.J. MEGIVERN, *The Death Penalty: An Historical and Theological Survey*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 1997.

<sup>66</sup> G. CONCETTI, *Il quinto comandamento*, 1056.

*Il Vangelo dell'amore di Dio per l'uomo, il Vangelo della dignità della persona e il Vangelo della vita sono un unico e indivisibile Vangelo.*<sup>67</sup>

«È per questo – continua l'Enciclica – che l'uomo, l'uomo vivente, costituisce la prima e fondamentale via della Chiesa», come era già chiaro nell'enciclica inaugurale del ministero petrino di san Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis*.

In *Evangelium vitae* il tema della pena di morte è toccato esplicitamente due volte ai nn. 27 e 46, ma forse il testo più importante per comprendere come *Evangelium vitae* affronta il problema della pena di morte si trova nella prima parte, intitolata *Le attuali minacce alla vita umana*, dove la furia fratricida di Caino contro Abele assume a simbolo delle minacce alla vita umana (EV nn. 7-10). Dio interviene perché non può lasciare impunito il delitto e così Caino è condannato a vagare nella steppa e nel deserto.

Dio, tuttavia, sempre misericordioso anche quando punisce, «*impose a Caino un segno*, perché non lo colpisse chiunque l'avesse incontrato» (Gen 4, 15): gli dà, dunque, un segno, che ha lo scopo non di condannarlo all'esecrazione degli altri uomini, ma di proteggerlo e difenderlo da quanti vorranno ucciderlo fosse anche per vendicare la morte di Abele.

*Neppure l'omicida perde la sua dignità personale* e Dio stesso se ne fa garante. Ed è proprio qui che si manifesta il *paradossale mistero della misericordiosa giustizia di Dio*, come scrive sant'Ambrogio: «Poiché era stato commesso un fratricidio, cioè il più grande dei crimini, nel momento in cui si introdusse il peccato, subito dovette essere estesa la legge della misericordia divina; perché, se il castigo avesse colpito immediatamente il colpevole, non accadesse che gli uomini, nel punire, non usassero alcuna tolleranza né mitezza, ma consegnassero immediatamente al castigo i colpevoli. [...] Dio respinse Caino dal suo cospetto e, rinnegato dai suoi genitori, lo relegò come nell'esilio di una abitazione separata, per il fatto che era passato dall'umana mitezza alla ferocia belluina. Dio non volle punire l'omicida con un omicidio, poiché vuole il pentimento del peccatore più che la sua morte».<sup>68</sup>

Il testo merita alcune sottolineature che ci riportano nel vivo del dibattito teorico sulla pena di morte, soprattutto in riferimento all'argomentazione tomasiana: lo sfondo è la sintesi di giustizia e misericordia che deve caratterizzare l'approccio cristiano alla questione della pena, come era ben chiaro in sant'Ambrogio e in sant'Agostino. Dio pone un segno su Caino per salvarlo da chi vorrà ucciderlo sia pure a scopo vendicativo («*ut Abelis ulciscantur necem*»). Il motivo di questo segno e di questa protezione è che «neppure l'omicida perde la sua dignità perso-

<sup>67</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, n. 2 (corsivo nella versione ufficiale).

<sup>68</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, n. 9. La citazione di Ambrogio è tratta da *De Cain et Abel*, lib. 2, cap. 10, 38, (CSEL 32, 408).



nale», neppure se è passato alla «crudeltà delle bestie» (*ad saevitiam bestiarum*). Difficile non pensare al cardine teorico dell'argomento della *Summa* che, cioè, l'uomo malvagio decade dalla sua dignità e cade nella condizione delle bestie, anche perché la frase «ne homicida quidem dignitate destituitur» si trova in corsivo nel testo ufficiale e si vuole così attirare su di essa l'attenzione del lettore. Misericordia – si spiega – non significa lasciar impunito il delitto, ma significa punire lasciando aperta la possibilità di guarigione. «Per questo Dio non volle punire l'omicida con un omicidio», secondo la logica del «vita per vita». Importante, infine, è che non si distingue fra un piano di pura giustizia terrena e la misericordia cristiana, un ordine razionale e un ordine teologale, perché si chiede comunque ai Cristiani di «usare tolleranza e mitezza». Si potrebbe obiettare che altro è la conduzione delle realtà terrestri e altro la chiamata dei cristiani alla misericordia, ma il problema del dibattito medievale era che giustificava la pena di morte anche se inflitta dalle autorità pubbliche cristiane, secondo la *Formula professionis* dei Valdesi.

