

LAICITÀ E CONFESIONI RELIGIOSE: DALLE ETICHE COLLETTIVE (LAICHE E RELIGIOSE) ALLA “META-ETICA” PUBBLICA (COSTITUZIONALE)(*)

di

Antonino Spadaro (♥)

«*Pauper* (povero) in latino non s’opponne a *dives* (ricco); si oppone a *potens* (potente). Ecco perché non dobbiamo avere i segni del potere, ma il potere dei segni; questo è il nostro potere, quello di porre segni» [don T. BELLO, *Scritti di pace*, Mezzina, Molfetta 1997, 146]

«È bene non attraversare mai il confine che divide una *dissenting opinion* da un’eresia» [M. FUMO, *A me piacciono gli errori ridicoli*, in AA.VV., *Le voci della laicità*, Edup, Roma 2006, 193]

Indice-sommario: 1. Introduzione: inesistenza di una (sola) etica religiosa e di una (sola) etica laica. Carattere *non* eticamente neutrale del diritto costituzionale e natura “intersoggettiva” dei valori propugnati attraverso la *meta-etica* costituzionale.- 2. La nozione di “laicità” *ad intra*, nello specifico ambito della Chiesa cattolica. Ovvero il necessario spazio riservato alla componente laicale.- 3. La nozione di “laicità” *ad extra*, fra Stato e Chiesa e in genere confessioni religiose. Ovvero: i limiti della c.d. *potestas indirecta* della Chiesa (principio di *non ingerenza* ecclesiastica: rinvio al § 9) e dell’*autoritas indirecta* dello Stato (principio di *non ingerenza* statale).- 4. Il diritto costituzionale vivente: la giurisprudenza costituzionale sul principio di laicità (fra difficili bilanciamenti e clausola super- o meta-costituzionale di dignità della persona umana).- 5. I rischi che corre il “modello costituzionale italiano” di *Stato laico* o non confessionale: a) lo *Stato devoto* con la sua “religione civile”, subdola negazione dello Stato laico, e... 6. (*segue*):... b) lo *Stato laicista*. Incompatibilità di natura teorico-generale fra tale modello e la forma di Stato costituzionale [6.1 Laicismo e c.d. “valori non negoziabili”.- 6.2 Laicismo e relativismo.- 6.3 Laicismo e incidenza del fenomeno religioso nel dibattito pubblico.- 6.4 Laicismo ed esistenza di valori “sostanziali”, non solo procedurali, nella Costituzione.- 6.5 Laicismo ed ermeneutica costituzionale: necessità di una Costituzione intesa insieme quale “compromesso” e “processo” storico di integrazione interculturale].- 7. Un paradosso “costituzionale”: la *laicità* come valore religioso e la *religiosità* come valore laico, tra “falsi credenti” e “falsi atei”. La *libertà della coscienza*: essenza comune della laicità e della religiosità.- 8. Casi *pratici* di controversie sulla laicità dello Stato in Italia: a) l’etica familiare (anticoncezionali, divorzio, coppie di fatto, omosessualità...); b) la bioetica (fecondazione assistita, aborto, eutanasia...); c) il finanziamento pubblico delle scuole private; d) il finanziamento (statale e regionale) dei c.d. oratori; e) le modalità fiscali di sostentamento del clero; f) la questione delle esenzioni fiscali; g) la protezione del patrimonio storico-artistico ecclesiastico.- 9. Il difficile discrimine fra *libertà di manifestazione del pensiero* delle confessioni religiose e principio di *non ingerenza* ecclesiastica.- 10. Casi-limite di modalità giuridiche di risoluzione dei contrasti nell’interesse della parte religiosa: ricorso agli organi di garanzia costituzionale, obiezione di coscienza e disobbedienza civile.- 11. Conclusioni: necessità di rafforzare l’*etica pubblica costituzionale* quale “meta-etica” al di là delle etiche laiche e delle etiche religiose.

1. Introduzione: inesistenza di una (sola) etica religiosa e di una (sola) etica laica. Carattere *non* eticamente neutrale del diritto costituzionale e natura “intersoggettiva” dei valori propugnati attraverso la *meta-etica* costituzionale

«A parlare, a scrivere, di laicità si rischia di ripetersi. Si rischia di ripetere ciò che è già stato detto»¹. È vero e diciamo subito che, dunque, non potremo sottrarci a questo rischio o limite. Ed è pure vero che «Come quasi tutti i principi costitutivi della modernità, anche quello di laicità è un

(*) Relazione al Convegno nazionale A.I.C., Napoli 26 -27 ottobre 2007, su *Problemi pratici della laicità agli inizi del secolo XXI*

(♥) Professore ordinario di Diritto costituzionale nella Facoltà di Giurisprudenza dell’Università degli Studi “Mediterranea” di Reggio Calabria (spadaro@unirc.it)

¹ Così M. TRONTI, *Politica e laicità*, in *Dem. e dir.*, n. 2/2006, 9.

principio perennemente in crisi, se non altro perché perennemente alla ricerca della definizione più adeguata al proprio statuto»².

Ciò premesso, il dato da cui probabilmente conviene partire è che, non esistendo un'unica forma di laicità, sono possibili anche più tipi di Stati laici. Come vedremo, per ciascuno di questi modelli di Stato forse non è tanto opportuno parlare di "tasso" di laicità (quale più quale meno, secondo un'astratta gradazione), quanto di "modi di essere" *diversi* della laicità, perché diverse sono le condizioni storico-culturali in cui si afferma la forma di "Stato costituzionale" nei diversi Paesi. Una ricerca appena più approfondita, infatti, consente di scoprire significative deroghe o eccezioni alla c.d. neutralità dello Stato (verso i culti), deroghe molto spesso solo striscianti o sommerse, in tutti gli Stati laici: anche in quelli formalmente più rigidi nel riconoscimento del principio di laicità.

Ciò accade, con ogni evidenza, perché – come non esiste "una sola" etica religiosa – così non esiste "una sola" etica laica³. Sarebbe quindi francamente piuttosto superficiale contrapporre, per esempio, un'etica laica ed un'etica religiosa, magari richiamando quella cattolica, apparentemente la più solida, e ignorando le complessità che agitano dall'interno le diverse culture laiche e le varie religioni, con differenze, sfumature e dissensi di tutto rispetto.

Un'altra cosa che forse sarebbe bene subito evitare è l'attribuzione di meriti o (per riflesso) di colpe, rispettivamente ad uno dei due approcci etici (laico o religioso). L'idea che, in questo campo, tutto il male (e quindi tutto il bene) stia da una sola parte ovviamente è infantile e storicamente debolissima. Quelle che oggi definiamo, in modo piuttosto superficiale, le conquiste dell'Occidente (tolleranza, separazione della sfera del sacro e del profano, diritti, ecc.) sono un *patrimonio comune*, cui si è pervenuti dopo molti errori di lunghi secoli, commessi da più parti, che è bene non "etichettare" frettolosamente ed esclusivamente, in quanto tale patrimonio ha molti padri, talvolta gli stessi che in passato hanno sbagliato.

Un altro equivoco da evitare subito è pensare che sia impossibile un'etica "senza" una fondazione religiosa – per dirla con Dostoevskij: «Se Dio non c'è, tutto è permesso»⁴ – o, che è la stessa cosa, ritenere per converso che sia impossibile un'etica "con" Dio, secondo la tesi opposta per cui: «solo mettendo da parte Dio [...] si può realmente avere una vita morale»⁵. La riflessione filosofica più fine e serena, su cui ovviamente non possiamo qui soffermarci, sembra insegnarci che invece ci sono eloquenti ragioni dall'una e dall'altra parte e che, dunque, un'etica sia possibile sia *con* che *senza* Dio⁶.

² Così F. D'AGOSTINO, *Il problema della laicità nell'esperienza contemporanea*, in AA.VV., *Secularization and laicidad en la experiencia democrática moderna: jornada de estudio* (Onati, 25-26 mayo de 1995), a cura di J. Goti Ordeñana, Libreria Carmelo, San Sebastian 1996, 31.

³ Cfr., per esempio, N. BOBBIO (*Perché non ho firmato il "Manifesto laico"*, in AA.VV., *Manifesto laico*, a cura di E. Marzo e C. Ocone, Laterza, Roma-Bari 1999, 127 s.): «Ma poi vi sono davvero valori laici e valori religiosi? [...] Non esiste neppure un'etica laica, come del resto non esiste un'etica religiosa. Ci sono etiche laiche ed etiche religiose. Anche nell'ambito dell'etica cristiana vi sono interpretazioni diverse, tra rigoristi e lassisti [...] Ci sono molte etiche laiche. A cominciare dall'antichità, l'etica stoica e l'etica epicurea, l'etica della virtù e l'etica della felicità...».

⁴ Secondo la celebre frase del giovane Karamazov, tratta da F. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, Moskva 1880. Con questa tesi, estrema e *tranchant*, F. RIMOLI (*Pluralismo e valori costituzionali. I paradossi dell'integrazione democratica*, Giappichelli, Torino 1999, 381 s.), per il quale – e la complessità delle precisazioni si commenta da sé – un "buon" relativismo [dice l'A.: «non radicalizzato, derivante da un non cognitivismo coerente»]: «non induce affatto all'esito per cui "tutto è permesso" [...] ma rende relativo ciò che altri pone come assoluto [...garantendo...] l'esistenza di un numero potenzialmente illimitato di verità alternative».

⁵ Così E. LECALDANO, *Un'etica senza Dio*, Laterza, Roma-Bari 2006, XI. Dello stesso tenore, per es., già A. DERSHOWITZ, *Rights from Wrongs. Una teoria laica all'origine dei diritti* (Basic books 2004), trad. it. di V. Roncarolo, Codice Edizioni, Torino 2005 e, prim'ancora, P. FLORES D'ARCAIS, *Etica senza fede*, Einaudi, Torino 1992.

⁶ Come può dedursi, fra l'altro, dal carattere pacato e sostanzialmente convergente delle tesi sostenute nel dibattito suscitato dal libro di E. Lecaldano. Cfr.: V. MELCHIORRE, *Per un teismo responsabile*; S. ROSTAGNO, *Due questioni circa l'autonomia*; P. ZECCHINATO, *Contro la mentalità del Gott mit uns*; E. LECALDANO, *Com'è possibile l'etica? Risposte a Melchiorre, Rostagno e Zecchinato*. Tutti e quattro i saggi sono in *Politeia*, n. 84/2006, risp. 139 ss., 143 ss., 148 ss., 154 ss.

Naturalmente, la questione accennata interessa i giuristi, e segnatamente i costituzionalisti, per l'importanza del passaggio logico/storico dalla norma religiosa alla norma morale e, infine, alla norma giuridica. Ma certo – al di là del suo indubbio fascino speculativo – il punto non ci deve condizionare più di tanto, perché oggetto del diritto (costituzionale) non è la *morale* individuale, né la singola *etica collettiva*, laica o religiosa che sia, ma – per dirla con L. Lombardi Vallauri – la «visione del mondo propria dello Stato laico-liberale»⁷, ovvero un “terzo” tipo di etica, quella *pubblica*, che rende possibile (o limita) gli altri tipi di etica ricordati. Stiamo parlando, ovviamente, dell'*etica pubblica costituzionale* e dunque di una vera e propria “meta-etica”, anzi della più importante forma di “meta-etica” esistente, perché laica, generale e vincolante per tutti⁸.

Com'è ovvio, nel nostro caso, l'“autonomia” – ci guardiamo bene dal parlare kelsenianamente di “purezza” – del diritto dalla morale e dalla religione è notoriamente una faccenda complicata, in quanto l'*etica pubblica costituzionale* non esiste in sé, in modo astratto e neutrale, per le chiare ma molteplici radici assiologiche del costituzionalismo (illuminismo, liberaldemocrazia, personalismo, solidarismo, ecc.) e perché essa è il frutto di un “compromesso” voluto dai consociati fra gli altri tipi di etiche esistenti, da cui essa trae regole e principi considerati superiori e, per convenzione, a tutti comuni.

Senza indugiare oltre, ci è sembrato opportuno ribadire in via preliminare questi concetti più elementari di teoria generale, visto che, a parer nostro, solo nel riconoscimento: in generale *a*) dell'autonomia del diritto e, in particolare, *b*) del carattere non neutrale, ma assiologicamente pregnante, del diritto costituzionale, risiede la via maestra per tentare di definire in modo autentico il concetto di “laicità”, senza scadere, come si vedrà (cfr. § 6), in due classiche tentazioni-scorciatoie cui può cedere il giurista. Le tentazioni sono, da un lato, quella di estrapolare dall'*etica pubblica* presunti valori “oggettivi”, di solito ma non necessariamente di derivazione religiosa, da imporre a tutti (*neo-confessionalismo*) e, dall'altro, all'opposto, di considerare praticamente inesistente, o del tutto risibile, un'*etica pubblica*, per promuovere invece come assoluto il solo valore della “libertà”, che – al di là della sua potenziale tirannia schmittiana sugli altri valori dell'ordinamento – si traduce in pratica nella promozione dell' “ipersoggettivismo” (*laicismo* esasperato).

Com'è intuibile, le due ricordate prospettive (*neo-confessionalismo* e *laicismo* esasperato) sono incompatibili con lo speciale tipo di etica cui qui si fa riferimento. L'*etica pubblica costituzionale*, infatti, mal digerisce sia la presunzione dell'*oggettivismo* che l'illusione dell'*ipersoggettivismo*, in quanto – s'è detto – essa non è un'*etica tout court*, ma una “meta-etica”: come tale, piuttosto, essa esige sempre, per statuto epistemologico, la ragionevole individuazione di valori *intersoggettivi*.

⁷ Così L. LOMBARDI VALLAURI, *Stato laico, pensiero laico, pensiero dello Stato laico*, in AA.VV., *Laicità e Stato di diritto*, a cura di A. Ceretti e L. Garlati, Giuffrè, Milano 2007, 59.

⁸ Così, per esempio, N. MAC CORMICK (*Jurisprudence and Constitution*, in *Current Legal Problem*, n. 36/1983, ora trad. it. di M. La Torre, in N. MAC CORMICK - O. WEINBERGER, *Il diritto come istituzione*, Giuffrè, Milano 1990, 224 s.): «Là dove c'è diritto costituzionale, ci deve essere anche una teoria costituzionale; e la teoria costituzionale si radica necessariamente nella visione dello Stato costituzionale come istituzione che aspira ad essere ordinamento morale». Sostanzialmente conforme G. CROWDER, *La società post-secolare e le sue parole chiave*, in *Reset*, n. 101/2007, 22. Sul concetto di “etica pubblica costituzionale”, anche per ulteriori indicazioni bibl., sia consentito rinviare anche ai nostri: *Contributo per una teoria della Costituzione*, I, *Fra democrazia relativista e assolutismo etico*, Giuffrè, Milano 1994, 423 ss. e *L'idea di Costituzione fra letteratura, botanica e geometria. Ovvero: sei diverse concezioni “geometriche” dell'“albero” della Costituzione e un'unica, identica “clausola d'Ulisse”*, in AA.VV., *The Spanish Constitution in the European Constitutionalism context*, a cura di F. Fernández Segado, Dykinson S.L., Madrid 2003, 169 ss., e in *RBDC, Revista Brasileira de Direito Constitucional*, n. 6/2005, 119 ss. Se è vera l'idea, da noi accennata, che il diritto sia, a ben vedere, una forma di *etica laica*, può essere utile la distinzione fra laicità «nel» diritto e laicità «del» diritto, su cui cfr. G. LO CASTRO, *Il diritto laico*, in AA.VV., *Il principio di laicità nello Stato democratico*, a cura di M. Tedeschi, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 1996, 255 ss. V. pure V. POSSENTI, *Etica laica*, in AA.VV., *Lessico della laicità*, a cura di G. Dalla Torre, Studium, Roma 2007, 55 ss.

Entrambe le prospettive prima ricordate, dunque, sono del tutto incompatibili con la nostra forma giuridica di Stato, che – si vedrà – è semplicemente *laica* o *non confessionale*.

2. La nozione di “laicità” *ad intra*, nello specifico ambito della Chiesa cattolica. Ovvero: il necessario spazio riservato alla componente laicale

La necessità di una riflessione, pur rapida e introduttiva, sull’origine del concetto di laicità *ad intra*, nell’ambito specifico della Chiesa cattolica, discende dal fatto che il termine – essenzialmente estraneo ad altre religioni⁹ – con ogni evidenza, nasce e si evolve storicamente nel contesto culturale dominato, o comunque profondamente influenzato, dalla Chiesa.

Com’è noto, dal punto di vista del diritto canonico, fra i fedeli, vi sono i *chierici* (che esercitano un ministero sacro, avendo ricevuto gli ordini) e i *laici* (che, per definizione negativa, non esercitano alcun ministero). Entrambi, poi, *laici* e *chierici*, possono essere “consacrati”, professando dei voti e divenendo dunque, a vario titolo, *religiosi* (questo è il senso del can. 207). Fermo restando che tutti i fedeli-battezzati [laici, religiosi e chierici] «sono partecipi nel modo loro proprio dell’ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo», la Chiesa, che da essi è composta, costituisce il «popolo di Dio» ed è «governata dal successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui» (can. 204). Da queste brevi definizioni può dedursi, sì, la struttura apostolico-gerarchica della Chiesa, ma anche la *collegialità* che comunque dovrebbe caratterizzare il suo lavoro (per la comunione dei Vescovi col successore di Pietro) e la natura di «soggetto protagonista» che dovrebbe avere il laicato¹⁰, non foss’altro per la riconosciuta comune dignità di tutti i fedeli (c.d. “sacerdozio comune”, non ministeriale) e per il fatto che la grandissima parte di essi è costituita proprio da laici. Questo è, sul piano giuridico-formale, lo stato delle cose. Ma, come si sa, si è pervenuti ad esso molto tardi, dopo il Concilio Vaticano II.

Per converso, da un punto di vista storico, il cammino è stato molto più travagliato. Assai risalente – anche se non chiara nei primi tre secoli del cristianesimo – è l’idea che la Chiesa sia una *societas inaequalis*, fatta di “laici” (*populus ductus et discens*) e “chierici” (*populus ducens et docens*). Il termine “laico”, del resto, com’è noto, deriva dal greco λαός, popolo. La disegualianza si accentua dopo, quando la Chiesa primitiva deve organizzarsi (con anziani, preti, ispettori, diaconi, vescovi) utilizzando persone scelte o tirate a sorte fra i volenterosi (*Atti degli Apostoli*, I, 26). Solo in età medievale, poi, si aggiunge agli altri due anche lo *status* dei religiosi. La distinzione – ma fino al IV secolo chierici e laici vestivano allo stesso modo – si accentuerà nel corso di secoli a favore dei primi (*privilegia clericorum*), attenuando per esempio i poteri del popolo di partecipazione alle elezioni ecclesiastiche, visto che «ogni categoria privilegiata col semplice passare del tempo tende a chiudersi e trasformarsi in una casta»¹¹.

Senza rimettere in discussione i dati testé ricordati, tuttavia ci siamo fatti l’idea – sulla scorta di alcune acutissime e originali ricostruzioni storiche di I. Illich¹² – che, più precisamente, il con-

⁹ Cfr., al di fuori delle chiese cristiane, M. FERRABOSCHI, *Laici*, in *Enc. Dir.*, XXIII, Giuffrè, Milano 1973, 273 ss. Sulla condizione di laico e di chierico negli altri culti che si rifanno alla figura di Cristo (dove manca la figura del sacerdote ordinato), per tutti: G. LONG, *Laici* (II, altri ord. confess.), in *Enc. Giur. Treccani*, vol. XVIII, Roma 1990, 1 ss. Sul concetto – decisivo *a contrario* per il concetto di laicità – di “ministro di culto”, cfr. A. LICASTRO, *I ministri di culto nell’ordinamento giuridico italiano*, Giuffrè, Milano 2005.

¹⁰ Così, per tutti, E. CORECCO, *I laici nel nuovo Codice di diritto canonico*, in *La Scuola cattolica*, 1984, 200. Ma v. pure S. BERLINGÒ, *La funzione dei laici nel nuovo CJC*, in *Monitor ecclesiasticus*, 1982, 491 ss. Si può, del resto, parlare di una laicità «nella Chiesa», ma anche «della Chiesa»: cfr. G. SAVAGNONE, *Dibattito sulla laicità. Alla ricerca di una identità*, Editrice Elledici, Torino 2006, spec. 61 ss. e 107 ss.

¹¹ Cfr. M. FERRABOSCHI, *Laici*, cit., 278.

¹² Cfr. il bellissimo libro di I. ILLICH, *Nella vigna del testò. Per un’etologia della lettura* (Paris 1991), Raffaello Cortina Editore, Milano 1994, spec. 83 ss. e 113 ss., ma v. *passim*. Ma cfr. pure E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in ID., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all’Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007, 33 ss.

cetto profondo, forse inconsapevole ma radicale e decisivo, di *laicità* in senso moderno “emerge” storicamente solo alla fine del XII secolo e si “evolve” fino all’invenzione rivoluzionaria, più tardi, della stampa, per un insieme di fattori cui rapidamente accenno. In quel periodo, infatti, si passa definitivamente: *a*) dalla comune lettura “parlata” (biassicata, salmodica) alla diffusa lettura “muta” (senza pronuncia) del testo; *b*) dal “clero religioso” (monastico-clericale) al “clero intellettuale” (umanistico-scolastico), entrambi contrapposti al popolo analfabeta; *c*) dai tanti libri (della Bibbia, faticosamente “uno per uno” disponibili), all’*unico* libro della Bibbia, finalmente, diffusamente e agevolmente disponibile per intero, quale prima forma di sapere enciclopedico da tutti sincronicamente accessibile; *d*) attraverso la lettura, muta, personale e diretta, del testo, alla libera ricerca, legata alla possibilità della libera interpretazione del testo stesso (sia pure sacro). Infine, sarà poi Lutero a sancire, con la Riforma protestante, questo primo, lungo *processo di laicizzazione*, che mira al libero e diretto accesso al testo (al sapere, al bene, a Dio... per l’epoca), da parte del fedele, senza il “filtro” dell’interpretazione dei chierici e della Chiesa.

Ad ogni modo, che si condivida o meno questa (forse ardita) ricostruzione, la classica distinzione laici-chierici, con alti e bassi e varie evoluzioni, si perpetua fino al *Codex juris canonici* del 1917. Solo più tardi, come ricordavamo: con il Concilio Vaticano II e il Codice di diritto canonico del 1983, il quadro cambia profondamente determinandosi un «nuovo indirizzo pastorale e normativo addirittura rivoluzionario che viene a riconoscere [...al laicato...] una posizione necessariamente attiva e responsabile nella struttura e funzioni della Chiesa e in specie della Chiesa nel mondo»¹³.

Sicché oggi *eminentemente* proprio ai laici spetta, secondo il Concilio Vaticano II, l’animazione della realtà temporale. In particolare, i laici «in modo proporzionato alla scienza, alla competenza e al prestigio di cui godono [...] hanno il diritto, e anzi talvolta anche il dovere, di manifestare ai sacri Pastori il loro pensiero su ciò che riguarda il bene della Chiesa; e di renderlo noto agli altri fedeli, salva restando l’integrità della fede e dei costumi e il rispetto verso i Pastori, tenendo inoltre presente l’utilità comune e la dignità della persona» (can. 212, § 3). Se, infatti, «è diritto dei fedeli laici che venga loro riconosciuta nella realtà della città terrena quella libertà che compete ad ogni cittadino», il magistero deve avere giustamente la sola preoccupazione che essi però evitino «di presentare nelle questioni opinabili la propria tesi come dottrina della Chiesa» (can. 227). Infatti «... ai laici spettano propriamente, anche se non esclusivamente, gli impegni e le attività temporali [...] Spetta alla loro coscienza, già convenientemente formata, di iscrivere la legge divina nella vita della città terrena. Dai sacerdoti i laici si aspettino luce e forza spirituale. Non pensino però che i loro pastori siano sempre esperti a tal punto che ad ogni nuovo problema che sorge, anche a quelli gravi, essi possano avere pronta una soluzione concreta o che proprio a questo li chiami la loro missione: assumano invece essi, piuttosto, la propria responsabilità, alla luce della sapienza cristiana e facendo attenzione rispettosa alla dottrina del magistero. Per lo più sarà la stessa visione cristiana della realtà che li orienterà, in certe circostanze, a una determinata soluzione. Tuttavia altri fedeli altrettanto sinceramente potranno esprimere un giudizio diverso sulla medesima questione, ciò che succede abbastanza spesso e legittimamente» (*Gaudium et Spes*, n. 43, nostro il c.vo)¹⁴.

¹³ Così P.A. D’AVACK, *Laici* (I, ord. can.), in *Enc. Giur. Treccani*, vol. XVIII, Roma 1990, 2.

¹⁴ Rileggendo questo spesso dimenticato passo della *Gaudium et Spes* vengono alla mente le seguenti, semplici ma efficaci parole di L. STURZO (*Lettera a Iginio Giordani*, 21 agosto 1944, in ID., *Coscienza e politica*, a cura di G. De Rosa, Biblioteca del Vascello, Roma 2005, 38): «... i buoni cristiani possono e debbono operare secondo i loro criteri politici ed economici. Non può imporsi loro di essere democratici quando sono conservatori convinti, né di essere repubblicani se sono convinti monarchici, né di volere il libero scambio se opinano a favore del protezionismo e così via. Altrimenti legheremmo le coscienze a cose opinabili e fuori dell’orbita religiosa». Insiste sul punto ora BENEDETTO XVI (Enciclica *Deus caritas est*, n. 29, I e II comma): «... la formazione di strutture giuste non è immediatamente compito della Chiesa, ma appartiene alla sfera della politica, cioè all’ambito della ragione autoresponsabile [...] Il compito immediato di operare per un giusto ordine nella società è invece proprio dei fedeli laici». Ma questa, essendo idea conciliare, era già

Nonostante la chiarezza di così autorevoli testi canonici e conciliari, purtroppo non sono tuttora ben chiari i “confini” di questa libertà laicale, forse perché si dimentica che, in fondo, «il cristianesimo nacque come religione laica»¹⁵.

Se le ricordate dichiarazioni conciliari e canoniche hanno un senso, a noi pare che ai laici, insieme alle (e nelle) Chiese locali, dovrebbe spettare «il compito di individuare le soluzioni ai problemi sociali, senza che i documenti del Magistero sommergano i laici stessi di raccomandazioni più o meno vincolanti che ne frenino la naturale capacità creativa e l'incoercibile libertà di coscienza. Insomma: la concreta determinazione della dottrina sociale deve essere fatta nel rispetto dell'esperienza delle Chiese locali e deve essere frutto del lavoro prevalente dei laici. Ogni altra e diversa attività è solo espressione, tutt'al più, di un (si spera autorevole e non autoritario) insegnamento magisteriale, il quale – come tale – non si muove, non si può muovere, sul terreno proprio del dialogo e della *mediazione sociale* e quindi del “compromesso” laico»¹⁶.

Tuttavia, invece, come lucidamente ancora di recente è stato detto: «Rimane fermo per la dottrina della Chiesa, anche “conciliare”, che solo la libertà “giusta” va tutelata e che solo una cooperazione con le forze politiche ad essa mirata può essere ritenuta “sana”. Residuano, per tanto, ambiguità irrisolte e ambivalenze spesso dilemmatiche, rispetto a ciò che per la Chiesa cattolica debba intendersi una “giusta” democrazia ed una “sana” laicità, e quindi rispetto a ciò che per il diritto della stessa Chiesa possa costituire oggetto di assenso e, anzi, d'impegno e testimonianza attiva, da parte dei suoi fedeli»¹⁷.

Inoltre, negli ultimi tempi, la “gerarchia ecclesiastica” – forse perché pressata da contrapposte correnti scismatiche pre-conciliari (lefèbvriane) e da fughe in avanti post-conciliari (eccessi di una parte della c.d. teologia della liberazione) – è stata indotta a una estrema prudenza nell'applicazione delle Costituzioni conciliari: pur senza mai formalmente rimettere in discussione il Concilio Vaticano II, essa, soprattutto in Italia, in pratica non solo ha scelto di adottare la linea di una presenza forte e attiva sul piano sociale e culturale, con inevitabili effetti politici (*potestas indirecta*), ma ha anche e contestualmente recuperato una più intensa e diretta gestione del governo su tutti i fedeli, tendendo sostanzialmente a ridurre il ruolo e la funzione dei “laici”.

Tale *deminutio*, o comunque il tentativo di condizionamento *ad intra*, dei laici cattolici impegnati nell'animazione delle realtà temporali, ha inevitabilmente coinciso *ad extra* con l'immagine, talora falsa talora vera, di una Chiesa gerarchica pronta a “ingerirsi” negli affari interni dello Stato (cfr. § 9): le due “deviazioni”, purtroppo, sono andate di pari passo e si sono reciproca-

di Giovanni Paolo II, per il pensiero del quale v. D. FARIAS, *Il laico nella Chiesa nel magistero di Giovanni Paolo II*, AVE, Roma 1984.

¹⁵ «... e ciò in almeno due significati. Il primo: la distanza di Cristo dal sacerdozio levitico, rituale, sacrale ebraico e quindi da ogni forma di ritualità presa in sé stessa. Il secondo: in quanto religione incarnata»: così P.G. LIVERANI, *In principio erano i laici. Alla ricerca della laicità perduta*, AVE, Roma 1996, 63.

¹⁶ Non si comprende la funzione del laico, infatti, se non “nel mondo”. Il testo fra virgolette riprende il nostro *La crisi delle Costituzioni di “compromesso” e il ruolo dei cattolici in Europa*, in AA.VV., *Il neocostituzionalismo e la questione antropologica*, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Scienza della formazione (30 marzo 2007), ora pure in <http://www.associazionedeicostituzionalisti.it/materiali/convegni/torino300307/spadaro.html>, che continua come segue: «In questo senso, potremmo dire che il fallimento delle Costituzioni di compromesso sia un po' il fallimento dell'idea che – nel campo delle cose temporali – si possa, e si debba, fare compromessi! Lasciamo invece che i laici e solo essi, col consiglio e supporto delle Chiese locali, trovino soluzioni imperfette, ma realistiche e condivise, ai problemi del mondo. La parola “compromesso” può evocare – accanto a qualcosa di *basso* e *mediocre* – qualcosa di *alto* e *nobile*. La Chiesa gerarchica dovrebbe, quindi, cercare di non indugiare troppo sulla precettistica morale, per privilegiare piuttosto la testimonianza gioiosa e liberante della fede. Essa dovrebbe, insomma, limitarsi a conservare il vero *depositum fidei*: la novità trascendente della Buona Novella e la Tradizione (non “le tradizioni”!), rinunciando, a mio avviso, ad astratti e rigidi dogmatismi antistorici, per cercare invece – sul piano sociale e politico – di sostenere il tormentato e libero lavoro di mediazione dei propri laici». Ci sembra non distante il punto di vista di F.P. CASAVOLA, *La laicità come distinzione di ambiti e come difesa della libertà umana*, in *Costituzionalismo.it* (22/01/2007).

¹⁷ Così S. BERLINGÒ, *La «iusta libertas» dei laici (LG 37) e la fondazione del diritto secolare*, in AA.VV., *Teologie politiche: modelli a confronto*, a cura di G. Filoramo, Morcelliana, Brescia 2005, 254.

mente influenzate, a svantaggio *interno* dei laici ed *esterno* dei rapporti fra Stato e Chiesa. Ciò conferma l'utilità della presente riflessione sul concetto di laicità *ad intra*, per comprendere meglio i problemi anche della laicità *ad extra*.

Da ultimo, va rimarcato come si tratti semplicemente di un «luogo comune» che «la discriminante tra laico e non laico sia in prima istanza quella tra credente e non credente. Invece ci sono laici credenti e laici non credenti, ma anche e soprattutto laici diversamente credenti rispetto alla dottrina religiosa tramandata»¹⁸. Aggiungerei che esistono anche, e non sono pochi, «cattolici diversamente credenti»¹⁹. In ogni caso, anche alla luce delle distinzioni accennate, va ricordata l'«apertura» al mondo manifestata dal Concilio Vaticano II. Essa è tale che – vinta la vecchia tesi secondo cui *extra ecclesiam nulla salus* – non solo viene superata la distinzione fra *chierici* e *laici*, ma anche quella fra (formalmente) *credenti* e (formalmente) *non credenti* o *agnostici*, grazie all'importantissimo riconoscimento che, a ben vedere, la Chiesa è «società invisibile (oltre che visibile) e “comunità spirituale”» (*Gaudium et spes*, n. 40 b). Ma su questo punto, a parer nostro decisivo, cfr. meglio § 7.

In conclusione, esistono:

a) fra i credenti, preti più “laici” di molti laici e laici più “clericali” di molti preti;

b) fra i non credenti, laici più clericali degli stessi credenti (c.d. *devoti*, come meglio si vedrà più avanti nel § 5).

In teoria, un buon credente (*fidelis*) non sarà “clericale”, ma si sentirà parte di tutta la Chiesa (popolo di Dio): sarà dunque e piuttosto “ecclesiale”²⁰. In questo senso (non essendo clericale), potrebbe e dovrebbe, quindi, essere anche un buon laico (*civis*).

Inoltre, come si vedrà nel § successivo, la *laicità* è semplicemente una “condizione”, legata – per il credente battezzato – allo *status* di chi non è investito di un ministero ecclesiastico, e – per tutti, credenti e non credenti – allo *status* di *civis*: la cittadinanza infatti, come lo Stato, è sempre laica. Il *laicismo*, invece e come si vedrà, è una “posizione” (ovvero un atteggiamento di esclusione dalla sfera pubblica della religione e delle Chiese).

3. La nozione di “laicità” *ad extra*, fra Stato e Chiesa e in genere confessioni religiose. Ovvero: i limiti della c.d. *potestas indirecta* della Chiesa (principio di *non ingerenza* ecclesiastica: rinvio al § 9) e dell'*auctoritas indirecta* dello Stato (principio di *non ingerenza statale*)

Oltre – ma forse sarebbe meglio dire “accanto” – a una laicità *ad intra*, esiste un concetto di laicità *ad extra*, che storicamente attiene ai rapporti fra sfera pubblica e sfera religiosa e si sostanzia senz'altro nella separazione fra Stato e Chiesa, fra potere temporale e potere spirituale.

L'accumulazione del doppio potere, “temporale” (*potestas*) e “spirituale” (*auctoritas*), ha costituito da sempre un duplice, terribile errore: una tentazione diabolica per la Chiesa e una delle caratteristiche più nefande degli Stati totalitari. Più in generale, l'eccesso di potere si manifesta appunto quando una religione ha cura “più” delle cose del mondo che delle anime o quando uno Stato “pretende” di esercitare il suo vincolo potestativo persino all'interno della coscienza del singolo, tentando di manipolarla e/o opprimerla. In tutti i due casi v'è un *eccesso* di potere, e più specifica-

¹⁸ Così G.E. RUSCONI, *Laicità ed etica pubblica*, in AA.VV., *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, a cura di G. Boniolo, Einaudi, Torino 2006, 49.

¹⁹ Cfr., per tutti, A. NESTI, *Chiesa cattolica, società italiana, post-secolarizzazione. Fra passato e presente. Lo Stato del dibattito*, in AA.VV., *Laicità, religioni e formazione: una sfida epocale*, a cura di F. Cambi, Carocci Ed., Roma 2007, 163 ss. L'A. parla anche del cattolicesimo come di una «polisemia».

²⁰ Sul fatto che “laicismo” indichi esattamente il contrario di “clericalismo”, cfr. V. ZANONE, *Laicismo*, in *Il dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Utet, Torino 2004, 496. Sull'esistenza di un «clericalismo religioso» e di un «clericalismo non religioso», per es.: V. MORERO, *Laicità al plurale*, Vita e pensiero, Milano 2002, 31 ss.

tamente una forma di *devianza* del potere: per la Chiesa rispetto ai propri fini originari (innanzitutto spirituali e solo di riflesso etici), e per lo Stato di diritto rispetto alla propria natura intrinsecamente laica (l'etica pubblica costituzionale, infatti, non dà vita a uno "Stato etico", proprio perché è fondata essenzialmente sul principio di libertà personale).

Naturalmente, quanto detto vale nel quadro culturale dell'Occidente, in cui la Chiesa, senza estraniarsi dal mondo, istituzionalmente tende a convertire anime in vista di un regno oltremondano, ma è di più difficile comprensione in altri sistemi culturali e politici (per esempio: islamici) in cui invece la legge divina è, essa stessa e almeno in parte, legge civile, dando vita a problemi di scottante attualità, su cui qui si deve sorvolare²¹.

Tale positiva separazione/dualismo costituisce un elemento fondativo dello Stato occidentale moderno, quale ente *libero* (dall'Impero) e *laico* (rispetto al Papato), nel rispetto, del resto della più pura tradizione evangelica: «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (Mc. 12, 13-17; Mt. 22, 15-22; Lc. 20, 20-26).

