

Democrazia e religione: spunti di sintesi

Alfonso Di Giovine

“La conquista del mondo è un sogno antichissimo e ogni fede vuol conquistare il mondo... a rischio di diventare solo il mezzo per la conquista del mondo”

(T. Mann, *Il mio tempo* (1950), in *Id., Scritti storici e politici*, Mondadori, Verona, 1957, 629)

SOMMARIO

1. Introduzione al tema; 2. Assolutismo e relativismo ideologico; 3. Democrazia e religione cattolica; 4. Stato costituzionale e Stato laico; 5. Sui simboli religiosi; 6. Questioni di bioetica; 7. In particolare, eutanasia e testamento biologico; 8. Osservazione finale.

1. Introduzione al tema

Dalle relazioni e dagli interventi del Convegno pare emergere che la distinzione fra laici e cattolici, o meglio fra pensiero laico e pensiero cattolico, non è, come da taluni si vorrebbe [1], una distinzione ormai consegnata alla storia e sopravvissuta stancamente alla perdita di senso delle sue ragioni originarie, quali la “frattura risorgimentale fra etica cattolica e etica civile” [2], ma mantiene la sua attualità [3], radicata com’è in un complesso di valori, di passioni intellettuali, di opzioni pratiche molto distanti fra loro e tendenzialmente irriducibili. E questo vale anche quando (come nel Convegno dell’AIC) le ragioni del cattolicesimo non sono esposte da una gerarchia arcigna e intransigente (tanto fuori dalla modernità e dal senso comune che l’accompagna [4] da provocare il “disagio dell’intelligenza” evocato da S. Weil) e quelle dei laici non assumono i toni che altri definirebbero “laicisti”.

Dico “altri” perché ritengo che la contrapposizione “laico-laicista” – un cavallo di battaglia della Chiesa [5], da Pio XII a Benedetto XVI [6] sostenitrice di una “sana laicità”, e accolta, in campo laico, da illustri personalità [7] – sia solo strumentale alla polemica politica e da annoverare fra gli stratagemmi dialettici raccomandati da Schopenhauer per aggiudicarsi alla buona una disputa [8]: correttamente, dunque, mai presa in considerazione dalle sei relazioni.

Colpisce in esse – favorevolmente, ma anche con qualche apprensione, per l'eccesso non dovuto di *politically correct* – un altro elemento di uniformità: l'attenersi rigorosamente all'orientamento secondo il quale nel discorso pubblico non devono trovar spazio considerazioni esplicitamente formulate in termini di fede religiosa, ipotizzandosi un dovere di tradurre le proprie tesi in linguaggio politico, di argomentare in modo laico, *etsi Deus non daretur* [9].

A me sembra che questa impostazione – che richiede ai credenti uno sforzo particolare di argomentazione [10], inquinando la sincerità e la trasparenza del dialogo [11], e che porrebbe problemi sotto il profilo del rispetto del criterio dell'uguaglianza [12] – d'istinto rifiutata da un autorevole ecclesiasticista [13], va accuratamente circoscritta alla luce delle considerazioni di Habermas e di Walzer.

Il primo, premesso che la soluzione di Rawls è una “riduzione troppo rapida della complessità polifonica” della vita democratica, distingue tra sfera pubblica istituzionalizzata (parlamento, governo e amministrazione pubblica, tribunali) e sfera pubblica informale: mentre nella prima solo le ragioni secolari possono essere fatte valere, tanto che il presidente d'assemblea “dovrebbe essere tenuto per regolamento a stralciare dai verbali delle sedute le dichiarazioni di carattere religioso” [14]; nella seconda i cittadini religiosi hanno diritto di esprimersi nel loro linguaggio (anche perché impedirlo potrebbe privare la comunità di preziose risorse di senso) [15].

Quanto al filosofo americano, mi sembra impeccabile l'affermazione secondo cui una “società democratica non può indagare intorno al come e al dove si formino le opinioni politiche dei suoi cittadini, e non può censurare le forme dottrinali o retoriche nelle quali tali opinioni vengono espresse” [16]: d'altra parte – si può aggiungere – chi potrebbe mai decidere “se un'argomentazione... appartiene all'ambito delle convinzioni di fede o all'ambito della ragione e delle ragioni controllabili razionalmente?”. Una risposta plausibile a tale interrogativo retorico [17] non può che affidare al mercato delle idee il compito di valutare in senso positivo o negativo le ricadute delle varie argomentazioni fatte valere nel dibattito; e va da sé che la linea di maggior impegno per una cultura che intenda tutelare la laicità della società dovrà consistere “nella vigilanza lungo i confini della sfera pubblica, per evitare che si infiltrino qui ragioni indebite per l'assunzione di decisioni pubbliche” [18]: infiltrazione certamente avvenuta – tanto per fare un esempio proveniente dagli States, ma che certo suona familiare ad orecchie italiane – negli interventi di alcuni vescovi cattolici che arrivarono a dire nella campagna presidenziale del 2004 che votare per Kerry era peccato e andava quindi confessato [19].