Dopo aver delicatamente, ma decisamente respinto gli argomenti tradizionali che giustificano la pena di morte, *Evangelium vitae*, alla fine della I parte, al n. 27 addita «tra i segni di speranza» per il sorgere di una nuova cultura dell'amore e della vita «la sempre più diffusa avversione dell'opinione pubblica alla pena di morte anche solo come strumento di *legittima difesa* sociale in considerazione delle possibilità di cui dispone una moderna società di reprimere efficacemente il crimine in modi che, mentre rendono inoffensivo colui che l'ha commesso, non gli tolgono definitivamente la possibilità di redimersi». <sup>69</sup> Questo è il cuore della dottrina di *Evangelium vitae* sulla pena di morte e viene ripreso e orchestrato in modo più disteso nella seconda parte dell'enciclica intitolata *Ego veni, ut vitam habeant*.

Il testo in questione si trova al n. 56 dell'Enciclica e si presenta equilibrato e argomentato in modo logico. Dopo aver parlato della legittima difesa al n. 55 afferma, seguendo e approfondendo l'impostazione data dal *Catechismo*, che «in questo orizzonte si colloca anche il problema della pena di morte, su cui si registra, nella Chiesa come nella società civile, una crescente tendenza che ne chiede un'applicazione assai limitata ed anzi una totale abolizione». L'Enciclica sa bene che esiste un vivo dibattito sulla necessità «di una giustizia penale che sia sempre più conforme alla dignità dell'uomo e pertanto, in ultima analisi, al disegno di Dio sull'uomo e sulla società». Il richiamo alla centralità della persona ci riporta a uno dei fili conduttori dell'Enciclica e di tutto il Magistero di san Giovanni Paolo II: qui, adottando una prospettiva tipicamente personalista, si sottolinea che il rispetto della dignità del reo non si oppone, ma si compone con il disegno di Dio sulla società e ne è parte integrante.

<sup>69</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, n. 27.

Successivamente troviamo una presentazione sintetica della fondazione razionale della pena che, in linea con il magistero di Pio XII, dà notevole risalto agli aspetti retributivi e medicinali della pena e mostra come il conseguimento di queste finalità permette nel contempo «di difendere l'ordine pubblico e la sicurezza delle persone». «È chiaro – continua il testo – che, proprio per conseguire tutte queste finalità, la misura e la qualità della pena devono essere attentamente valutate e decise».

A questo punto ci si aspetterebbe che l'Enciclica ci spiegasse come giustificare la pena di morte sulla base di “tutte queste finalità”, ma, ribadendo l'impostazione del *Catechismo* e memore di aver respinto al n. 9 le ragioni retributive e medicinali, afferma invece che «non è lecito giungere alla misura estrema della soppressione del reo, se non in casi di assoluta necessità, quando cioè la difesa della società non fosse possibile altrimenti». <sup>70</sup> Il messaggio dell'Enciclica è trasparente: la difesa sarebbe l'unico scopo per poter applicare la pena di morte e questo può avvenire solo in situazioni estreme («assoluta istante necessitate») nelle quali non sia possibile provvedere altrimenti alla difesa delle persone. Nulla di nuovo, in sostanza rispetto al *Catechismo*, se non una importante applicazione del principio alla situazione attuale:

Oggi, però, a seguito dell'organizzazione sempre più adeguata dell'istituzione penale, questi casi sono ormai molto rari, se non addirittura praticamente inesistenti.

Il testo si chiude ripetendo alla lettera il n. 2267 del *Catechismo* circa il dovere di ricorrere a mezzi incruenti se la doverosa difesa può essere ottenuta con questi «in quanto meglio rispondenti alle condizioni concrete del bene comune e sono più conformi alla dignità della persona umana».