Questo principio (divieto di accumulazione del doppio potere, temporale e spirituale), che oggi può sembrare ovvio e scontato, è invece una lentissima e sofferta conquista storica. Com'è noto, è possibile distinguere almeno quattro fasi epocali: una prima, sino all'editto di Costantino (313), in cui la Chiesa è essenzialmente considerata un'istituzione antistatale (all'epoca: anti-imperiale) e, come tale, viene perseguitata e martirizzata; una seconda, dall'editto di Costantino fino all'VIII secolo, in cui l'auspicato riconoscimento della Chiesa da parte dello Stato ne comporta anche un forte rischio di strumentalizzazione e implica, perciò, la necessità che la prima si conservi integra rispetto al secondo, ciò che avviene con esiti alterni; una terza, dal IX secolo sino al concordato di Worms (1122), in cui invece il potere spirituale, soprattutto sotto la guida teocratica di alcuni papi (Gregorio VII e, più tardi, negli anni successivi al 1122: Innocenzo III, Bonifacio VIII), tende addirittura a prevalere e poi dirigere quello politico; infine, una quarta, che può dirsi iniziata veramente solo con il crollo dello Stato pontificio, nell'Ottocento (la breccia di porta Pia risale al 20 settembre 1870), e che fortunatamente pare definitiva, in cui la Chiesa rinuncia al potere temporale²².

²¹ Si tratta, com'è noto, di temi che studiosi di diversa formazione (teologi, antropologi, politologi, giuristi...) continuano a dibattere. Fra i moltissimi contributi, si segnala qui: B. TIBI, *Il fondamentalismo religioso alle soglie del 2000* (1995), trad. it. di A.G. Michler, Bollati Boringhieri, Torino 1997. Interessante, da un punto di vista storico, è la prospettiva di I. TAYMIYYA, *Il buon governo dell'Islam*, trad. it., introduzione e note di G.M. Piccinelli, Fond. Ferni Noja Nosedà, Bologna 2001. Ma v. pure, fra i tanti: M. RICCA, *Unità dell'ordinamento giuridico e pluralità religiosa nelle società multiculturali*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, n. 1/2000, 87 ss.; B. LEWIS, *Il suicidio dell'Islam. In che cosa ha sbagliato la civiltà mediorientale* (2002), trad. it. di L. Terzi, A. Mondadori, Milano 2002, 87 ss. ma v. *passim*; R. GRITTI, *La politica del sacro. Laicità, religione, fondamentalismi nel mondo globalizzato*, Guerini Studio, Milano 2004, spec. 79 ss., 161 ss. e 181 ss.; A. ROMERO ROMAN, *Islam, democrazia e laicità*, A. MALIK MANSOUR, *Le basi dell'Islam e la democrazia*, M. BOCCOLINI, *Islam e democrazia. La nascita del pensiero fondamentalista e l'evoluzione dei sistemi politici nella storia dell'Islam*, E. CASTELLI, *Quali diritti? Per un incontro tra prospettiva occidentale e visioni islamiche*: tutti in AA.VV., *Democrazia, laicità e società multireligiosa*, a cura di R. de Vita, Fabio Berti, Lorenzo Nasi, Franco Angeli, Milano 2005, risp. 61 ss., 86 ss., 97 ss. e 151 ss.; R.W. BULLIET, *La civiltà islamico-cristiana. Una proposta* (Columbia Univ. Press 2004), trad. it. di L. Capezzone, Laterza, Roma-Bari 2005; A. PREDIERI, *Shari'a e Costituzione*, Laterza, Roma-Bari 2006; N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Il Mulino, Bologna 2006, spec. 143 ss.; C. CARDIA, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, islam*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007, spec. 147 ss.; B. DE POLI, *I musulmani nel terzo millennio. Laicità e secolarizzazione nel mondo islamico*, Carocci Editore, Roma 2007.

²² Per indicazioni bibliografiche su quest'evoluzione sia consentito rinviare, fra i molti, ai nostri: *La transizione costituzionale nell'età di Cassiodoro... e in quella odierna (Analogie e spunti problematici)*, in AA.VV., *Le «trasformazioni» costituzionali nell'età della transizione*, a cura di A. Spadaro, Giappichelli, Torino 2000, 195 ss.; *Lo Stato "costituzionale" tra pensiero laico e cattolico*, in AA.VV., *Atti della giornata giubilare degli Atenei calabresi*, a cura di C.D. Signorelli, Catanzaro 2001, 47 ss. e in *Panorami* n. 12.1/2000, 127 ss., ma v.lo pure online in <http://www.giuri.unirc.it/spadaro/Diritto%20Costituzionale%20A-L/Lavori%20recenti.htm>; *Il fenomeno della pubblicizzazione degli interessi privati e, di riflesso, della privatizzazione degli interessi pubblici: una piccola introduzione sulla crisi dell'"etica pubblica costituzionale"*, in AA.VV., *Diritto e potere nell'Italia di oggi*, a cura di A. Pizzorusso -

Può dirsi, in conclusione, che i concetti di Stato *moderno* (indipendente dal Papato e dall'Impero) e di Stato *costituzionale* (che, mirando alla separazione fra e alla diffusione dei poteri, cerca di evitare ogni accumulazione eccessiva, “sovrana”, di potere), storicamente e praticamente sono inscindibili dall'idea di distinzione fra Stato e Chiesa e dunque dall'idea di *laicità*²³.

Il dualismo accennato (*auctoritas/potestas*) è di fondamentale importanza perché l'identificazione e/o l'accumulazione del potere politico e del potere religioso costituiscono una delle più pericolose iatture cui può soggiacere una società organizzata, che non casualmente presenta – ove sussiste tale commistione – caratteri intrinsecamente totalitari.

Tuttavia, accanto all'*auctoritas* della Chiesa (spirituale) e alla *potestas* (temporale) dello Stato, com'è noto la dicotomia *auctoritas/potestas* si riproduce “anche all'interno” dello Stato costituzionale, corrispondendo grosso modo ad essa la distinzione fra organi di garanzia (*auctoritas*) e di indirizzo politico (*potestas*). Anzi, schmittianamente potrebbe dirsi che è solo la presunzione di accumulare l'*auctoritas* e la *potestas* che consente, nel c.d. Stato d'eccezione, l'epifania del “sovrano” (che ordinariamente invece... dorme).

Anche per questo, inevitabilmente la questione della *laicità*, a parer nostro, si complica.

Se è vero che la Costituzione è essenzialmente un “sistema di limiti giuridici”, occorre evitare, infatti, un duplice rischio di potere “sovrano”: da un lato che un solo soggetto, Stato o Chiesa, cumuli insieme *auctoritas* e *potestas* e, dall'altro, pure che, “nello” Stato, uno stesso soggetto cumuli funzioni di garanzia e di indirizzo²⁴.

Uno Stato è veramente *laico* (o costituzionale: s'è vista l'indistinguibilità dei concetti) solo se conosce questa singolare e contestuale “doppia separazione” fra *auctoritas* e *potestas*. Occorre, insomma, non solo che organi di garanzia e di indirizzo non coincidano, ma anche che:

- a) l'*auctoritas* della Chiesa (ma meglio sarebbe dire “delle Chiese”), che notoriamente può assumere pure – secondo il Cardinal Roberto Bellarmino – la forma di *potestas indirecta in temporalibus*²⁵, non si ingerisca invece negli affari temporali dello Stato;
- b) la *potestas* dello Stato, la quale – s'è detto – presenta anch'essa una sorta di *auctoritas* interna che potremmo definire *auctoritas indirecta in spiritualibus*, a sua volta non si ingerisca/sovrapponga al potere spirituale della Chiesa (ma meglio sarebbe dire “delle Chiese”).

A ben vedere, sia la *potestas indirecta* (della Chiesa) che l'*auctoritas indirecta* (dello Stato) in un ordinamento costituzionale, almeno in teoria, proprio per la loro natura *indirecta* non possono

C. Ripepe - R. Romboli, Giappichelli, Torino 2004, 9 ss. Ma v. soprattutto l'approfondita ricostruzione storica di M. VIGLI, *Contaminazioni. Un percorso di laicità fuori dai templi delle ideologie e delle religioni*, Edizioni Dedalo, Bari 2006.

²³ C. CARDIA (*Stato laico*, in *Enc. Dir.*, XLIII, Giuffrè, Milano 1990, 875 ss.) preferisce parlare piuttosto di identificazione fra «Stato laico» e «Stato pluralista». Ma v. pure il classico libro di O. GIACCHI, *Lo Stato laico*, Vita e pensiero, Milano 1986.

²⁴ A quest'idea di articolazione in diversi «cicli funzionali» dell'organizzazione dello Stato può essere oggi ricondotta l'originaria configurazione della “separazione fra i poteri” prospettata da C.L. Montesquieu de Secondat. Cfr. – per tutti – le acute considerazioni di G. SILVESTRI, *La separazione dei poteri*, I, Giuffrè, Milano 1979 e II, Giuffrè, Milano 1984. Sulla rilevanza della problematica accennata anche nel diritto canonico, cfr. nt. 154.

²⁵ Su tutta l'affascinante problematica della *potestas indirecta* – e, quindi, della “visibilità” del potere della Chiesa, oltre che, di riflesso, della Sua natura mistica (invisibile e più estesa) – sia consentito rinviare, almeno per ulteriori indicazioni bibliografiche, al nostro *Contributo*, cit., 395 ss., ma spec. 400, nt. 48. Fra i moltissimi che se ne sono interessati (T. Hobbes, E. Peterson, W. Ullmann, R. Heinze, C.H. McIlwain, H. Arendt, T. Dempf, Y.R. Simon, T. Eschemburg, ecc.), ci piace citare qui solo S. COTTA, *Potere e autorità*, in *Iustitia*, n. 1/1982, 3 ss. e G. DALLA TORRE, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, Roma 2002², spec. 27 ss. Ma naturalmente un posto particolare e prevalente, su ogni altro, ha C. SCHMITT del quale, fra le molte opere in cui tocca il tema, v. spec. *Gespräch über die Macht und Zugang zum Machthaber* (Pfullingen 1954), ora trad. it. di A. Caracciolo in *Behemot*, n. 2/1987, spec. 50 ss.; ID., *Römischer Katholizismus und politische Form* (München 1925 e Stuttgart 1984), trad. it. di C. Galli, e ID., *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung* (1917-1918), trad. it. di C. Sandrelli, entrambi sotto il titolo *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*, Giuffrè, Milano 1986, *passim*.

essere che semplici forme di “persuasione”, mai coercitive²⁶. Ma certo interferenze e problemi non mancano, come si vedrà.

In breve, la questione non sembra più, oggi e almeno in Occidente, quella dell’astratta separazione fra Stato e Chiesa, distinzione su cui fortunatamente esiste un diffuso consenso, ma piuttosto quella di individuare i limiti alla c.d. *potestas indirecta* della Chiesa (principio di *non ingerenza* ecclesiastica: su cui si rinvia al § 9) e alla c.d. *auctoritas indirecta* dello Stato (principio di *non ingerenza* statale: per il quale cfr. la giurisprudenza costituzionale indicata nel § 4).

Detto altrimenti: è nella reciproca delimitazione dei due tipi di ingerenza indicati che si delinea in concreto la nozione di *laicità*, eventualmente distinguendo tale termine, inteso in senso positivo, da un altro, già richiamato: *laicismo*, che invece avrebbe una accezione negativa. Come spesso accade con dispute teoriche che suscitano accesi dibattiti, il rischio è che la distinzione accennata (*laicità*, *laicismo*) abbia solo carattere nominalistico. Diremo subito, dunque, che aderiamo invece alla tesi che possa esistere una differenza concettuale fra i due termini, che fra poco meglio cercheremo di definire. Qui useremo dunque, per convenzione linguistica, il termine *laicismo* nella sua accezione negativa²⁷.

Così come è possibile distinguere (almeno in italiano, visto che in inglese tutto viene ricondotto al termine *secularism*) il *secolarismo* – attività politica intenzionale di espulsione della religione dallo spazio pubblico – dalla *secolarizzazione* – che è, invece, un processo sociale spontaneo di progressiva desacralizzazione di ogni istituzione pubblica, comprese quelle religiose²⁸ – allo stesso modo può distinguersi, con Bobbio il *laicismo* «quale atteggiamento d’intransigenza e d’intolleranza verso le fedi e le istituzioni religiose [...di...] difesa dei pretesi valori laici contrapposti a quelli religiosi [...] che ha bisogno di armarsi e di organizzarsi [...rischiando...] di diventare una Chiesa», dalla *laicità* «che esprime piuttosto un metodo e non un contenuto [...] il principio della tolleranza positiva, accolto anche dalle Chiese cristiane, che originariamente avevano accolto la tolleranza soltanto nel suo senso negativo»²⁹.

Per altro, il campo resta incerto e controverso, sicché non sembra possibile ergere steccati solidi e definitivi, al punto che – come si sa – lo stesso laicismo francese (*laïcité de combat*) si è venuto evolvendo in forme più morbide: di separazione (*l. separation*), non conflittuale (*l. apaisée*), rispettoso (*l. neutralité*), de-ideologicizzato (*laïcization de la l.*), fino alla “comprensione” del fe-

²⁶ A ragione V. ZANONE, *Laicismo*, cit., 497, per esempio osserva: «l’unica forza di cui il potere ecclesiale è legittimo depositario è quella della persuasione».

²⁷ Non v’è dubbio che già la semplice parola “laici” dia vita a una «babele di concetti»: così F. MILL COLORNI, *Laicismo e laicità*, in AA.VV., *Le voci della laicità*, Edup, Roma 2006, 50. Contrari alla distinzione laicità/laicismo, per tutti: E. MARZO, *Introduzione*, in AA.VV., *Manifesto laico*, cit., 21 e C.A. VIANO, *Laici in Ginocchio*, Laterza, Roma-Bari 2006, 25. Paradossalmente, il libro di Viano potrebbe costituire, almeno per certi versi, un buon esempio di “ingerenza” (non certo dello Stato, ma del pensiero *laicista*) nella sfera religiosa. Si pensi all’applicazione di categorie laiche al fenomeno religioso, come quando si sottolinea, per altro riprendendo l’ovvio pensiero del Pontefice, che la Chiesa è «per sua natura non democratica» (p. 19). A favore della distinzione laicità/laicismo, per es.: T. GOFFI - G. DALLA TORRE, *Laicismo*, e G. DALLA TORRE, *Laico-laicità*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. 6, Bompiani, Milano 2006, risp. 6169 ss. e 6171 ss. dove si richiama già il magistero di PAOLO VI (discorso 22 maggio 1968), che ripropone la differenza: «tra *laicità*, cioè tra la sfera propria delle realtà temporali, che si reggono con principi propri e con relativa autonomia derivante dalle esigenze intrinseche di tali realtà – scientifiche, tecniche, amministrative, politiche – e il *laicismo* [...che comporta...] l’esclusione dell’ordinamento umano dai riferimenti morali e globalmente umani, che postulano rapporti imprescindibili con la religione». Ma v. pure la bibliografia citata nel § 6.

²⁸ In prospettiva teologica, cfr. spec.: F. GOGARTEN, *Destino e speranza dell’epoca moderna: la secolarizzazione come problema teologico* (1953), trad. it. Morcelliana, Brescia 1972; H. LÜBBE, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1970; C. MOLARI, *Laicità e secolarizzazione: un punto di vista di teologia cristiana*, in *Dem. e dir.*, n. 2/2006, 14 ss. Ma v. pure, ora: A. RIGOBELLO, *Laicità e secolarizzazione*, e L. ORNAGHI, *Laicità e secolarismo*, entrambi in AA.VV., *Lessico della laicità*, rispet. 197 ss. e 205 ss.

²⁹ Così N. BOBBIO, *Perché non ho firmato il “Manifesto laico”*, cit., 127 e ID., in AA.VV., *Laicità: Domande e risposte in 38 interviste*, a cura del Comitato Torinese per la Laicità della Scuola, Claudiana, Torino 2003, 53 s. Cfr. pure nt. precedente.

nomeno religioso (*l. de l'intelligence*)³⁰. Ma anche questa controversa distinzione terminologico-concettuale può aiutare, almeno in italiano e se adottata (come qui si è detto) quale convenzione linguistica, a individuare i “limiti” delle *ingerenze* ecclesiastiche negli affari dello Stato (*potestas indirecta*) e delle *ingerenze* dello Stato nelle questioni spirituali (*auctoritas indirecta*).

4. Il diritto costituzionale vivente: la giurisprudenza costituzionale sul principio di laicità (fra difficili bilanciamenti e clausola super- o meta-costituzionale di dignità della persona umana)

In teoria, guardando semplicemente al “testo” della nostra Costituzione, il principio di laicità presente in Italia parrebbe del tutto «peculiare [...] spinto sino all'estremo [...] dotato della massima fra le laiche virtù, rivelandosi capace [...] di realizzare] un autentica pari libertà dello Stato e delle Chiese»³¹. *In pratica*, come si sa, non sono sufficienti i meri enunciati costituzionali. Per l'effettiva comprensione del principio di “laicità” in termini di stretto diritto positivo, accanto alle prassi degli altri operatori pratici del diritto, serve soprattutto l'analisi della giurisprudenza della Corte costituzionale, costituendo essa la gran parte del *diritto vivente* costituzionale in materia.

Alla data in cui scriviamo abbiamo contato, salvo errore, 29 decisioni di più diretto interesse. In particolare, in 19 il termine “laicità” è presente esplicitamente³², mentre le rimanenti 10 non lo enunciano espressamente³³, ma sono comunque di notevole interesse in quanto consentono di ricostruire implicitamente l'evoluzione del pensiero della Corte sul punto.

Il principio – com'è noto usato per la prima volta nella sent. n. 203/1989, poi costantemente richiamata dalla giurisprudenza costituzionale successiva – in via ordinaria (in 4 casi)³⁴ è detto semplicemente di «laicità», ma talvolta (in 3 casi)³⁵ è opportunamente specificato e qualificato, non senza ragione, di «laicità o non confessionalità». Lo Stato è sempre seccamente definito «laico», o talvolta, con un'endiadi forse superflua ma *politicamente* pregnante, «laico e democratico» (sent. n. 290/1992). Il principio qui in esame, insieme ad altri³⁶, in ben 14 casi³⁷ è definito «supremo» e solo qualche volta (in 3 casi) «fondamentale»³⁸, sottintendendosi sempre e comunque un'assoluta identi-

³⁰ Cfr. G. DALLA TORRE, *Laico-laicità*, cit., 6173. Ma cfr. pure note nn. 75, 76 e 208.

³¹ Così S. DOMIANELLO, *Sulla laicità nella Costituzione*, Giuffrè, Milano 1999, 99 s.

³² Cfr. Sent.ze nn. 203/1989, 259/1990, 13/1991, 290/1992, 195/1993, 421/1993, 149/1995, 440/1995, 178/1996, 334/1996, 235/1997, 329/1997, 508/2000, 329/2001, 34/2002, 213/2002, 327/2002, 389/2004, 168/2005.

³³ Cfr. Sent.ze nn. 125/1957, 79/1958, 85/1963, 39/1965, 12/1972, 14/1973, 188/1975, 117/1979, 43/1988, 925/1988 (cui *adde*, per ragioni di completezza, le seguenti meno rilevanti ordd. nn. 266/1984; 147/1987; 52, 54 e 479/1989). Dobbiamo tutti i dati sulla giurisprudenza riportata in questo § alla cortesia della dott.ssa Rosanna Arena. Utili ci sono stati pure i due volumi di S. DOMIANELLO, *Giurisprudenza costituzionale e fattore religioso. Le pronunzie della Corte costituzionale in materia ecclesiastica*, (1957-1986) e (1987-1998), entrambi Giuffrè, rispettivamente Milano 1987 e 1999.

³⁴ Cfr. Sent.ze nn. 290/1992, 421/1993, 235/1997, 168/2005.

³⁵ Cfr. Sent.ze nn. 334/1996, 329/1997 e 168/2005.

³⁶ Semplificando, potremmo raggruppare tali sentenze residue sui “principi supremi dell'ordinamento costituzionale” come segue: n. 183/1973 (sovranità dello Stato e normativa comunitaria); n. 62/1992 (tutela delle minoranze etniche); nn. 315 e 329/1992 (diritti *ex art.* 24); n. 232/1989 (diritto alla tutela giurisdizionale) e n. 29/2003 (diritto al giudice). Ma v. pure – in relazione all'analogia formulazione “principi fondamentali” – *infra*, nt. 38.

³⁷ Cfr. Sent.ze nn. 12/1972, 203/1989, 259/1990, 13/1991, 195/1993, 149/1995, 178/1996, 334/1996, 508/2000, 329/2001, 34/2002, 213/2002, 327/2002, 389/2004.

³⁸ Cfr. Sent.ze nn. 440/1995, 334/1996 e 329/1997. Nota bene: l'assoluta identità fra i concetti di principio “supremo” e “fondamentale” vale sempre e non solo nella materia della libertà religiosa. Cfr., per es., la nota formula «principi fondamentali del nostro ordinamento costituzionale e diritti inalienabili della persona umana» (sent.ze nn. 183/1973, 170/1984, 1146/1988 e poi, più tardi, anche 366/1991 e 73/2001), usata in altro contesto, ma ripresa dalla Corte proprio nella sent. n. 203/1989 che per prima enuncia il principio di laicità. Cfr. pure, fra gli altri: R. CALVANO, *Il ruolo dei principi fondamentali della Costituzione nella giurisprudenza costituzionale*, in AA.VV., *Giurisprudenza costituzionale e principi fondamentali. Alla ricerca del nucleo duro delle Costituzioni*, a cura di S. Staiano, Giappichelli, Torino 2006, 361 ss.; S. SICARDI, *Il principio di laicità nella giurisprudenza della Corte costituzionale (e rispetto alle posizioni dei giudici comuni)*, in *Costituzione e ordinamento giuridico*, Foggia 24-25 novembre 2006, e in

ficazione fra gli aggettivi, che infatti almeno in un'occasione ridondantemente vengono usati insieme: «fondamentale o supremo principio costituzionale di laicità o non confessionalità» (così sent. n. 334/1996, che riassume bene il punto di vista della Corte).

Il principio, pur presente fin dall'origine del nostro ordinamento costituzionale repubblicano, non è formalmente enunciato in modo espresso nella Carta. Ma la cosa non deve stupire: come si sa, in tutta l'Unione Europea, solo la Francia lo prevede in Costituzione. Semmai può essere discutibile (ma storicamente è comprensibile) il fatto che, per ragioni di politica costituzionale, esso si sia fatto strada solo gradualmente nelle istituzioni: la percezione della sua importanza e della sua inderogabilità è, insomma, crescente nel corso del tempo³⁹. Emblematiche, fra le molte, sono le ricordate 10 decisioni della Corte cui si accennava che, pur non menzionando esplicitamente il principio di "laicità", ne evidenziano la positiva evoluzione e rilevanza. Può essere utile una rapida ricostruzione di questo processo storico in virtù del quale, nonostante alcuni elementi di contraddizione, tale principio si afferma in via giurisprudenziale dal 1948 (*melius*: dal 1956, data di inizio delle attività della Corte) ad oggi: si parte da posizioni iniziali "conservatrici" – v. spec. nn. 125/1957, 79/1958, 39/1965, 14/1973, 188/1975, in cui si riconosce una particolare o speciale tutela alla religione cattolica (che il vecchio Concordato, sulla scia dello Statuto albertino, qualificava ancora come "religione di Stato") – per arrivare al c.d. "nuovo corso", inaugurato con la sent. n. 117/1979. Ma procediamo con ordine. Senza entrare nel merito delle singole decisioni, che meriterebbero – una per una – specifiche annotazioni critiche di dettaglio, ci sembra che i passaggi decisivi per la ricostruzione del concetto di "laicità" siano i seguenti.

Innanzitutto gli articoli della Costituzione che, secondo la Corte, «concorrono a strutturare il principio supremo della laicità dello Stato» (sent. n. 203/1989) sono il 2, il 3, il 7, l'8, il 19 e il 20: non che gli altri articoli della Carta non possano entrare in gioco, ma quelli *direttamente* coinvolti e richiamati dalla Consulta sono solo i sei ricordati. La Corte – sottolineando che la disposizione degli originari patti lateranensi (art. 1, l. n. 810/1929: Concordato Mussolini-Gasparri) secondo cui la religione cattolica era la sola religione dello Stato non è più in vigore (art. 1, Prot. Add., l. n. 121/1985: nuovo Concordato Craxi-Casaroli) – definisce il principio supremo di laicità come «uno dei profili della forma di Stato delineata nella Carta costituzionale della Repubblica». Esso – ed è un fatto decisivo – «non implica indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni, ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale culturale» (sent. n. 203/1989).

La Corte precisa inoltre, in generale, «il valore della cultura religiosa» e, in particolare, che «i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano» (sent. n. 203/1989). In questo quadro, ne consegue che: *a*) l'insegnamento della religione cattolica non solo non contrasta con il principio di laicità, ma addirittura ne è «anzi una manifestazione» (sent. n. 13/1991) e *b*) non sono ovviamente da rimettere in discussione le competenze concordatarie, in materia di matrimonio canonico, del giudice ecclesiastico (sent. n. 421/1993), potendo tutt'al più immaginarsi in merito solo eventuali modifiche alla normativa vigente, in forme costituzionalmente idonee, affidate alla discrezionalità del legislatore (sent. n. 329/2001). Al di là di alcuni aspetti discutibili della giurisprudenza ricordata, è evidente che, secondo la Corte, quello religioso non è fenomeno da relegare in una sfera esclusivamente "privata"⁴⁰.

<http://www.associazionedeicostituzionalisti.it/materiali/convegni/200611foggia/relazione%20Sicardi.pdf>; D. LOPRIENO, *Il principio supremo della laicità dello Stato e la sua difficile esistenza*, in AA.VV., *La revisione costituzionale e i suoi limiti*, Giuffrè, Milano 2007, 699 ss.; S. PRISCO, *Il principio di laicità nella recente giurisprudenza*, in *Costituzionalismo.it* (13/02/2007).

³⁹ Di «un lento progresso, non privo di contraddizioni» della laicità parla, per es., M. CROCE, *La libertà religiosa nella giurisprudenza della Corte costituzionale*, in *Dir. pubbl.*, n. 2/2006, 388.

⁴⁰ Gli aspetti discutibili, a parer nostro, sono due: *a*) la sbrigativa qualificazione di "laico" (piuttosto che semplicemente "non laicista") dell'ordinamento per la sola esistenza di un insegnamento pubblico della religione, senza che questo – in sé – garantisca il rifiuto di una religione di Stato; *b*) la *reductio* del complesso e universale mondo del "cattolicesimo" a

Dal principio di laicità discende «l'autonomia istituzionale delle confessioni religiose» e quindi l'illegittimità di «ogni interferenza dello Stato nell'autonomia degli enti costituiti dallo Stato per fini di religione» (sent. n. 259/1990). Il punto è meno scontato di quanto sembri: spesso, infatti, si sottolinea la libertà dello Stato e dell'individuo “dalla religione”⁴¹, mentre il principio di laicità comprende pure la libertà delle religioni e degli individui “dallo Stato”. Sempre connesso al principio in esame è pure l'idea che, se «l'entità della presenza nel territorio dell'una o dell'altra confessione religiosa è un criterio del tutto logico e legittimo», tuttavia la stipulazione di un'*intesa* con i culti acattolici non è un obbligo, sicché la presenza o meno di quest'ultimo tipo di atto «non può costituire l'elemento di discriminazione nell'applicazione di una disciplina» che faciliti le attività di culto (sent. n. 195/1993).

Dal principio di laicità discende, o comunque ad esso è connessa, anche la fondamentale idea della libertà di «coscienza individuale», la quale – nel caso dei non credenti – diventa libertà “negativa” di professare o meno una fede o opinione religiosa, sicché vanno impediti «turbamenti, casi di coscienza, conflitti di lealtà tra doveri del cittadino e fedeltà alle proprie convinzioni» (sent. n. 117/1979, sull'illegittimità della formula del giuramento dinanzi a Dio). Proprio tale libertà di coscienza «ha rilievo costituzionale quale principio creativo che rende possibile la realtà delle libertà fondamentali dell'uomo e quale regno delle virtualità di espressione dei diritti inviolabili del singolo nella vita di relazione [...essa...] specie se correlata all'espressione dei propri convincimenti morali o filosofici (art. 21 della Costituzione) ovvero, come nel caso, alla propria fede o credenza religiosa (art. 19 della Costituzione), deve essere protetta in misura proporzionata alla priorità assoluta e al carattere fondante ad essa riconosciuta nella scala dei valori espressi dalla Costituzione italiana» (sent. n. 149/1995, ma cenni sulla libertà di coscienza già anche nella n. 203/1989).

La Corte, poi affina (o evolve) la propria posizione⁴² – rifiutando una diversità di trattamento fra i culti che si basi esclusivamente sul maggiore o minore numero di aderenti alle varie religioni e quindi sostenendo, in pratica, «l'irrelevanza del criterio numerico nelle valutazioni costituzionali in nome dell'uguaglianza di religione» (v. sent.ze nn. 925/1988 e spec. 440/1995) – e distingue fra «religione cattolica», in cui si riconoscerebbe la «quasi totalità degli italiani», e «sentimento religioso», prospettiva che invece «investe l'atteggiamento dell'ordinamento verso tutte le religioni e i rispettivi credenti e va quindi al di là del riferimento alla sola religione cattolica», deducendone ancora una volta l'eguaglianza fra tutte le religioni (v. sent. n. 440/1995 sul reato di bestemmia e, ora, l. n. 85/2006 che equipara le confessioni religiose sotto il profilo della tutela penale). Questo – sia consentito dire *ovvio* – riconoscimento della “parità” fra tutte le religioni costituisce, del resto, nulla più che una conferma della prescrizione di cui all'art.8 Cost. (ma invero non risolve del tutto l'incertezza sulla formula – «egualmente libere» – usata dal costituente in tale articolo, in luogo di quella forse auspicabile, più secca ed inequivoca: semplicemente «eguali»).

La Consulta inoltre – dopo aver opportunamente ricordato che «la distinzione tra [...] l'“ordine” delle questioni civili e l'“ordine” di quelle religiose [...] caratterizza nell'essenziale il fondamentale o supremo principio costituzionale di laicità o non confessionarietà dello Stato» – si lancia in un'ardita (ma, a parer nostro, profonda) osservazione, come dire? metafisica, che tende a identificare i concetti di sentimento religioso, coscienza e libertà. Dice la Corte: «Non si tratta dun-

patrimonio culturale “italiano”. Su quest'ultimo punto, fra gli altri, cfr. N. MARCHEI, *La laicità “culturale” come principio supremo*, in AA.VV., *Laicità e Stato di diritto*, cit., 333 ss. L'aspetto positivo è il ricordato riconoscimento dell'impossibilità della neutralizzazione in senso privatistico del fattore religioso, che ha invece una sua, ineliminabile «sfera pubblica». Fra i moltissimi, v.: S. MANGIAMELI, *La 'laicità' dello Stato tra neutralizzazione del fattore religioso e 'pluralismo confessionale e culturale' (a proposito della sentenza che segna la fine del giuramento del teste nel processo civile)*, in *Dir. soc.*, n. 1/1997, 41.

⁴¹ Cfr. R. BIN, *Libertà dalla religione*, in AA.VV., *I soggetti del pluralismo nella giurisprudenza costituzionale*, a cura di R. Bin e C. Pinelli, Giappichelli, Torino 1996, 39 ss.; F. PATANÉ, *Libertà nella religione e dalla religione*, in AA.VV., *Le voci della laicità*, cit., 127 ss. Ma, sul punto, v. pure S. DOMIANELLO, *Sulla laicità nella Costituzione*, cit., 92 ss.

⁴² Rispetto all'orientamento che sembrava manifestare nella ricordata sent. n. 195/1993.

que soltanto della coscienza e della protezione dei non credenti [...] È in causa la natura stessa dell'essere religioso, ciò che, nell'ordine civile, per l'ordinamento costituzionale può essere solo manifestazione di libertà. Qualunque atto di significato religioso, fosse pure il più doveroso dal punto di vista di una religione o delle sue istituzioni, rappresenta sempre [...] manifestazione di libertà [...] rispetto alla coscienza religiosa individuale» (sent. n. 334/1996). Anche richiamando una precedente giurisprudenza che esclude ogni imposizione giuridica dello Stato «perfino quando l'atto di culto appartenga alla religione professata da colui al quale esso sia imposto, perché non è dato allo Stato di interferire, come che sia, in un "ordine" che non è il suo, se non ai fini e nei casi espressamente previsti dalla Costituzione» (sent. n. 85/1963), la Corte perviene all'importante conclusione secondo cui «Credenti e non credenti si trovano perciò esattamente sullo stesso piano rispetto all'intervento prescrittivo, da parte dello Stato, di pratiche aventi significato religioso: esso è escluso comunque, in conseguenza dell'appartenenza della religione a una dimensione che non è quella dello Stato e del suo ordinamento giuridico, al quale spetta soltanto il compito di garantire le condizioni che favoriscano l'espansione della libertà di tutti e, in questo ambito, della libertà di religione» (sent. n. 334/1996, sempre in materia di giuramento: ma sull'importanza di questa sentenza cfr. spec. § 7). In breve, sostenendo che l'ordinamento costituzionale «né attribuisce né esclude connotazioni religiose» alla libertà di coscienza, questa illuminante sentenza fissa un importante tassello nella costruzione giurisprudenziale della laicità dello Stato: in estrema sintesi, esso potrebbe essere definito come il riconoscimento della distinzione degli ordini, sicché *la religione non può essere considerata in termini strumentali rispetto alle finalità dello Stato e viceversa*.

Proprio in quanto il «pluralismo confessionale e culturale» (sent. n. 235/1997) può giustificare diversità di trattamento solo a condizione che il richiamo alla c.d. «coscienza sociale» sia ispirato a «ragionevolezza», le offese alla religione cattolica non possono comportare reazioni di maggiore ampiezza ed intensità (come invece sembravano sostenere le dec.ni nn. 79/1958, 39/1965, 14/1973). Insomma: ancora una volta, la coscienza religiosa va protetta indipendentemente dalla confessione religiosa di appartenenza (cfr. sent. n. 329/97).

Sulla stessa scia, la Corte ribadisce che – ferma restando, per lo Stato, «la possibilità di regolare bilateralmente e quindi in modo differenziato» i rapporti con la Chiesa (art. 7) e le altre confessioni religiose (art. 8) – «l'atteggiamento dello Stato non può che essere di equidistanza e imparzialità nei confronti di queste ultime, senza che assumano rilevanza alcuna il dato quantitativo dell'adesione più o meno diffusa a questa o a quella confessione religiosa (sentenze nn. 925/1988, 440/1995 e 329/1997) e la maggiore o minore ampiezza delle relazioni sociali che possono seguire alla violazione di diritti di una o di un'altra di esse (ancora la sentenza n. 329/1997) [...] Tale posizione di equidistanza e imparzialità è il riflesso del principio di laicità [...esso...] non implica indifferenza e astensione dello Stato dinanzi alle religioni ma legittimi interventi legislativi a protezione della libertà di religione» (sent. n. 508/2000, ma v. pure n. 327/2002). Da ultimo, il modo più semplice ed elementare di garantire tale libertà è senz'altro evitare ogni «disparità di trattamento tra la religione cattolica e le altre religioni» (sent. n. 168/2005).

Abbiamo così riassunto in forma forse noiosa ma rapida la più importante giurisprudenza sul punto. Vorremmo ora tirare le fila del florilegio giurisprudenziale operato e tentare una sintetica definizione del *principio di laicità* "secondo la Corte", smussando le differenze o discontinuità che pure le decisioni talora presentano, cercando di leggere tutto il materiale raccolto in chiave ermeneuticamente coerente e quindi armonica.

Usando *alla lettera* le espressioni della Consulta, diremo così che il principio di laicità: viene enunciato esplicitamente per la prima nel 1989 e trova fondamento soprattutto in sei articoli della Carta (2, 3, 7, 8, 19, 20); è uno di quelli «supremi o fondamentali» del nostro ordinamento; caratterizza la nostra «forma di Stato» e presuppone «la distinzione tra [...] l'"ordine" delle questioni civili e l'"ordine" di quelle religiose», nel senso che la religione non può essere considerata in termini strumentali rispetto alle finalità dello Stato e viceversa; infatti, esso accomuna «credenti e non cre-

denti [che] si trovano perciò esattamente sullo stesso piano rispetto all'intervento prescrittivo, da parte dello Stato, di pratiche aventi significato religioso: esso è escluso comunque», vista «l'autonomia istituzionale delle confessioni religiose» e quindi l'illegittimità di «ogni interferenza dello Stato nell'autonomia degli enti costituiti dallo Stato per fini di religione»; poiché dichiaratamente «laicità» equivale a «non confessionalità», il principio di laicità non solo tutela la libera «coscienza individuale», ma rispetta il libero «sentimento religioso»; anche per questo esso «non implica indifferenza e astensione dello Stato dinanzi alle religioni ma legittimi interventi legislativi a protezione della libertà di religione»⁴³; pur riconoscendo allo Stato, in generale, «la possibilità di regolare bilateralmente e quindi in modo differenziato» i rapporti con la Chiesa (art. 7) e le altre confessioni religiose (art. 8) e pur riconoscendo, in particolare, che «i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano», il principio di laicità esige che lo Stato rimanga «in posizione di equidistanza e imparzialità» fra tutte le confessioni ed esclude che assuma «rilevanza alcuna il dato quantitativo dell'adesione più o meno diffusa a questa o a quella confessione religiosa», dovendosi quindi evitare ogni «disparità di trattamento tra la religione cattolica e le altre religioni».

Sembra di poter dire che, piaccia o no, “questa” sia, in conclusione, la posizione della Corte – e dunque il *diritto vivente costituzionale* – in materia di laicità. Senza ignorare almeno alcune incongruenze, in tal modo abbiamo voluto “leggere” *in bonam*, e non *in malam partem* la giurisprudenza costituzionale, com'è giusto che faccia l'interprete, soprattutto quando deve risolvere problemi “pratici” (come, del resto, lascia intendere il titolo del nostro convegno).

Per converso, anche in ragione del ruolo “creativo” svolto dalla Corte, si è dubitato che quello di laicità sia effettivamente «un principio giuridico immanente all'ordinamento costituzionale» del 1948⁴⁴, ma – proprio in quanto a ragione si reputa che esso faccia parte del patrimonio intrinseco del “costituzionalismo”⁴⁵ – allora non dovrebbe nemmeno dubitarsi, almeno questa è la nostra opinione, che esso semplicemente esista “con” (ovvero sia implicito a) la Costituzione del 1948 e che solo la sua percezione sia avvenuta gradualmente (non si dimentichi che la previsione esplicita in un testo costituzionale costituisce una singolare eccezione francese). In ogni caso – di fronte all'esistenza di un *diritto costituzionale vivente* che espressamente riconosce tale principio, sia pure

⁴³ In merito G. ZAGREBELSKY (in AA.VV., *Laicità: Domande e risposte in 38 interviste*, cit., 62) nega che lo Stato laico «oltre che neutrale, debba essere disimpegnato», ma, con una sottile distinzione, ipotizza che esso possa solo “agevolare” (in relazione a concrete esigenze storiche dei credenti), ma non “favorire” (manifestando, con ciò, un interesse generale al fenomeno spirituale-religioso) le religioni. Il punto specifico, però, resta incerto: non sembra ravvisarsi alcun appiglio nella Costituzione e nella giurisprudenza costituzionale, che invece – senza ovviamente obbligare alcuno in qualcosa – lasciano forse intravedere un’“attenzione” *integrale* per tutte le dimensioni della *persona*: materiale, razionale e spirituale. Partendo da posizioni opposte, D. CASTELLANO (*Il problema della laicità nell'ordinamento giuridico*, in *Instaurare omnia in Christo*, n. 1-2/2007, 5 ss.) nega – a parer nostro discutibilmente – che sia possibile una vera “neutralità” e “indifferenza” dell'ordinamento giuridico in materia. Cfr. pure, ora, I. TRUJILLO, *Laicità e neutralità-imparzialità*, in AA.VV., *Lessico della laicità*, cit., 239 ss.

⁴⁴ Così A. BARBERA (*Il cammino della laicità*, in corso di pubblicazione nel volume *Laicità e diritto*, Bononia University Press, 2007, e in www.forumcostituzionale.it, 2007, 42 s.), il quale non a torto rileva che «La Corte, in breve, ha sostituito alle norme costituzionali le proprie sentenze. Le ha messe in fila e ne ha tratto un principio», precisando però poi, forse troppo automaticamente, che quindi tale principio «non ha valenza dogmatica; non è un principio in senso proprio, suscettibile di essere applicato autonomamente, prescindendo dall'ausilio dei diversi principi costituzionali cui si collega». In realtà, francamente a noi pare che “ogni” principio costituzionale – sia esso esplicito nella Carta o, come più spesso accade, di derivazione giurisprudenziale – debba *sempre e comunque* essere strettamente “agganciato”, e del resto così accade, alle altre disposizioni (principi e regole) costituzionali: è piuttosto difficile, insomma, immaginare un principio idoneo ad essere applicato autonomamente. Altra (e delicata) questione, legata al processo di giurisdizionalizzazione dello Stato costituzionale contemporaneo, è che, poi, la Corte italiana, e in genere le altre Corti costituzionali, utilizzando/interpretando il testo delle Carte, applichino i principi con inevitabili margini di discrezionalità.

⁴⁵ Sempre A. BARBERA (*op. cit.*, 43 s.) infatti riconosce che il principio di laicità «è, in breve, un corollario degli stessi principi democratico-liberali che informano il modello di costituzionalismo [...tant'è...] che il cammino della laicità coincide [...] con il cammino del costituzionalismo».

(come accade per altri valori fondamentali) attraverso il filtro della Corte italiana – non sembra, almeno da un punto di vista pratico, che serva granché discettare sul punto⁴⁶.

Infine, il pur rapido (e dichiaratamente non esaustivo) quadro della giurisprudenza tratteggiato sarebbe gravemente incompleto se non si accennasse al singolare rapporto fra “principio di laicità” e teoria del “nucleo duro” costituzionale⁴⁷. Com’è noto, in quanto principio supremo, quello di laicità rientra nella parte assolutamente inderogabile – financo ad opera dello stesso legislatore costituzionale – dei valori costituzionali (c.d. *nucleo duro*), ma a sua volta esso incontra il “limite” degli *altri* principi supremi/fondamentali: cosa che forse a taluno parrà paradossale. La Corte ha varie volte sottolineato, infatti, come le norme concordatarie o delle intese incontrino «il limite inderogabile del rispetto dei principi supremi dell’ordinamento» (così, per es., sent. n. 12/1972). In breve, un principio supremo incontra il limite... dei principi supremi. I “principi supremi” – quali che siano, e nel tempo vengano individuati/estrapolati dalla Corte – costituiscono una sorta di “cittadella laica” dello Stato, la parte più importante della c.d. *etica pubblica costituzionale*, che nessuno (Unione Europea, altri soggetti esterni come Chiesa e culti) può valicare ed è emblematico che, fra essi, “convivano” – debbano convivere – sincronicamente quelli di libertà religiosa e laicità.

Altrimenti detto: tali principi sono gerarchicamente superiori alle rimanenti norme costituzionali, ma nello stesso tempo ciascuno di essi (compreso quello di laicità), costituisce un limite agli altri (compreso quello della libertà religiosa), secondo la nota teoria, non di relatività, ma “relazionalità” dei valori superiori⁴⁸. Non si esce fuori dalla solo apparente aporia di questo singolare

⁴⁶ La presumibile irrilevanza pratica della questione può dedursi da uno stesso comprensibile timore di A. BARBERA (*op. cit.*, 44), che riportiamo: «Dall’individuazione della laicità come principio autonomo si fanno, infatti, derivare non poche implicazioni. Non infrequente è il tentativo di assolutizzare tale principio, fino a sacrificare ad esso altri valori costituzionali che hanno un rilievo costituzionale non secondario rispetto al principio di laicità. Così accade quando si afferma che poiché la libertà di insegnamento del singolo docente è limitata dal principio di laicità può essere imposto al docente un insegnamento a necessario orientamento laico». Tale preoccupazione di una laicità «aggressiva» – Barbera dice “protetta” – e dunque di un valore schmittianamente *tirannico*, è più che legittima, e spiega i timori dell’A., ma ci chiediamo molto semplicemente se tale preoccupazione verrebbe meno con la semplice negazione della natura di “principio” autonomo al valore, comunque costituzionalmente protetto, della laicità. Insomma, come subito si dirà, a noi pare che il problema non sia tanto l’esistenza in sé del principio supremo di laicità, quanto piuttosto dell’*uso equilibrato* che dello stesso, come di ogni altro principio, si deve fare.

⁴⁷ Sul punto, sia consentito rinviare ai nostri: *Contributo per una teoria della Costituzione*, I, cit., *passim*; *Dalla Costituzione come “atto” (puntuale nel tempo) alla Costituzione come “processo” (storico). Ovvero della continua evoluzione del parametro costituzionale attraverso i giudizi di costituzionalità*, già in *Quad. cost.*, n. 3/1998, spec. 371 ss. e poi in AA.VV., *Il parametro nel sindacato di costituzionalità delle leggi*, a cura di G. Pitruzzella, F. Teresi e G. Verde, Giappichelli, Torino 2000, spec. 26 ss.; *L’idea di Costituzione fra letteratura, botanica e geometria. Ovvero: sei diverse concezioni “geometriche” dell’“albero” della Costituzione e un’unica, identica “clausola d’Ulisse”*, op. et loc. cit.; *“Nucleo duro” costituzionale e “teoria dei doveri”: prime considerazioni*, in AA.VV., *Giurisprudenza costituzionale e principi fondamentali: alla ricerca del nucleo duro delle Costituzioni*, cit., 779 ss.; *Costituzione (Dottrine generali)*, in *Dizionario di diritto pubblico*, diretto da S. Cassese, vol. II, Giuffrè, Milano 2006, 1630 ss. Una qualche riserva terminologica sull’uso del termine “durezza” è forse presente in G. ZAGREBELSKY (*Il diritto mite. Legge diritti giustizia*, Einaudi, Torino 1992, 16) secondo cui: «l’unico contenuto costituzionale [...] che può assumere la durezza di un concetto costituzionale ‘combattente’ è quello della necessaria coesistenza di contenuti». Ma sulla natura articolata del pensiero di quest’A., v. pure, accanto alle altre citazioni, spec. nt. 98.

⁴⁸ Sul concetto di “relazionalità” applicato alle scienze sociali, spec. giuridiche, e dunque sul “relazionismo” – dopo le prime riflessioni di K. Mannheim e, in Italia, di D. Farias – cfr. il nostro *Ex facto (id est: ex scripto) oritur ratio scientiae iuris (Notarella sul metodo “relazionista” nel diritto costituzionale)*, in *Pol. dir.*, n. 3/1996, 399 ss. (*infra bibl.*) ed ora anche in AA.VV., *Il metodo nella scienza del Diritto costituzionale (Messina, 23 febbraio 1996)*, Cedam, Padova 1997, 157 ss. Invero fra gli altri, pur in riferimento alle sole libertà costituzionali, già T. MARTINES (*Diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano 2005, 519), parlava di necessaria “relazionalità”. Di una «relatività delle (stesse) valutazioni spirituali» discetta pure P. BELLINI, *Dal dogmatismo teologico al relativismo dialettico*, in AA.VV., *Variazioni sul tema della laicità*, Aracne Ed., Roma 2006, 34 ss. Approfondimenti sul *relazionismo metodologico* e sulle necessarie modalità logico-giuridiche (ricorso a un “terzo” principio-valore esterno, anche alla luce del teorema di K. Gödel) per risolvere i conflitti fra valori superiori di un ordinamento, sono nel nostro *L’idea di Costituzione fra letteratura, botanica e geometria*, op. et loc. cit. Interessanti e significativi tratti di somiglianza, quanto meno teorica, con il concetto di “relazio-

meccanismo⁴⁹, o circolo ermeneutico, se non appunto ricorrendo all'approccio *relazionista* testé ricordato e al classico concetto di *bilanciamento*⁵⁰, non solo giurisprudenziale, come giustamente ricorda la stessa Corte per esempio in materia di "libertà di coscienza", quando osserva che quest'ultima abbisogna di «una delicata opera del legislatore diretta a bilanciarla con contrastanti doveri o beni di rilievo costituzionale e a graduarne le possibilità di realizzazione in modo da non arrecare pregiudizio al buon andamento delle strutture organizzative e dei servizi di interesse generale» (v. n. 149/1995).

In ciò stanno insieme tutte le difficoltà e i margini di discrezionalità di cui dispone la Corte costituzionale (a ben vedere non solo italiana).

Ma, si noti bene e conclusivamente: il bilanciamento di o fra valori superiori, da un punto di vista logico-giuridico, è possibile solo richiamando l'idea che esiste un principio, insieme esterno e interno all'ordinamento stesso – quello super e meta-costituzionale di *dignità della persona umana*⁵¹ – che ne consente, di volta in volta, la concreta (e discutibile, come tutte le umane cose) applicazione. Si badi: non è la particolare *Weltanschauung* di chi scrive, ma la stessa precisa *intentio* complessiva dei nostri padri costituenti che esige il richiamo a tale concetto. Infatti, senza il riconoscimento del principio super- o meta-costituzionale della *dignità della persona umana* (c.d. "principio personalista"), non si riuscirebbe a comprendere lo sforzo compiuto (se si preferisce il "senso" del compromesso costituzionale fatto) nel 1946-48 e si finirebbe col leggere male la nostra Carta, immaginando per esempio (e come meglio si dirà nel § successivo), per l'indubbia peculiarità dell'art. 7 Cost., un inverosimile *Stato devoto* alla Chiesa cattolica o, per converso, un altrettanto inverosimile *Stato laicista*, totalmente libertario e, dunque, iperindividualista⁵².

nismo" si trovano nei concetti di "probabilismo" (B. DE FINETTI, *Probabilità*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1981, 1146 ss.) e di "prospettivismo" (O. Y GASSET, *El tema del nuestro tempo*, in *Obras completas*, III, Madrid, 1946-47, 197 ss., nonché G. GIORELLO, *Relativismo*, in AA.VV., *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., 49).

⁴⁹ Giustamente A. BARBERA (*op. cit.*, 45 e 47) per esempio sostiene che «sarebbe un'antinomia logica [...] ritenere il Concordato in contrasto esso stesso con il "principio supremo" della laicità». Quest'impostazione, pur non usando il termine *metodologia relazionista*, e la complessa ermeneutica connessa (cfr., per approfondimenti, la nota precedente), appare del tutto conforme ad essa: «Il metodo laico – vale per tutti – non significa necessariamente relativismo, eclettismo, indifferetismo, ma è il presupposto per la coesistenza di verità parziali, è dialogo continuo fra posizioni etiche diverse». In questo senso, a ragione L. D'ANDREA (*Ripensando il principio di laicità*, in AA.VV., *Scritti in memoria di Mons. Cataldo Naro*, in corso di stampa) considera la "laicità" «non già come una monade od un monolite, ma come formulazione sintetica di una pluralità di esigenze che certo sono tra di loro dinamicamente correlate, ma altresì potenzialmente confliggenti».

⁵⁰ Sul necessario "bilanciamento" anche fra principi supremi, e dunque anche dei diritti fondamentali – che non ammette cancellazioni definitive, ma solo temporanei affievolimenti e/o espansioni di grandezze giuridico-assiologiche – v. ora i nostri *Bilanciamento*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. 2, Bompiani, Milano 2006, 1261 s., e spec. *Dall'indisponibilità (tirannia) alla ragionevolezza (bilanciamento) dei diritti fondamentali. Lo sbocco obbligato: l'individuazione di doveri altrettanto fondamentali*, in *Pol. dir.*, n. 1/2006, 167 ss. Ci piace citare pure, fra gli altri, A. RAUTI, *Bilanciamento e gerarchia dei valori tra tecniche giuridiche e fondamento costituzionale*, in AA.VV., *Alla ricerca del "diritto ragionevole" tra ordinamento costituzionale e ordinamento comunitario*, a cura di G. Verde e S. Pajno, Giappichelli, Torino 2004, 197 ss. Se appare doveroso un *bilanciamento* "anche" fra gli stessi diritti fondamentali, com'è noto è invece controverso se in Italia sia possibile una *sospensione* dei diritti fondamentali. Favorevole tra gli altri, ma con prudenti e articolate argomentazioni, A. PACE, *Problematica delle libertà costituzionali*, Parte generale, Cedam, Padova 2003, spec. 338.

⁵¹ Per indicazioni in merito, per tutti, cfr. A. RUGGERI - A. SPADARO, *Dignità dell'uomo e giurisprudenza costituzionale (prime notazioni)*, già in *Pol. dir.*, n. 3/1991, 343 ss. e poi in AA.VV., *Libertà e giurisprudenza costituzionale*, a cura di V. Angiolini, Giappichelli, Torino 1992, 221 ss., ma v. spec. gli approfondimenti svolti ancora nel nostro *L'idea di Costituzione fra letteratura, botanica e geometria*, op. et loc. cit. Fra gli altri, segnaliamo ora anche: L. VIOLINI (*Dignità umana, morale cattolica e legge dello Stato: alla ricerca di possibili convergenze*, in AA.VV., *Libertà e laicità*, a cura di M. Pera, Ed. Cantagalli, Milano-Roma-Siena 2006, 168), che richiama il concetto di «dignità umana come fondamento della democrazia»; A. PIROZZOLI, *Il valore costituzionale della dignità. Un'introduzione*, Aracne, Roma 2007 e S. BARTOLE, *Stato laico e Costituzione*, in AA.VV., *Laicità e Stato di diritto*, cit., spec. 10 ss.

⁵² Che l'art. 7 Cost., nel quadro costituzionale comparato, sia un'anomalia non v'è dubbio. Fra i tanti, per esempio secondo N. BOBBIO (in AA.VV., *Laicità: Domande e risposte in 38 interviste*, cit., 57): «Tra Stato laico e regime concor-

È solo nella dignità della persona umana – sottolineiamo: non semplicemente individuo, ma “persona”, dunque un soggetto che, eventualmente anche attraverso le formazioni sociali, vive relazioni di tipo solidale (e che quindi non accampa solo diritti, ma si assume la responsabilità di precisi doveri sociali) – l’ago della bilancia ermeneutica e la chiave di volta per capire che la Costituzione non è solo un *atto*, puntuale nel tempo, ma un *processo storico*⁵³ in cui perennemente e in forme nuove si rinnova il compromesso costituzionale del 1948. Insomma: è solo tale chiave di volta e di lettura che permette una coesistenza non confligente fra Chiesa e Stato, spirito religioso e spirito laico, confessioni religiose e istituzioni civili, “credenti” (di tutte le religioni), “scettici” (di tutti gli orientamenti) e “non credenti”.

5. I rischi che corre il “modello costituzionale italiano” di *Stato laico* o non confessionale: a) lo *Stato devoto* con la sua “religione civile”, subdola negazione dello *Stato laico*, e...

Da tempo, non solo per comodità didattica ma per ragioni di ordine teorico-generale, cerchiamo di distinguere il concetto di “forma di Stato” da quello di “modello di Stato”: mentre l’uno, com’è noto, individua il più generale e classico rapporto fra governanti e governati, l’altro dovrebbe servire a definire – all’interno della *stessa* forma di Stato democratico-costituzionale – alcune peculiarità che consentono di distinguere dogmaticamente non solo gli ordinamenti dei diversi Paesi ma anche, talvolta, persino il medesimo ordinamento nel corso del tempo (per es.: IV e V Repubblica in Francia, ecc.). Seguendo l’approccio teorico proposto – ferma restando, dunque, l’unica “forma di Stato” democratico-costituzionale – avremo però diversi “modelli di Stato”, a seconda di alcune *variabili* storico-locali: le forme di governo adottate (presidenziale, parlamentare, semiparlamentare, ecc.), l’articolazione territoriale dello Stato (accentrato, regionale, federale, confederale, ecc.), il concreto tipo di economia in vigore (a prevalenza del settore pubblico, mista, con forti liberalizzazioni, di puro mercato, ecc.)⁵⁴.

Ci sembra ora che il concetto di “modello di Stato” possa utilmente applicarsi pure al rapporto fra Stato e culti religiosi, visto il modo *diverso* con cui viene inteso il concetto di laicità nei vari ordinamenti. Naturalmente lo *Stato costituzionale* è, e non può non essere (direi per definizione), semplicemente *laico*, ma certo le “differenze” fra gli Stati costituzionali esistenti

datario c’è incompatibilità dal punto di vista dei principi». In merito, pur essendo dichiaratamente e da tempo contrari, in linea di massima, al principio della “logica concordataria” (cfr. A. SPADARO, *Contributo per una teoria della Costituzione*, cit., spec. 418, sulla scorta dell’autorevole punto di vista teorico-generale di Rudolph Sohm) – soprattutto quando assume le forme dell’alleanza trono-altare o, per dirla con K. MARX (inizio del *Manifesto del partito comunista*, 1848), dell’alleanza Zar-Papa – di fronte al nuovo Concordato non ci “stracciamo le vesti”. Parliamo piuttosto solo di “peculiarità” e non, come fa C.A. VIANO (*Laici in ginocchio*, cit., 13, 15 e 32) di un «obbrobrio giuridico» e di «una vera mostruosità costituzionale». Tale A., per altro, considera genericamente e iperbolicamente tutti «i concordati fra Stato e Chiesa, accordi scellerati, con i quali la Chiesa intende impedire la creazione di Stati effettivamente laici: infatti li stipula di solito con Paesi totalitari».

⁵³ Sull’idea della Costituzione come “processo storico”, anche per ulteriori indicazioni bibl., v. ancora il nostro *Dalla Costituzione come “atto” (puntuale nel tempo) alla Costituzione come “processo” (storico)*, cit., 343 ss. Ma la questione involge i più generali e complessi profili dell’ermeneutica costituzionale. Cfr., dunque: sul c.d. *textualism* ermeneutico, W.N. ESKIRD jr., *The new Textualism*, in *UCLA Law Review*, 37/1990, 656 ss.; ID., *Textualism. The Unknow Ideal?*, in *Michigan Law Review*, 96/1998, 1509 ss.; sul *decostruzionismo* ermeneutico, invece, S.N. GRIFFIN, *Il costituzionalismo americano. Dalla teoria alla politica*, Il Mulino, Bologna 2003; A.M. SCHLESINGER, *I cicli della storia americana*, Studio tesi, Pordenone 1991; ma soprattutto B. ACKERMAN, *We the People: Foundation*, Cambridge Mass. & London (Belknap Press of Harvard Univ. Press.) 1991; ID., *We the People: Transformation*, ibidem 1998; sul c.d. *intratextualism* ermeneutico, v.: A.R. AMAR, *Intratextualism*, in *Harvard Law Review*, vol. 112, 4/1999, 747 ss. Più in generale, L.H. TRIBE e M. C. DORF, *On Reading the Constitution* (Cambridge, Mass., London. Harvard Univ. Press 1991), trad. it. di D. Donati, Il Mulino, Bologna 2005. Il mio punto di vista in merito in *Costituzione (Dottrine generali)*, cit., spec. 1633 s.

⁵⁴ Sulla differenza fra “forma di Stato” e “modello di Stato”, cfr. spec. A. SPADARO, *La “transizione” costituzionale: ambiguità e polivalenza di un’importante nozione di teoria generale*, in AA.VV., *Le «trasformazioni» costituzionali nell’età della transizione*, cit., spec. 18, ma v. *passim* (lo stesso lavoro è in AA.VV., *Scritti in onore di Antonino Penso-vecchio Li Bassi*, Giappichelli, Torino 2004, Tomo II, 1303 ss.).

nell'applicazione del principio di laicità sono davvero notevoli. Anche sorvolando su alcuni casi più incerti (Turchia: laicità formale e sostanziale, ma imposta) o del tutto peculiari (Messico: laicità formale e sostanziale, ma esasperata al punto da vietare, fino a qualche anno fa, le processioni religiose pubbliche), il concetto di *laicità* va, sempre e in modo inevitabile, declinato pluralisticamente⁵⁵.

Com'è noto, per esempio: in Francia e negli U.S.A. la separazione fra Stato e Chiese è più netta, mentre in Italia e Spagna si è scelto invece di adottare concordati, senza per questo negare il principio di laicità; nei *Länder* della R.F.T. ci sono ministri pubblici che si occupano, fra l'altro, direttamente dei culti e addirittura in Inghilterra il Capo dello Stato è anche Capo della Chiesa anglicana, senza che per questo qualcuno metta in dubbio la natura sostanzialmente "laica" di tutti gli Stati costituzionali considerati. Per limitarci all'Europa, e sorvolando sulla situazione dei due nuovi Stati membri (Romania e Bulgaria: 2007), su 25 Paesi dell'UE: 1 solo (Francia) fa esplicita proclamazione di laicità dello Stato, 7 hanno un semplice regime di separazione, 7 conoscono un regime di religione di Stato e ben 15 hanno firmato concordati con la Santa Sede⁵⁶.

Ciascuno dei casi accennati rappresenta un "modello" di Stato laico. Ciò accade perché, come si ricordava all'inizio del presente lavoro, *diverse* sono le condizioni storico-culturali in cui si afferma, in ciascun ordinamento, il concetto di laicità.

Tuttavia, senza contraddirci (rinnegando la tesi dell'esistenza di *diverse* forme di laicità e dunque di *diversi* "modelli di Stato" laico), non abbiamo difficoltà a sostenere che le apparentemente clamorose differenze in merito esistenti fra gli Stati democratico-costituzionali, per la complessità delle normative e delle prassi concrete, a ben vedere in molti casi tendono praticamente a sfumare. Sicché – come incidentalmente si potrà notare anche più avanti – non mancano significative "concessioni" alle religioni in ordinamenti formalmente molto laici (spec. Usa e Francia) e, per converso, "irrigidimenti" laici in ordinamenti formalmente caratterizzati da logiche concordatarie (per es., Spagna).

Quel che appare certo è che la "forma di Stato" *democratico-costituzionale* si caratterizza per la tutela *contestuale* sia della laicità che della libertà religiosa. Infatti – a differenza delle forme di Stato autoritarie e/o totalitarie (*Stato etico*) – da un lato deve garantire la libertà di coscienza e, con essa, la libertà religiosa, in senso stretto e lato (ateismo, agnosticismo) e, dall'altro – a differenza delle forme di Stato più o meno teocratiche (*Stato confessionale*) – deve garantire, insieme al pluralismo e all'uguaglianza delle fedi, la piena "laicità" delle istituzioni pubbliche: sul punto v. meglio il § 7 (dove per altro emerge che entrambi i modelli – S. etico e S. confessionale – sono due facce diverse di una stessa patologia).

Le "differenze" fra quella democratico-costituzionale e le "altre" *forme di Stato* sono spesso legate almeno a tre *variabili* più importanti: 1) il contesto "sociale" (comunità tendenzialmente monoetniche, monoreligiose e monoculturali o, per converso tendenzialmente plurietiche, pluri religiose e pluriculturali); 2) il contesto "religioso" (a seconda che prevalgano diffusi atteggiamenti mentali di tipo clericale, ecclesiale o idolatrici: della razza, dell'ideologia, del partito, ecc.); 3) l'"approccio giuridico al fenomeno religioso" (a seconda che si concepisca una religione di Stato, si garantisca un pluralismo confessionale o si guardi alla religione come mera superstizione).

Sorvolando, qui, sulle due "forme di Stato" più estreme – semplificando, con due esempi classici, quella teocratico-confessionale (es.: Iran attuale) e quella etico-totalitaria (es.: Albania comunista)⁵⁷ – e rimanendo dunque nell'ambito della *forma di Stato* "costituzionale laico", si cercherà

⁵⁵ Cfr., per tutti: S. PRISCO, *Laicità*, in *Dizionario di diritto pubblico*, vol. IV, cit., 3336.

⁵⁶ Cfr.: AA.VV., *Staat und Kirche in der Europäischen Union*, a cura di G. Robbers, Nomos, Baden Baden 1996, trad.it. Giuffè, Milano 1996; AA.VV., *La laïcité all'épreuve. Religions et libertés dans le monde*, a cura di J. Baubérot, Universalis, Paris 2004. Un buon quadro, in prospettiva costituzionalistica, è quello proposto nel volume di S. CECCANTI, *Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi e società multietniche*, Il Mulino, Bologna 2001.

⁵⁷ In modo non dissimile S. CECCANTI (*Laicità e istituzioni democratiche*, in AA.VV., *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., 31) parla di «modelli estremi di confessionalismo e di separazione ostile».

ora di vedere quali rischi corra in particolare il *modello di Stato* laico italiano, siccome delineato nella giurisprudenza costituzionale. Ci sembra che i rischi o le patologie cui l'ordinamento italiano potrebbe andare incontro, nel senso di una possibile "involuzione" negativa del nostro modello costituzionale di laicità, essenzialmente siano due e speculari. Per comodità li chiameremo: Stato *devoto* e Stato *laicista*, due posizioni estreme molto discutibili e talora persino pericolose non solo sul piano giuridico-costituzionale, l'unico che qui interessa direttamente, ma come si vedrà persino – ci sia consentito dire – sul piano teologico-spirituale.

Cominciamo ad esaminare l'ipotesi qui chiamata dello *Stato devoto*.

In essa v'è la grave tentazione⁵⁸, *da parte cattolica*, di ritornare a uno Stato praticamente (se non formalmente) confessionale, seguendo due strade: o rinnegando il modello del 1948 (perché considerato troppo poco cattolico)⁵⁹, o immaginando/leggendo il modello del 1948, alla luce dell'art. 7 Cost., in prospettiva dichiaratamente filo-cattolica (nel timore di una privatizzazione della religione e nella presunzione di un'estraneità del principio di laicità dalla tradizione giuridica italiana)⁶⁰. Tali posizioni, rispettabili e per certi aspetti persino nobili, sono però a dir poco antistoriche e – quel che più conta dal nostro punto di vista – molto deboli giuridicamente. Non è un caso che esse siano rimaste, per fortuna, sostanzialmente isolate.

Pur collocandosi nello stesso filone, la "tentazione" di confessionalismo *da parte laica* è ovviamente più criptica perché non rimette in discussione la formale laicità dello Stato, immaginando piuttosto uno Stato comunque fortemente arroccato a difesa dei valori cattolici, considerati patrimonio nazionale e dunque una sorta di "religione laica" dello Stato stesso. Aderiscono a, o sostengono, questa posizione diverse personalità della cultura, del giornalismo e della politica italiana (Oriana Fallaci, Giuliano Ferrara, Marcello Pera, ecc.), definiti o definibili i c.d. «laici devoti»⁶¹. Anche se in qualche caso non si può escludere una genuina ricerca religiosa, si tratta sempre di persone ostentamente laiche (per posizioni ideologiche e financo stile di vita) – anzi dichiaratamente non credenti, tant'è che sono anche dette, in modo spregiativo, «atei clericali»⁶² – le quali, però, reputano occorra «una *religione civile* [...] una religione siffatta è *naturaliter cristiana* per la peculiare tradizione europea e occidentale. È perciò una *religione civile cristiana non confessionale*»⁶³. Queste personalità si ergono dunque a difensori di quello che ci piace definire uno *Stato costituzionale devoto*, tendenzialmente ispirato ai valori promossi dalla gerarchia cattolica e in fin dei conti ben poco aperto al pluralismo confessionale e a un vero interculturalismo⁶⁴. Questa corrente laica, interna al

⁵⁸ Di «tentazione» parla L. ELIA, *A proposito del principio di laicità dello Stato e delle difficoltà di applicarlo*, in A.A.VV., *Studi in onore di Giorgio Berti*, Vol. II, Jovene, Napoli 2005, 1073.

⁵⁹ Cfr., per tutti, P.G. GRASSO (*Costituzione e secolarizzazione*, Cedam, Padova 2002, 265), che considera «decisiva nel processo di 'secolarizzazione' della legislazione e della vita civile italiana [...] l'applicazione delle disposizioni costituzionali, come deliberato dalla Corte costituzionale, organo depositario dell'interpretazione ufficiale della stessa carta repubblicana» e ne deduce la "sconfitta" istituzionale, morale e politica dei cattolici italiani. Ne consegue, per quest'A. (*Dubbi in materia di "famiglia di fatto"*, in *Instaurare omnia in Christo*, n. 1-2/2007, 4), che «si è sinora dimostrato problematico invocare la carta del 1947 a presidio sicuro di un ordine etico supremo», laddove per ordine etico supremo s'intende ovviamente quello "cattolico".

⁶⁰ Sulla "specialità" della religione cattolica rispetto alle altre, cfr., per tutti, M. OLIVETTI, *Incostituzionalità del vilipendio della religione dello Stato, uguaglianza senza distinzioni di religioni, e laicità dello Stato*, in *Giur.cost.*, 2000, 3977; ID., *Crocefisso nelle scuole pubbliche: considerazioni non politically correct*, in www.forumcostituzionale.it (2001); R. BACCARI, *Vigenza e validità delle norme sull'esposizione del crocefisso nelle aule scolastiche*, in www.forumcostituzionale.it (2003).

⁶¹ Forse il primo a usare questa espressione è stato A. MELLONI, *Chiesa madre, chiesa matrigna*, Einaudi, Torino 2004, 46, per il quale: «Gli atei devoti sognano una cristianità secolarizzata, dove la Chiesa officii riti per le masse indotte [...] per tener desta la memoria di miti indispensabili alla costruzione delle religioni civili della società».

⁶² Così G. ZAGREBELSKY, *Gli atei clericali e la fonte del potere*, in ID., *Lo Stato e la Chiesa*, Mondadori (La biblioteca di Repubblica), Verona 2007, 49 ss.

⁶³ Così M. PERA, in J. RATZINGER - M. PERA, *Senza radici*, A. Mondadori Ed., Milano 2005, 86.

⁶⁴ Per una radicale distinzione fra i concetti di inter-culturalità, multi-culturalità, trans-culturalità, sovra-culturalità e meta-culturalità e sulla necessità di superare il microcosmo culturale (filosofico e teologico) iperrazionalizzante di matrice

filone praticamente (se non formalmente) confessionale e definibile «confessionismo di costume»⁶⁵, a ben vedere è molto più pericolosa di quella cattolica, che – s’è detto – ha carattere minoritario, almeno sul piano dottrinale. La corrente laica neo-confessionale sembra godere, infatti, di forti appoggi politici e del consenso di significativi settori del mondo cattolico, anche di matrice popolare.

I “rischi” del filone culturale ricordato, sia nella versione cattolica che laica, sono a parer nostro molto chiari e molto gravi.

(A) *Da parte cattolica*, o meglio dal punto di vista religioso, innanzitutto emerge la tentazione tutta spirituale – ché di questo, purtroppo, si tratta – di garantirsi alcuni vantaggi (se non privilegi) nell’illusione di governare, o comunque controllare, il mondo laico: è un po’ come vendersi per un piatto di lenticchie⁶⁶. Tuttavia il mondo e la società sono ormai così secolarizzati che a ben poco serve la patina della protezione formale della religione da parte delle istituzioni laiche dello Stato, dovendo invece e piuttosto il messaggio religioso permeare dal basso (ossia in modo diffuso, non verticistico) e in profondità (ossia sul piano squisitamente spirituale) il cuore degli uomini⁶⁷.

Né va dimenticato che, al di là dell’attuale applicazione al modello democratico, il termine “religione secolare”, “religione civile” o “laica”, che notoriamente ha radici antiche (J.J. Rousseau, A. De Toqueville), in origine è stato usato (dal cattolico L. Sturzo, dal protestante A. Keller o dal laico R. Aron) per definire le ideologie totalitarie del Novecento.

Inoltre, come abbiamo avuto modo di ricordare più volte in passato, l’idea di una “religione laica” o “civile” è rischiosa in sé, in quanto potrebbe tendere a *sacralizzare* ciò che *sacro* intrinsecamente non è: la Costituzione non è un Vangelo, ma appunto un testo “laico”.

solo occidentale, cfr.: R. PANIKKAR, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano 2002, del quale v. pure ID., *I fondamenti della democrazia. Forza debolezza limite*, Edizioni Lavoro, Roma 1997. Un tentativo di applicazione della categoria dell’“interculturalità” di Panikkar al diritto costituzionale è presente in vari nostri lavori, fra i quali segnaliamo: *La Carta europea dei diritti tra identità e diversità e fra tradizione e secolarizzazione*, in AA.VV., *La Carta europea dei diritti*, a cura di P. Costanzo, De Ferrari e De Vega Ed., Genova 2002, estratto dal volume XXXI degli *Annali della Facoltà di Giurisprudenza di Genova (2001-2002)*, 28 ss. e in *Dir. pubbl. comp. ed europ.*, II/2001, 621 ss.; *Dai diritti “individuali” ai doveri “globali”. La giustizia distributiva internazionale nell’età della globalizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005, spec. 46 s. V. pure, ora, F. VIOLA, *Pluralismo e tolleranza*, in AA.VV., *Lessico della laicità*, cit., 226 ss.

⁶⁵ Così C. PINELLI, *Principio di laicità, libertà di religione, accezioni di relativismo*, in *Dir. pubbl.*, n. 3/2006, 833.