In sintesi la pena di morte non viene esclusa in linea di principio, ma viene ritenuta applicabile solo quando è in gioco la difesa di cittadini e non è possibile ottenerla con altri mezzi, senza dimenticare che al n. 27 si sottolineava che molti rifiutano anche questa finalità. A differenza del n. 9, non si fa nessuna considerazione sulla tangibilità della vita del reo, anche se nel n. 60 si conferma la tradizionale comprensione del V comandamento che ritiene assoluto solo il divieto di uccidere l'innocente. Qui, dopo aver parlato di legittima difesa, il termine *innocente* indica *colui che non reca oggettivamente danno* e, quindi, colui dal quale

<sup>70</sup> *Ibidem*. Abbiamo ritoccato la traduzione de *L'Osservatore Romano* per renderla più aderente al testo latino che dice «neque ... descendere licere», «e non è lecito giungere» che ci pare più forte del semplice «e non devono giungere».

non bisogna difendersi, senza alcun riferimento alla sua responsabilità o qualità morale diversamente da quanto abbiamo visto in san Tommaso.<sup>71</sup>

Due anni dopo usciva l'*editio typica* del *Catechismus Catholicae Ecclesiae* [Catechismus] in cui i numeri 2265-2267 venivano riscritti per dare al pensiero una logica più lineare e tener conto delle precisazioni *Evangelium vitae*. In estrema sintesi. Nel n. 2265 si ribadisce il dovere della pubblica autorità di tutelare il bene comune e questo «chiede di mettere l'aggressore ingiusto in condizione di non nuocere» ricorrendo, se necessario, all'uso delle armi. Nel numero seguente, con migliore ordine logico rispetto alla versione provvisoria, si elencano i diversi scopi della pena (retribuzione, difesa dell'ordine e tutela delle persone, emendazione), ma senza fare menzione della pena di morte. Alla pena di morte è dedicato tutto il n. 2267, completamente riscritto: si ricorda che la dottrina tradizionale della Chiesa, «supposto il pieno accertamento dell'identità e della responsabilità del colpevole», non esclude il ricorso alla pena capitale «si haec una sit possibilis via ad vitas humanas ab iniusto aggressore efficaciter defendendas». Merita sottolineare qui come il significato difensivo della pena di morte sia ancora più enfatizzato con la introduzione dell'espressione «una ... possibilis via ad vitas humanas ... defendendas». Si ripete, quindi, il contenuto del vecchio n. 2267 sul ricorso ai mezzi incruenti (espresso con un congiuntivo oscillante fra l'ingiuntivo e l'esortativo, «utatur»). Riferendosi infine al testo di *Evangelium vitae*, il *Catechismus* afferma che «in verità, oggi, a seguito delle possibilità di cui uno Stato dispone per reprimere efficacemente il crimine mettendo in condizione di non nuocere colui che l'ha commesso, senza togliergli definitivamente la possibilità di redimersi, i casi nei quali sia assolutamente necessario sopprimere il reo "sono ormai molto rari... se non addirittura praticamente inesistenti"».<sup>72</sup>

Focalizzandosi sul tema della legittima difesa e delle sue regole stringenti, la versione definitiva del *Catechismus*, sulle orme di *Evangelium vitae*, lascia ben pochi spiragli ai fautori irriducibili della pena di morte. La difesa richiede per essere legittima che ci si difenda da una aggressione ingiusta in atto; quando il reo, invece, viene condannato in Tribunale, egli viene punito per un male che ha già arrecato. Se, poi, c'è il fondato pericolo del ripetersi del delitto questo può essere impedito con una detenzione di adeguato rigore o con altri mezzi che garantiscano

<sup>71</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, n. 55: «L'esito mortale va attribuito allo stesso aggressore che vi si è esposto con la sua azione, anche nel caso che egli non fosse moralmente responsabile per mancanza dell'uso della ragione».

<sup>72</sup> *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano 1997, n. 2267: «Revera nostris diebus, consequenter ad possibilitates quae Statui praesto sunt ut crimen efficaciter reprimatur, illum qui hoc commisit, innoxium efficiendo, quin illi definitive possibilitas subtrahatur ut sese redimat, casus in quibus absolute necessarium sit ut reus supprimatur, «admodum raro [...] intercidunt [...], si qui omnino iam reapsee accidunt».

la innocuità del reo e, se possibile, un suo recupero. L'idea spesso ripetuta che la pena di morte, se realmente applicata, ha l'effetto di controllare con il timore le spinte delinquenziali di alcuni, non è suffragata da dati empirici e, comunque, la pena esemplare finisce per usare la morte di una persona per dare un monito ai potenziali delinquenti, secondo una inaccettabile logica utilitarista. Da qualunque punto di vista si consideri la difesa sociale, *Evangelium vitae* e il *Catechismus* hanno ragione: la pena di morte «iam reapse», «ormai effettivamente» non è necessaria allo scopo difensivo. Questa affermazione, pur non chiudendo del tutto le porte alla pena di morte, è sufficiente per sostenere le istanze abolizioniste, secondo quanto si sente spesso ripetere: la Chiesa in teoria ammette la pena di morte per non sconfessare la Tradizione, ma oggi in pratica la ritiene inaccettabile.