⁶⁶ Cfr. M. IBARRA (*La terza tentazione ovvero la laicità perduta dello Stato. Matteo 4,8-10*, in AA.VV., *Laicità umiliata*, a cura di D. Bognandi e M. Ibarra, Claudiana, Torino 2006, 19 ss.), secondo cui per la Chiesa «la terza tentazione è la proposta di ottenere il potere, il controllo di tutti i regni di questo mondo [...] Dare a Dio ciò che appartiene a Dio, e a Cesare ciò che appartiene a Cesare, non è soltanto una frase o un principio astratto che indica la separazione assoluta e necessaria tra Chiesa e Stato. È una scelta di vita, è un antidoto, un vaccino contro ogni tentazione fondamentalistica, integralistica, di diventare la *moral majority*, i crociati dei valori cristiani, la coscienza della società, ecc.». Ma v. pure P. NASO, *Propositi e spropositi della “religione civile”*, sempre in AA.VV., *Laicità umiliata*, cit., 53 ss. Se quello di Ibarra e Naso è il punto di vista evangelico, le preoccupazioni teologico-spirituali non mancano anche nel modo cattolico. Cfr., per esempio: E. BIANCHI, *Per una laicità rappacificata*, in *Rapporto sulla laicità. Il testo della Commissione francese Stasi* (2003), Libri Scheiwiller, Milano 2004, 89 ss., e ID., *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino 2006, 14; e soprattutto si pensi alle eloquenti parole dell’Arcivescovo di Milano, Card. D. TETTAMANZI, nella sua Prolusione al IV Convegno Ecclesiale della Chiesa cattolica, Verona, 16 ottobre 2006: «E ora l’ultima parola. Non è da me, ma viene da lontano, da un Vescovo martire dei primi tempi della Chiesa, da Sant’Ignazio di Antiochia. Desidero che la sua voce risuoni in quest’arena e pronunci ancora una volta una parola d’estrema semplicità: [...] “Quelli che fanno professione di appartenere a Cristo si riconosceranno dalla loro opere. Ora non si tratta di fare una professione di fede a parole, ma di perseverare nella pratica della fede sino alla fine. È meglio essere cristiano senza dirlo che proclamarlo senza esserlo” (Lettera agli Efesini)». Ma una critica chiara e autorevolissima era già stata svolta nel 1991 da GIOVANNI PAOLO II: «... *La politica diventa allora una “religione secolare”, che si illude di poter costruire il paradiso in questo mondo. Ma qualsiasi società politica, che possiede la sua propria autonomia e le sue propri leggi, non potrà mai esser confusa col regno di Dio» (Centesimus annus, n. 25, III c.)*.

⁶⁷ Infatti «Le analisi dei sociologi e dei giuristi mostrano che la reintroduzione di riferimenti al cristianesimo nelle leggi e nelle istituzioni pubbliche può andare di pari passo con la laicizzazione (*rectius*: secolarizzazione) della vita privata»: così S. FERRARI, *La nozione di laicità tra identità e pluralismo*, in AA.VV., *Laicità e Stato di diritto*, cit., 126.

In ogni caso l'idea potrebbe essere presa in considerazione solo sotto forma di "patriottismo costituzionale", ipotesi in cui la Carta assume, per il diffuso e profondo consenso sociale che la circonda, un moderato valore "religioso"⁶⁸, ma non potrebbe valere, o comunque sarebbe rischiosa, nel caso inverso – allorché un *humus* religioso si ... costituzionalizzasse – venendo meno proprio la componente trascendente che sembra caratterizzare il fenomeno religioso.

Infine, tale idea ("religione laica" o "civile") – che può essere definita «una forma di un cristianesimo senza Cristo»⁶⁹ o «una religione senza redenzione, una fede senza Dio»⁷⁰ – è accettabile solo a condizione che si tenga conto di «due legittime preoccupazioni: a) dal punto di vista strettamente giuridico, la necessità che un'«etica pubblica costituzionale» nulla abbia a che vedere con i prodromi di uno *Stato etico*; b) dal punto di vista squisitamente cristiano, il dato che la dimensione *politica* necessariamente rimanga sempre "penultima", in quanto "nella religione, e segnatamente in quella cristiana caratterizzata dal riconoscimento del "dualismo" spirituale/temporale [...è...] sempre presente una carica metastorica potenzialmente "eversiva" nei confronti di qualsivoglia potere politico costituito»⁷¹.

La via in esame, dunque, è chiaramente una scorciatoia che, a lungo andare, rischia di rivelarsi un vero e proprio boomerang per il mondo cattolico, come storicamente conferma l'esplosione del processo di secolarizzazione antireligiosa realizzatosi quando, nei Paesi in cui si è scelta la comoda e protettiva strada dell'alleanza trono-altare, è venuto meno il trono (dittatura): v. il caso della Spagna o del Portogallo.

(B) Da parte laica, l'uso della religione cattolica come "religione civile" per consolidare le istituzioni statali, di fronte alle incertezze derivanti dalla multi-etnicità e di fronte all'islamismo dilagante, in primo luogo costituisce una pericolosa restaurazione o variante moderna della vecchie formule "Chiesa *instrumentum regni*" e "*cuius regio eius religio*", che nulla hanno a che vedere con il principio di laicità dello Stato (il quale invece intrinsecamente non ammette alcuna forma di strumentalizzazione della religione). In secondo luogo, tale uso appare anche ingenuo: i *laici devoti* sono in pratica degli "apprendisti stregoni" che, pessimisti dinanzi alla decadenza dell'Occidente⁷², pensano di gestire a loro piacimento la potenza, tendenzialmente incontenibile, dell'*auctoritas* religiosa e non si rendono conto che rischiano di svolgere, nel tempo, solo una "funzione servente". Ciò, del resto, è confermato – sia pure in un altro contesto, in Iran: dopo la caduta dello Scià, nel 1979 – dall'iniziale tentativo laico (Bani Sadr) di salire sul carro "religioso" del vincitore, "laicizzando" la rivoluzione iraniana, tentativo poi subito represso dal clero sciita nel 1981, nel quadro di una rigida teo-, anzi clericocrazia.

⁶⁸ Cfr., per tutti: G.E. RUSCONI, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma Bari 1999, spec. 32, che identifica sinteticamente il concetto di "religione civile" con quello di "Nazione". Molto opportunamente R. D'AMBROSIO (*Laicità, autonomia e religione civile*, in *Dem. e dir.*, n. 2/2006, 41 s.), sottolinea che non si dovrebbe tanto dire che la religione civile di uno Stato «è» la sua Costituzione, quanto piuttosto che «la religione civile è l'insieme dei principi etici su cui si basa la Costituzione».

⁶⁹ Così S.P. HUNTINGTON, *Who Are We? The Challenge to America's National Identity*, Simon Shuster, New York 2004, trad. it. di R. Merlini, Garzanti, Milano 2005, 128.

⁷⁰ Così P. NASO, *Laicità*, Emi, Bologna 2005, 41.

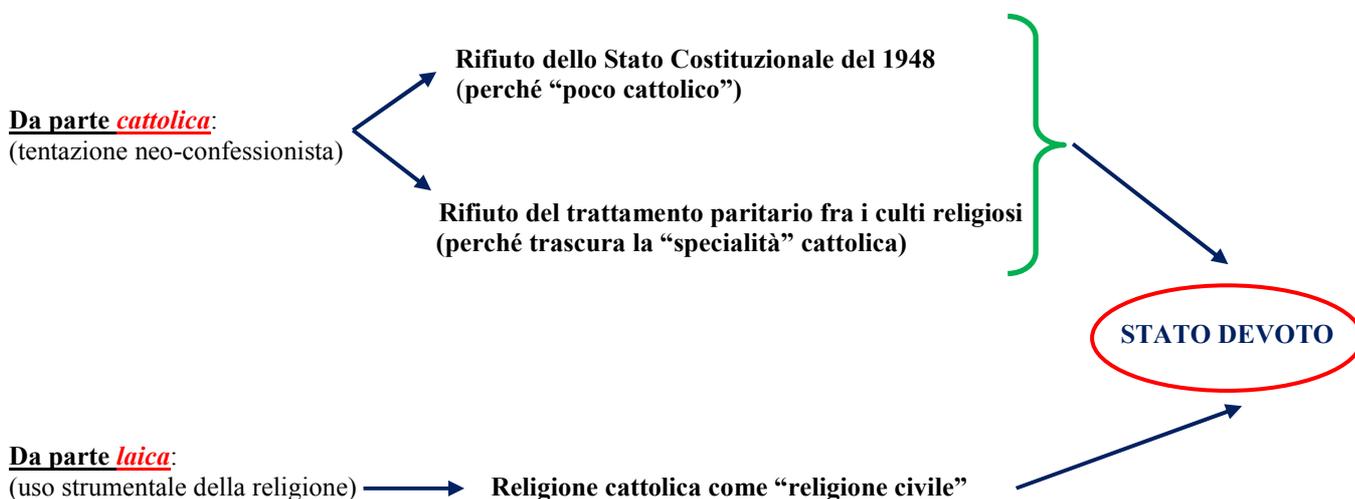
⁷¹ Così A. SPADARO, *L'amore dei lontani: universalità e intergenerazionalità dei diritti fondamentali fra ragionevolezza e globalizzazione*, in corso di stampa in AA.VV., *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale* (*A law for future. Theories and models of sustainable development*), Parma 30 novembre-2 dicembre 2006, a cura di A. D'Aloia e R. Bifulco. Le virgolette dentro le virgolette riprendono un passo presente già nel nostro *Contributo per una teoria della Costituzione*, cit., 450, in cui si richiamava ovviamente il pensiero di J.B. METZ, *La 'teologia politica' in discussione*, in AA.VV., *Dibattito sulla teologia politica*, Queriniana, Brescia 1971, 238. Ma v. pure, sul punto specifico, A. SPADARO, *La politica (e il diritto) come categorie penultime*, in AA.VV., *Studi in onore di SS. Giovanni Paolo II, in occasione del XXV anno del suo Pontificato*, a cura di A. Loiodice e M. Vari, Bardi Editore, Roma 2004, 63 ss.

⁷² Cfr. R. VACCA, *La religiosità popolare*, in AA.VV., *Laicità umiliata*, cit., 30. In generale, per una critica feroce dei "laici devoti", proprio da un punto di vista laico, v. C.A. VIANO, *Laici in ginocchio*, cit., *passim*.

Per altro, contrariamente a quanto sostenuto da molti, quest'orientamento generale – qui chiamato dello *Stato devoto* – non può essere ispirato al modello americano della “religione laica” o “religione civile”, nel quale è vero che il peso delle religioni (e segnatamente di quella cristiana) è, sì, sostanziale, profondo e diffuso, ma al quale è altrettanto vero non pare possibile ricorrere in Italia, almeno *sic et simpliciter*, essendo tale modello storicamente ben diverso, non foss'altro per il noto divieto costituzionale, negli USA, di concordati e intese⁷³.

Si noti bene: sarebbe ingiusto e ingeneroso negare che molti, laici e cattolici, siano in assoluta buona fede e immaginino davvero che la via indicata (*Stato devoto*) costituisca, se non la soluzione, quantomeno il minor male per l'Italia. Nondimeno, non abbiamo alcun dubbio che tale orientamento, in entrambe le varianti – ultra-cattolica e laico-strumentale – non abbia nulla a che vedere con il principio giuridico-costituzionale di laicità dello Stato, trattandosi invece di vere e proprie *degenerazioni* di tale principio: si tratterebbe di un pasticcio all'italiana, che la Corte costituzionale negli anni a venire, di fronte ai diversi casi pratici che sarà chiamata a risolvere, dovrebbe sempre e prontamente sanzionare.

Uno schema può aiutare a sintetizzare le considerazioni sul filone esaminato:



Dopo aver descritto la patologia del c.d. *Stato devoto*, che potremmo definire una subdola negazione dello Stato laico (la cui introduzione nel nostro sistema rischia di avvenire in modo strisciante, per via di “modificazione tacita” della Costituzione formale-vigente), ci accingiamo ora, nel § seguente, ad esaminare il filone esattamente opposto, che qui abbiamo chiamato dello *Stato laicista*.

⁷³ Cfr., sul modello americano – oltre ai classici lavori di R. BELLAH, *Civil Religion in America*, in *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences, Religion in America*, 1967, vol. 96, n.1, 1-21 e H. BLOOM, *La religione americana. L'avvento della nazione post-cristiana* (1992), trad. it. di S. Luzi, Garzanti, Milano 1994 – spec. P. NASO, *God Bless America. Le religioni degli americani*, Editori Riuniti, Roma 2002 e, solo dopo, il libro di E. GENTILE, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Roma Bari 2006, V s. Quest'ultimo A. – nel timore che la religione “civile” diventi religione “politica” – sottolinea pregi e difetti di «una religione civile fondata sulla credenza che gli Stati Uniti sono una Nazione benedetta da Dio, sorta per un disegno della provvidenza, con la missione di difendere e diffondere nel mondo la “democrazia di Dio”», in quanto «la concezione americana della democrazia [...] ha una matrice religiosa e costantemente si ispira alla religione, sostenendo che la libertà è un dono di Dio». Gentile mette in evidenza il paradosso americano del «primato di aver sancito e rispettato il principio laico della separazione fra lo Stato e la Chiesa» con l'idea, persino missionaria, dell'«origine divina della democrazia americana», sicché «il presidente americano non è solo il capo politico della Nazione, ma è anche il pontefice della sua religione civile». Ma v. pure, *infra*, le note 53 e 147.

6. (segue):... b) lo Stato laicista. Incompatibilità di natura teorico-generale fra tale modello e la forma di Stato costituzionale

Il filone (laicista) vorrebbe trarre spunto o ispirazione dal “modello” francese, formalmente di indubbia e rigida separazione fra Stato e Culti⁷⁴. Tale modello ha presentato un’evoluzione che sinteticamente potrebbe essere descritta come segue: dalla laicità *combattente* (prima del 1905), alla laicità *pacificata* (dopo la legge del 9 dicembre 1905), alla laicità *fredda e diffidente* (in seguito alla legge del 15 marzo 2004 sul divieto di segni religiosi nei luoghi pubblici), per giungere ora, con Nicolas Sarkozy, parrebbe, a una laicità *aperta* (o meno rigida)⁷⁵.

Naturalmente non sono mancate, in Francia, manifestazioni di laicismo intransigente, qualificabili – a parer nostro – come violazioni del generale principio di non discriminazione⁷⁶. Ma in realtà – esattamente come la netta separazione fra Stato e Chiese negli U.S.A. trova il *pendant* di un’emblematica religione civile americana – anche la formalmente rigida separazione d’oltr’Alpe presenta vistose e significative eccezioni, in qualche caso addirittura sorprendenti e su cui purtroppo non sempre si indaga⁷⁷. Benché «la questione laica» non sia più solo «un problema franco-francese», la Francia, «unico Paese [europeo] che si proclama nella sua Costituzione “laico”», al-

⁷⁴ Sul tema, fra i moltissimi, cfr.: *Rapporto sulla laicità. Il testo della Commissione francese Stasi* (2003), con Prefazione di S. Romano e Postfazione di E. Bianchi, Libri Scheiwiller, cit.; P. CAVANA, *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, Giappichelli, Torino 2004; J.D. DURAND, *Tra laicità e laicismo, esiste un modello francese?*, in *Il diritto ecclesiastico*, 2005, 132 ss.; F. FEDE - S. TESTA BAPPENHEIM, *Dalla laicità di Parigi alla nominatio dei di Berlino, passando per Roma*, Giuffrè, Milano 2007, spec. 11 ss.; G. RUMI, *Il caso francese: un modello esportabile?*, in AA.VV., *Laicità e Stato di diritto*, cit., 49 ss. Ma v. pure note successive.

⁷⁵ Non si dimentichi che l’allora Ministro degli Interni e dei Culti, Sarkozy, voleva modificare la legge di separazione del 1905 per permettere un finanziamento pubblico dei culti. Cfr. N. SARKOZY, *La République, les religions, l’espérance. Entretiens avec Thibaud Colline et Philippe Verdin*, Cerf, Paris 2004.

⁷⁶ Di «discriminazioni rampanti» parla, in effetti, la Commissione Stasi (cfr. nt. 74). Si pensi ai seguenti casi: Casse di assegni familiari che rifiutano alle associazioni religiose i buoni-vacanze (in pratica, aiuti sociali alle famiglie); compagnie di assicurazioni che rescindono i loro contratti con le associazioni religiose (per il rischio religioso); rifiuti municipali allo svolgimento di pacifiche iniziative ecumeniche cristiane (per evitare, poi, concessioni a culti diversi); rifiuti municipali all’accesso ad installazioni sportive da parte di associazioni religiose (per la presenza nella loro denominazione della parola “fede”); interruzioni di servizi religiosi in chiese evangeliche, per presunte carenze di parcheggi, ecc.

⁷⁷ Si pensi a quel che è successo in occasione della morte di Giovanni Paolo II: l’enorme e continuo rilievo dato nella TV pubblica; l’apposizione a mezz’asta delle bandiere; il minuto di silenzio dei deputati e membri del Governo in Assemblea Nazionale; l’ordine – dato dal Ministro degli Interni – ai Prefetti di assistere ai servizi celebrati nelle Chiese cattoliche; l’iniziativa di un sindaco di concedere mezza giornata di ferie agli impiegati, per raccogliersi in preghiera. O, più in generale, si pensi ai seguenti fatti: il calendario ufficiale resta ritmato sulle grandi feste liturgiche (non solo Natale e Pasqua, ma anche – pur mancando la Pentecoste – Ognissanti, Ascensione, Assunzione della Vergine); la televisione pubblica (France 2), all’interno di una trasmissione religiosa, trasmette ogni domenica la messa Cattolica; lo Stato francese chiede la mediazione delle confessioni religiose per risolvere problemi difficili (accordi di Matignon sulla Nouvelle Calédonie, Comitato nazionale di bioetica, Consiglio nazionale dell’AIDS, Alto Consiglio per l’integrazione); dal 2002 la Conferenza episcopale francese viene consultata regolarmente dal Governo, in presenza del Nunzio apostolico a Parigi; diverse Regioni francesi hanno un rapporto particolare con le religioni (l’Alsazia-Lorena conserva addirittura un regime concordatario); la *République* riconosce i cappellani: nelle forze armate, nelle prigioni, negli ospedali, nei licei pubblici; si può parlare di un aiuto statale alle scuole cattoliche e di un insegnamento di fatti religiosi in tutte le scuole; si può parlare di un finanziamento indiretto dei culti: dal 1987 è possibile per i contribuenti dedurre dai redditi imponibili le donazioni fatte ad associazioni di culto e la percentuale di riduzione dell’imposta sul reddito è giunta fino al 66% delle donazioni. Per tutti questi dati, v., fra gli altri: R. DEBRAY, *L’enseignement du fait religieux à l’école laïque*, Odile Jacob, Paris 2002; J.-D. DURAND, *Tra laicità e laicismo, esiste un modello francese?*, cit., spec. 145 ss. e, ora, il bel saggio di J.-P. BARQUON, *Laicità e libertà religiosa in Francia*, in AA.VV., *Laicità umiliata*, cit., 91 ss.

meno in alcuni aspetti della prassi resta ancora «la figlia primogenita della Chiesa cattolica»⁷⁸, confermando l'assoluta singolarità del “modello” di laicità francese⁷⁹.

Comunque sia, di rado la cultura laica francese mostra tratti estremistici, propri invece di un certo laicismo italiano, sempre attivo «contro la prepotenza e l'arroganza clericale»⁸⁰: un laicismo costituzionalmente “incerto”, perché tendenzialmente *libertario* più che solidale (come invece richiederebbe la nostra Carta) e tendenzialmente *fazioso* più che neutrale (come invece vorrebbe un approccio autenticamente pluriconfessionale).

Senza negare la presenza di significative componenti moderate nel filone *laicista* del nostro Paese, la caratteristica forse più evidente del filone italiano sta nel fatto che esso – almeno quando è militante – non sempre propone una lettura *sistemica* della Carta costituzionale e tende quindi a svalutare, talora involontariamente o inavvertitamente, il connesso e complesso quadro dei doveri costituzionali. Significativa è, per esempio, la scelta di privilegiare essenzialmente il tema dei diritti e le libertà, che invero sono spesso a rischio⁸¹. Ma resta sempre aperta questione se valore “fondativo” del vincolo sociale, e poi giuridico-politico, realisticamente possa essere *solo* il valore della “libertà”⁸². È vero pure che può esistere un *laicismo* “non individualista” o “non libertario”, per esempio legato a ideologie immanentistiche e materialistiche di massa (per es.: il marxismo), ma a ben vedere questo tipo di laicismo, per la sua natura messianico, assume piuttosto il singolare carattere di una “religiosità” patologica o deviata. In questo senso il laicismo più autentico ci sembra quello di matrice liberale.

Talvolta il timore maggiore è invece quello di trovarsi di fronte a una democrazia “chiusa”, perché troppo “identitaria”⁸³. Ma non bisogna dimenticare che esistono «realtà identitarie fortemente coese che pur si caratterizzano per il loro *dover-essere* aperte, non esclusive, dinamiche»⁸⁴. Fermo restando, dunque, che con un minimo di *identità*, volenti o nolenti, dobbiamo comunque convivere senza farne tragedie, perché in parte è costitutiva di un ordinamento (anzi, serve sempre un c.d. *mito di fondazione* costituzionale)⁸⁵, tale critica – ove scavra di eccessi e pregiudizi – può condividersi e certo è comprensibile in alcuni casi⁸⁶.

⁷⁸ Cfr. ancora J.-D. DURAND, *op. cit.*, 135 s.

⁷⁹ Di «singularité française» parla E. POULAT, *La solution laïque et ses problèmes*, Berg International, Paris 1997, 230 e ID., *Notre laïcité publique*, Berg International, Paris 2003, 416.

⁸⁰ Così F. MILL COLORNI, *Laicismo e laicità*, cit., 59.

⁸¹ Cfr., per esempio, le preoccupazioni in tema di libertà, più volte e con stringenti argomentazioni, espresse da M. ANIS, del quale v.: *La libertà perduta*, Laterza, Roma-Bari 2003; *Libertà di manifestazione del pensiero e diritti della personalità*, in AA.VV., *Libertà di manifestazione del pensiero e giurisprudenza costituzionale*, a cura di A. Pizzorusso - R. Romboli - A. Ruggeri - A. Saitta - G. Silvestri, Giuffrè, Milano 2005, 26 ss.; *Le libertà negate. Come gli italiani stanno perdendo i loro diritti*, Rizzoli, Milano 2004, *passim*.

⁸² A tacer d'altro, infatti «La domanda “Che cos'è la libertà?” non è in fondo meno complicata della domanda “Che cos'è la verità?”»: così J. RATZINGER, *Libertà e verità*, in *Communio*, n. 144/1995, 12.

⁸³ Cfr., per es., G. ZAGREBELSKY, *L'identità cristiana e il fantasma dell'assedio*, e *I paladini dell'identità e la tolleranza dell'Occidente*, entrambi in ID., *Lo Stato e la Chiesa*, cit., risp. 75 ss. e 101 ss., il quale non a torto stigmatizza «una triplice riduzione: dell'identità a storia; della storia europea a Cristianesimo e del Cristianesimo a Chiesa».

⁸⁴ Così: S. DOMIANELLO, *Sulla laicità nella Costituzione*, cit., 39. Ma v. pure, prima e nello stesso senso, S. BERLINGÒ, *L'ultimo diritto. Tensioni escatologiche nell'ordine dei sistemi*, Giappichelli, Torino 1998, 92, 96 s. e 116 s. Più in generale, giustamente il Cardinale A. SCOLA (*Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Marsilio, Venezia 2007, 17 s.), osserva pure: «il nesso tra identità e differenza è insuperabile produttore di società [...attraverso il riconoscimento...] nel dire *io* affermo il *tu* e gli chiedo, di fatto, di riconoscermi come *io*».

⁸⁵ Sul concetto di “mito di fondazione costituzionale”, cfr.: P. POMBENI, *Una nuova Costituzione? A cinquant'anni dall'Assemblea Costituente*, in *La Chiesa nel tempo*, n. 2/1996, spec. 81 e 90 ss.; ID., *Idee per una costituente*, in *Dem. dir.*, 1995-1996, 111 ss.; ID., *La Costituente*, Il Mulino, Bologna 1995, *passim*.

⁸⁶ Per esempio, nel caso della critica alla “democrazia identitaria” di C. Schmitt, su cui per tutti v. G. AZZARITI, *Critica della democrazia identitaria*, Laterza, Roma-Bari 2005. Ma, a ben vedere, in realtà in Schmitt non conta tanto un'identità particolare, quanto la mera (e vuota) “decisione” sull'identità, essendo il suo, com'è noto (per dirla con K. Löwith), un decisionismo “occasionalistico”. Schmitt, insomma, è affascinato dal potere in quanto tale, non da uno specifico contenuto (identità) dello stesso. Sul punto cfr. il nostro *Contributo*, cit., 395 ss.

Ad ogni modo e ciò premesso, la complessità degli aspetti da tener in conto di fronte a questo secondo tipo di “patologia” esaminato (*Stato laicista*) ci obbliga ad articolare l’analisi in 5 sottoparagrafi.

6.1 Laicismo e c.d. “valori non negoziabili”

In realtà e a ben vedere, la principale debolezza di tale filone è il rifiuto dei c.d. “valori non negoziabili”; l’idea, insomma, che la sola presenza di tali valori in un testo costituzionale determini, per ciò stesso, una sorta di pensiero forte, come tale intrinsecamente oppressivo⁸⁷.

Il punto è molto delicato e si deve cercare, per quanto possibile, di chiarirlo. Dietro la questione *giuridico-costituzionale* dei valori non negoziabili si cela un più drammatico scontro *filosofico* fra “individualisti” e “comunitaristi”. In particolare, secondo il pensiero legato al filone laicista-individualista, «ciò che i comunitaristi di solito tacciono è la *coercizione* che la comunità esercita su chi appartiene ad essa e la *minaccia* che essa rappresenta per chi non ne fa parte»⁸⁸.

I timori sono legittimi, ma la discussione va ricondotta dalle alte vette dell’astratta riflessione filosofica alla basse pianure della concreta pratica giuridica. Se per “valori non negoziabili” s’intendono quelli religiosi, per esempio della Chiesa cattolica o anche di un’altra corrente etico-culturale, chiaramente essi non sono coincidenti con quelli dello Stato costituzionale laico, che – in quanto tale – non può far suoi *esclusivamente* i valori di un’etica particolare, per quanto importante essa sia⁸⁹. Tuttavia i “valori non negoziabili” di cui qui si parla non sono (o non sono più) genericamente religiosi o etici⁹⁰, ma (ormai) *giuridici* ovvero appartenenti alla c.d. etica pubblica. Stiamo insomma parlando, quale che sia la loro origine culturale, dei valori *costituzionali*, da tutti condivisi, e, più precisamente (fra questi), di quelli intangibili o, come dice la Corte, dei “principi fondamentali e diritti inviolabili” che financo il legislatore costituzionale non può violare.

Contestare che esistano tali “valori non negoziabili” è a dir poco discutibile, ma è anche opinabile che, per la loro intrinseca e dichiarata forza superiore, essi debbano essere necessariamente oppressivi⁹¹. Tale tesi non regge anche solo sul piano giuridico-costituzionale, trattandosi tra l’altro e appunto di valori che garantiscono le libertà. La verità è che – almeno così a noi pare – *da un punto di vista giuridico* alcuni “valori non negoziabili” esistono, coincidendo con la parte intangibile della nostra Carta, ma essi stessi – come abbiamo avuto modo di precisare più volte – non vanno “idolatrati” e dunque interpretati letteralisticamente (secondo la tradizione del *textualism* americano). Vanno invece visti sempre in prospettiva “relazionale” con gli altri valori costituzionali – gli stessi diritti sociali fondamentali, per esempio, vanno progressivamente attuati/bilanciati secondo le di-

⁸⁷ È questa, se abbiamo ben compreso, gran parte della preoccupazione, per esempio, di F. RIMOLI, *Pluralismo e valori costituzionali. I paradossi dell’integrazione democratica*, cit., *passim*, il quale per altro auspica una laicità capace di «una tolleranza che non sia passiva rassegnazione» e «una mitezza che non sia silenzio, ma decisa affermazione della propria e dell’altrui presenza» (p. 386).

⁸⁸ Così C.A. VIANO, in AA.VV., *Laicità: Domande e risposte in 38 interviste*, cit., 174. Ma v. pure, per es., M. TEODORI, *Laici. L’imbroglio italiano*, Marsilio, Venezia 2006, 14 ss., 76 ss., ma v. *passim*.

⁸⁹ Ci troveremmo, per usare la terminologia, con accezione negativa, di G. ZAGREBELSKY (*Il «crucifige!» e la democrazia*, cit., 101), di fronte alla c.d. “democrazia dogmatica”.

⁹⁰ La formula “valori non negoziabili”, oggi molto in uso, plausibilmente non è di origine ecclesiastica, ma è ora presente in documenti del magistero e presenta non poche ambiguità. Per es. – in relazione alla difesa della vita (dal concepimento alla morte) e alla famiglia fondata sul matrimonio eterosessuale – cfr. BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 83, dove è detto perentoriamente: «tali valori non sono negoziabili». Ma il Pontefice si rivolge chiaramente solo ai cattolici (seppure «anche politici e legislatori»). In merito v. pure, su fronti contrapposti, R. BALDUZZI, *Il Concilio ri-mosso*, in *MicroMega*, n. 4/2007, 36 e G. TURCO, *Benedetto XVI e i valori non negoziabili*, in *Instaurare omnia in Christo*, n.1-2/2007, 12 ss. Infine, sulla problematica intra-cattolica connessa cfr. *retro*, spec. § 2.

⁹¹ Presumiamo che a quest’ipotesi si adatti la formula di G. ZAGREBELSKY (*op. et loc. cit.*), sempre con accezione negativa, della c.d. “democrazia scettica”.

sponibilità legate al principio di copertura di bilancio: art. 81 Cost. – pena la solita schmittiana “tirannia” di un valore sugli altri⁹².

6.2 Laicismo e relativismo

Ad ogni modo, seppur tormentato, v’è chiaramente un nesso almeno fra il ricordato approccio estremistico *laicista* e il concetto, molto controverso, di *relativismo*.

Si può molto ironizzare sul carattere eccessivo delle presenti paure del relativismo, da parte cattolica e dei laici devoti⁹³. Si può anche, e a ragione, sottolineare l’importanza positiva che invece, nella sua purezza squisitamente filosofica, potrebbe avere tale concetto⁹⁴. Tuttavia, nonostante la finezza di queste e altre argomentazioni, non v’è consenso, nell’opinione pubblica (manca insomma una vera e propria convenzione linguistica), sull’accezione *positiva* del termine “relativismo”, tant’è che – anche fra i relativisti dichiarati – v’è chi distingue fra un «eccesso di relativismo» e un «relativismo “buono”»⁹⁵. È dunque ancora possibile riproporre il nesso positivo-negativo fra le coppie *laicità/laicismo* e *relatività/relativismo*⁹⁶. Di fronte, allora, a un relativismo inteso *in malam partem*, non di apertura ma di chiusura epistemologica, che talora sfocia nell’inconcludenza e nel solipsismo, il ricordato approccio *laicista* può talvolta, effettivamente e negativamente, essere definito, senza troppi patemi d’animo, *relativista*, con tratti anzi chiaramente (e dichiaratamente) *nichilistici*⁹⁷.

Nonostante, dunque, vi sia chi “costruisce” proprio sul *relativismo* l’idea di Costituzione, purtroppo tale concetto (almeno nell’accezione negativa) e quello, già richiamato, di *etica pubblica costituzionale* non sembrano, almeno a chi scrive, compatibili (a meno di non sostenere che tale etica sia... per definizione “vuota”, con l’unica eccezione “sostanziale” del principio pluralistico).

Ciò che in particolare va rimarcato, contrariamente alla prospettiva più o meno dichiaratamente sottesa al modello configurato nello *Stato laicista*, è che la parte intangibile (c.d. valori “non negoziabili”) della Costituzione italiana – piaccia o no – contiene non solo valori procedurali ma sostanziali⁹⁸. Insistiamo ancora nel dire che esiste, insomma, un *nucleo duro costituzionale* e dun-

⁹² Sia consentito rinviare ancora una volta ai nostri *Bilanciamento*, op. et loc. cit. e *Dall’indisponibilità (tirannia) alla ragionevolezza (bilanciamento) dei diritti fondamentali. Lo sbocco obbligato: l’individuazione di doveri altrettanto fondamentali*, op. et loc. cit.

⁹³ Quanto ai timori cattolici, eloquenti più di altre sono le indubbiamente severe (e apparentemente inappellabili) parole di J. RATZINGER, prima di diventare Benedetto XVI, nell’omelia *Pro eligendo romano pontifice* del 18 aprile 2005: «... il relativismo, cioè il lasciarsi portare “qua e là da ogni vento di dottrina”, appare come l’unico atteggiamento all’altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla di definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie».

⁹⁴ Cfr., per tutti, il pregevolissimo saggio di R. DE STEFANO, *Breve elogio del relativismo*, in ID., *Scritti minori*, a cura di D. Farias, Giuffrè, Milano 1998, 163 ss. Ma v., ora, anche V. VILLA, *Relativismo: un’analisi concettuale*, in *Ragion pratica*, n. 28/2007, 55 ss. (utile pure la lettura degli altri saggi sulla laicità presenti sullo stesso numero della rivista).

⁹⁵ Cfr. N. COLAIANNI, *Un “principio costituzionale supremo” sotto attacco: la laicità*, in *Dem. e dir.*, n. 2/2006, 88.

⁹⁶ Sul punto, pur con perplessità, M. TRONTI, *Politica e laicità*, cit., 12 (che cita Panikkar). S. AMATO (*Laicità e relativismo*, in AA.VV., *Lessico della laicità*, cit., 215), per es., sottolinea l’ambivalenza del termine relativismo, il quale appare “insieme” «premessa del pluralismo e della tolleranza, ma anche del soggettivismo e dell’indifferenza». In ogni caso, non casualmente, di fronte all’accezione spregiativa del termine (e del concetto) di *relativismo*, noi preferiamo, in ogni caso, usare il diverso termine (e concetto) di *relazionismo* su cui cfr. *retro*, nt. 48.

⁹⁷ Cfr. il volume di G. VOLPE, *Il costituzionalismo del Nocevento*, Laterza, Roma-Bari 2000. Il nostro punto di vista in merito a questo, per altro bellissimo, testo è nella *Recensione* che ne abbiamo fatto in *Riv. Dir. cost.*, n. 5/2000, 273 ss. (con felice replica dell’Autore sulla stessa rivista). Ma v. pure, ora, N. IRTI, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari 2004.

⁹⁸ Cfr. ancora il nostro *Contributo*, cit., 55 ss., 76 ss., ma v. *passim* dove riproponiamo il classico, e crediamo immortale, concetto di “democrazia costituzionale”. Ci sembra che possa essere di un qualche interesse tentare di approfondire il punto di vista di G. Zagrebelsky in merito. Nonostante più tardi G. ZAGREBELSKY (ne *Il “crucifige!” e la democrazia*, cit., 101 ss.), senza usare la più sicura e tradizionale formula “democrazia costituzionale”, insista molto piuttosto sull’idea di “democrazia critica” (dialetticamente contrapposta a quella “dogmatica” e “scettica”), considerata «al tempo stesso mezzo e fine», e nonostante accentui molto il fatto che essa debba «andare continuamente oltre», immaginando

que un *patrimonio indisponibile* di valori costituzionali⁹⁹, senza che questo porti automaticamente a un concetto «pesante» (in senso negativo) di Costituzione¹⁰⁰ e quindi a una «Costituzione totalizzante» (rischio del c.d. «pancostituzionalismo»)¹⁰¹. Insomma: la forza che tale complesso assiologico sprigiona non è affatto, come qualcuno vorrebbe o paventa, intrinsecamente oppressiva e lesiva delle libertà.

In questo senso, almeno da un punto di vista strettamente giuridico-costituzionale, suona apodittica e troppo generica la tesi secondo cui «la libertà può essere ristretta *solo* a vantaggio della libertà stessa»¹⁰². La questione, con ogni evidenza, è ben più complessa della formulazione testé richiamata, almeno presa in sé: *sic et simpliciter*. Da un punto di vista giuridico, infatti, la nostra (come le altre Costituzioni liberaldemocratiche) ci impone dei doveri e ci prescrive degli obblighi che, se in generale e indirettamente mirano a tutelare “anche” le libertà, in particolare però costituiscono vincoli – si pensi ai doveri fiscali – che non necessariamente, non sempre e non tutti avvertono in modo diretto come rafforzamenti della propria libertà.

Dunque, quel che conta, dal nostro punto di vista, è che questo complesso di *valori non negoziabili o non disponibili* – l’insieme di diritti e doveri fondamentali che chiamiamo Costituzione – per dirla con un gioco di parole, non sia esclusivamente nella “disponibilità” di qualcuno: non può quindi essere indicato solo da “uno” dei gruppi etico-religiosi o etico-politici presenti nel nostro Paese. La necessità giuridico-costituzionale di questo approccio *discreto e non unidirezionale* mal si concilia con ogni eccesso estremistico (interventismo ecclesiastico e laicismo intransigente), che rischia di divenire fattore di disturbo del dialogo sociale. In ogni caso, uno Stato veramente *laico* dovrebbe avere, in sé stesso, tali e tanti “anticorpi” di maturità democratica da reggere lo *stress* contrapposto dei tentativi di ingerenza ecclesiastica e di ossessione anticlericale, in nome del generale principio della libertà di pensiero.

sempre la reversibilità delle scelte, al punto di non escludere persino «l’eventualità della sconfitta, dell’essere ricacciati indietro», fortunatamente altrove (in *Uomini senza dogmi*, in *Lo Stato e la Chiesa*, cit., 20) lo stesso A., parlando sempre della democrazia, ripropone un inciso, almeno per noi molto importante, ai fini della definizione della “democrazia costituzionale” – la si chiami anche “critica” o meno – come insieme di regole anche *sostanziali* e non solo *procedurali*: «Non basandosi su certezze definitive, essa è sempre disposta a correggersi perché – salvo i suoi presupposti procedurali (le deliberazioni popolari e parlamentari) e sostanziali (i diritti di libera, responsabile e uguale partecipazione politica), consacrati in norme intangibili della Costituzione, oggi garantiti dai Tribunali costituzionali – tutto può essere sempre rimesso in discussione». L’inciso («salvo ecc.») ci sembra decisivo per differenziare la posizione di G. Zagrebelsky da quella di F. Rimoli che, nonostante un parziale consenso sulla c.d. “democrazia critica” (cfr. F. RIMOLI, *op. cit.*, 378 ss.), si vedrà presto nel testo, esaspera la natura auto-critica della democrazia fino al rischio di svuotarla per «autodissoluzione».

⁹⁹ Pur con sfumature di differenza, aderiscono ormai in molti a quest’impostazione teorica. Oltre agli scritti indicati in nt. 47, cfr., per esempio: L. D’ANDREA, *Ragionevolezza e legittimazione del sistema*, Giuffrè, Milano 2005, *passim*; S. POZZOLO, *Neocostituzionalismo e positivismo giuridico*, Giappichelli, Torino 2001; O. CHESSA, *Libertà fondamentali e teoria costituzionale*, Giuffrè, Milano 2002; M. PERINI, *A proposito di “neocostituzionalismo”*, in *Studi senesi*, CXV, 2003, fasc. 2, 305 ss.; A. SPADARO, *Costituzionalismo*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. 3, Bompiani, Milano 2006, 2369 s. e soprattutto, ora, con ottime argomentazioni, Q. CAMERLENGO, *Contributo ad una teoria del diritto costituzionale cosmopolitico*, Giuffrè, Milano 2007.

¹⁰⁰ Per questa preoccupazione, cfr. N. ZANON, *Diritti, valori, liberalismo e Costituzione*, in AA.VV., *Libertà e laicità*, cit., 177, del quale v. pure, però, *Premesse ad uno studio sui “principi supremi” d’organizzazione come limiti alla revisione costituzionale*, in AA.VV., *Il parametro nel sindacato di costituzionalità delle leggi*, cit., 73 ss.

¹⁰¹ I timori, in questo caso, sono di R. BIN, *Che cos’è la Costituzione?*, in *Quad. cost.*, n. 1/2007, spec. 22 ss. e 30 s., che invece descrive una Costituzione addirittura caratterizzata da principi «incoerenti, anzi antitetici», oltre che «incompleti». Dal nostro punto di vista, invece, una Costituzione liberaldemocratica – in quanto *compromesso* giuridico-politico e *processo* storico – naturalmente *deve* essere, sì, “aperta”, ma anche assiologicamente “coerente”, pena la sua inutilità logica. Per una diversa e – contrariamente a quel che sembra ritenere R. Bin – più *realistica* prospettiva della “rigidità” e “superiorità” della Costituzione, cfr. spec. A. PACE, *Potere costituente, rigidità costituzionale, auto vincoli legislativi*, Cedam, Padova 2002.

¹⁰² Così G. GIORELLO, *Di nessuna Chiesa. La libertà del laico*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, 61.

6.3 Laicismo e incidenza del fenomeno religioso nel dibattito pubblico

Per cogliere come, accanto a sovraesposizioni clericali, almeno in Italia e in Francia esista anche una “tendenza culturale” diffusa, non sfavorevole ma, in qualche modo *diffidente* verso il fenomeno religioso, può essere utile ricordare che – nonostante alcuni fra i maggiori pensatori contemporanei siano teologi (H. Urs Von Balthasar, K. Barth, R. Panikkar, ecc.) – nei due Paesi ricordati è rigorosamente escluso l’insegnamento della “teologia” nelle Università (pubbliche)¹⁰³. Naturalmente e per varie ragioni la cosa è più che comprensibile, in Italia anche sul piano storico (risalendo al 1873). Il fatto risulta però impensabile in altre società pur laicissime, ma meno preoccupate dell’influenza della religione e, quindi, meno diffidenti sugli effetti naturalmente discorsivi che la stessa può avere nel dibattito pubblico (per es., in U.S.A. e nella R.F.T.).

In questo senso, è senz’altro vero che l’*etica pubblica costituzionale*, in quanto laica, è *essenzialmente* “razionale”¹⁰⁴, essendo habermasianamente “anche” il frutto argomentativo proprio di un agire discorsivo, sicché «il credente dovrebbe comunque sostenere la sua posizione con argomenti di ordine civile e sociale, e non con gli argomenti di ordine religioso», pena il venir meno «di una laicità condivisa»¹⁰⁵. Ne consegue pure che il principio di laicità dello Stato comporta l’eliminazione di «argomentazioni trascendenti dal discorso politico»¹⁰⁶.

Tuttavia il ricordato riconoscimento non significa che esso comporti, di per sé, un «impiego strumentale e argomentativo [...] della razionalità» da parte del pensiero religioso, che ne userebbe «sapientemente per corroborare i propri dogmi»¹⁰⁷. Per converso, potrebbe semmai apparire dogmatico e comunque ben poco “aperto” e “inclusivo” – dunque ben poco *laico* – proprio l’approccio di chi, in opposizione soprattutto ad Habermas¹⁰⁸, rifiuta *a priori* «la fede come fattore discorsivo» in una società pluralista¹⁰⁹.

¹⁰³ Non a caso A. GIANNI (*Laicità dello Stato e dignità dell’uomo. Una riflessione antropologica*, in *Communio*, n. 206/2006, 92) sottolinea che «il dibattito sulla laicità [...] è condizionato anche dall’emarginazione della teologia dal piano della fondazione epistemologica delle categorie di analisi della società».

¹⁰⁴ «La laicità, infatti, è il *modo* (razionale) in cui l’identità statale si definisce e struttura *alternativamente* rispetto al modo d’essere (non semplicemente razionale, ma anche e soprattutto intuitivo) tipico delle identità confessionali e confessioniste»: così S. DOMIANELLO, *Sulla laicità nella Costituzione*, cit., 96 s.

¹⁰⁵ Così A. TRAVI, *Riflessioni su laicità e pluralismo*, in *Dir. pubbl.*, n. 2/2006, 383. Interessante è la convergenza sul punto di L. VIOLINI (*Dignità umana, morale cattolica e legge dello Stato: alla ricerca di possibili convergenze*, cit., 172 s.), secondo cui: «la richiesta di una recezione di principi morali in norme giuridiche avviene in forza di *ragioni* che, se sono interessanti e convincenti, possono essere fatte proprie dagli altri senza che ciò comporti una identificazione totale con l’identità di chi le propone».

¹⁰⁶ Così F. RIMOLI, *Laicità, postsecolarismo, integrazione dell’estraneo: una sfida per la democrazia pluralista*, in *Dir. pubbl.*, n. 2/2006, 365, del quale v. pure: *Laicità* (dir. cost.), in *Enc. Giur. Treccani*, XVIII, Roma 1995, 1 ss.; *I diritti fondamentali in materia religiosa*, in AA.VV., *I diritti costituzionali*, a cura di R. Nania e P. Ridola, vol. I, Giappichelli, Torino 2006, 643 ss.; *È possibile una laicità dialogante? Note minime su relativismo, postsecolarismo, identità*, in *Costituzionalismo.it* (12/03/2007). Accogliamo la tesi di F. Rimoli cui si accenna nel testo, intendendola semplicemente nel senso dell’ovvia irrilevanza di eventuali argomentazioni “trascendenti” nella sede istituzionale politico-parlamentare, che produce atti “giuridici” statali, ma non certo dell’irrilevanza di tali argomentazioni per la filosofia del diritto e della politica e, dunque, per gli studi di teoria generale del diritto, dello Stato e della Costituzione, vista la nota origine teologica di gran parte dei concetti giuspubblicistici (come, del resto, confermano gli interessi e i lavori della gran parte dei costituzionalisti in tutto il mondo). Per una migliore comprensione della tesi qui sostenuta v. ora il bel libro di G. ANGABEN, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007.

¹⁰⁷ Così F. RIMOLI, *Laicità, postsecolarismo, integrazione dell’estraneo: una sfida per la democrazia pluralista*, cit., 341, nt. 1.

¹⁰⁸ Cfr. J. HABERMAS, in J. HABERMAS - J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Marsilio Editore, Venezia 2005, 60 ss., ma v. *passim*. Ma v. pure J. HABERMAS, *Contro il disfattismo della ragione moderna. Per un nuovo patto tra fede e ragione* (N.Z. Zeitung, 10-02-2007), trad. it di L. Ceppa, in *Teoria politica*, XXIII, n. 1/2007, 3 ss.

¹⁰⁹ È appunto l’esplicito punto di vista di F. RIMOLI, *op. cit.*, 340. *Contra*, per es.: G. AMATO, in G. AMATO - V. PAGLIA, *Dialoghi post-secolari*, Marsilio, Venezia 2006, 37 s.: «È acquisito che le religioni e il discorso religioso oggi entrano nel dibattito pubblico [...] L’incomponibilità [dei punti di vista] non è una caratteristica propria delle verità reli-

Inoltre, senza negare che il *diritto* costituzionale sia una sorta di correttivo “razionale” al processo *politico* democratico, spesso emotivo e manipolabile, certo non si può oggi pensare di ridurre il “diritto costituzionale” contemporaneo a *mera razionalità*, dimenticandone la “mitezza” e dunque l’intrinseca *ragionevolezza*: dopo la formidabile elaborazione teorico-giuridica esistente su quest’ultimo concetto¹¹⁰, significherebbe ritornare a forme striscianti di neopositivismo.

Può dunque essere letta serenamente, a parer nostro, la celebre frase (celebre perché ripresa nel dialogo J. Habermas e J. Ratzinger)¹¹¹ di E.W. Böckenförde secondo cui: «lo Stato liberale e secolarizzato si nutre di premesse normative che esso, da solo, non può garantire»¹¹². Sarebbe semplicistico ridurre questa affermazione a una poco laica genuflessione verso il vecchio diritto naturale cristiano, costituendo invece, a parer nostro, semplicemente l’attestazione dei limiti intrinseci del mero positivismo giuridico: nulla di meno, ma anche nulla di più¹¹³. Il riconoscimento dei limiti del positivismo significa rifiuto dell’idolatria del diritto, della kelseniana presunzione di perfezione auto-referenziale del diritto¹¹⁴ e, dunque, atteggiamento di “apertura” dell’ordinamento, apertura che – essendo propria degli ordinamenti costituzionali – è squisitamente *laica*.

6.4 Laicismo ed esistenza di valori “sostanziali”, non solo procedurali, nella Costituzione

Insomma, come più volte ricordato, la Costituzione non è, come pure (più o meno consapevolmente) vorrebbe un certo laicismo intransigente, assiologicamente vuota, *werfrei*, o ricca solo di meri valori “procedurali”. Anche prescindendo dalla considerazione logica che «il fondamento della procedura democratica non può tautologicamente coincidere con il mero “arbitrio” della procedura democratico-maggioritaria»¹¹⁵ e che dunque la Costituzione gode “anche” di auto-legittimazione (*Selbst-legitimation*) o di legittimazione *meta-democratica* in quanto «le regole dei procedimenti democratici non possono essere prodotte democraticamente»¹¹⁶, comunque non può escludersi, purtroppo, la possibilità di un’*intolleranza democratica* e/o di una *democrazia totalitaria*¹¹⁷, per la ben nota ragione che la *major pars* non necessariamente è la *melior pars*. Per questo la Costituzione non

giose». Ma v. anche G. DI COSIMO, *Laicità e democrazia*, in <http://www.associazionedeicostituzionalisti.it/dottrina/libertadiritti/dicosimo.html>, secondo cui: «la religione può concorrere al processo democratico al pari delle altre visioni della vita».

¹¹⁰ Senza entrare nel merito della fortunata formula della “mitezza” (su cui v. il bel libro di G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, cit.), ci riferiamo alla ricca e ormai sofisticata letteratura internazionale sul principio di ragionevolezza, letteratura che ormai sembra imprescindibile per la comprensione dello Stato costituzionale contemporaneo. In Italia, per tutti, sia consentito rinviare a AA.VV., *La ragionevolezza nel diritto*, a cura di M. La Torre e A. Spadaro, Giappichelli, Torino 2002.

¹¹¹ Cfr. J. HABERMAS - J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, cit., 41.

¹¹² Così E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, 1967, in *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1991, 92 ss. Ma, dello stesso Autore, v. ora i saggi raccolti in italiano, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., *passim*, che confermano la non riducibile complessità del Suo pensiero.

¹¹³ Per una diversa interpretazione (anche del pensiero di Habermas), cfr. G.E. RUSCONI, *Laicità ed etica pubblica*, in AA.VV., *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., 54.

¹¹⁴ Per la tesi secondo cui «le refuge absolu dans le droit est mortel [...] pour qu’un corps social puisse vivre (et non pas seulement fonctionner)», cfr. spec. J. ELLUL, *Recherches sur le Droit et l’Evangile*, in AA.VV., *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Giuffrè, Baden-Baden, Milano 1981, 125 s. Sul punto, pure F. BERTOLINI, *Principio dello Stato e attitudine dello Stato alla autonoma determinazione di sé*, in <http://www.associazionedeicostituzionalisti.it/dibattiti/laicita/bertolini.html>

¹¹⁵ Così ci esprimevamo in *Contributo*, cit., 327.

¹¹⁶ Così O. WEINBERGER, *Abstimmungslogik und Demokratie*, in *Reform des Rechts. Festschrift zur 200 jhar-Feier der Rechtswissenschaftlichen Facultät der Universität Graz*, Graz 1979, 605 ss.; nonché ID., *Rechtspolitische Institutionanalyse*, in *Gesetzgebungstheorie und Rechtspolitik* (Opladen 1988), trad. it. in N. MAC CORMICK - O. WEINBERGER, *Il diritto come istituzione*, cit., spec. 313 ss.

¹¹⁷ Cfr. J.L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria* (London 1952), trad. it. di M.L. Izzo Agnetti, Il Mulino, Bologna 1967.

può limitarsi ad essere un mero accordo procedurale sulle semplici regole formali del gioco politico: finirebbe col “ridursi” al semplice valore democratico. I valori (sostanziali) *costituzionali* sono, invece, un necessario *limite* “giuridico” al processo “politico” *democratico* (anch’esso garantito costituzionalmente).

In questo senso, francamente ci sembra piuttosto semplicistico sostenere che «dal confronto (e dallo scontro) ognuno ha da guadagnare [..sicché..] è *superstitio* ritenere che per tale confronto siano necessari un linguaggio e un patrimonio di valori condivisi»¹¹⁸. Ne conseguirebbe che non serve assolutamente un «codice etico unificato [..e che..] la cultura laica si è lasciata tentare dalla suggestione che la convivenza civile abbia bisogno di valori forti e condivisi [..invece..] non è vero che una società sia tenuta insieme da credenze condivise o da scopi comuni, ché anzi più persone che si propongono i medesimi scopi possono entrare in conflitto fra loro»¹¹⁹. Secondo tale impostazione, insomma, «il principio di laicità [...] preclude allo Stato di sostenere attivamente una determinata visione della vita a scapito delle altre»¹²⁰. L’idea, in breve, è che un vero Stato laico «non è mai fautore di una *propria* opzione assiologica», sicché «operando secondo la logica del principio maggioritario rigorosamente inteso», esso «deve ammettere, in linea di principio, ogni decisione potenziale, ivi compresa quella orientata all’autodissoluzione, ossia alla consensuale trasformazione del regime democratico in regime autoritario»¹²¹.

Queste tesi, che nelle loro posizioni estreme potremmo definire anarco-libertarie, peccano, a parere di chi scrive, se non di intransigenza ideologica, quantomeno di una certa astrattezza teorico-filosofica e cozzano persino con i rudimenti della scienza giuridica, segnatamente costituzionalistica, che invece e notoriamente è scienza pratica. Si è parlato, in relazione a quest’approccio, di un «ultimo diritto» in senso escatologico, «portatore di un germe autochenotico o di autodissoluzione dello stesso diritto in un sublime quanto incomponibile *caos* di etiche fra loro non comunicanti». Ultimo in quanto indirizzato «verso la fine del diritto orientato a giustizia, verso l’avvento (meglio: l’irruzione) del “diritto” (soggettivo-oggettivo) del più forte, o, per essere più espliciti, del non-diritto»¹²², giacché l’«assoluta supremazia dell’autodeterminazione individuale» sarebbe «un *nuovo dogma* [...] Una prospettiva del genere – che pure si propone come tollerante e ispirata dalla “logica di una pluralità di fedi” e di culture – in realtà implica (o occulta, più o meno avvertitamente) la scelta preferenziale per *una* specifica e particolare visione della vita»¹²³.

Senza forse arrivare a tanto, innanzitutto si può dire che la logica giuridica in tutto il mondo vuole che ogni ordinamento (quale che sia la sua natura: democratica o meno) sia comunque auto-conservativo di sé stesso e del sistema di valori che propugna. In secondo luogo: «lo Stato democratico è laico per la sua non-identificazione con qualsivoglia “visione del mondo”, ma non è affatto “neutrale” nei confronti dei suoi valori fondanti»¹²⁴. Piaccia o no, dunque, lo Stato costituzionale contemporaneo ha una *sua* “visione della vita”, fortunatamente pluralistica e tollerante, ma assolutamente “determinata”, tant’è che viene studiata e qualificata giuridicamente come *etica pubblica costituzionale*¹²⁵.

¹¹⁸ Così G. GIORELLO, *Di nessuna Chiesa. La libertà del laico*, cit., 19 s., che cita, a sostegno della sua tesi, K.R. Popper.

¹¹⁹ Così C.A. VIANO, *Laici in ginocchio*, cit., 104, 101 e 117, il quale però nello stesso testo sorprendentemente si contraddice quando riconosce, suo malgrado, che «Non tutte le credenze pubbliche appartengono al campo delle nozioni scientifiche, perché esiste un grande insieme di “verità pubbliche” che non sono oggetto di trattazione scientifica, ma offrono una base per decisioni pubbliche» (p. 95).

¹²⁰ Così G. DI COSIMO, *Coscienza e Costituzione. I limiti del diritto di fronte ai convincimenti interiori della persona*, Giuffrè, Milano 2000, 238.

¹²¹ Così F. RIMOLI, *Pluralismo e valori costituzionali*, cit., 71 ss.

¹²² Così S. BERLINGÒ, *L’ultimo diritto*, cit., 3.

¹²³ Così sempre S. BERLINGÒ, *Alla riscoperta della laicità, in Europa*, in *Derecho y opinion*, n. 8/2000, 267.

¹²⁴ Così A. SCOLA, *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, cit., 20.

¹²⁵ È proprio sulla base di quest’ultima che si ritengono inaccettabili, per esempio, le m.g.f. (mutilazioni genitali femminili), un diritto di famiglia poligamico, la vendetta personale quale attuazione del principio di giustizia penale, ecc., *an-*

Piaccia o no, insomma, nella realtà pratica (c.d. diritto costituzionale vivente), le Costituzioni liberaldemocratiche, non solo quella italiana, non si ispirano all'unico principio "vietato vietare", né assolvono a una funzione meramente *descrittiva*, ma svolgono anche una funzione socialmente *prescrittiva*, ossia necessariamente "orientano" verso valori, per il semplice fatto che, sulla base della distinzione (bobbiana, ma non solo) fra "regole costitutive" e "regole regolanti", esistono "limiti invalicabili" anche alle scelte democratiche, ovvero diritti, doveri e libertà che costituiscono «condizioni preliminari del buon funzionamento di un sistema democratico», tant'è che dove le «libertà sono soppresse la democrazia cessa di esistere»¹²⁶. Insomma, come anche di recente è stato fatto giustamente rilevare: «per quanto liberale, nessun ordinamento giuridico riesce ad essere neutrale rispetto alle varie concezioni del bene presenti in una società»¹²⁷.

Ciò significa che non ogni concezione forte – qualcuno direbbe frettolosamente "olistica" (ma, come si sa, esistono olismi non totalitari) – della Costituzione porta con sé inevitabilmente ad uno Stato etico. In ogni caso, sembra di poter dire che certo non saranno i cattolici a vagheggiare uno Stato etico, foss'anche religiosamente orientato¹²⁸. La democrazia costituzionale è invece proprio quel "linguaggio e patrimonio condiviso" che troppo superficialmente poc'anzi veniva liquidato come *superstitio*. Tale patrimonio giuridico ha un senso solo se è fatto anche di valori forti, ossia – ribadiamo – non solo procedimentali (procedura democratica, separazione fra i poteri, controllo/garanzie di costituzionalità, ecc.), ma anche sostanziali (diritti fondamentali inviolabili, doveri di solidarietà inderogabili, lo stesso principio di laicità ovvero di separazione fra Stato e Chiesa, ecc.). In questo senso, a ragione si è osservato che proprio «la forza dei valori in essa (Costituzione) riconosciuti» smentisce «anche la tesi di una società svuotata di riferimenti forti, prigioniera ormai di una deriva "relativistica"», con ciò confermandosi invece anche «l'attualità della prima parte [della Carta]»¹²⁹.

6.5 Laicismo ed ermeneutica costituzionale: necessità di una Costituzione intesa insieme quale "compromesso" e "processo" storico di integrazione interculturale

Non neghiamo ovviamente che la nostra Costituzione abbia dei padri in senso ideologico e che senza risalire alla ideologie dominanti dei padri costituenti, difficilmente comprenderemo davvero il senso delle disposizioni costituzionali (c.d. Costituzione materiale)¹³⁰, ma si può evitare di cadere nella «trappola del paternalismo» costituzionale¹³¹ solo riconoscendo che nessuno, sia esso cattolico o comunista o liberale o agnostico, può accampare pretese esclusive sul contenuto (anche della prima parte) della Costituzione, che fortunatamente è un documento *laico* proprio perché esso

che ove tali comportamenti corrispondessero a profonde convinzioni personali. Purtroppo non sempre è chiaro che proprio lo Stato *laico* ha una *sua* etica – senza per questo diventare *Stato etico* – forse perché si teme ipocritamente di ammettere che in essa un ruolo decisivo hanno svolto le tradizioni culturali occidentali, fra le quali quella cristiana è preponderante.

¹²⁶ Così e per tutti i concetti richiamati, per altro patrimonio stabile della tradizione costituzionalistica internazionale, N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984, 59 e 63 ss.

¹²⁷ Così A. BARBERA, *op. cit.*, 29 che richiama – ma si tratta solo di due fra i possibili riferimenti – il pensiero di A.E. GALEOTTI, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori, Napoli 1994, e M. WALZER, *Sulla Tolleranza*, Laterza, Roma-Bari 2000.

¹²⁸ Per il semplice fatto che la cosa suonerebbe un'inaccettabile contraddizione da un punto di vista teologico e filosofico. In questo senso, per quanto forse a qualcuno potrebbe sembrare strano, sulla *laicità* dello Stato come "interesse" propriamente e squisitamente cattolico, sia consentito rinviare a A. SPADARO, *Lo Stato "costituzionale" tra pensiero laico e cattolico*, cit., 127 ss.

¹²⁹ Così S. RODOTÀ, *La bussola moderna della Costituzione*, in *La Repubblica*, 21 agosto 2007, 1 e 21, per il quale inoltre: «Una progressiva e crescente vicinanza della Costituzione ai cittadini può divenire una via per riconciliarli con le istituzioni».

¹³⁰ Sull'equivoco, purtroppo diffuso, secondo Costituzione *materiale* sia invece la realtà/attualità costituzionale (c.d. Costituzione *vivente*), cfr. A. SPADARO, *Contributo*, cit., 33 ss.

¹³¹ Così C. PINELLI, *Principio di laicità, libertà di religione, accezioni di relativismo*, cit., 828.

è un compromesso politico-culturale, beninteso un compromesso “alto”¹³². In questo spirito laico, ma forse meglio sarebbe dire ancora una volta “relazionista”, i giuristi-costituzionalisti possono pure porsi il problema (eminentemente filosofico) del *fondamento* dei valori costituzionali¹³³, ma certo devono trovare soluzioni “pratiche” e nessuno può pretendere di possedere diritti esclusivi sulla chiave di lettura ermeneutica del testo, né i cattolici né i c.d. laici. Si badi bene: ciò non significa negare il peso delle teorie illuministe (liberali), o dell’antropologia cattolica (personalismo) o dell’antropologia socialista (solidarismo), che insieme hanno contribuito a dare pregnanza assiologica al testo, ma significa piuttosto pretendere che l’originario compromesso storico-culturale ermeneuticamente si ripeta nel tempo, ovviamente in forme nuove.

Naturalmente ciò avviene non svuotando la Costituzione (facendone un semplice pezzo di Carta da riempire come si vuole), ma riconoscendone la contestuale natura di *compromesso* “storico” e di perenne *processo* “storico”, processo che per semplici ragioni logico-giuridiche necessariamente deve essere coerente con se stesso.

Insomma, il *compromesso* fra le ideologie costituenti non solo deve continuare nel tempo – altrimenti la Costituzione si “mummificherebbe” e non diventerebbe, aggiornandosi ermeneuticamente, un *processo* storico¹³⁴ – ma, di fronte all’attuale società sempre più multi-etnica e multi-religiosa, deve allargarsi ed estendersi a quella parte del corpo sociale che al momento vive una condizione di marginalità e deve invece gradualmente acquisire una cittadinanza non solo formale, ma sostanziale.

È questa la vera sfida che ci attende: favorire un dialogo *interculturale* che estenda/allarghi l’originario processo di integrazione costituzionale¹³⁵! Altro che la perpetuazione di scaramucce fra laici e cattolici... Quello che ci attende (nuovo *processo costituzionale* come *integrazione interculturale*) è un cammino incerto e difficile, in cui probabilmente tutti (cultura religiosa, specie cattolica, e culture laiche) dovremo, in qualche modo, rimetterci in discussione rinunciando a qualcosa,

¹³² Per approfondimenti su questa tesi sia consentito rinviare ad A. SPADARO, *La crisi delle Costituzioni di “compromesso” e il ruolo dei cattolici in Europa*, op. et loc. cit. Sottolinea la necessità di «perseguire instancabilmente il “compromesso nobile”, cuore dell’azione politica, che ha nel popolo il suo arbitro insindacabile», pure E. SCOLA, *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, cit., 20.

¹³³ Cfr., per es., il nostro *Il problema del “fondamento” dei diritti “fondamentali”*, in *Dir. e soc.*, n. 3/1991, 453 ss. e ora anche in AA.VV., *I diritti fondamentali, oggi*, Cedam, Padova 1995, 235 ss. Sull’esclusione di qualsivoglia fondamento etico-religioso di legittimazione del potere, v. l’antologia di saggi raccolti in AA.VV., *L’assolutismo laico*, a cura di A.M. Battista, trad. it. di D. Thermes, Giuffrè, Milano 1990. Tuttavia, almeno dal punto di vista dello Stato costituzionale (ma anche del Concilio Vaticano II), non si dovrebbe più temere «l’imposizione del fondamento», di cui parla G. GIORELLO, *op. cit.*, 35, il quale invero mostra di temere persino la semplice «nostalgia di un fondamento». Infatti, i valori costituzionali si *proporgono* e non *impongono*, o, per dirla, in Italia, con G. ZAGREBELSKY (*Il diritto mite*, cit., 149), «alle regole “si ubbidisce” [...] ai principi invece “si aderisce”».

¹³⁴ Osservavamo (in *La crisi delle Costituzioni di compromesso e il ruolo dei cattolici in Europa*, op. et loc. cit.) che: «In realtà e a ben vedere, la ricordata *indisponibilità* di una parte dei valori costituzionali – coincidente con la sostanziale irrevisionabilità del c.d. nucleo duro della Costituzione – non significa minimamente che, anche in questa parte, la Costituzione sia “mummificata”[...] In breve: la Costituzione indica “la direzione di marcia” e gli obiettivi, quasi mai i tempi e mezzi per conseguirli. Un’intelligente interpretazione della Carta non può in nessun caso essere rigidamente e grettamente letteralista. Siamo dunque chiamati a non discostarci solo dai fini e dalla direzione di marcia segnati dal costituente, cercando di storicizzare i valori evocati, naturalmente senza snaturarli. In questo quadro complesso, “tutti” i valori costituzionali – e dunque anche gli stessi diritti fondamentali – in concreto vanno *bilanciati*, persino quelli in astratto indisponibili, secondo l’imperfetto ma raffinato canone della ragionevolezza. È questa la sfida cui laicamente siamo chiamati». Ma v. pure note 50 e 92.

¹³⁵ Per usare una nota categoria smendiana. Cfr. i saggi di R. SMEND raccolti in *Costituzione e diritto costituzionale*, trad. it. di F. Fiore e J. Luther, Giuffrè, Milano 1988. La riprova che proprio la “sfida” accennata nel testo possa essere persa è, per es., la l. n. 7/2006 sulle m.g.f. (mutilazioni genitali femminili), che – di fronte migliori alternative praticabili (di natura “simbolica”) – costituisce invece la «riaffermazione di cultura eurocentrica»: così giustamente F. RIMOLI, *Laicità, postsecolarismo, integrazione dell’estraneo*, cit., 357 e fra gli altri, in forma non dissimile, C. SALAZAR, *Variazioni sul tema: “conflitti multiculturali e diritti delle donne”. L’affaire du foulard in Francia e le mutilazioni genitali femminili in Italia*, in AA.VV., *Scritti in memoria di F. Fenucci*, in corso di stampa. Cfr. pure nt. 64.

cercare invece di fare qualche passo avanti. Si badi: non si tratta di cancellare, o stravolgere, la Costituzione del 1948, ma di estenderne la base di consenso sociale e dunque di arricchirla. È un lavoro che dovremo fare tutti: il legislatore – si pensi all'estensione della disciplina del giorno festivo: dalla domenica (per i cristiani) al venerdì (per i musulmani) e al sabato (per gli ebrei) – la Pubblica Amministrazione (che dovrà tener conto delle diverse sensibilità ormai culturali presenti nel nostro Paese), i giudici comuni, non ultima la stessa Corte costituzionale, che dovrà favorire con la sua giurisprudenza un simile processo.

In un simile auspicabile contesto, emerge sempre più la necessità di uno *Stato veramente laico*, che (come tale) non può non essere oggi anche inter-culturale e multi-religioso, e mostrano tutta la loro debolezza sia le teorie neo-confessioniste che le teorie laiciste.

Al pari dell'incidenza modesta delle tesi sostenute da alcuni giuristi cattolici più "intransigenti", anche il peso – nella dottrina giuridica italiana – delle posizioni "laiciste" prima richiamate non pare decisivo, ma in compenso queste ultime si collocano in un più generale contesto culturale in cui non mancano, anzi sono emergenti, tratti fortemente antireligiosi e in particolare anticattolici. Non si tratta più di un anticlericalismo dai tratti ottocenteschi, né (presumiamo) è il caso di scomodare la presenza inquietante di uno strisciante settarismo massonico. Permangono tuttavia rozzezze positivistiche che sembravano superate. Forse proprio in reazione ad alcuni recenti, evidenti e discutibili eccessi di sovraesposizione soprattutto della gerarchia cattolica (cfr., *infra*, spec. §§ 9 e 10), le tendenze culturali laiciste sembrano in crescita in Italia.

Ci riferiamo a un laicismo *d'attacco*¹³⁶, *aggressivo* o *auto-protettivo*¹³⁷, di principio e *pregiudiziale*¹³⁸, che può a ragione dirsi, per le sue tendenze ad "organizzarsi" in modo *militante*¹³⁹, pericolosamente *intollerante* e *chiuso*, dunque alla fine ostico persino agli stessi laici più equilibrati¹⁴⁰, fino a giungere a un laicismo semplicemente *insultante*, che potrebbe essere definito *integralismo laicista*¹⁴¹ o, singolare fenomeno nel XXI secolo, vero e proprio *scientismo antireligioso*¹⁴².

¹³⁶ Cfr. ancora G. GIORELLO, *Di nessuna Chiesa. La libertà del laico*, cit., saggio la cui fascetta di copertina, non paga del chiaro titolo, recita o ammicca, tanto per non lasciar dubbi: «I laici tendono a difendersi, è tempo di attaccare». Ma invero *incidenter* l'A. ammette la possibilità di un «fanatismo laico» (p.59).

¹³⁷ Come si ricorderà, di "laicità protetta" parla, in senso negativo, A. BARBERA, *Il cammino della laicità*, cit., 20

¹³⁸ Cfr. C.A. VIANO, *Laici in ginocchio*, cit. Il saggio, ma meglio sarebbe dire *pamphlet*, partendo da posizioni anarco-individualiste (in dichiarata «avversione per le divise [...] le tonache, le posture compunte, le voci nasali e le piazze»: p. VI), prende ovviamente le distanze dal pensiero di Ronald Dworkin e Jürgen Habermas. Non privo di amare verità e spunti interessanti (il mancato riconoscimento del ruolo dei laici: p. 39; la Chiesa come impropria agenzia elettorale: p. 51; ecc.), in generale presenta – accanto a varie inesattezze e affermazioni discutibili (la presunta «diffidenza» della curia romana verso J. Maritain ed E. Mounier, il cui pensiero invece influenzò non poco Mons. Montini e gli intellettuali cattolici, anche costituenti, del II dopoguerra: p. 41; la riduzione del dialogo ecumenico di K.Wojtyła a mero proselitismo: p. 62; l'Islam armato quale conseguenza diretta dell'incitamento alla fede del Papa: p. 84; ecc.) – una continua, esasperata acrimonia contro la Chiesa cattolica e un'evidente asprezza pregiudiziale verso tutte le religioni, considerate semplicisticamente come superstizioni che «contengono cose strampalate come miracoli, promesse di resurrezione dopo la morte, premi e pene nell'al di là e così via», divenendo quindi «le principali minacce per la vita degli uomini: giustificano le divisioni, stimolano le guerre e reclutano combattenti» (pp. 119 s. e VII).

¹³⁹ Cfr. spec. buona parte delle tesi sostenute in AA.VV., *Manifesto laico*, op. et loc. cit.

¹⁴⁰ Non casualmente N. BOBBIO (*Perché non ho firmato il "Manifesto laico"*, cit., 123, 127 e 134), con distacco e acutezza magistrali, lamenta, negli atteggiamenti ricordati «un linguaggio insolente, da vecchio anticlericalismo, irrispettoso, posso dirlo in una parola?, non laico, emotivo e umorale [...] Quando la cultura laica si trasforma in laicismo, viene meno la sua ispirazione fondamentale, che è quella della non chiusura in un sistema di idee e di principi definiti una volta per sempre [...] un movimento [di laici] non disarmato e ben organizzato [...] non esiste, non può esistere, e, a mio parere, è bene che non esista. Di Chiese, basta una sola». L'importanza del ragionamento di Bobbio ci sembra stia eminentemente nel fatto che esso sia "pratico". Almeno "in teoria", infatti, i contrasti fra laici tendono a stemperarsi, se è vero (con G. GIORELLO, *op. cit.*, 41) che l'atteggiamento della filosofia, o laico, non dovrebbe limitarsi «a prendere partito per questa o per quella cosa [...] ma investe le condizioni di possibilità di ogni eventuale scelta, a partire dalla propria».

¹⁴¹ Ne contesta in modo esplicito l'esistenza, ovviamente, F. RIMOLI, *Pluralismo e valori costituzionali*, cit., 71 ss.