A questo punto, però, è proprio l'impostazione teorica della legittima difesa applicata alla pena di morte che è inaccettabile. Se l'uccisione del reo non ha carattere punitivo e retributivo in ordine alla restaurazione della giustizia, allora non resta che una spiegazione: con la pena di morte io intendo la sua soppressione allo scopo di conseguire la difesa sociale messa in pericolo da un suo modo di agire antisociale. In altre parole, quando non è possibile usare altri mezzi, per ottenere la difesa della società e solo per questo scopo, si dichiara lecita la soppressione di una persona umana. Scrive a questo proposito L. Eusebi in un lucido intervento:

La conclusione appare inevitabile: *non escludere* (in linea di principio) la pena di morte facendo leva sulla nozione di legittima difesa significa *forzare* i limiti di tale nozione; e forzare quei limiti significa accedere a logiche argomentative di tipo radicalmente utilitaristico, secondo una prospettiva tanto più sorprendente se si tiene conto delle dichiarate motivazioni *antiutilitaristiche* del retribuzionismo cattolico tradizionale.<sup>73</sup>

La stessa *Evangelium vitae* ha preso in qualche modo le distanze anche dalla giustificazione difensiva quando, al. n 27, ha affermato di intravedere un segno di speranza nel rifiuto della pena di morte anche solo come forma di difesa sociale. *Evangelium vitae* ha rappresentato un momento prezioso e autorevole nella dottrina magisteriale sulla pena di morte, ma è giunta ad un nodo teoretico che richiedeva di essere sciolto.

#### IV. DOPO *EVANGELIUM VITAE*: UNA DOTTRINA IN DIVENIRE

L'abolizione della pena di morte era una preoccupazione di san Giovanni Paolo II nell'ambito della sua strenua battaglia in difesa di una cultura della vita. Egli tornò ancora sul tema dopo *Evangelium vitae*. Nel Messaggio natalizio del 1998, egli

<sup>73</sup> L. EUSEBI, *Le istanze del pensiero cristiano*, 245. Cfr. F. D'AGOSTINO, *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1993, 139.

auspicava «nel mondo il consenso nei confronti di misure urgenti ed adeguare [...] per bandire la pena di morte».<sup>74</sup> Nel gennaio 1999, predicando nella Basilica di Nuestra Señora de Guadalupe a Città del Messico, in una situazione politica incandescente affermò che «occorre porre fine al ricorso non necessario alla pena di morte».<sup>75</sup> Qualche giorno dopo a St. Louis negli Stati Uniti rilanciò con audacia profetica il messaggio di *Evangelium vitae* ribadendo l'intangibilità di ogni vita umana e la crudeltà e inutilità della pena di morte:

Un segno di speranza è costituito dal crescente riconoscimento che la dignità della vita umana non deve mai essere negata, nemmeno a chi ha fatto del male. La società moderna possiede gli strumenti per proteggersi senza negare in modo definitivo ai criminali la possibilità di ravvedersi. Rinnovo l'appello lanciato a Natale, affinché si decida di abolire la pena di morte, che è crudele e inutile (cfr. *Evangelium vitae*, n. 27).<sup>76</sup>

Con un *motu proprio* del 12 febbraio 2001, portando a compimento l'opera riformatrice iniziata da san Paolo VI, cancellò la pena di morte dalla *Legge fondamentale* della Città del Vaticano che era stata emanata da Pio XI nel 1929 dopo la firma dei Patti Lateranensi. È significativo sapere che la pena di morte era prevista, ad imitazione dell'analoga norma del Regno d'Italia e dei Patti Lateranensi, per l'attentato alla persona del Sommo Pontefice. Come dimenticare che lo stesso Papa che abrogava quella pena, vent'anni prima era stato fatto oggetto di un sanguinoso attentato?

Del suo successore, Benedetto XVI (2005-2013), già coinvolto in prima persona come prefetto della Congregazione per la dottrina della fede nella stesura del *Catechismo*, si ricorda nel 2011 l'esortazione postsinodale *Africae Munus*. Pensando alla situazione di un continente nel quale molti paesi mantengono per svariati delitti la pena di morte, il Papa sollecitava «l'attenzione dei responsabili della società sulla necessità di fare tutto il possibile per giungere all'eliminazione della pena capitale».<sup>77</sup> Poco tempo dopo, parlando ad un gruppo di fedeli ribadiva i

<sup>74</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio Urbi et Orbi per il Santo Natale*, 25-12-1998, n. 5, in *Insegnamenti*, XXI/2, LEV, Città del Vaticano 1998, 1348.