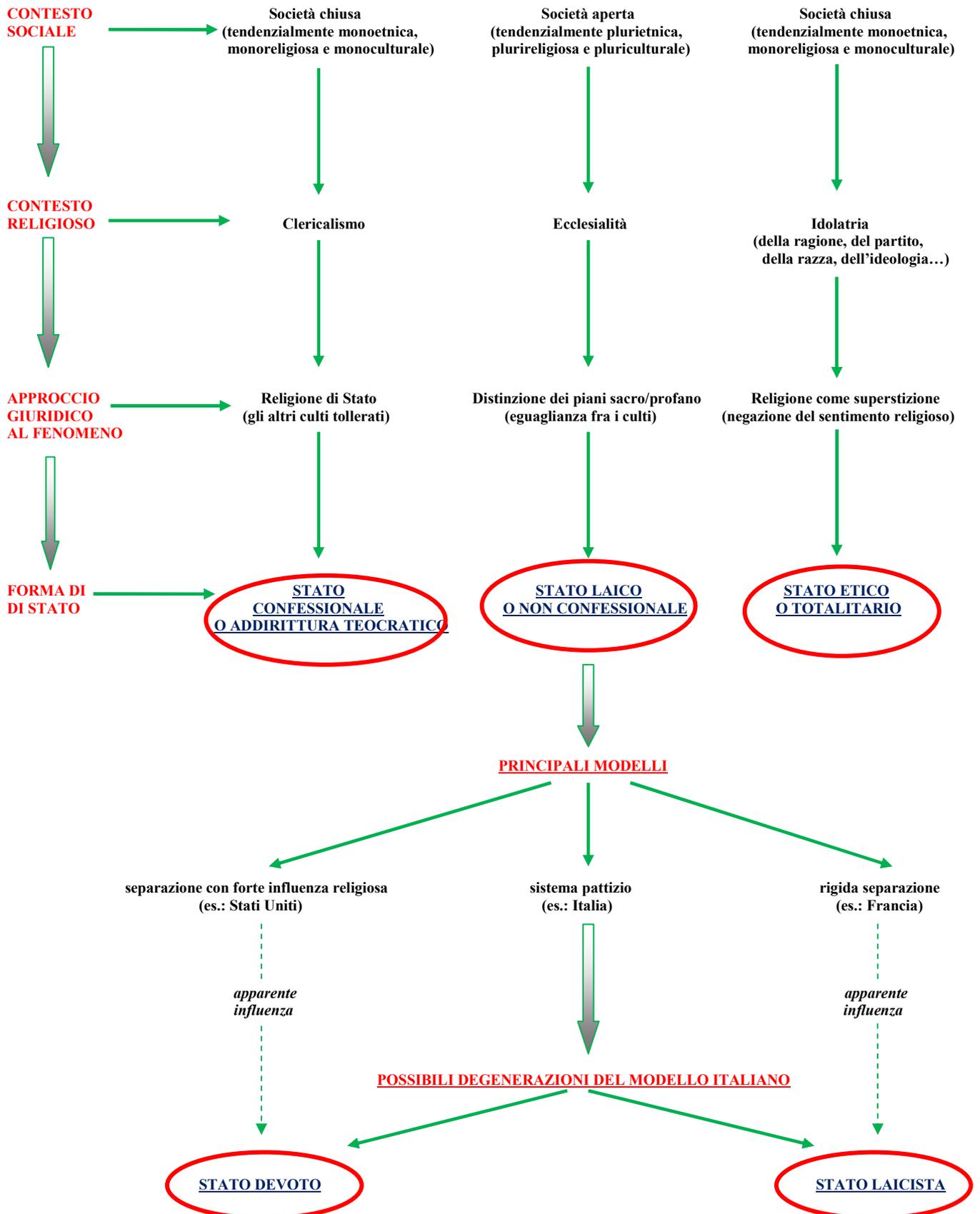
Ad ogni modo, come le posizioni estreme favorevoli a uno *Stato devoto*, così anche le posizioni giuridico-dottrinali più estreme favorevoli, non tanto a uno Stato “più laico” (come in Italia potrebbe invece invocarsi: cfr. ancora §§ 9 e 10), ma piuttosto e semplicemente a uno *Stato laicista*, non sono compatibili con il principio costituzionale di laicità, segnatamente per come estrapolato nella giurisprudenza costituzionale. Con ogni evidenza, almeno per chi scrive, anche questo filone costituisce dunque una “potenziale” *degenerazione*, tutta italiana, dell’idea costituzionale di Stato laico.

In assenza di revisioni (che oggi potrebbero suonare rivolgimenti) costituzionali, a nostro parere, si tratta allora di immaginare semplicemente un’*evoluzione* del modello di laicità proprio dello Stato costituzionale italiano: da un lato, esso deve confermare il suo carattere non confessionale, rigettando tentazioni neo-confessioniste (*Stato devoto*); dall’altro, esso deve rafforzare la sua laicità, ma senza indulgere in eccessi e in inutili “scimmiettamenti” di altri modelli, storicamente inapplicabili nel nostro ordinamento (*Stato laicista*). Cammino difficile, forse, ma compatibile con il sistema di tutela della libertà religiosa apprestato dalla Carta di Nizza e predisposto nella CEDU (la c.d. *laicità europea*)¹⁴³, in cui il nostro Paese si riconosce, e probabilmente l’unico ragionevole, perché l’unico coerente contemporaneamente: con l’*intentio* del nostro costituente, col *testo* della nostra Carta e con la *giurisprudenza* della nostra Corte costituzionale.

Lo schema generale che segue riassume sinticamente il nostro punto di vista complessivo sulla “forma di Stato” *laica*, sui più importanti “modelli di Stato” *laico* e sulle ricordate potenziali due patologie italiane.

¹⁴² Di fronte al patrimonio incommensurabile della cultura religiosa mondiale, non ultima quella cattolica (basti pensare a tutta la Patristica; a giganti del pensiero, non solo teologico, quali S. Tommaso e S. Agostino, ecc.), v’è ancora chi usa argomenti insultanti che nemmeno la vecchia enciclopedia sovietica riproponeva fra i più beceri arnesi della sua propaganda. Traiamo per esempio da P. ODIFREDDI [*Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Longanesi, Milano 2007, 9 s.] il seguente passo, fra gli altri: «L’accostamento fra Cristianesimo e cretinismo, apparentemente irriguardoso, è in realtà corroborato dall’interpretazione autentica di Cristo stesso, che nel Discorso della Montagna iniziò l’elenco delle beatitudini con: “Beati i poveri in spirito” [...] In fondo, la critica al Cristianesimo potrebbe dunque ridursi a questo: che essendo una religione per letterali cretini, non si adatta a coloro che, forse per loro sfortuna, sono stati condannati a non esserlo. Tale critica, di passaggio, spiegherebbe anche in parte la fortuna del Cristianesimo: perché, come insegna la statistica, metà della popolazione mondiale ha un’intelligenza inferiore alla media(na), ed è dunque nella disposizione di spirito adatta a questa e ad altre beatitudini». Ma nello stesso filone potrebbe collocarsi anche M. FERRARIS (*Babbo Natale, Gesù adulto. In cosa crede chi crede*, Bompiani, Milano 2006, 134), che in pratica invoca «l’uscita dell’umanità o, per usare termini più sensati e concreti, di ogni singolo uomo, di ognuno di noi, dalla sua infanzia», considerando ogni forma di religione una “superstizione infantile”, che in particolare si perpetuerebbe in età adulta sotto forma di «credo» nelle dichiarazioni televisive del Papa. Naturalmente una simile letteratura, che dispone di un mercato non trascurabile, ha origini antiche e forse più nobili [per es.: B. RUSSELL, *Perché non sono cristiano* (1927), trad. it. di T. Buratti Cantarelli, Longanesi, Milano 1972] e convive con saggi – del più vario orientamento – di ben altra levatura, come, sempre per es.: B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, Laterza, Bari 1943; L. FEUERBACH, *L’essenza della religione* (1845), trad. it. a cura di A. Ascheri e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari, 1969; P. SCHEBESTA, *Origine della religione*, Paoline, Roma 1966.

¹⁴³ Caratterizzata da tre elementi connessi: «libertà e eguaglianza religiosa, autonomia delle organizzazioni religiose e collaborazione tra Stato e religioni». Così S. FERRARI, *Le religioni nel processo di unificazione*, in *Concilium*, n. 2/2004, 63 s. Sul punto, v. anche AA.VV., *Identità in conflitto dell’Europa. Cristianesimo, laicità, laicismo*, a cura di L. Paoletti, Il Mulino, Bologna 2005 e, in prospettiva non giuridica, v. F. DE GIORGI, *Laicità europea. Processi storici, categorie, ambiti*, Morcelliana, Brescia 2007.



7. Un paradosso “costituzionale”: la *laicità* come valore religioso e la *religiosità* come valore laico, tra “falsi credenti” e “falsi atei”. La *libertà della coscienza*: essenza comune della *laicità* e della *religiosità*.

Prima di immergerci nell’analisi di una serie di “casi pratici” di controversie fra Stato e culti (cfr. § 8), desideriamo – con una riflessione forse un po’ sopra le righe rispetto alla mera analisi dei dati strettamente giuridici – soffermarci ancora sul concetto di *laicità*.

Che sarà mai la *laicità*? S’è detto non solo che essa va declinata in diverso modo a seconda del diverso contesto storico, ma anche che – persino nello stesso ordinamento – essa è soggetta a non trascurabili evoluzioni/involuzioni nel tempo. Il ricordato caso francese è paradigmatico: oltr’Alpe si è oscillato fra laicismo intransigente (*laïcité de combat*) e comprensione-ricezione del fenomeno religioso (*laïcité de l’intelligence*), il che è tutto dire. L’idea che dunque ci siamo fatti, non solo in ordine alla *laicità* italiana, è che proprio per questa flessibilità, il concetto rischi di diventare un *feticcio linguistico*, come tale inutilizzabile o quasi¹⁴⁴.

Rebus sic stantibus, è forse possibile, e speriamo sia utile, rimescolare radicalmente le carte, introducendo provocatoriamente un ulteriore termine-concetto, probabilmente dirompende: quello di *religiosità*. Esattamente come del termine “*laicità*”, anche della “*religiosità*” (a differenza della “*religione*”: artt. 19-20) non risulta alcuna traccia nella nostra Carta o (con l’eccezione francese) in altre Costituzioni. Ma esso, al pari della *laicità*, ci sembra essenziale per lo Stato costituzionale. Proviamo a spiegare.

Il *diritto* in genere non può non essere “*laico*”. Ma, nell’ambito degli studi giuridici, il *diritto costituzionale* in particolare può dirsi “semplicemente” *laico*? Se – come s’è visto (cfr. § 6) – v’è un’intrinseca densità assiologica che lo connota nettamente, al punto che l’*etica del costituzionalismo*¹⁴⁵ è ormai la nostra *meta-etica* (c.d. *etica pubblica costituzionale*), non è esso stesso qualcosa di più, e di diverso, di un semplice involucro formale, di un semplice “metodo” (*laico*)?

Continuando nella provocazione, siamo proprio sicuri che, sempre dal punto di vista del diritto costituzionale, si “debba” *sempre* essere *laici* e si “possa” *solo eventualmente* essere *religiosi*? Naturalmente non avremmo esitazione a rispondere “sì”, se non fossimo profondamente interpellati dall’idea, tipica del costituzionalismo nordamericano e in parte tedesco, che nel gene storico del costituzionalismo universale o cosmopolita¹⁴⁶ sia implicitamente e ineluttabilmente presente una radicale componente di *religiosità*¹⁴⁷. Qui non si tratta, speriamo, della soggettiva concezione del mondo del giurista (credente o meno), ma di una possibile prospettiva ricostruttiva, che rifugge il luogo

¹⁴⁴ Parla di «nozione giuridicamente inutile», per es., G. DALLA TORRE, *Il primato della coscienza. Laicità e libertà nell’esperienza giuridica contemporanea*, Edizioni Studium, Roma 1992, 35 ss.

¹⁴⁵ Cfr. A. SPADARO, *Costituzionalismo*, op. et loc. cit.

¹⁴⁶ Per usare un’aggettivazione cara soprattutto a Q. CAMERLENGO, *Contributo ad una teoria del diritto costituzionale cosmopolitico*, cit., *passim*. Al di fuori della scienza giuridica si parla, per esempio, di uno «spazio etico», di «un *ethos* comune» che non dissocia «natura, *humanitas* e ragione», legato all’«universalità dell’umano»: così E. BIANCHI, *La differenza cristiana*, cit., 6.

¹⁴⁷ Per una comprensione storico-generale del fenomeno, cfr. M. CURTI, *The Growth of American Thought* (Harper e Brothers Publisher, 1951), trad. it. a cura di F. Mei, Neri Pozza, Venezia 1959, spec. 51 ss.; sul piano giuridico-costituzionale, restano illuminanti: C.J. FRIEDRICH, *Constitutional Government and Democracy* (Boston 1950), trad. it. di M. Greco, Neri Pozza, Venezia s.d. ma 1964, 35 s., ma v. *passim*; ID., *Giustizia e trascendenza*, trad. it. di F. Buttà, a cura di G. Buttà, Gangemi Editore, Roma 1998; ORESTES A. BROWNSON, *La Repubblica americana: Costituzione, tendenze e destino* (New York 1865), Gangemi Editore, Roma 2000, per es. 275 ss.; ma spec. l’aureo E.S. CORWIN, *The “Higher Law”. Background of American Constitutional Law* (Harvard 1928-29), a cura di S. Rosso Mazzinghi, Neri Pozza, Venezia s.d. Echi del tema in L.M. FRIEDMAN, *History of American Law* (New York, 1973), trad. it. di E. Cirilini, L. Catalano, R. Delfino, L. Fioravanti, M. Marchesilao, Giuffrè, Milano 1995, *passim*. Ma v. anche le indicazioni bibl. contenute nelle note 53 e 74. Ma naturalmente la *religiosità* implicita nel costituzionalismo nordamericano (e, a parer nostro, in genere nel costituzionalismo *tout court*) non cancella la *laicità* fenomenologico-strutturale del diritto: cfr. F. D’AGOSTINO, *Diritto e laicità. Una prospettiva fenomenologico-strutturale*, in AA.VV., *Lessico della laicità*, cit., 113 ss.

comune della dicotomia laico/religioso, cercando di andare oltre: infatti, nel senso che qui si cerca di proporre, *laicità* e *religiosità* paradossalmente finiscono col diventare due facce di una stessa medaglia.

È nostra opinione che, forse, si possa fare a meno di *Dio* – quale entità astratta di una religione istituzionale – ma non del *sensu religioso* della vita, quale condizione umana che sottostà a qualunque grande progetto umano e sociale che abbia un'ispirazione “eterocentrica”. In questo senso, se le radici antropologiche del “patto costituzionale” vengono cinicamente individuate nel principio hobbesiano *homo hominis lupus*, allora certo non v'è alcun afflato religioso in esso e non può che convenirsi con la prospettiva del costituzionalismo nichilista¹⁴⁸. Se invece, come a noi sommessamente pare, le ragioni profonde del “patto costituzionale” vanno ricercate nell'attenzione, pur laica, alla condizione dell'*altro* (eterocentrismo) – tant'è che proprio questa tensione politico-ideale (libertà, uguaglianza, fraternità, solidarietà, ecc.), nella sostanza, caratterizza il costituzionalismo quale fenomeno politico¹⁴⁹ – allora bisogna riconoscere che in senso antropologico tale patto sottende una radicale e implicita *religiosità*, che addirittura trascende le ragioni dei viventi per prolungarsi eterocentricamente a favore delle generazioni future¹⁵⁰.

I passaggi, forse ardi (e altrove meglio approfonditi), dell'ipotesi che qui sinteticamente si avanza sono, in breve, i seguenti: 1) è impensabile un ordine costituzionale fondato sul terrore (hobbesiano) o anche solo sul mero interesse (utilitaristico); 2) l'ordine costituzionale presuppone invece, quale pre-condizione della sua esistenza, la presenza di un atteggiamento sociale altruistico, *melius*: di un'antropologia “etero-centrica”; 3) religiosità e atteggiamento etero-centrico – pur non essendo, alla lettera, concetti esattamente equivalenti – sono tuttavia molto contigui, in quanto ogni atto eterocentrico, ossia gratuito (dono), cela sempre, consapevolmente o inconsapevolmente, fede in una continuità che va “oltre” il benefattore, verso il beneficiario; 4) v'è dunque una dimensione implicitamente escatologica, e quindi religiosa, in ogni atto eterocentrico, perché esso supera chi lo fa e si proietta verso l'altro; 5) paradossalmente proprio tale atteggiamento altruistico laico cela una dimensione tanto più religiosa quanto più è gratuito l'atto, che infatti prescinde da vantaggi ultramondani; 6) lo Stato costituzionale è, o dovrebbe essere, dunque, insieme, laico ed etero-centrico (o... religioso).

Del resto, non è forse vero che un'autentica religiosità è libera, dunque incompatibile con l'“imposizione” della fede, e ciò non è il segno proprio della *laicità*? Si badi che questa tesi è sostenuta dalla stessa Corte costituzionale in una decisione che, a parer nostro, potrebbe rivelarsi utile anche per tentare di “scriminare” l'autentico *fenomeno religioso* dal diverso fenomeno del *settari-smo*¹⁵¹. Parimenti, non è forse vero che un'autentica laicità non esclude alcuna ipotesi e quindi tiene coraggiosamente e umilmente aperta ogni possibile opzione, anche quella *religiosa*? Si propone così un vero e proprio *paradosso costituzionale*: la laicità come valore “religioso” e la religiosità come valore “laico”.

Echi di questo paradosso si trovano nell'attuale società contemporanea, non a caso definita post-secolarizzata. In essa sono oggi contestualmente e diffusamente presenti persone che “credono

¹⁴⁸ Cfr. G. VOLPE, *Il costituzionalismo del Novecento*, op. et loc. cit.

¹⁴⁹ Cfr. A. SPADARO, *Recensione a G. Volpe*, cit., 273 ss., nonché ID., *Costituzione*; op. et loc. cit.; ID., *Costituzionalismo*, op. et loc. cit.; ID., *Il fenomeno della pubblicizzazione degli interessi privati e, di riflesso, della privatizzazione degli interessi pubblici: una piccola introduzione sulla crisi dell'“etica pubblica costituzionale”*, op. et loc. cit.

¹⁵⁰ Sia consentito rinviare ancora alle tesi esposte in A. SPADARO, *L'amore dei lontani: universalità e intergenerazionalità dei diritti fondamentali fra ragionevolezza e globalizzazione*, op. et loc. cit.

¹⁵¹ Nella ricordata sent. 334/1996 (cfr. § 4), la Consulta richiama la libertà della coscienza e conseguentemente ad essa riconduce «la natura stessa dell'essere religioso, ciò che, nell'ordine civile, per l'ordinamento costituzionale può essere solo manifestazione di libertà». Anche in questo senso non sembrano risolutivi i progetti di legge (C.D., Marco Boato, Valdo Spini) che giacciono in parlamento sulla “libertà religiosa”. Non ci sembra, per altro, che la trasformazione degli stessi in disegni di legge *anche* sulla “laicità” – come propone N. FIORITA (*La disciplina della libertà religiosa: accontentarsi del male minore?*, in *Quad. cost.*, n. 1/2007, 118 ss.) – risolverebbe il problema.

di credere” (*falsi credenti*)¹⁵² e, esattamente all’opposto, persone che “credono di non credere” (*falsi atei*)¹⁵³. In relazione a questi ultimi, vanno sottolineate due straordinarie novità introdotte dal Concilio Vaticano II:

- a) il riconoscimento, che accomuna tutti gli uomini, del primato della coscienza: «...il nucleo più segreto e il sacrario dell’uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell’intimità [..tant’è che..] nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità» (*Gaudium et spes*, n. 16, ma v. pure, in generale, la *Dignitatis humanae*)¹⁵⁴,
- b) il rigetto della vecchia tesi secondo cui *extra ecclesiam nulla salus*. Come si ricordava (cfr. § 2), in tal modo non solo viene superata la distinzione fra *chierici* e *laici*, ma anche quella fra (formalmente) *credenti* e (formalmente) *non credenti*, grazie alla nuova definizione teologica della Chiesa, la quale, a ben vedere, è «società invisibile (oltre che visibile) e “comunità spirituale”» (*Gaudium et spes*, n. 40 b)¹⁵⁵.

Ne consegue, insomma, che la Chiesa (mistica e invisibile) certo non è fatta di *falsi credenti*, mentre misericordiosamente e misteriosamente è fatta “anche” di tanti *falsi atei*. È un po’ come “credere senza appartenere” e “appartenere senza credere”¹⁵⁶. Ciò significa che – più spesso di quanto non si creda e nonostante talvolta sembri persino che operino su *sponde* opposte (atei *versus* credenti) – “tutti” coloro che seguono la propria coscienza (credenti o meno) stanno “insieme” nella stessa *barca* (Chiesa invisibile), anche quando non se ne rendono conto. È appunto questo spirito (laico o conciliare *ante litteram*) che ha reso possibile il felice compromesso costituente del 1948 fra persone di formazione culturale così distante.

Sempre in questo spirito di apertura evangelica, un atteggiamento veramente “laico” del *credente* richiede che questi:

¹⁵² Cfr., con varie argomentazioni, G. VATTIMO, *Credere di credere. E’ possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, Milano 1998.

¹⁵³ Cfr., per quest’impostazione, le riflessioni di P. BERGER, *Questioni di fede*, Il Mulino, Bologna 2005.

¹⁵⁴ È vero tuttavia che il passo prosegue come segue: «succede non di rado che la coscienza sia erronea per ignoranza invincibile, senza che per questo essa perda la sua dignità». In particolare, BENEDETTO XVI (*Discorso* ai membri della Pontificia Accademia per la vita, 24 febbraio 2007) ha invocato la necessità di una «coscienza vera, perché fondata sulla verità, e retta, perché determinata a seguirne i dettami». La tesi, tipicamente cattolica, secondo cui la coscienza deve essere “retta” – e, come ora dice il Papa, anche “vera” – merita approfondimenti qui impossibili, ma altrove tentati. In ogni caso, tale tesi (apparentemente inquietante) non costituisce – in sé – orientamento necessariamente autoritario, assurdo o inspiegabile. Se ci si riflette un po’, anche la libertà (e quindi l’obiezione di) coscienza nello Stato è necessariamente soggetta a limiti. Come abbiamo avuto modo di sottolineare in altra sede, «l’adesione alla voce interiore della coscienza non è un’operazione soggettivistica, emotivistica e, in breve, solipsistica: presuppone invece un atteggiamento interiore di sincera “apertura” all’altro (che potrebbe essere l’Altro) e al mistero che ne discende [...] Dunque, sotto questo aspetto e almeno per i credenti, potrebbe dirsi che la coscienza cristiana – anche se eventualmente errante – è plausibilmente “retta” solo se *si forma* nella “comunione” ecclesiale. Ne consegue che la Chiesa più che mai ha – dovrebbe avere – un grande ruolo nel processo di *formazione e liberazione* delle coscienze» [cfr. A. SPADARO, *Valore costituzionale e primato etico della libertà di coscienza per il cittadino cattolico (di fronte allo stato e di fronte alla chiesa)*, in Atti del 55° convegno dell’U.G.C.I. su *I vincoli etici nell’esperienza giuridica contemporanea* (Reggio Calabria, 9-11 dicembre 2005), in corso di stampa]. Desideriamo sottolineare che in merito esiste un’importante e singolare analogia – purtroppo di solito disconosciuta – fra il ruolo correttivo della “comunità” ecclesiale al punto di vista individuale non ortodosso del *fidelis* e il ruolo correttivo della “democrazia costituzionale” per le opzioni individuali estreme (eversive) del *civis*. Le differenze fra i due ordini naturalmente rimangono, ma invero non sono tutte e sempre a vantaggio dell’ordinamento laico. Ci si può limitare qui a ricordare che un sicuro limite dell’ordinamento giuridico canonico (a suo tempo riconosciuto da Paolo VI) è che esso non preveda ancora una parte squisitamente “costituzionale”.

¹⁵⁵ Solo così può essere risolto il problema della “visibilità” della Chiesa, caro a C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*, op. et loc. cit.

¹⁵⁶ Sulla contrapposizione sociologica fra *believing without belonging* e *belonging without believing*, risalente a Danièle Hervieu-Léger, cfr. M. VIGLI, *Contaminazioni*, cit., 291.

- a) sul piano delle realtà *temporali* (politica, economia, istituzioni), non spenda il nome di Cristo e della Chiesa, che infatti non possono essere coinvolti nelle sue scelte soggettivo-particolari¹⁵⁷;
- b) sul diverso piano *spirituale*, viva una religiosità purificata, la quale – senza ignorare “premi” e assicurazioni oltremondani (San Paolo, *Filippesi*, 3, 12 e 14; I *Corinzi*, 9, 24) – tuttavia non fa discendere solo da essi il suo impegno etico-sociale. In questo senso, egli dovrebbe agire *etsi Deus non daretur*¹⁵⁸.

In modo non dissimile, l’atteggiamento veramente “laico” dell’*ateo* (ma forse meglio sarebbe dire del “non credente”) dovrebbe essere “inclusivo”, ossia ispirato a non escludere l’altra ipotesi, con tutto ciò che sul piano etico ne potrebbe discendere, in breve: *etsi Deus daretur*¹⁵⁹.

Entrambi questi auspicabili approcci esigono – e deliberatamente usiamo un sostantivo pregnante e di inconsueta densità assiologica – la “consacrazione” dello Stato costituzionale allo scopo prioritario di garantire la *formazione di libere coscienze individuali*¹⁶⁰.

Se è vero, infatti, che l’obiettivo finale e supremo dello Stato costituzionale è la realizzazione del principio di dignità della persona umana, e se è vero che ciò è possibile solo a condizione che la coscienza dell’individuo sia libera, francamente non sappiamo se tale obiettivo possa essere definito *laico* o *religioso*. È *laico*, infatti, nella misura in cui la libertà della coscienza può certo prescindere dalle religioni secolari, ma è anche *religioso*, visto che – per il credente – Dio parla “solo” nella voce della coscienza¹⁶¹. E riprendiamo qui l’accezione del termine “religione” nella sua accezione verticale (trascendente) e non solo orizzontale (eterocentrica).

La libertà della coscienza costituisce, in effetti, l’essenza della “libertà religiosa” e contestualmente l’essenza della “laicità”. Dunque, l’accentuazione delle garanzie giuridico-costituzionali in tema di libertà di coscienza è il terreno comune a credenti e non credenti su cui si può costruire un vero Stato laico, laddove *laicità* e *religiosità* diventano concetti contigui e in rap-

¹⁵⁷ Si accenna qui alle vecchia e insuperata “distinzione dei piani” del filosofo tomista francese J. MARITAIN, del quale v. spec. *Humanism integral. Problèmes temporels et spirituels d’une nouvelle chrétienté* (Aubier, Paris 1934), trad. it. di G. Dore rivista dall’A., Borla, Roma 1977, 307 ss., ma v. *passim*. Secondo quest’impostazione, i piani sono tre: 1° *spirituale-religioso* (catechesi, liturgia, ecc.); 2° *intermedio-prepolitico* (formazione, solidarietà, cooperativismo, ecc.); 3° *temporale* (attività politica, sindacale, istituzionale, ecc.). Mentre sui primi due il cristiano agisce “in quanto cristiano” e può spendere il nome di Cristo e della Chiesa, nel terzo agisce piuttosto “da cristiano”, non potendo spendere il nome di Cristo e della Chiesa. Sul punto, fra i molti, v. ora G. FROSINI, *Laicità e mediazione culturale. Temi scottanti per i cristiani d’oggi*, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2006, spec. 45 ss.

¹⁵⁸ L’approccio più affascinante in merito è quello di una delle più acute pensatrici del secolo scorso, Simone Weil, il cui pensiero abbiamo cercato di approfondire nel nostro *Valore costituzionale e primato etico della libertà di coscienza per il cittadino cattolico (di fronte allo stato e di fronte alla chiesa)*, op. et loc. cit. (ivi bibl. specifica sull’Autrice ricordata).

¹⁵⁹ Sappiamo bene che la questione accennata è ben più complessa, e controversa, di quanto non risulti dalla nostra semplificazione. Cfr. per esempio, le articolate riflessioni di G. ZAGREBELSKY, *Uomini senza dogmi*, in ID., *La Chiesa e lo Stato*, cit., 15 ss. o le polemiche osservazioni di G. GIORELLO, *op. cit.*, 59: «Può reggersi una società libera e aperta *etsi Deus non daretur*? C’è un *non* di troppo. La vera questione è se si possa dare una società aperta e libera *etsi Deus daretur*. È il progetto che gli altri hanno su di noi di salvezza eterna (oppure, in una versione più pallida, di correttezza politica) a costituire il problema». Senza dimenticare tutta questa problematica, su cui v. spec. § 6, crediamo tuttavia che l’equilibrio “speculare” fra le due posizioni (del credente e del non credente), siccome si è cercato di esporre nel testo, sia rispettoso delle posizioni stesse e coerente al progetto di dialogo interculturale del costituente.

¹⁶⁰ Siamo consapevoli dell’intrinseca e misteriosa violenza presente nell’idea di “sacro” [cfr. R. GIRARD, *La violenza e il sacro* (1972), trad. it., Adelphi, Milano 2005], ma – di fronte alla sgradevole formula dell’art. 52 Cost: «La difesa della Patria è sacro dovere del cittadino» – l’applicazione del termine proprio alla libertà di coscienza suona come positiva esorcizzazione. Gli aggettivi, in questo campo, producono spesso “ossimori”, non di rado con effetti *volontariamente* o *involontariamente* umoristici. Si pensi, per il primo tipo, alla nota battuta di W. ALLEN: «Sono ateo, grazie a Dio» e, per il secondo, alla speculare dichiarazione dell’ex Presidente della Repubblica italiana O.L. SCALFARO (cfr. N. COLAIANNI, *Un “principio costituzionale supremo” sotto attacco: la laicità*, cit., 78): «La laicità dello Stato è sacra».

¹⁶¹ Sul punto, per approfondimenti qui impossibili, rinviamo ancora al nostro *Valore costituzionale e primato etico della libertà di coscienza per il cittadino cattolico (di fronte allo stato e di fronte alla chiesa)*, op. et loc. cit.

porto di mutua integrazione. In questo senso – se proprio si dovessero gerarchizzare i valori qui in gioco – potrebbe dirsi, a parer nostro, che né il principio di laicità (implicito), né quello di libertà religiosa (esplicito: art. 19 Cost.), per quanto certo costituzionalmente intangibili, sono davvero “supremi”, mentre indiscutibilmente *supremo*, perché *fondativo*, è solo il principio di *libertà della coscienza*, da cui discendono gli altri due principi, quali corollari necessari. Infatti, un ordinamento costituzionale in cui venisse garantita semplicemente la “libertà di coscienza” per ciò stesso non potrebbe che essere un ordinamento *laico*, in cui contemporaneamente viene riconosciuta anche e conseguentemente la *libertà di religione*. E, del resto, come ricordavamo nel § 4, la stessa Corte costituzionale – in una sua, più volte segnalata e importante sentenza (n. 334/1996) – ha lasciato intendere appunto che la *libertà di coscienza* “accomuni” credenti e non credenti¹⁶².

Si noti bene: il principio giuridico-costituzionale di libertà della coscienza costituisce non solo una garanzia per i c.d. *laici*, ma forse e soprattutto per i *credenti*. Più precisamente esso costituisce un vantaggio rispetto al potere privato (v., per es., l’obiezione di coscienza contro la sperimentazione animale), ma è soprattutto una “doppia garanzia”: verso la *potestas* dello Stato (che potrebbe tendere a trasformarsi pericolosamente in *auctoritas indirecta*), ma anche – in uno Stato con forti influenze (se non ingerenze: cfr. § 9) cattoliche – verso l’*auctoritas* della Chiesa, che potrebbe degenerare in *potestas indirecta*. Infatti, come già abbiamo avuto modo di osservare: «né la Costituzione (dello Stato) né il magistero (della Chiesa) possono conculcare la libertà di coscienza del cittadino-credente: la prima perché appunto, come si diceva, non è – né può diventare – un “vangelo laico”; il secondo perché, quale che sia la portata – più o meno persuasiva – dei suoi consigli e delle sue direttive, comunque non è in grado di vincolare, quanto meno giuridicamente, il cattolico nella sua veste di cittadino. Per quanto possa sembrare paradossale, dunque, la libertà di coscienza del cittadino-credente è garantita simmetricamente, o se si vuole in forma speculare: *in quanto cittadino (di fronte allo Stato)*, dal suo essere in ogni caso liberamente in grado di opporsi alla legge civile, vantando il diritto all’obiezione di coscienza rispetto a una normativa che gli sembri in contrasto con la sua fede e con i principi morali che ne discendono (e assumendosi per intero le responsabilità giuridiche che inevitabilmente potrebbero derivare dal proprio comportamento); *in quanto credente (di fronte alla Chiesa)*, dalla facoltà di non ottemperare alle direttive etico-religiose del magistero che fossero in contrasto con la sua coscienza, visto che egli è soggetto solo al rispetto delle leggi dello Stato»¹⁶³.

8. Casi pratici di controversie sulla laicità dello Stato in Italia: a) l’etica familiare (divorzio, coppie di fatto, omosessualità...); b) la bioetica (fecondazione assistita, aborto, eutanasia...); c) il finanziamento pubblico delle scuole private; d) il finanziamento (statale e regionale) dei c.d. oratori; e) le modalità fiscali di sostentamento del clero; f) la questione delle esenzioni fiscali; g) la protezione del patrimonio storico-artistico ecclesiastico

I casi *pratici* di “controversie” fra la Repubblica italiana e i molti culti presenti nel nostro Paese sono innumerevoli¹⁶⁴, spesso risultano tuttora irrisolti e costituiscono “terreno prevalente di

¹⁶² Almeno in questo senso, e alla luce della tesi sostenuta nel testo, non comprendiamo perché il principio di laicità andrebbe «oltre la libertà religiosa»: così O. CHESSA, *La laicità come uguale rispetto e considerazione*, in *Riv. Dir. cost.*, 2006, 30 ss.

¹⁶³ Cfr. ancora il nostro *Valore costituzionale e primato etico della libertà di coscienza per il cittadino cattolico (di fronte allo stato e di fronte alla chiesa)*, op. et loc. cit.

¹⁶⁴ Si pensi solo, per esempio, alla questione – che qui nemmeno si è pensato di sfiorare (essendo, fra l’altro, oggetto di altre relazioni) – del crocifisso e dei simboli religiosi in genere. In merito, tuttavia, fra i moltissimi, ci piace segnalare: E. DIENI, *Simboli, religioni, regole e paradossi*, in www.olir.it e C. PANZERA, «Juristen böse Christen»? *Crocifisso e scuole pubbliche: una soluzione “mite”*, in AA.VV., *La laicità crocifissa? Il nodo costituzionale dei simboli religiosi nei luoghi pubblici*, a cura di R. Bin-G. Brunelli-A. Pugiotta-P. Veronesi, Giappichelli, Torino 2004, 250 ss.

caccia” di nostri colleghi (essendo oggetto di studio specifico da parte dei giuristi ecclesiasticisti). Fermo restando la rilevanza “morale e giuridica” di ogni questione, le controversie potrebbero essere distinte in due grandi gruppi: quelle relative a dilemmi di carattere più squisitamente *etico* e quelle relative a problemi essenzialmente di natura *economica*.

In particolare, qui si è scelto, in maniera opinabile, di segnalare, fra entrambi i tipi di controversie, solo alcune che ci sono sembrate di maggior rilievo e che essenzialmente interessano in particolare il rapporto fra lo Stato e la Chiesa cattolica. Naturalmente, nel quadro della dimensione e organizzazione planetaria degli interessi e della presenza cattolica, alle prese con problemi globali ben più gravi, i temi toccati hanno una rilevanza limitata¹⁶⁵. Ma – per l’Italia, almeno per una cospicua parte della sua opinione pubblica – si tratta di questioni tutt’affatto trascurabili.

Come si accennava, viene proposta solo una sorta di elenco di problemi maggiori, senza ovviamente alcuna pretesa di dare risposte esaustive. Ma forse è possibile rinvenire una risposta – sia pure di carattere generale e metodologico – a molte delle questioni pratiche che qui si toccheranno.

La Chiesa, infatti, attraverso autorevolissimi documenti del Suo magistero, ci sembra abbia indicato, *in teoria*, la “via” per appianare controversie, smussare asprezze ed eliminare attriti con lo Stato. La via – che, dal punto di vista teologico, potrebbe essere detta dell’“umiltà paziente” – in breve è quella di *rinunciare a interventi diretti della gerarchia* sulle questioni temporali, rifiutando la facile tentazione dello scontro con le istituzioni statali, per affidare essenzialmente *alla libertà e alla responsabilità dei laici* ogni concreta e necessaria attività di “compromesso” e “mediazione culturale” (cfr. le dichiarazioni del Concilio e i canoni riportati nel § 2).

Sempre *in teoria*, la Chiesa ha fatto di più: non solo Essa attesta che «non intende rivendicare per sé alcun privilegio, ma soltanto avere la possibilità di adempiere alla propria missione, nel rispetto della laicità dello Stato»¹⁶⁶, ma confessa di trarre migliore coscienza del suo esatto ruolo addirittura anche dagli eccessi dello Stato laico: infatti «molto giovamento le è venuto e le può venir perfino dall’opposizione dei suoi avversari e persecutori» (*Gaudium et spes*, n. 44), al punto che la Chiesa dichiara che «rinunzierà all’esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constatasse che il loro uso può far dubitare della sincerità della sua testimonianza» (*Ibidem*, n. 76).

Si tratta, è vero, di dichiarazioni – già si ricordava – generali e di ordine metodologico, ma esse (come altre) sono di straordinaria importanza e vanno tenute ben presenti per ognuna delle questioni che adesso andremo a ricordare. Se, invece di essere dimenticate, fossero messe *in pratica* e alla lettera, ci sembra che risolverebbero gran parte dei problemi che subito vedremo.

Sulla base della ricordata *summa divisio* delle controversie in “etiche” ed “economiche”, cominciamo dalle prime (deliberatamente sorvolando su diverse questioni etiche ancora aperte come, per esempio, la tutela della riservatezza talora compromessa dall’iscrizione dei fedeli nei registri ecclesiastici).

a) l’etica familiare (anticoncezionali, divorzio, coppie di fatto, omosessualità...);

È noto – e più che legittimo fra le tante opzioni etiche che socialmente si confrontano – il punto di vista “cattolico” su anticoncezionali, divorzio, coppie di fatto e omosessualità. Si tratta di capire quanto di questo punto di vista possa esser fatto coincidere “giuridicamente” con l’*etica pubblica costituzionale* e quanto invece a tale etica non sia riconducibile. Né va dimenticato, sempre sul piano ermeneutico, il più generale, anzi universale, principio di dignità della persona umana: proprio in quanto costituisce la chiave di volta dell’ordinamento, esso è stato non casualmente definito *super- e meta-principio* costituzionale (ad esso ispirandosi, in ultima istanza, la stessa *meta-etica pubblica*: cfr. § 4).

¹⁶⁵ Sulla natura planetaria e universale dell’organizzazione, e dei problemi, della Chiesa cattolica, per tutti: R. MASTROFINI, *Geopolitica della Chiesa cattolica*, Laterza, Roma-Bari 2006.

¹⁶⁶ Così testualmente BENEDETTO XVI, *Messaggio* inviato, nel novembre 2005, al Presidente della Camera P.F. Casini.

Nella fattispecie, il nostro personale punto di vista è che, per quanto rilevante sia stato il contributo dei costituenti cattolici alla Carta, il parziale silenzio del testo costituzionale vada preso per quello che è. Ossia:

- a) l'assenza di alcuna esplicita indicazione in merito, consente di considerare legittimo nel nostro ordinamento l'uso e la vendita degli anticoncezionali, anche in ossequio al diritto alla salute (art. 32 e funzione profilattica);
- b) l'assenza di alcuna esplicita indicazione sull'indissolubilità del vincolo matrimoniale rende del tutto legittima la disciplina del divorzio nel nostro ordinamento, in conformità, per altro, a una concezione (non illimitatamente, ma) tendenzialmente espansiva delle libertà;
- c) l'esplicito riconoscimento della «famiglia come società naturale fondata sul matrimonio» (art. 29), e una lettura sistematica della Carta – segnatamente del combinato disposto degli artt. 30 (dove si parla di «genitori» e «figli»), 31 (tutela della «maternità») e 37 («essenziale funzione familiare della madre») – lasciano intendere in modo non equivoco che i coniugi siano eterosessuali, e dunque non consente di introdurre nel nostro ordinamento l'istituto di un «matrimonio» fra omosessuali;
- d) in assenza di altre indicazioni costituzionali, o di impliciti principi derivanti dalle stesse, e in assenza di consuetudini di rango costituzionale, deve invece considerarsi affidata alla «libera discrezionalità» del legislatore l'eventuale disciplina, nelle forme che riterrà opportune (e che comunque non potranno svuotare di senso l'istituto matrimoniale), delle c.d. coppie di fatto¹⁶⁷ e delle coppie omosessuali¹⁶⁸.

Il punto di vista qui esposto naturalmente non accontenterà tutti, anzi scontenterà molti (solo nel caso *c*, per esempio, v'è «coincidenza» fra etica cattolica ed etica pubblica), ma sembra – a chi scrive – allo stato l'unico giuridicamente percorribile. Ogni altra soluzione in merito, quale che sia, se non si gradisce il fenomeno delle modificazioni tacite delle Costituzioni, dovrà necessariamente assumere le forme di una revisione-integrazione del testo costituzionale.

b) la bioetica (fecondazione assistita, aborto, eutanasia...);

È noto anche – e sempre più che legittimo fra le tante opzioni etiche che socialmente si confrontano – il punto di vista ufficiale del magistero «cattolico» su fecondazione assistita, aborto ed eutanasia¹⁶⁹.

Invero, in questo settore (bioetica) è, almeno per chi scrive, molto più difficile orientarsi per la complessità e la molteplicità dei fattori in gioco, fattori che qui ovviamente è impossibile prendere in esame, ma che sappiamo – di fronte alle diverse opzioni etiche in gioco – vanno affrontate, ed ermeneuticamente risolte, solo ricorrendo al ricordato *super-* e *meta-*principio di dignità della persona umana, principio che caratterizza il più generale modello culturale europeo dello Stato costituzionale contemporaneo.

Proviamo comunque a sintetizzare il nostro punto di vista.

È vero che la Costituzione nulla dice *espressamente* in merito ai casi ricordati, ma tutte le questioni indicate toccano il tema del «diritto alla vita», che certo – per il suo carattere prodromico – non può essere considerato estraneo alla comune *etica pubblica costituzionale*. In secondo luogo, se è vero che ognuna delle questioni accennate potrà essere oggetto di disciplina legislativa (come in-

¹⁶⁷ Sul punto, fra i moltissimi, per tutti e su posizioni diverse: E. ROSSI, *Il riconoscimento delle coppie di fatto: alla ricerca di una sintesi*, e L. VIOLINI, *Il riconoscimento delle coppie di fatto: praeter o contra constitutionem?*, entrambi in *Quad. cost.*, n. 2/2007, risp. 387 ss. e 392 ss.

¹⁶⁸ Per il punto di vista delle associazioni gbt (gay, lesbiche, bisessuali, trans gender) cfr., per es., A. MACCARRONE, *Contro natura, ovvero la questione gbt vista da occhi laici*, in AA.VV., *Le voci della laicità*, cit., 175 ss.

¹⁶⁹ Forse è bene ricordare, però, che, su questa come su altre materie, il rigore teorico-*dogmatico* del magistero tende spesso a stemperarsi sul piano concreto-*pastorale* ed è proprio questa (spesso dimenticata) «flessibilità» una delle chiavi per comprendere il punto di vista cattolico. Sul punto v. il nostro *La crisi delle Costituzioni di «compromesso» e il ruolo dei cattolici in Europa*, op. et loc. cit.

fatti è accaduto), è pur vero che la natura indubbiamente costituzionale dell'interesse coinvolto (diritto alla vita) non potrà consentire (e infatti in alcuni casi non ha consentito) alla Corte di tirarsi fuori. In merito, il punto di vista della minoranza cattolica potrebbe, in qualche caso, non solo coincidere con quello della maggioranza, ma almeno in parte – ed è questo quel che conta – con quello dell'*etica pubblica costituzionale*. Dunque il nostro giudice costituzionale è, e sarà costretto, a difficilissimi bilanciamenti.

Ad ogni modo, prima di arrivare a tanto, a me sembra che vi sia “ancora” abbondante spazio per una mediazione legislativa (*compromesso* parlamentare) che rispetti il sistema dei valori costituzionali, senza costringere la Corte a difficili interventi (men che meno di tipo “additivo”). Ma ciò esige il superamento di ogni inutile irrigidimento da parte di tutti i soggetti interessati.

Segnatamente, ci sembra che – senza che venga stravolta l'antropologia *personalista* sottesa al costituzionalismo contemporaneo – si possa, per esempio, tentare i seguenti “compromessi”:

- a) di fronte al carattere minoritario della posizione cattolica sull'*aborto*, indipendentemente dai dubbi di costituzionalità sull'istituto (che a nostro giudizio permangono), comunque garantire i diritti della minoranza attraverso la previsione dell'obiezione di coscienza (ciò che è accaduto, ma cfr. pure § 10);
- b) di fronte alle (a parer nostro insolubili) controversie generalizzate sull'*eutanasia*, escludere i casi più gravi (e. attiva) probabilmente incompatibili col sistema costituzionale, ammettendo e disciplinando intanto il *testamento biologico* (su cui, in passato, notevoli aperture erano venute anche da parte cattolica);
- c) di fronte alla risalente esistenza “di fatto” di *embrioni* non adottabili, ammettere l'uso esclusivamente di questi ultimi – altrimenti destinati a morire inutilmente (c.d. embrioni soprannumerari) – per sperimentazione e applicazione medica, escludendo però la creazione di “nuovi” embrioni umani al solo scopo sperimentale¹⁷⁰.

Le tre accennate, ovviamente, sono solo alcune delle possibili soluzioni pratiche. Al solito, non pretendono di accontentare tutti, ma potrebbero essere, a parere di chi scrive, onorevoli ed equilibrati compromessi senz'altro compatibili con il sistema costituzionale.

Come si ricordava, accanto alle delicate questioni dell'etica familiare e della bioetica, che suscitano profondi conflitti di tipo morale e spirituale (nonché potenziali, reciproche ingerenze fra culti e Stato), esiste un ulteriore, ampio e significativo campo, meno nobile, di controversie: quelle economiche.

Non può dimenticarsi, infatti, che – al di là dell'immenso e prezioso “patrimonio” *spirituale e culturale* di tutte le religioni – esse dispongono anche e inevitabilmente di beni e dunque di un “patrimonio” *materiale*. Per limitarci alla Chiesa cattolica, la più importante per tradizione storica e adesione sociale (senza che questo rimetta in discussione la natura “minoritaria” del cattolicesimo praticante) nel nostro Paese, grosso modo essa (insieme agli enti ecclesiastici) dispone di: 100.000 immobili, 25.000 sedi parrocchiali e 2000 fra ospedali e case di cura. Inoltre, secondo le ultime informazioni disponibili, ammontano a 930 milioni di euro i benefici derivanti dall'8 per mille destinato volontariamente dai contribuenti. Comprensibilmente, gli interessi e le controversie che vertono su questo patrimonio non sono trascurabili, né trascurabili sono gli svariati interventi diretti e indiretti dello Stato e delle Regioni a sostegno di tale patrimonio e relativo personale: immissione nel ruolo pubblico degli insegnanti di religione (materia facoltativa) senza toccare il potere di revoca

¹⁷⁰ Per questa tesi – definita di *diritto compassionevole* – maggiori approfondimenti in A. SPADARO, *Cellule staminali e fecondazione assistita: i dubbi di un giurista*, in AA.VV., *Procreazione assistita: problemi e prospettive*, Atti del Convegno tenutosi a Roma il 31 Gennaio 2005 nella sede dell'Accademia dei Lincei, a cura dell'ISLE e della Fondazione Nuove proposte Centro Studi Giuseppe Chiarelli, Schena Editore, Roma 2005, 423 ss., e in *Rass. dir. pubbl. eur.*, n. 1/2005, 71 ss. Sul punto, fra i moltissimi, v. ora R. ARENA, *La diagnosi reimpianto tra ammissibilità e divieto (nota a commento di Corte cost. n. 369/2006)*, in www.giustamm.it, 6/2007.

dell'autorità ecclesiastica; cappellani militari e nelle carceri; convenzioni regionali per l'assistenza religiosa ospedaliera; contributi speciali destinati ad Università cattoliche di nuova istituzione (San Pio V, Legionari di Cristo) o già operative (*campus* biomedico dell'Opus Dei), ecc.¹⁷¹. Di alcune di tali problematiche ora si fa subito cenno.

c) il finanziamento pubblico delle scuole private;

Dal punto di vista giuridico-costituzionale, sono da rigettare sia la tesi "risorgimentale" di un monopolio pubblico-statale dell'istruzione¹⁷², sia l'opposta tesi di una promozione generalizzata di scuole ideologicamente orientate (destinato a tradursi in un «pluralismo degli integralismi»)¹⁷³. Resta ferma invece la necessità *costituzionale* di buone scuole "pubbliche", che garantiscano a tutti uno "spazio pubblico di confronto", e in cui l'insegnamento della religione, legittimo, dovrebbe però avere natura più culturale che catechistica.

Ciò detto, non ci sarebbe stato assolutamente nulla di male a prevedere in Costituzione un finanziamento, diretto o indiretto, delle scuole private, comprese quelle cattoliche. Sarebbe probabilmente bastato – in mancanza di una previsione – anche solo il silenzio, sul punto, della nostra Carta. Ma, com'è noto, l'art. 33 Cost., II c., tuttora recita: «Enti e privati hanno diritto di istituire scuole ed istituti di educazione, senza oneri per lo Stato».

Questa disposizione, in sé chiara, è stato oggetto di innumerevoli interpretazioni, spesso cavillose, sofistiche e interessate (per es.: il diritto a "chiedere" non c'è, ma lo Stato può "dare" finanziamenti; "istituire" una scuola non equivale ad "amministrarla"; "senza oneri" non significa senza *bonus* fiscali o contributi/buoni, ecc.) e, di fatto, viene oggi clamorosamente aggirata. Per converso, come è stato fatto giustamente rilevare: «Senza vuol dire senza; scuola privata vuol dire scuola privata e non può significare scuola pubblica (non statale); e oneri per lo Stato sono non soltanto i diretti finanziamenti, ma anche gli esoneri fiscali e tutte le agevolazioni che comportino un aggravio del bilancio statale»¹⁷⁴.

Non v'è dubbio, almeno a parer nostro, che – seppure qui non è direttamente in discussione il principio di laicità dello Stato, la questione riguardando genericamente le scuole private – in realtà, essendo tali istituzioni in gran parte religiose, e segnatamente cattoliche, il tema è tra i più ambigui e meno felici del nostro ordinamento.

Al di là della significativa e autorevole presenza anche di istituzioni di alta cultura (Università) di orientamento cattolico, non può negarsi che sia storicamente positiva e socialmente diffusa la presenza di scuole private confessionali nel nostro Paese. Può dunque essere, non solo opportuno politicamente agevolarne le attività, ma – diremo di più – giuridicamente necessario non discriminare gli utenti delle stesse rispetto agli studenti delle scuole pubbliche.

Semplicemente, sempre da un punto di vista giuridico, bisogna cambiare la Costituzione, revisionando l'art. 33 e togliendo dalla Costituzione «la fatidica frase: "senza oneri per lo Stato"»¹⁷⁵.

d) il finanziamento (statale e regionale) dei c.d. oratori;

In tema hanno legiferato prima, svolgendo la funzione di apripista, il Friuli-Venezia Giulia (forse con un precedente siciliano)¹⁷⁶ e poi – dopo la legge statale n. 328 del 2000 (*Legge quadro*

¹⁷¹ Per esempio, secondo E. CARNEVALI - C. SCIUTO, *La Chiesa all'incasso*, in *Micromega*, dic. 2005, 69 ss. – ma è opinione diffusa – «...una fitta rete di scambi, favori, cortesie, 'battaglie morali' e 'pagamenti in contanti' ha riversato negli ultimi anni un vero e proprio fiume di denaro 'extra' nelle casse della Chiesa cattolica, grazie a una miriade di provvedimenti *ad hoc*, molti dei quali passati completamente sotto silenzio».

¹⁷² Cfr., per esempio, L. FIRPO, in AA.VV., *Laicità: Domande e risposte in 38 interviste*, cit., 23, secondo cui, in dichiarata prospettiva anticoncordataria: «lo Stato non può rinunciare alla sua piena sovranità nella formazione delle giovani generazioni al cospetto di nessun potere esterno, tanto più se questo si presenta con atteggiamenti di potenza sovrana».

¹⁷³ Cfr., per tutti, G. ZAGREBELSKY, in AA.VV., *Laicità: Domande e risposte in 38 interviste*, cit., 49.

¹⁷⁴ Così, fra i molti, S. LARICIA, *Esigenze di laicità della società italiana*, in AA.VV., *Manifesto laico*, cit., 60.

¹⁷⁵ Così, fra i molti, P. SYLOS LABINI, *Contro il partito dei levantini*, in AA.VV., *Manifesto laico*, cit., 37.

per la realizzazione del sistema integrato di interventi e servizi sociali), che immaginava una presenza concorrente di Stato, Regioni ed EE.LL. in materia di interventi e servizi sociali, per agevolare, fra gli altri, «enti riconosciuti delle confessioni religiose con le quali lo Stato ha stipulato patti, accordi o intese» (art. 4) – altre sette Regioni (Abruzzo, Calabria, Lazio, Lombardia, Molise, Piemonte, Veneto)¹⁷⁷. In seguito, dopo l'approvazione della legge statale n. 206/2003 sui c.d. «Oratori» (*Disposizioni per il riconoscimento della funzione sociale svolta dagli oratori e dagli enti che svolgono attività similari e per la valorizzazione del loro ruolo*), hanno legiferato anche altre quattro Regioni (Campania, Liguria, Puglia ed Umbria)¹⁷⁸.

Senza entrare nel merito dettagliato di ciascuna normativa, può dirsi che: alcune Regioni hanno previsto l'agevolazione-finanziamento dei soli oratori parrocchiali cattolici o strutture similari a queste (Friuli V. Giulia, Veneto); altre Regioni hanno previsto l'agevolazione-finanziamento a favore – oltre che degli oratori parrocchiali – anche di altri piuttosto vaghi soggetti (Comunità cristiane, Enti morali), non solo cattolici, che svolgono medesime attività di rilevanza sociale ed educativa (Lazio, Liguria, Lombardia, Molise, Piemonte, Umbria), ma non senza equivoci, visto che nei relativi accordi di programma talora è prevista solo la consultazione a favore dei rappresentanti delle Diocesi cattoliche (Calabria, Molise). In ogni caso gli enti di culto diversi da quelli cattolici devono essere comunque «riconosciuti dallo Stato» (Umbria) o con essi lo Stato deve avere «stipulato Intesa» (Liguria), come del resto esplicitamente più in generale richiede la legge quadro n. 206/2003 (necessità di «un'intesa ai sensi dell'articolo 8, terzo comma, della Costituzione»: così art. 1).

Che dire di questa normativa? Senza rimettere in discussione le competenze ex art. 117, c. 2, lett c, Cost., non mancano certo le questioni di legittimità aperte.

Innanzitutto:

a) è con ogni evidenza incostituzionale la normativa di quelle Regioni che, in deroga al principio di laicità dello Stato e dunque di eguaglianza fra i culti, prevedono agevolazioni *solo* a favore degli oratori parrocchiali, dunque cattolici.

Ma dubbi permangono:

b) sulle concreta disciplina vigente quando si limita a prevedere solo la presenza di rappresentanti delle diocesi cattoliche negli organi di concertazione in materia; nonché

c) in genere – seguendo la giurisprudenza costituzionale (sent. nn. 195/1993 e 346/2002) già ricordata (cfr. § 4) – su tutte le leggi regionali, e sulla stessa legge statale, laddove escludono dalle agevolazioni le confessioni senza Intesa¹⁷⁹.

e) le modalità fiscali di sostentamento del clero;

Com'è noto, dopo il Concordato del 1984, lo Stato italiano si è impegnato a versare ogni anno direttamente alla CEI (Conferenza Episcopale Italiana), e non più ai diretti interessati, le somme necessarie per il sostentamento del clero. Si tratta della nota quota dell'*otto per mille*¹⁸⁰.

¹⁷⁶ Friuli Venezia Giulia, L.R. n. 2/2000 (artt. 21 e 23); ma v., poi, LL.RR. n. 3/2002 (artt. 64 e 65) e n. 12/2003 (art. 5, c.7). Ma forse prima Sicilia, L.R. n. 61/1981 (art. 7, lett. c).

¹⁷⁷ Abruzzo, L.R. n. 36/2001; Calabria, L.R. n. 16/2001; Lazio, L.R. n. 13/2001 e, poi, LL.RR. n. 8/2002 (art. 23) e n. 3/2004 (artt. 33, c. 5, e 34); Lombardia, L.R. 22/2001 (cui si aggiunge il reg. n. 12/2003) e, poi, LL.RR. n. 26/2002 (art. 4, lett. e; art. 7, c. 2; art. 8, c. 4, lett. b; art. 11, c. 1, lett. g), n. 30/2003 (art. 8, c. 4, lett. f); Molise, L.R. n. 6/2003; Piemonte, L.R. n. 26/2002 (ma v. già n. 21/2001, art. 7); Veneto, L.R. n. 3/2003 (art. 63).

¹⁷⁸ Campania, L.R. n. 8/2004 (art. 7); Liguria, L.R. n. 16/2004; Puglia, L.R. n. 17/2003 (art. 1, c. 3) e, poi, L.R. n. 14/2004 (art. 41, lett. b); Umbria, L.R. n. 28/2004.

¹⁷⁹ Cfr. N. FIORITA, *Considerazioni intorno alla recente legislazione regionale in tema di oratori*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 2/2002, 479 ss.; M.L. LO GIACCO, *La legge sugli oratori tra funzione sociale e libertà religiosa*, in *Il dir. eccl.*, n. 1/2004, 144 ss.; T. RIMOLDI, *Oratori, Costituzione e laicità. Alcune considerazioni sulla recente legislazione regionale e statale in materia di oratori*, in AA.VV., *Laicità umiliata*, cit. 73 ss.

¹⁸⁰ Il (discutibile) successo dello strumento è provato dalla sua diffusione: «le confessioni che non l'avevano previsto nelle loro Intese – come le Comunità ebraiche e le Chiese rappresentate dalla Tavola valdese – hanno stipulato ulteriori

Ora, se pare forse eccessiva la critica secondo cui «con il ricorso al sistema dell'otto per mille, sia stato introdotto un elemento di competitività fra interessi statali ed ecclesiastici, in considerazione della maggiore fiducia riposta nella diretta gestione delle confessioni religiose o nella diretta gestione delle istituzioni statali», sono però senz'altro legittime le perplessità «per l'assoluta indeterminazione degli oneri derivanti al bilancio statale» e soprattutto appare costituzionalmente inaccettabile, proprio in nome del principio di laicità dello Stato, «la posizione di privilegio assicurata alla Chiesa cattolica, giacché una parte dell'imposta dei contribuenti che non si esprimono a favore della Chiesa cattolica viene egualmente devoluta a tale confessione religiosa»¹⁸¹. Invero tale “vantaggio” riguarda ora tutte le confessioni che beneficiano della clausola dell'otto per mille, ma l'88 % del totale – s'è visto: circa un miliardo di euro l'anno – viene assegnato alla Conferenza Episcopale Italiana, «mentre alle altre cinque confessioni religiose ammesse arriva appena il 4 %»¹⁸².

È impensabile che simili meccanismi, veri e propri sotterfugi costruiti come forme di favore sotterraneo, possano permanere in uno Stato laico, nello stesso interesse, del resto, della limpidezza e trasparenza della logica concordataria.

f) la questione delle esenzioni fiscali a favore degli immobili ecclesiastici;

Una sentenza della Cassazione aveva dato torto agli enti ecclesiastici sull'interpretazione della legge istitutiva dell'ICI e, per tagliare la testa al toro, il Governo Berlusconi (L. finanziaria dicembre 2005) aveva previsto l'esenzione dall'ICI per tutti gli immobili di proprietà degli enti ecclesiastici «anche se destinati ad attività commerciali». Il mancato pagamento dell'imposta da parte di Università, pensionati, cliniche, enti ecclesiastici determinava un buco nelle casse dei Comuni italiani, secondo l'ANCI, di circa 700 milioni di euro. Il Governo Prodi interviene (I decreto Bersani), ripristinando l'obbligo del pagamento d'imposta, ma sibillinamente prevedendo tale obbligo solo per gli immobili ecclesiastici «in cui vengono svolte esclusivamente attività commerciali»: dunque, è sufficiente una pur minima attività di carattere religioso per far scattare l'esenzione. La cosa non andrebbe drammatizzata, e anzi potrebbe essere considerata una precisa “scelta” politica del Governo volta a dare un chiaro riconoscimento del ruolo sociale svolto dagli enti religiosi, se tale politica, più o meno consapevolmente, non alterasse non tanto il principio di *laicità*, quanto quello *comunitario* della “libertà della concorrenza”, che (per via indiretta: art. 11 Cost.) assume rilievo costituzionale. Non a caso la Commissione europea sta chiedendo al Governo Prodi informazioni sull'esenzione dall'ICI (e forse anche le riduzioni d'imposta del 50%) a favore degli enti ecclesiastici e, per la verità: in genere *non profit*, in vista di un'eventuale apertura di un'inchiesta.

Più in generale, la tendenza sembra quella di passare dal *welfare State* alla *welfare community*¹⁸³.

Non siamo tecnici della materia e la Commissione non ha ancora preso posizione, ma – se abbiamo ben compreso e se l'esito degli accertamenti sarà negativo – anche qui sarebbe bene che la gerarchia ecclesiastica, e gli altri enti beneficiari, facciano un passo indietro.

Intese per entrare nel regime dell'otto per mille e anche l'Unione battista (al momento unica confessione la cui Intesa non prevede l'otto per mille) sta rimettendo in discussione il proprio atteggiamento [...] Si può certo parlare con ironia di *auri sacra fames* per questa specie di corsa al danaro dello Stato [...] Credo si possa dire che il denaro pubblico destinato all'assistenza tramite strutture religiose produce di più dello stesso danaro speso direttamente dallo Stato: e ciò sia perché mediamente gestito meglio, sia perché funge da “moltiplicatore” di offerte da parte dei privati. *Ma restano grossi problemi sotto il profilo dell'eguaglianza e della laicità*». Così G. LONG, in AA.VV., *Laicità: Domande e risposte in 38 interviste*, cit., 140 s. (nostro il c.vo).

¹⁸¹ Così ancora S. LARICCIA, *Esigenze di laicità della società italiana*, cit., 62.

¹⁸² Così M. STADERINI, *I mercanti nel tempio*, cit., in AA.VV., *Le voci della laicità*, cit., 118.

¹⁸³ Così, per tutti, N. FIORITA (*Prime riflessioni sulla politica ecclesiastica degli ultimi anni: enti ecclesiastici e agevolazioni fiscali*, in *Dir. pubbl.*, n. 2/2006, 464 e 462), il quale fra l'altro constata che in qualche caso «il rinvio alla categoria delle Onlus parziali fa sì che vengano esclusi dal novero dei soggetti che possono beneficiare dell'elargizione tutti gli enti delle confessioni religiose che non hanno stipulato un'intesa con lo Stato».

g) la protezione del patrimonio storico-artistico ecclesiastico

È vero che, a differenza dei Patti lateranensi del 1929 (che nulla dicevano al riguardo), nel Concordato del 1984 si prevede una collaborazione fra Repubblica italiana e Santa Sede per la tutela del patrimonio storico e artistico (art. 12) e che le due parti si impegnavano a concordare opportune disposizioni per la salvaguardia, la valorizzazione e il godimento dei beni culturali di interesse religioso appartenenti ad enti e istituzioni ecclesiastiche al fine di armonizzare l'applicazione della legge italiana con le esigenze di carattere religioso.

È probabile che la gestione di questa materia mista, del tutto nuova rispetto al 1929, porti non trascurabili vantaggi alla Chiesa cattolica, ma francamente – su questo punto – ci sembra eccessivo sostenere che quella concordataria sia «una soluzione discutibile considerando che l'art. 9 della Costituzione esige la considerazione unitaria del patrimonio storico-artistico della nazione in funzione della tutela affidata alla competenza esclusiva della Repubblica»¹⁸⁴, non foss'altro – invece – per la straordinaria funzione di conservazione attiva dei beni culturali che, gestendo servizi non solo liturgici, la Chiesa cattolica svolge sull'intero territorio nazionale.

A differenza che nei casi di “attrito” Stato-Chiesa più strettamente etici segnalati in questo § (a-b) – su cui, di fronte alla diversità di opzioni, emerge la necessità di un “compromesso” – tranne nell'ultimo indicato (g), in tutti gli altri casi relativi invece a questioni economico-materiali (c-f) dovrebbero valere e prevalere, ci sembra, le ricordate preoccupazioni del Pontefice contro i “privilegi”, veri o presunti, della Chiesa e le conseguenti applicazioni della Costituzione conciliare *Gaudium et spes* che prevedono la “rinuncia” al beneficio ricevuto da parte degli enti ecclesiastici, nell'ipotesi che possa sorgere anche solo il dubbio sulla testimonianza cristiana offerta.

Come accennavamo, la semplice (ancorché certo onerosa e dolorosa) applicazione di tali dichiarazioni-principi sanerebbe buona parte delle controversie e renderebbe più trasparente la presenza educativo-formativa di una Chiesa, evangelicamente già molto impegnata nei servizi sociali a favore degli ultimi.

Del resto, se sono vere – e sono vere – le dichiarazioni conciliari e magisteriali all'inizio del § riportate, a questo punto non si tratta più solo di far fronte a *esigenze* dello Stato laico, ma di ottemperare a un'esigenza di *coerenza* della Chiesa col Suo stesso magistero.

9. Il difficile discrimine fra libertà di manifestazione del pensiero delle confessioni religiose e principio di non ingerenza ecclesiastica

Potrebbe dirsi che, se in generale, la “libertà di religione” incontra il solo limite (esplicito) del “buon costume” (art. 19), in particolare la *libertà di manifestazione del pensiero* delle confessioni religiose incontra il limite (implicito) del principio di *non ingerenza* ecclesiastica nelle questioni temporali dello Stato. Ma come è vago il concetto di “buon costume”, così incerti sono i contorni del principio di “non ingerenza”. Probabilmente, per la natura propria dei principi costituzionali (espressi o impliciti), non può essere diversamente, sicché alla fine solo le consuetudini, la prassi e l'interpretazione applicata al caso pratico operata dalla giurisprudenza “riempiono” di contenuti storicamente concreti disposizioni o concetti intrinsecamente indeterminati¹⁸⁵.

Ancora una volta, per noti motivi storici e di presenza diffusa sul nostro territorio, è opportuno soffermarci sulla posizione assunta nel tempo dalla Chiesa cattolica. Invero, i problemi delle

¹⁸⁴ Così, troppo severamente, S. LARICIA, *Esigenze di laicità della società italiana*, cit., 64. Sul tema, fra i moltissimi, in senso diverso v. S. BERLINGO, *Enti e beni religiosi in Italia*, Il Mulino, Bologna 1992.

¹⁸⁵ Cfr., per tutti, D. FARIAS, *Idealità e indeterminatezza dei principi costituzionali*, Giuffrè, Milano 1981. Sulla libertà di manifestazione del pensiero in generale, per tutti: A. PACE - M. MANETTI, *Art. 21. La libertà di manifestazione del proprio pensiero*, in *Commentario della Costituzione*, a cura di G. Branca e A. Pizzorusso, Zanichelli, Bologna-Roma 2006.

c.d. ingerenze della gerarchia cattolica in Italia, per quanto non trascurabili, certo non assumono la pervasività e l'invasione mostrate in *altra* sede da *altre* gerarchie ecclesiastiche. Per esempio, sono note e davvero ben più preoccupanti le «profonde ingerenze» della Chiesa ortodossa in Russia, che, fra l'altro, talvolta pretende di dettare la politica estera di Mosca, impedendo ormai da molti anni la visita apostolica del Papa cattolico in quel Paese¹⁸⁶.

Ad ogni modo, quale che sia la situazione nei diversi ordinamenti, entrano sempre in gioco due tipi di potere (religioso e temporale), e quindi due tipi di legittimazione (*auctoritas* e *potestas*), che – convivendo materialmente nello spazio e nel tempo – inevitabilmente tendono a sovrapporsi. In particolare le manifestazioni ecclesiastiche di *auctoritas* sono spesso, talora persino involontariamente, una forma di bellarminiana (e poi schmittiana) *potestas indirecta*, come tali assai rilevanti per la vita pubblica in genere e, dunque, per la sfera politica del potere (cfr. § 2).

Ma torniamo ai rapporti Stato-Chiesa in Italia.

Anche se bisognerebbe distinguere con cura il “soggetto” (Sommo Pontefice, Presidente della Conferenza Episcopale Italiana, singolo presbitero, ecc.) e la “tipologia” (dichiarazione verbale o scritta, occasionale o deliberata, informale o ufficiale, ecc.) degli interventi ecclesiastici, che evidentemente danno luogo ad effetti giuridici diversi (internazionali, costituzionali, solo politici...), è innegabile – pur limitandoci a ricordare solo gli ultimi anni – che molte volte esponenti della Chiesa gerarchica (ché le dichiarazioni dei “laici cattolici” qui non rilevano) sono intervenuti, e talvolta reiteratamente, sulle più svariate questioni. Si pensi alle prese di posizione su: referendum sulla procreazione assistita, scuola privata, Governatore della Banca d'Italia, politiche per la famiglia, finanziaria, Pacs e Dico, c.d. pillola del giorno dopo (abortiva), legge 194/1978 sull'interruzione della gravidanza, questione omosessuale, fisco giusto, ecc.

Un primo ordine di problemi attiene al sorprendente “rilievo pubblico” di tali dichiarazioni, che di solito sono accompagnate da pronte speculazioni politico-giornalistiche. Stupisce davvero la *sovraesposizione mediatica* di cui gode, per esempio, la Conferenza Episcopale Italiana: ogni volta che essa si riunisce e rilascia un comunicato, la stampa e le televisioni italiane (anche il servizio pubblico) ne danno un rilievo pari, e talvolta superiore, agli effetti di una seduta del Consiglio dei ministri a Palazzo Chigi. Naturalmente non si può impedire ai Vescovi di rilasciare le dichiarazioni che vogliono, né alla *libera* stampa di “scegliere” lo spazio da dedicare alla singola notizia, ma quantomeno si può “auspicare” che:

- a) la CEI non si occupi *tanto*, nelle sue sedute, dei “problemi generali” (dalla disoccupazione alla crisi dei partiti) dell'Italia, *quanto* dei “problemi spirituali” del nostro Paese. Si tratta di interventi-comunicati che, fra l'altro, in maniera singolare spesso precedono o accompagnano le decisioni degli organi di indirizzo politico (Governo e Parlamento);
- b) i giornalisti, ispirandosi a elementari regole di *deontologia professionale*, non cedano alla facile tentazione di contrapporre, o anche solo confrontare, di continuo il “punto di vista” della CEI con il “punto di vista” delle istituzioni pubbliche italiane.

Insomma, per quanto rilevante sia la tradizione cattolica in Italia e al di là dei comunicati CEI, la più generale *sovraesposizione mediatica* del clero (financo nelle trasmissioni televisive d'intrattenimento) talvolta sfiora il ridicolo e comunque non giova affatto alla Chiesa e al suo messaggio essenzialmente trascendente.

In ogni caso, nei casi dubbi (frequenti e legittimi), vale sempre la regola del *favor* per il più assoluto rispetto della totale e incondizionata “libertà di manifestazione del pensiero”, quand'anche fosse controproducente. Ma proprio per questo la gerarchia ecclesiastica, se e quando entra nel gio-

¹⁸⁶ Lamenta la gravità di tali «ingerenze», per esempio, il premio Nobel 2003 per la fisica russo, esponente del laicismo scientifico postsovietico, V. LAZAREVICH GINZBURG (*Sono ateo, ma aspetto il Papa in Russia*, intervista di A. Torno, in *Corriere della Sera*, 20 agosto 2007, 35), proprio – ma non solo – in relazione alla mancata visita del Pontefice, parlando di assurdi «pretesti» usati dal Patriarca Alessio II e paradossalmente riconoscendo l'evidente, maggiore «apertura» della Chiesa cattolica.

co mediatico e/o scende sul terreno più specificamente temporale, inevitabilmente deve accettare di essere, anche duramente, oggetto di contestazione e di critica sullo stesso terreno (senza poter invocare alcuna *lesa maestà*).

Talvolta l'operazione di *lobbying* della Chiesa cattolica è "indiretta": per esempio, la gerarchia ecclesiastica, anche al suo massimo livello (Pontefice), ha spesso preso posizione a favore di un'enunciazione esplicita, nel testo del Trattato costituzionale europeo, delle "radici giudaico-cristiane" dell'Europa, soprattutto intervenendo sui governi nazionali dei Paesi membri dell'UE, quindi anche sul nostro. Come abbiamo avuto modo di dire più volte in merito, l'esplicita tutela di tutte le libertà religiose e il generico riconoscimento dei valori culturali e spirituali d'Europa, presenti nel Trattato, ci sembravano e ci sembrano sufficienti a garantire anche la tradizione cristiana, che certo è la più importante ma non l'unica del Vecchio Continente. Inoltre la richiesta, in sé legittima (mentre invero il rifiuto ha avuto, nel caso di alcuni Paesi, tratti di sgarbo anticlericale), quand'anche avesse sortito effetto, a ben poco sarebbe servita, in quanto slegata nel testo da altre concrete misure (improbabili concordati sovranazionali, ecc.)¹⁸⁷.

Non parlerei, in questi casi, di vere e proprie "ingerenze" reciproche fra due enti «indipendenti e sovrani» (art. 7 Cost.), ma di semplici "interferenze" fra organi dei due enti, discutibili ma non giuridicamente perseguibili.

In altri casi l'intervento della gerarchia, pur discutibile, ha carattere, non tanto indiretto, quanto "reattivo" a prese di posizioni di autorevoli esponenti dello Stato (in risposta, per capirci, a forme di *auctoritas indirecta* statale). Per esempio, di fronte alla preoccupazione, a parer nostro comprensibile e condivisibile, manifestata di recente da Presidente del Consiglio italiano Romano Prodi secondo cui i sacerdoti dovrebbero ricordare dal pulpito, accanto ai peccati sulla morale sessuale, anche i *peccati sociali* e dunque l'obbligo di pagare le tasse¹⁸⁸, potrebbero suonare "ingerenze" anche le dichiarazioni del Segretario di Stato vaticano, Cardinal Tarcisio Bertone, che – senza negare tale obbligo, di diretta derivazione evangelica («Date a Cesare quel che è di Cesare...») – ha tuttavia sottolineato, anche lui non a torto, che le leggi fiscali devono però essere giuste, avendo lo Stato il dovere di «destinare i proventi di esse ad opere giuste e all'aiuto ai più poveri e ai più deboli». Tuttavia, a ben vedere, potrebbero pure suonare "ingerenze" le dichiarazioni – non dell'esponente cattolico Prodi – ma del Presidente del Consiglio Prodi in ordine a ciò che *dovrebbero* fare i preti nelle Chiese. In realtà, più che di "ingerenze" in senso forte, anche in questi casi si

¹⁸⁷ Per questa posizione, cfr. i nostri: *La Carta europea dei diritti tra identità e diversità e fra tradizione e secolarizzazione*, cit., spec. 647, nt. 57; *Verso la Costituzione europea: il problema delle garanzie giurisdizionali dei diritti*, in AA.VV., *Riflessi della Carta europea dei diritti sulla giustizia e la giurisprudenza costituzionale: Italia e Spagna a confronto*, a cura di A. Pizzorusso - R. Romboli A. Ruggeri - A. Saitta - G. Silvestri, Giuffrè, Milano, 2003, 111 ss., nonché in *Dir. pubbl. comp. ed eur.*, n. 1/2003, 338 ss.; *Il caso esemplare della Costituzione Europea come "insieme di atti" (puntuali nel tempo) e "insieme di processi" (storici): dalle C.E.E. (Comunità Economiche Europee), alla C.E. (Comunità Europea), all'U.E. (Unione Europea), agli U.S.E. (Stati Uniti d'Europa)*, in AA.VV., *Verso una Costituzione europea*, vol. II, a cura di L. Leuzzi e C. Mirabelli, Marco Editore, Roma 2003, 621 ss. Non esclude invece l'ipotesi di un "concordato europeo" fra UE e Santa sede S. BERLINGÒ, *Alla riscoperta della laicità, in Europa*, cit., 275. Sul punto, pure O. FUMAGALLI CARULLI, *"A Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio". Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Vita e pensiero, Milano 2006, spec. 115 ss.