<sup>75</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Omelia nella Messa nella Basilica di Nuestra Señora de Guadalupe*, 23-1-1999, in *Insegnamenti*, XXII/1, LEV, Città del Vaticano 1999, 123.

<sup>76</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Omelia nel Trans World Dome di St. Louis*, 27-1-1999, in *Insegnamenti* XXII/1, LEV, Città del Vaticano 1999, 269.

<sup>77</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, Esort. apost. postsinodale *Africae munus*, 19-11-2011, n. 83, AAS 104 (2012) 276. La posizione di papa Benedetto XVI nello sviluppo della dottrina cattolica sulla pena di morte è complessa. In un *memorandum* inviato nel 2004 alla Conferenza episcopale statunitense egli dichiarava possibile la diversità di opinioni sulla pena di morte: J. RATZINGER, *Worthiness to Receive Holy Communion. General Principles. Memorandum to card. MacCarrick*, «Origins» 34 (2004) 133-134: «3. There may be a legitimate diversity of opinion even among Catholics about waging war and applying the death penalty, but not however with regard to abortion

due punti fermi del problema, garantire la sicurezza dei cittadini rispettando la dignità dei rei:

Le vostre deliberazioni possano incoraggiare le iniziative politiche e legislative, promosse in un numero crescente di Paesi, per eliminare la pena di morte e continuare i progressi sostanziali realizzati per adeguare il diritto penale sia alle esigenze della dignità umana dei prigionieri che all'effettivo mantenimento dell'ordine pubblico.<sup>78</sup>

Nonostante la formulazione inequivocabile di *Evangelium vitae* e del *Catechismus* circa l'inesistenza pratica di situazioni in cui sia necessario applicare la pena di morte, in alcune Nazioni gruppi di credenti e persino membri dell'Episcopato continuavano a dare un'interpretazione erronea o ambigua della vera posizione del Magistero della Chiesa così da poter giustificare il ricorso alla pena di morte ben al di là di circostanze eccezionali. Si avvicinava il momento di portare a compimento il percorso tracciato da san Giovanni Paolo II, rileggendo tutta la problematica alla luce dell'umana esperienza e delle acquisizioni del diritto penale recente, ma soprattutto alla luce del Vangelo, del primato della misericordia e della fiducia nella forza sanante del bene.<sup>79</sup> Il fulcro di questa evoluzione dottrinale si radica remotamente nella antropologia conciliare e ha trovato in san Giovanni Paolo II un annunciatore coraggioso: il rispetto della dignità della persona e di ogni persona, incluso il reo, perché creata ad immagine di Dio. Su questa linea si è mosso con convinzione, fin dall'inizio del suo pontificato, papa Francesco. Nel nostro intervento non è possibile seguire in dettaglio lo sviluppo del ricco magistero di papa Francesco su questo punto, ma crediamo di poter affermare che esso si configura come lo sviluppo omogeneo della dottrina espressa da *Evangelium vitae*.

Gli interventi pubblici del Papa su questo argomento sono molteplici. Fra questi, emerge per sintesi argomentativa la *Lettera al Presidente della Commissione Internazionale contro la Pena di morte*.<sup>80</sup> In essa il Santo Padre parte da una premessa teologica: «La vita, soprattutto quella umana, appartiene solo a Dio.

and euthanasia». In uno studio ampio e documentato su tutta la tradizione cattolica, Christian Brugger insinua che papa Benedetto non abbia voluto trarre le conseguenze teologico-morali del cambio di prospettiva introdotto da Giovanni Paolo II: C. BRUGGER, *Capital Punishment and Roman Catholic Moral Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2014<sup>2</sup>.

<sup>78</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Udienza generale del 30-11-2011*, in *Insegnamenti*, VII/2, LEV, Città del Vaticano 2011, 813.

<sup>79</sup> La trattazione della pena di morte nel *Catechismus* è priva di rimandi a fonti bibliche e magisteriali, tranne *Evangelium vitae* 56 e, soprattutto, non si richiama alcun tema propriamente teologico. Il rimando alla formula di assoluzione sacramentale (*Catechismus* 1449) è fuori luogo. Ci si poteva riferire, come fa *Evangelium vitae* 9, alla misericordia di Dio, alla sfida evangelica di vincere il male con il bene, alla dignità dell'uomo in quanto creato a immagine di Dio.

<sup>80</sup> FRANCESCO, *Lettera al Presidente della Commissione internazionale contro la pena di morte*, 20-3-2015, «L'Osservatore Romano», 20/21-3-2015, 7.

Neppure l'omicida perde la sua dignità personale e Dio stesso se ne fa garante. Come insegna sant'Ambrogio, Dio non volle punire Caino con l'omicidio, poiché vuole il pentimento del peccatore più che la sua morte (cfr. *Evangelium vitae*, n. 9)». Prende le distanze dal retribuzionismo, affermando che «non si raggiungerà mai la giustizia uccidendo un essere umano», ma spiega anche l'impraticabilità della via difensiva perché «i presupposti della legittima difesa personale non sono applicabili all'ambito sociale, senza rischio di travisamento. Di fatto, quando si applica la pena di morte, si uccidono persone non per aggressioni attuali, ma per danni commessi nel passato. Si applica inoltre a persone la cui capacità di recare danno non è attuale, ma che è già stata neutralizzata e che si trovano private della propria libertà». Da queste premesse trae la conseguenza che la pena di morte «è un'offesa all'inviolabilità della vita e alla dignità della persona umana che contraddice il disegno di Dio sull'uomo e sulla società e la sua giustizia misericordiosa, e impedisce di conformarsi a qualsiasi finalità giusta delle pene». «La pena di morte – conclude il Santo Padre – è contraria al significato dell'*humanitas* e alla misericordia divina, che devono essere modello per la giustizia degli uomini».

L'11 ottobre 2017, parlando ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione in occasione del 25° dalla bolla di promulgazione del *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, il Papa annunciò che avrebbe cambiato il testo sulla pena di morte.<sup>81</sup> Il nuovo testo del n. 2267, approntato da una commissione di teologi secondo gli orientamenti dati dal Santo Padre e da lui approvato con rescritto datato primo agosto 2018, è il seguente:

Per molto tempo il ricorso alla pena di morte da parte della legittima autorità, dopo un processo regolare, fu ritenuta una risposta adeguata alla gravità di alcuni delitti e un mezzo accettabile, anche se estremo, per la tutela del bene comune.

Oggi è sempre più viva la consapevolezza che la dignità della persona non viene perduta neanche dopo aver commesso crimini gravissimi. Inoltre, si è diffusa una nuova comprensione del senso delle sanzioni penali da parte dello Stato. Infine, sono stati messi a punto sistemi di detenzione più efficaci, che garantiscono la doverosa difesa dei cittadini, ma, allo stesso tempo, non tolgono al reo in modo definitivo la possibilità di redimersi.

Pertanto la Chiesa insegna, alla luce del Vangelo, che «la pena di morte è inammissibile perché attenta all'inviolabilità e dignità della persona» [EV n. 56] e si impegna con determinazione per la sua abolizione in tutto il mondo.<sup>82</sup>

<sup>81</sup> FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione*, 11-10-2017, «L'Osservatore Romano», 13-10-2017, 5.

<sup>82</sup> *Nuova redazione del n. 2267 del Catechismo della Chiesa Cattolica sulla pena di morte. Rescriptum 'ex Audentia SS.mi'*, «L'Osservatore Romano», 3-8-2018, 8.

Il primo capoverso riprende la dottrina tradizionale della pena di morte come risposta a crimini gravi e come mezzo estremo di tutela della società. Si propone, quindi, il fondamento teorico del nuovo testo, dipendente da *Evangelium vitae* n. 9 che, però, non viene richiamato: la consapevolezza della dignità inalienabile della persona. In secondo luogo, si ricordano gli sviluppi della dottrina penalistica contemporanea che tende a reintegrare e mediare piuttosto che a reprimere e, infine, si constata, con *Evangelium vitae* n. 56, le possibilità di soddisfare i fini della pena senza ricorrere alla pena di morte. L'esito di questa convergenza di fattori di diversa qualità e valore è una dichiarazione dottrinale forte, fatta «alla luce del Vangelo», sulla inammissibilità della pena capitale.