¹⁸⁸ Preoccupazioni analoghe, seppure più generali, esprimevamo nel nostro *La Crisi delle costituzioni di compromesso e il ruolo dei cattolici in Europa* (op. et loc. cit.): «La Chiesa gerarchica dovrebbe, quindi, cercare di non indugiare troppo sulla precettistica morale, per privilegiare piuttosto la testimonianza gioiosa e liberante della fede [...] la mia opinione è che – accanto ai problemi della *bioetica* e dell'*etica sessuale* – è tempo che i cattolici europei, e italiani in particolare, comincino a recuperare spazio ed energie per i problemi dell'*etica sociale*, a sostegno degli ultimi del nostro tempo e in particolare del Terzo e Quarto mondo. In particolare, è lecito domandarsi perché il Magistero, e segnatamente le conferenze episcopali – che sono sempre prodighe di interventi sulla morale sessuale – lesinino invece accurate raccomandazioni ai parlamentari su questo piano (natura degli interventi militari all'estero, disciplina dell'immigrazione, ecc.)». Sulla rilevanza sempre più costituzionalistica (e non solo internazionalistica) di questi aspetti sia consentito rinviare, fra gli altri, ancora al nostro *Dai diritti "individuali" ai doveri "globali". La giustizia distributiva internazionale nell'età della globalizzazione*, cit.

dovrebbe parlare – almeno così ci sembra – di semplici “dichiarazioni inopportune”, da entrambe le parti, perché l’uno (almeno nella sua veste di Presidente del Consiglio) non dovrebbe spiegare ai preti cosa fare e l’altro (almeno nella sua veste di Segretario di Stato) non dovrebbe fare dichiarazioni che diventeranno, poi e inevitabilmente, oggetto di immediata strumentalizzazione politica da parte dell’opposizione (nel merito: presunta esosità dei tributi e proclamazione, guasconesca ma in pratica eversiva, del c.d. sciopero fiscale da parte del leader della Lega Nord, Bossi)¹⁸⁹.

In ogni caso, si tratta di semplici, discutibili “scaramucce” fra le due sponde del Tevere, non di vere e proprie ingerenze.

A ben vedere, ad onta dell’impeccabilità diplomatico-formale (forse persino eccessiva) dei rapporti fra Repubblica Italiana e Santa Sede, la “vivacità” (con qualche attrito) delle concrete relazioni fra istituzioni ecclesiastiche e autorità italiane, a tutti i livelli, è una costante storica. Tanto per sottolineare alcune possibili limitazioni all’interventismo “da parte cattolica” – ma si tratta solo di *sommessi auspici* di chi scrive – non guasterebbe che: cessasse l’ostinata insistenza nel voler inserire il richiamo alle radici giudaico-cristiane nella Costituzione europea; fermo restando il rispetto dell’istituto matrimoniale tradizionale, non si irridesse a eventuali scelte del Parlamento italiano in materia di coppie di fatto e non eterosessuali¹⁹⁰; cessasse la cieca difesa del complesso di privilegi, soprattutto economici, tuttora esistenti (cfr. § 8); si riducesse il costante, uniforme e piatto ossequio al Soglio di Pietro (c.d. papolatria)¹⁹¹, cui non pochi cattolici cedono dimenticando che il Papa è un uomo, la c.d. infallibilità del quale vale solo su strette questioni di fede (e in ogni caso senza alterazioni del credo niceano-costantinopolitano); ma pure, per converso, si evitasse la continua strumentalizzazione, per fini nazionali e/o comunque particolari, del magistero papale, che è, e non può non essere, invece essenzialmente universale (cattolico), ecc.

In realtà e purtroppo, dietro questo *iper-interventismo* ecclesiastico in Italia, che oggettivamente non si ravvisa altrove, sta forse una “presunzione”, che discende storicamente dalla natura pur sempre “romana” del cattolicesimo: «Nei confronti dell’Europa l’Italia ha pertanto una particolare responsabilità [...] all’Italia, in conformità alla sua storia, è affidato in modo speciale il compito di difendere per l’Europa il patrimonio religioso e culturale innestato a Roma dagli apostoli Pietro e Paolo»¹⁹².

Accenniamo, infine, agli unici “due” casi in cui potrebbe effettivamente parlarsi di “ingerenza ecclesiastica” (fermo restando che tuttavia, in entrambi, emergono con estrema difficoltà i margini giuridici per l’applicazioni di concrete forme di sanzione):

a) L’appello all’unità politica dei cattolici italiani, in occasione di elezioni nazionali

È noto che, fino al 1994, data dello scioglimento del partito della *Democrazia cristiana*, più volte, singoli Vescovi, l’intera CEI, e persino gli stessi Pontefici, con comunicati e documenti ufficiali del Magistero, hanno invocato la c.d. *unità politica dei cattolici*, per lo più alla vigilia delle e-

¹⁸⁹ In qualche modo a questo rischio di strumentalizzazione non si sottrae anche il commento di V. MESSORI (*Se Cesare supera la misura*, in *Corriere della Sera*, 20 agosto 2007, 1 s.) quando legittima prassi fiscali “disinvolte” da parte di esponenti del clero e richiama, condividendolo, il punto di vista dell’on. Rocco Buttiglione: «Non pagare le tasse è una colpa. Indurre i cittadini nella tentazione di non pagare, pretendendo tributi esosi ed ingiustificabili, è colpa ancor più grave».

¹⁹⁰ L’intervento ecclesiastico, in questo caso, è stato davvero persistente e invasivo. Autorevoli giuristi cattolici [L. ELIA (*Valori, laicità, identità* in *Costituzionalismo.it* (15/01/2007)] non solo hanno invitato la Chiesa «ad una considerazione più pacata dei problemi coinvolti», ma hanno anche paventato una «*potestas* indiretta del tutto anacronistica» non ravvisando «nei Dico [...] collisione con l’art. 29 [...]», sicché «la Chiesa italiana deve sfuggire alla tentazione di approfittare della debolezza degli uomini politici e della loro mancanza di senso dello Stato» (così L. ELIA, nell’intervista intitolata *Elia: la Chiesa sbaglia, mai così intransigenti con un governo*, in *Corriere della Sera*, 12/02/07).

¹⁹¹ Per es. cfr. sul punto, fra gli altri, X. TERNISIEN, *Le président de l’ERF critique la papolatrie*, in *Le Monde*, 15 aprile 2005, che segnala come il Pastore M. Manoël, presidente dell’ERF (Chiesa riformata di Francia) abbia deplorato «la papolatria esacerbata».

¹⁹² Così l’allora Presidente della CEI, C. RUINI, *Quale spazio per il cristianesimo nella nuova Europa*, 11 febbraio 2005, in <http://www.chiesa.espressonline.it/dettaglio.jsp?id=23170>

lezioni politiche nazionali. Al di là di ogni altra considerazione, l'appello – chiaro, costante e reiterato – all'“unità politica” non poteva che essere letto all'unità “politico-partitica”. Il partito della *Democrazia cristiana* ha oggettivamente beneficiato di questa stabile “legittimazione esterna” che tanto ha reso anomalo il quadro politico italiano sul piano internazionale¹⁹³.

b) *L'appello all'astensione dei cattolici, in occasione del referendum sulla procreazione assistita*¹⁹⁴

Sono altrettanto note le recenti prese di posizioni della Chiesa italiana – del Presidente della CEI, di altri vescovi e di buona parte dei presbiteri dai pulpiti delle Chiese – in tema di *astensione* al referendum sulla procreazione assistita. Tali prese di posizione/appelli – non certo, si badi, la doverosa esternazione del punto di vista morale del magistero sulla soggettività (giuridica) dell'embrione¹⁹⁵ – a parer nostro hanno costituito un'indebita menomazione delle *scelte politico-contingenti invece affidate alla libertà di coscienza dei laici cattolici*, entrando in contrasto con un'esplicita normativa italiana¹⁹⁶, e danneggiando – dietro un successo politico, ma non morale – più in generale l'immagine (e la credibilità) della Chiesa nel nostro Paese¹⁹⁷. Quest'ultimo intervento è tanto più singolare quanto più esso si accompagna, per esempio, alla opposta scelta della CEI di “non” esprimere alcun giudizio sul *referendum* costituzionale sulla c.d. *devolution* – lasciando, per così dire, libertà di coscienza ai cattolici – quando invece tale riforma costituzionale certo qualche problema di solidarietà ed etica politica avrebbe dovuto porre alla gerarchia e al mondo cattolico.

Naturalmente è vero che la Chiesa-istituzione, in quanto Madre e Maestra, *talvolta* – e sottolineiamo *talvolta* – è chiamata a «dare il suo giudizio morale, anche su cose che riguardano l'ordine politico, quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona o dalla salvezza delle anime» (*Gaudium et Spes*, n. 76). Ma crediamo che, nella fattispecie prima esaminata, il suo giudizio si do-

¹⁹³ Per fortuna – come osserva S. BERLINGÒ, *La «iusta libertas» dei laici (LG 37) e la fondazione del diritto secolare*, cit., 258 – oggi non «si ravvisano [...] significative sollecitazioni magisteriali dirette a costituire o ricostituire il consenso dei fedeli attorno ad un unico “partito cristiano”, restando valida, sul punto, la direttiva liberale e pluralista deducibile dalla *Octagesima adveniens* di Paolo VI, ripresa, ora, da una recente nota della Congregazione dottrinale». In quest'ultimo documento della Congregazione per la dottrina della fede [*Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 16 gennaio 2003 (in *Il regno-documenti*, 48/3 (2003), p. 72], per esempio si afferma: «Di fronte a situazioni tanto diverse ci è difficile pronunciare una parola unica e proporre una soluzione di valore universale. Del resto non è questa la nostra ambizione e neppure la nostra missione».

¹⁹⁴ Traiamo gran parte delle osservazioni di questa parte dal nostro *Valore costituzionale e primato etico della libertà di coscienza per il cittadino cattolico (di fronte allo stato e di fronte alla chiesa)*, op. et loc. cit.

¹⁹⁵ Sul punto sia consentito rinviare al nostro *Cellule staminali e fecondazione assistita: i dubbi di un giurista*, op. et loc. cit.

¹⁹⁶ Ci riferiamo ovviamente all'art. 98 del D.P.R. n. 361 del 1957, che recita: «Il pubblico ufficiale [...] il ministro di qualsiasi culto, chiunque investito di un pubblico potere o funzione civile o militare, abusando delle proprie attribuzioni o nell'esercizio di esse, si adopera [...] nei confronti degli elettori... ad indurli all'astensione, è punito con la reclusione da sei mesi a tre anni e con la multa da lire 600.000 a lire 4.000.000». Se è lecito dubitare della legittimità costituzionale di questa vecchia disposizione e se è lecito dunque dubitare, oggi, della concreta applicabilità, per varie ragioni, della relativa sanzione – pur condividendo soprattutto la gravità “morale” dell'intervento ecclesiastico – non ci sentiamo di condividere la tesi *tranchant* della sua irrilevanza “giuridica”. Cfr. invece G. ZAGREBELSKY (*Il referendum e l'astensione come arma*, in ID., *Lo Stato e la Chiesa*, cit., 43) secondo cui «L'esortazione dei Vescovi italiani a disertare le urne rientra dunque perfettamente tra ciò che è possibile per il diritto». Sulla vicenda referendaria, per tutti: AA.VV., *Il referendum sulla fecondazione assistita*, a cura di M. Ainis, Giuffrè, Milano 2005 e S. PRISCO, *Laicità*, cit., 3342.

¹⁹⁷ Fra i molti, ci sembra particolarmente lucido e chiaro il punto di vista di P. SCOPPOLA, nell'intervista al *Corriere della Sera* del 17 novembre 2005: «la laicità è una conquista storica tormentata [...] c'è qualche sbandata...» L'invito all'astensione per il referendum sulla fecondazione assistita. In quel caso il cardinal Ruini non si è limitato a richiamare i principi della fede, cosa pienamente legittima da parte sua, ma è sceso sul piano della tattica politica. Troppo». Sostanzialmente condivisibili sono pure le osservazioni critiche di G. ZAGREBELSKY, *Stato, Chiesa e lo spirito perduto del Concordato*, in ID., *Lo Stato e la Chiesa*, cit., 93 ss. il quale – sottolineando i nuovi presupposti, rispetto al 1929, del Concordato del 1984: la Costituzione repubblicana e il Concilio Vaticano II – osserva, fra l'altro: «La Chiesa del Vaticano II pensava principalmente ad altri interlocutori per trasformare le società: le coscienze individuali, non i poteri mondani». Fra le altre, si segnalano anche le preoccupazioni di S. RODOTÀ, *Stato e Chiesa. La lunga disputa sulla laicità*, sempre in *La Repubblica*, 25 novembre 2005, 55.

vesse “fermare” appunto al *merito* (diritto alla vita degli embrioni) dei valori protetti, senza oltrepassare questa soglia, per scendere direttamente e autoritativamente nell’indicazione del *metodo* (l’astensione dal voto) per proteggerli, che invece è, e resta, materia affidata alle libere coscienze dei *laici*.

Anche se fortunatamente non è più il tempo del conflitto (e nemmeno della reciproca distanza e indifferenza) fra Stato e Chiesa, i due casi di *potestas indirecta* da ultimo segnalati vanno assolutamente stigmatizzati quale inammissibile forma di *ingerenza ecclesiastica* nelle questioni temporali dello Stato. Può dirsi, altresì, che essi hanno costituito un attentato “esterno” al principio costituzionale supremo di laicità.

10. Casi-limite di modalità giuridiche di risoluzione dei contrasti nell’interesse della parte religiosa: ricorso agli organi di garanzia costituzionale, obiezione di coscienza e disobbedienza civile¹⁹⁸.

Quando la maggioranza dei consociati assume, in sede parlamentare, una importante decisione etico-politica in dissenso profondo con la minoranza cattolica (od altro gruppo sociale-culturale) o quando il lavoro di *mediazione culturale* è risultato impossibile o lo si è tentato senza frutto, la prima via da percorrere, da parte dei cattolici o di qualsivoglia altra minoranza, dovrebbe essere la promozione di un *referendum abrogativo ex art. 75 Cost.* Ma si tratta di una via difficile e dall’esito ordinariamente incerto. Infatti, poiché presumibilmente la maggioranza parlamentare rispecchia la maggioranza sociale del Paese, secondo la lezione di M. Olson solo “più minoranze” parlamentari apparentate e fortemente unite possono tentare di diventare “maggioranza” nella società¹⁹⁹. La via sarebbe effettivamente percorribile, dunque, solo quando la minoranza cattolica si ritrovasse concorde con “altre” minoranze capaci, *insieme*, di diventare maggioranza.

Altre tecniche (per esempio, applicazione di prassi astensionistiche al meccanismo referendario) – a prescindere dai ricordati risvolti di discutibilità etica e legittimità giuridica (cfr. retro § 9) – potrebbero essere risolutive solo nel caso opposto, di minoranza cattolica in sintonia con la maggioranza parlamentare (essendo, come si sa, il referendum previsto dalla Costituzione solo di tipo abrogativo...).

In realtà, è solo sul terreno squisitamente costituzionale che si pongono, quali soluzioni estreme, le più importanti forme di difesa di una minoranza.

Infatti, di fronte ad atti non solo lesivi del punto di vista della minoranza interessata, ma della stessa Costituzione, alla minoranza (cattolica o meno) è concesso innanzitutto di ricorrere – nelle forme e secondo le procedure previste dall’ordinamento (invero in Italia non generose, in assenza di “ricorsi diretti”) – agli organi di garanzia costituzionale, nella speranza che la decisione venga dichiarata illegittima presumibilmente non tanto per contrasto col principio di libertà, quanto di dignità della persona umana, anch’esso di decisivo rilievo costituzionale.

Laddove anche tale via si riveli vana, ai cattolici – come ad ogni altra minoranza – deve essere concesso, nello Stato costituzionale, il ricorso a due strumenti classici del costituzionalismo, che (insieme agli organi di garanzia) vanno rafforzati, quale *extrema ratio*: a) la *disobbedienza civi-*

¹⁹⁸ Riprendiamo qui, con alcune significative e ci sembra non trascurabili precisazioni, quanto detto nel § 8 del nostro *La crisi delle Costituzioni di “compromesso” e il ruolo dei cattolici in Europa*, op. et loc. cit.

¹⁹⁹ Cfr. M. OLSON, *La logica dell’azione collettiva* (Cambridge 1965), trad. it., Feltrinelli, Milano 1983, *passim*. Naturalmente, poi, altra questione, su cui si può molto discutere, è quella se i cattolici – ormai e fortunatamente presenti in pratica in tutte le forze politiche parlamentari, della maggioranza e dell’opposizione – ove fossero davvero “uniti” nel riconoscimento della c.d. dottrina sociale della Chiesa, possano costituire un’occasionale maggioranza “trasversale” su un singolo provvedimento di legge contingente. L’ipotesi, plausibile, non ha però trovato sempre adeguati riscontri e ciò sembra confermare la presenza di significative differenze, o quantomeno di un forte pluralismo, nel mondo cattolico. Sulla problematica delle minoranze religiose, spec.: A. GUAZZAROTTI, *Giudici e minoranze religiose*, Giuffrè, Milano 2001.

le, nell'ipotesi di resistenza/disobbedienza "collettiva" nei confronti di una legge, o altro provvedimento dello Stato, che appaiano in contrasto con lo stesso patrimonio indisponibile di valori costituzionali che – almeno in origine – erano condivisi da tutti i consociati; b) l'*obiezione di coscienza*, nel caso in cui invece sia solo l'etica, o il punto di vista religioso, del "singolo" a emergere (sia pure quale espressione dell'analoga prospettiva etica del gruppo di minoranza cui il singolo appartiene). Ciò è accaduto, per esempio, in materia di aborto a favore dei medici cattolici e potrebbe accadere anche in futuro, per altre situazioni delicate, ecc.

In linea di massima, tuttavia, è bene che una minoranza non abusi di questi strumenti, ma li attivi solo quando:

- a) sono in gioco valori che si presumono di rango costituzionale;
- b) il danno derivante a tali valori appaia gravissimo e irreversibile.

Un vero *Stato laico* può dirsi tale proprio perché è tollerante e dunque, nei casi estremi ricordati, prevede e ammette anche il ricorso a tali strumenti. Non è difficile immaginare, tuttavia, che il delicatissimo problema della "limitazione costituzionale" agli strumenti dell'*obiezione di coscienza* e della *disobbedienza civile* sarà, in un futuro prossimo, oggetto non tanto di normazione superprimaria (costituzionale), quanto di controversa giurisprudenza costituzionale²⁰⁰.

11. Conclusioni: necessità di rafforzare l'*etica pubblica costituzionale* quale "meta-etica" al di là delle etiche laiche e delle etiche religiose

In conclusione, cercando di riassumere queste riflessioni su laicità e confessioni religiose, sembra di poter dire che certo permangono ancora non trascurabili problemi.

Innanzitutto esistono ancora: a) alcuni discutibili privilegi (di natura soprattutto economica) a favore della Chiesa cattolica rispetto alle altre confessioni religiose e b) discriminazioni normative sfavorevoli nei confronti delle confessioni "senza Intesa", che pure la Corte costituzionale considera illegittime (sent. nn. 195/193 e 346/2002) [entrambe queste anomalie sono incostituzionali e come tali risultano in contrasto, fra l'altro, con il principio di laicità dello Stato (cfr. spec. § 8)]; inoltre permane tuttora c) un grave "vuoto normativo" in materia: com'è noto, infatti, nonostante giacciono in Parlamento diversi disegni di legge, tuttora manca in Italia un'aggiornata legge generale sulla libertà religiosa, che – si badi – come tale non riguardi *solo* le confessioni "prive" di intesa/concordato, ma tutti i culti (per non parlare dell'"appiattimento" al modello standard dell'attingimento giuridico *intesa*, ormai quasi senza specificità)²⁰¹.

A questi dati giuridici, si possono aggiungere alcune considerazioni metagiuridiche che chi scrive si permette sommessamente di esprimere, in quanto cattolico. Negli ultimi tempi, la gerarchia cattolica pare orientata a incoraggiare un discutibile presenzialismo sociale caratterizzato da qualche *pruderies* e improntato a un forte rigorismo etico, che in qualche occasione (per es.: astensione referendaria) è parso, non a torto, "ingerenza" (cfr. § 9). Fermo restando il diritto ad esercitare pienamente la libertà di manifestazione del pensiero (anche religioso), ci piacerebbe che la gerarchia cercasse piuttosto di ridurre la distanza fra il rigore astratto della propria teologia dogmatica e la, per altro concreta e flessibile, azione pastorale dei suoi presbiteri (fortunatamente in gran parte ri-

²⁰⁰ Sul tema generale, che meriterebbe ben altro spazio, abbiamo cercato di esprimere un punto di vista più organico in altra sede. Cfr. A. SPADARO, *Valore costituzionale e primato etico della libertà di coscienza per il cittadino cattolico (di fronte allo stato e di fronte alla chiesa)*, op. et loc. cit.

²⁰¹ Fra i moltissimi, sul continuo proliferare di "nuove intese", v. ora A. GUAZZAROTTI, *Nuove intese con le minoranze religiose e abuso della normazione simbolica*, in *Forum di Quad. Cost.* (20/05/2007). Ma sulla complessità più in generale del sistema delle fonti ecclesiasticiste, in prospettiva costituzionalistica, per tutti: A. RUGGERI, *Intese "concordatarie" e intese "paraconcordatarie" nel sistema delle fonti* (1987); ID., *Accordi con le Chiese e Costituzione: forme e gradi di «copertura» giuridica* (1992); ID., *Intese sub concordatarie* (1994), ora tutti in ID., *"itinerari" di una ricerca sul sistema delle fonti*, Giappichelli, rispet. *studi degli anni 1987/91*, Torino 1992, 103 ss. e *studi degli anni 1992/95*, Torino 1996, 23 ss. e 169 ss.

volta a soddisfare esigenze di etica *sociale*). In breve: senza rinunciare a conservare le conseguenze etiche del *depositum fidei*, la Chiesa dovrebbe recuperare il messaggio del Concilio Vaticano II, valorizzando e responsabilizzando i laici e aprendosi misericordiosamente al mondo, senza inutili battaglie, che alla fine potrebbero risultare discriminatorie e controproducenti (cfr. § 2).

Si tratta, in breve, di immaginare una «fede laica»²⁰², che non rinuncia al mistero dell'incarnazione, ma si oppone alla c.d. «religione civile» o «religione senza fede» (cfr. § 5). Si tratta quindi e piuttosto di immaginare, non una religione senza fede, ma – esattamente all'opposto e per dirla con D. Bonhöffer – una «fede senza religione»²⁰³, ossia una fede purificata, la quale esige una «spiritualità declericalizzata e demitologicizzata», meno Occidentocentrica e aperta al «mistero della storicizzazione di un Dio, che non riconosce a nessuno l'autorità di imprigionare il messaggio cristiano né in un'istituzione, come vorrebbe la gerarchia cattolica, né in un testo, come vorrebbe il fondamentalismo protestante»²⁰⁴. Tutto ciò al fine supremo di rendere possibile e garantire la formazione di *coscienze individuali libere e responsabili*, interesse e obiettivo singolarmente comune a quello dello Stato costituzionale contemporaneo (cfr. § 7).

Se non mancano, come si vede, profondi ed esiziali problemi *ad intra* (fra i credenti), non pochi sono quelli *ad extra*. È vero infatti che: *a*) esiste un fortissimo tentativo di “strumentalizzare” politicamente la presenza spirituale della Chiesa cattolica (cfr. § 5)²⁰⁵; *b*) permangono in Italia – forse in reazione al ricordato presenzialismo ecclesiastico – tratti minoritari di laicismo intransigente, non privo talora di altezzoso sussiegue, che certo non aiutano il dialogo (cfr. § 6).

In ogni caso, la difficoltà dei rapporti fra i due mondi (laico e religioso) sembrano acuirsi. Si è giunti al punto che, evidentemente per demeriti imputabili a sovraesposizioni della gerarchia cattolica, purtroppo anche il semplice “orientamento religioso” del singolo viene talvolta considerato un “ostacolo” all'esercizio di una carica pubblica laica, così riproducendosi specularmente la vecchia *querelle* sulla legittimità dell'adesione alla “massoneria” da parte di pubblici funzionari. L'analogia è forse infelice e sicuramente impropria, ma tali crescenti preoccupazioni sulla “correttezza” nell'esercizio di funzioni pubbliche da parte di un credente sono emblematiche del livello di tensione in atto²⁰⁶.

²⁰² Cfr., per tutti, F. CAMBI, *Religioni siate laiche! Una prospettiva epocale, un compito, una sfida*, in AA.VV., *Laicità, religioni e formazione: una sfida epocale*, cit., 29 ss.

²⁰³ Cfr. D. BONHÖFFER, *Resistenza e resa*, Bompiani, Milano 1960, *passim*.

²⁰⁴ Così M. VIGLI, *Contaminazioni*, cit., 293 e 297. Anche se in un altro contesto, sulla stessa lunghezza d'onda sembra la riflessione di G. VATTIMO (*Credere di credere*, cit., 66 e 95), che – nella fattispecie – ci sentiamo di condividere: «lasciate alle spalle le pretese di oggettività della metafisica, oggi nessuno dovrebbe poter dire che “Dio non esiste” [...] Invece di presentarsi come un difensore della sacralità e intangibilità dei “Valori”, il cristiano dovrebbe piuttosto agire come un anarchico non violento, come un decostruttore ironico delle pretese degli ordini storici, guidato non dalla ricerca di una maggiore comodità per sé, ma dal principio della carità verso gli altri».

²⁰⁵ ... e talvolta esiste persino la presunzione di esservi riusciti, ma trattasi di mera illusione. Infatti – premessa, nei rapporti fra Chiesa e Stati, l'assoluta necessità «di negare il carattere religioso del diritto pubblico vigente» (così J. RATZINGER, *Cristianesimo e democrazia pluralista. Sull'imprescindibilità del cristianesimo nel mondo moderno*, 24 aprile 1984, Monaco di Baviera) – al di là di un pubblico dialogo intellettuale “aperto” col mondo laico (Habermas, Pera), a ben vedere il Cardinale Ratzinger, ora Benedetto XVI, ha sempre espresso molta prudenza e riserve per esempio sull'approccio dei laici devoti: «Il concetto di *religio civilis* appare [...] in una luce ambigua. Se esso rappresentasse soltanto il riflesso delle convinzioni della maggioranza, significherebbe poco o niente» (così J. RATZINGER, in J. RATZINGER- M. PERA, *Senza radici*, cit., 108).

²⁰⁶ Forse indicativa di questo discutibile approccio è, per esempio, l'intervista al giudice della Corte Suprema americana Samuel Alito Jr., da parte di M. CALABRESI e E. FRANCESCHINI, *Un italiano alla Casa bianca. Adesso l'America è pronta*, in *La Repubblica*, 21 agosto 2007, 17. In essa, non senza qualche involontario tratto di provincialismo culturale, la “cattolicità” del giudice costituzionale americano è implicitamente considerata un “problema”, mentre il giudice atesta, invece, con serenità la sua veste di giurista fedele alla Costituzione. Ne riportiamo di seguito in parentesi quadra alcuni stralci [Oggi la Corte suprema per la prima volta ha una maggioranza cattolica: lo sono cinque giudici su nove. Cosa significa? «La cosa più importante, a mio giudizio, è che non significa niente: è il risultato di una serie di coincidenze, un puro caso. I cinque giudici cattolici non sono stati nominati in ragione della propria fede e non sono stati respinti a causa di ciò. È questo è importante, considerata la lunga storia di pregiudizio anti-cattolico che esisteva in America,

La rinascita dalle ceneri di un dibattito che, dopo il Concilio Vaticano II e il Concordato del 1984, ormai sembrava sepolto, stupisce un po'. Anzi, la ripresa della vecchia, per non dire «eterna»²⁰⁷, polemica italiana fra *guelfi* e *ghibellini*, francamente suona un po' stancante, in particolare di fronte alla nuove frontiere della laicità «aperta» o «laïcité-coopération», «laïcité-compréhension»²⁰⁸. Come si ricordava anche poc'anzi, tale polemica è superata, e comunque superabile, ricorrendo al comune e superiore concetto di “libertà della coscienza”, che ricomprende pienamente sia il valore della *laicità* che quello, di pari importanza, della *religiosità*. Ma la polemica guelfi/ghibellini appare vecchia soprattutto di fronte alle vere, nuove emergenze e sfide che ci attendono: ben al di là della necessaria intesa laici/cattolici, è evidente che oggi – in società multietniche e multireligiose – bisogna allargare le originarie basi sociali del patto costituzionale e che il *compromesso storico costituzionale* assume ai nostri giorni le forme di un complesso, ma non eludibile, *processo storico costituzionale* di integrazione non semplicemente multi-, ma “inter-culturale” (cfr. § 6).

Per rinnovare il *compromesso* costituente e rendere possibile il processo di allargamento delle originarie basi sociali del patto costituzionale, a parer nostro, bisogna – come direbbe S. Sonnino – «ritornare allo Statuto». Dobbiamo “ripartire” dalla Costituzione, dall’etica pubblica costituzionale.

È vero che la Carta repubblicana del 1948 ha, nel corso del tempo, sostanzialmente “retto” a grandi temperie (ricostruzione postbellica, stragi di Stato, integrazione europea, terrorismo, passaggio dall’economia mista alle privatizzazioni, crollo del sistema dei partiti della costituente, tentazioni secessioniste, tangentopoli, ecc.)²⁰⁹, ma permane ancora il rischio maggiore e che temiamo di più: oggi l’idea stessa di *etica pubblica costituzionale*, come tale intrinsecamente *laica*, è rimessa profondamente in discussione. Dietro il dibattito, diciamolo: un po' demodé, della “laicità” si cela, infatti, una ben altra questione: un formidabile problema di “teoria generale costituzionale”, esiziale non solo per il nostro Paese. In questo senso, l’evoluzione dell’ordinamento costituzionale italiano può essere considerato, tanto per cambiare, un interessante esperimento generale.

Come ricordavamo, la Costituzione, *melius*: l’*etica pubblica costituzionale*, è oggi stretta in una forbice mortale: da un lato v’è chi (gli “atei devoti” e alcune frange clericali), vuole surrettiziamente sostituirla con un’etica di derivazione religiosa, creando una nuova religione civile, e dall’altro, v’è chi (autorevoli e influenti minoranze laiciste), talvolta in modo subdolo e mellifluido, semplicemente vorrebbero svuotarla, riducendola a una mera procedura, privandola in pratica della densità assiologica che, piaccia o no, tuttora la connota (cfr. §§ 5 e 6). La vera questione, dunque,

nel cui ambito l’elezione di Kennedy ha indubbiamente segnato una svolta». Cosa pensa della proposta di emendamento costituzionale per proibire matrimoni dello stesso sesso? «La Corte non è autorizzata a respingere la Costituzione. Se ci fosse l’emendamento, qualunque cosa dica, verrebbe dunque riconosciuto. Insomma non sta ai giudici dirimere questa questione». Cosa pensa della pena di morte, anche come cattolico? «Come giudice ho l’obbligo di seguire la legge. La Costituzione americana non vieta interamente la possibilità della pena capitale [...] Il potere di decidere cosa è giusto e cosa è sbagliato, cosa è legge e cosa no, in ultima analisi appartiene alla Costituzione che tutti i cittadini accettano come legge fondamentale. Vale per me come per qualunque altro cittadino, di qualsiasi fede». Nel caso di contrasto fra il suo incarico e le sue convinzioni religiose? «Se io fossi stato giudice nella Germania nazista degli anni Trenta, credo che non avrei potuto fare il mio lavoro in buona coscienza e mi sarei dimesso. Ma, come ho detto, mi riconosco nella Costituzione americana e la sostengo. Quindi non si tratta di stabilire se una determinata legge mi piace o meno, ma di valutare la legittimità di un sistema nel suo complesso». In Italia, di «plusvalore che si determina a favore della Chiesa» e quindi di un «problema di lealtà democratica» per la «doppia fedeltà» del cittadino-credente parla, ora, G. ZAGREBELSKY, *La Chiesa, lo Stato e l’arroganza della verità*, in *La Repubblica*, 14/08/2007, 1 e 57.

²⁰⁷ Così A. GRAMSCI, *Il Vaticano e l’Italia*, Editori Riuniti, Roma 1994, 59.

²⁰⁸ Cfr. R. DEBRAY, *La laïcité, une exception française?*, in AA.VV., *Genèse et enjeu de la laïcité*, a cura di H. Bost, Labor et fides, Genève 1990, 199 ss.

²⁰⁹ Cfr. fra gli altri, se si vuole, il nostro *La Costituzione italiana: che cos’è, cosa deve essere, cos’è stata* in AA.VV., *Sessant’anni di Costituzione italiana*, a cura dell’Associazione degli ex consiglieri regionali, Laruffa Editore, Reggio Calabria 2007 e in AA.VV., *Scritti in memoria di G.G. Floridia*, Milano 2008, in corso di stampa.

non è tanto stabilire quale sia la percentuale di valori “cattolici” (o in genere religiosi) recepiti, esplicitamente o implicitamente, nell’attuale etica pubblica, ma piuttosto e semplicemente “se esista” e “debba esistere” un’*etica pubblica*, ossia un complesso di valori “formali” e “sostanziali” indisponibili.

Paradossalmente, la riduzione dell’etica pubblica a mera procedura (se si vuole: la riduzione del “sistema” dei valori *costituzionali* al semplice “valore” *democratico*), finisce sempre allo stesso, sciagurato modo, che si finge di non vedere o, peggio, si irride: far diventare *etico*, e giuridicamente vincolante, solo ciò che la *maggioranza* (laica o cattolica, atea o credente, settentrionale o meridionale, ricca o povera, ecc.) considera tale.

Per elementari ragioni di logica giuridica e semplice buon senso, che più volte qui si è cercato di ricordare, sappiamo invece che non esiste, né può esistere (né tantomeno sopravvivere) uno Stato di diritto – che sia veramente laico e costituzionale – senza una *meta-etica pubblica*, insieme *procedimentale e sostanziale*. Solo cercando di realizzare costantemente e ostinatamente (saremmo tentati di dire: a tutti i costi) il necessario “compromesso” che sta dietro questa *meta-etica* – la quale non potendo concedere tutto a tutti, inevitabilmente scontenta tutti in qualcosa – potremo far convivere *diverse* etiche laiche e religiose, si noti: ben al di là delle originali (e, alla fine, compatibili) tradizioni culturali italiane o più latamente occidentali.

Urge dunque “rafforzare” non tanto “questa” Costituzione (ovvero “questa” etica pubblica), ma l’idea in sé di Costituzione (ovvero la semplice idea che serva un’etica pubblica). In ogni caso, di fronte all’attuale *etica pubblica*, ossia di fronte alla Costituzione del 1948 – che è certo migliorabile ma che costituisce un modello complessivamente riuscito – non dovrebbero esserci laici e cattolici, credenti e non credenti, ma semplici cittadini.

Infatti, la Costituzione/etica pubblica costituisce, per dirla con La Pira, la “casa di tutti”, con molte e diverse stanze, di cui nessuno può considerarsi in esclusiva “proprietario” (ovvero *di cui nessuno possiede l’unica chiave ermeneutica*). Per continuare la metafora dell’abitazione, essa non è affatto, né può essere – come forse qualcuno vorrebbe – “sbarrata e inospitale”, dovendo rimanere aperta e accogliente (come la dinamica società di cui è espressione). E neppure è – come forse altri presume, nel timore della presenza di mobili ingombranti (*contenuti non graditi*) – “vuota”, contenendo invece beni preziosi e destinati a durare nel tempo (*valori formali e sostanziali*); né può essere surrettiziamente svuotata (*modificazioni tacite*), nella presunzione che quel che conta è solo il sistema murario (*procedure*). Essa piuttosto può, anzi deve, essere arricchita di nuovi arredi (*integrazione interculturale*), senza che per questo ne venga violato/stravolto lo stile di fondo che la caratterizza (*nucleo duro*). Va dunque rispettata, apprestandovi un’adeguata manutenzione (*rafforzamento delle garanzie giuridiche*), a difesa sia dei suoi nemici, noti e non invincibili, sia purtroppo dei suoi stessi amici, meno noti e però interessati.