Nel presentare ai Vescovi il nuovo testo del *Catechismus* il cardinal prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, mons. L. Ladaria, ha scritto che «la nuova redazione del n. 2267 del Catechismo della Chiesa Cattolica, approvata da Papa Francesco, si situa in continuità con il Magistero precedente, portando avanti uno sviluppo coerente della dottrina cattolica».<sup>83</sup>

Alcuni, anche fra i Vescovi, sono rimasti perplessi o addirittura scandalizzati di fronte a questa formulazione dottrinale che suona in discontinuità rispetto alla Tradizione, ma per comprendere questo legame di continuità occorre collocarsi nella prospettiva dinamica della vita ecclesiale che sempre diviene. Nella comunità ecclesiale, immersa nel tempo e nella storia, cresce la comprensione delle esigenze del messaggio evangelico e si attinge, sotto l'influsso dello Spirito, una conoscenza sempre più piena della verità sia dogmatica sia etica. La grazia dello Spirito Santo illumina con chiarezza nuova la stessa legge naturale e ne svela in modo sempre più trasparente la perenne verità e attualità nell'orizzonte di Cristo, uomo perfetto. Il diritto e dovere di difendere e difendersi da parte della Società deriva da due precetti primari della legge naturale: l'intangibilità della vita umana e la socialità connaturale alla persona. Questi principi sono immutabili nel loro contenuto essenziale in quanto scaturiscono, come conclusioni immediate, dall'intuizione etica fondamentale del *bonum faciendum* e il *bonum* è, ovviamente, il *bonum humanum*. Fermi restando i principi essenziali della legge naturale, può essere che alcune *conclusioni applicative* che si deducevano da quei *principi* – quale il diritto degli Stati a dare la morte – si rivelino non perfettamente coerenti con la realtà dell'uomo nella luce di Cristo. La pena di morte è stata ritenuta per secoli un mezzo per attuare alcune esigenze della legge naturale: non mutano le esigenze, ma possono mutare i mezzi ritenuti idonei a soddisfarle. «Con il corso della storia e lo sviluppo delle civiltà – ha spiegato la *Pontificia Commissione Biblica* – la Chiesa ha pure affinato le proprie posizioni morali riguardo la pena di morte e la

<sup>83</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi circa la nuova redazione del n. 2267 del Catechismo della Chiesa Cattolica sulla pena di morte*, 1-8-2018, «L'Osservatore Romano», 3-8-2018, 8.



guerra in nome di un culto della vita umana che essa nutre senza cessa meditando la Scrittura e che prende sempre più un colore assoluto. Ciò che sottende queste posizioni apparentemente radicali è sempre la stessa nozione antropologica di base: la dignità fondamentale dell'uomo creato a immagine di Dio».<sup>84</sup>

Che significa questo? La teologia morale può interrogarsi sulla bontà morale di un atto, ma non può mettere in dubbio i valori e i principi etici perché se facesse così non si svilupperebbe in modo genuino. Si può discutere, per esempio, se questo o quel comportamento configura o no un aborto, ma sarebbe tradimento della verità e una regressione etica se dicessimo che è lecito sopprimere un essere umano con un atto che si riconosce come aborto che, in quanto una forma di omicidio, è in sé illecito. Nel caso dell'aborto è accaduto che per secoli ha dominato l'idea che l'ominizzazione del feto ovvero l'infusione dell'anima fosse molto tardiva e, quindi, non si riteneva aborto una soppressione del feto ancora per molte settimane dopo il concepimento. Non era certo diverso il contenuto del V comandamento, né era percepita con minor forza la sua cogenza, ma, sulla base delle conoscenze biologiche di allora, non venivano giudicati come aborti in senso stretto quelli che noi oggi riteniamo senza dubbio esserlo. Non per questo, possiamo dire che la Chiesa sia stata maestra di menzogna, ma semplicemente la crescita delle conoscenze scientifiche ha comportato un aggiustamento dottrinale perché, riconoscendo come aborto vero e proprio anche le interruzioni molto precoci di gravidanza, *si è allargato l'ambito della proibizione* e questo ha reso la normativa sull'aborto più stringente.

Nel caso della pena di morte, per una serie convergente di fattori anche culturali, una più viva percezione della dignità umana e del valore inalienabile della persona creata a immagine di Dio, hanno portato, per una più fedele obbedienza al comando "non uccidere", ad estendere la proibizione del non uccidere alla persona del reo. Bisogna sottolineare, a questo punto, che quando affermiamo senza condizioni la dignità della vita di ognuno, ciò non può significare che perdiamo di vista il diritto delle persone *innocenti* ad essere tutelate da possibili danni e che delitti gravi e profondamente lesivi delle loro persone possano restare senza adeguata risposta da parte della società.<sup>85</sup> Non possiamo né vogliamo discriminare fra le esistenze in base al valore e alla dignità, ma sarebbe ingiusto e irragionevole trattare allo stesso modo un onesto padre di famiglia e un terrorista sanguinario.

<sup>84</sup> PONT. COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale*, nn. 98, 137. Si oppongono a questa lettura dinamica della legge naturale in riferimento alla pena di morte frange consistenti di studiosi cattolici. Di questa letteratura ricordiamo un volume recente: E. FESER, J.M. BESSETT, *By Man Shall His Blood Be Shed: A Catholic Defense of Capital Punishment*, Ignatius Press, San Francisco 2017.

<sup>85</sup> Condividiamo questa riflessione con: A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*. III. *Morale speciale*, Edusc, Roma 2012<sup>2</sup>, 163-164.

Il Magistero, dopo sofferto discernimento, per testimoniare un rispetto sempre più esigente della vita e della dignità umana, ha ritenuto di dichiarare la pena capitale *inammissibile*. Non si mette in dubbio il diritto e dovere di difendere e di difendersi della Società, ma si è dichiarato inammissibile usare la pena di morte a tale scopo.<sup>86</sup> «Qui – ha affermato papa Francesco – non siamo in presenza di contraddizione alcuna con l'insegnamento del passato, perché la difesa della dignità della vita umana dal primo istante del concepimento fino alla morte naturale ha sempre trovato nell'insegnamento della Chiesa la sua voce coerente e autorevole».<sup>87</sup> Mons. Fisichella, commentando sull'*Osservatore* il *Rescritto*, ha parlato di «un vero progresso dogmatico con il quale si esplicita un contenuto della fede che progressivamente è maturato sino a far comprendere l'insostenibilità della pena di morte ai nostri giorni».<sup>88</sup> Siamo di fronte, insomma, a una crescita nella percezione e nella attuazione della verità morale secondo la logica della giustizia nuova e superiore del discorso della montagna, in base alla quale non solo non si lascia cadere neanche una parola della Legge antica, ma si chiede ai credenti di essere pronti a un suo continuo superamento verso la perfezione evangelica. Perfetti e misericordiosi come il Padre «che non volle punire l'omicida con un omicidio».

#### ABSTRACT

L'enciclica *Evangelium vitae* rappresenta un punto di svolta nella dottrina sulla pena di morte. L'articolo dapprima sintetizza il percorso del pensiero teologico e dell'insegnamento magisteriale circa la pena di morte sino ad *Evangelium vitae*. Si esamina poi la rilettura dell'impianto teologico tradizionale fatta in *Evangelium vitae* e nell'*editio typica* del *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Il Magistero di papa Francesco e l'ultima revisione del testo del *Catechismo* vengono qui presentati come sviluppo genuino dell'impostazione di *Evangelium vitae*, anche se alcuni hanno difficoltà a cogliere questo sviluppo e ancora non riescono a comprenderne la continuità con il Magistero ordinario precedente.

The Encyclical *Evangelium Vitae* represents a turning point in the doctrine on the death penalty. First, the article summarizes the itinerary of theological thought

<sup>86</sup> Pensando alla difesa del bene comune, ci sembra opportuno sottolineare che fattispecie diverse dalla pena di morte sarebbero, per esempio, il tirannicidio o anche la esecuzione di un traditore durante una guerra: è evidente che qui ci muoviamo al di fuori del diritto penale e dell'ambito della pena di morte come sanzione.

<sup>87</sup> FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione*.

<sup>88</sup> R. FISICHELLA, *La pena di morte è inammissibile. Modificato il Catechismo*, «L'Osservatore Romano» 3-8-2018, 1.

and magisterial teaching about the death penalty up to *Evangelium Vitae*. The re-reading of the traditional theological framework made in *Evangelium vitae* and in the *editio typica* of the *Catechism of the Catholic Church* is then examined. The Magisterium of Pope Francis and the latest revision of the text of the Catechism are here expounded as a genuine development of the approach of *Evangelium Vitae*, although some have difficulty in coming to grips with this development and yet fail to understand its continuity with the earlier teaching of the Ordinary Magisterium.