2. Assolutismo e relativismo ideologico

Ho parlato di “dibattito”, ma certo a volere accedere alla concezione di Dworkin – che per dibattito intende quello che si svolge fra persone che muovendo da un terreno comune discutono sulle misure concrete che possono meglio rispecchiare i principi comuni di partenza [20] –, non vedo come tale possa definirsi l’animoso dialettica che contrappone gerarchie ecclesiastiche (“classe-fortezza” solo in parte rappresentativa della multiforme galassia della spiritualità cattolica) e cultura laica sulle tematiche cd. sensibili: posto che – per fare un esempio attinente ad alcuni argomenti affrontati nel Convegno – non è individuabile alcun terreno comune fra chi crede che la vita sia un dono di Dio e chi si riconosce nell’heideggeriano essere gettati nel mondo. In presenza di una tale radicalità di punti di partenza appare fin troppo soft la posizione di chi, pur critico nei confronti della tesi secondo cui una discussione razionale e feconda è impossibile qualora i partecipanti non condividano una cornice comune di assunzioni di base, ammette comunque che essa possa risultare talvolta ardua e forse non troppo gradevole [21]; più realisticamente bisognerà considerare – con riferimento al tema di queste pagine – la pratica impossibilità di un dialogo con chi non è disposto a mettere in gioco le proprie convinzioni religiose perché, già prima dell’apertura del confronto, le assume come verità indiscutibili, questa essendo la premessa non di un rapporto discorsivo, ma di “uno scontro che si profila frontale con l’idea e la pratica di una società pluralista e democratica” [22].

La presa d’atto che il discorso democratico è inconciliabile con la pretesa di una parte di possedere la verità[23] induce a spostare la riflessione sulla lacerante dicotomia fra assolutismo e relativismo ideologico: ambedue, a dire il vero, sono portatori di “verità”, che assumono però una ben diversa compatibilità con i principi democratici [24].

Il primo – l’assolutismo ideologico – ritiene che la Verità sia una sola e che da essa discendono principi e norme non negoziabili: un buon esempio di tale posizione (talvolta intollerabilmente dilatata dall’autorità ecclesiastica “fino a tradursi in una richiesta ultimativa ai parlamentari cattolici di scegliere fra insegnamento del Magistero e principio di laicità”) [25] si può rinvenire in un’affermazione del card. Bertone, apparsa sul Messaggero del 7 marzo 2007, secondo la quale “è giusto che i Cattolici impegnati in politica seguano la propria coscienza. Essa però non è un assoluto, posto al di sopra della verità e dell’errore, del bene e del male; anzi la sua intima natura postula il rispetto di quei valori che non sono negoziabili, proprio perché corrispondono a verità obbiettive, universali e uguali per tutti”. Vi si avvertono echi della concezione funzionalista della libertà di manifestazione del pensiero – come paradigmaticamente verbalizzata nell’art. 125 della costituzione staliniana – che acquistano ancora più risonanza nell’affermazione che si legge nella Nota dottrinale

circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica diffusa il 24 novembre 2002 dalla Congregazione per la dottrina della fede: la "concezione relativista del pluralismo nulla ha a che vedere con la legittima libertà dei cittadini cattolici di scegliere, tra le opinioni compatibili con la fede e la legge morale naturale, quella che secondo il proprio criterio meglio si adegua alle esigenze del bene comune". Per non parlare di quanto scrive un famoso costituzionalista cattolico che sintetizza il punto di arrivo della Chiesa con la dichiarazione sulla libertà religiosa del Concilio Vaticano II sostenendo che "la libertà religiosa esiste come diritto non contro la verità, ma per amore della verità" [26], frase evidentemente a rischio di essere intesa – è stato osservato [27] – "a senso unico, cioè a favore di coloro che si autodefiniscono ricercatori della verità e contro coloro che sono bollati come quelli che la osteggiano".

All'"arroganza della verità" [28] si contrappone il relativismo ideologico: anch'esso – dicevo – crede in una "verità", ma è una verità che apre le porte alla discorsività e all'eventuale compromesso democratico quale esito della dialettica fra gli interlocutori, in quanto ritiene che nessuno possa accreditarsi come depositario di una verità e che tutti siano portatori di opinioni, strutturalmente falsificabili nel senso insegnato da Popper, e capaci di farsi valere sul piano giuridico solo se sostenute dalla forza del principio di maggioranza [29] o, meglio, di un più ampio consenso: "non ci mettiamo d'accordo – potrebbe essere il motto di questa weltanschauung – quando troviamo la verità, troviamo la verità quando ci mettiamo d'accordo" [30].

Non è un caso, quindi, che Kelsen abbia sostenuto che il "relativismo è quella concezione del mondo che l'idea democratica presuppone" e che "la causa della democrazia risulta disperata se si parte dall'idea che sia possibile la conoscenza della verità assoluta", posto che "tolleranza, diritti della minoranza, libertà di parola e di pensiero, così caratteristici della democrazia, non trovano posto in un sistema politico basato sulla credenza di valori assoluti" [31].

Rifiutare l'asserzione secondo cui "la verità è una" [32] non ha nulla a che vedere con un presunto nichilismo laico sovente rinfacciato da parte cattolica (e dei cd. atei devoti che affollano la via di Damasco) [33]. In proposito, oltre a stigmatizzare l'uso un po' alla buona che si fa del termine nichilismo, va sottolineato con forza che relativismo non è vuoto, ma concorso, molteplicità di valori, è – come si legge nella relazione di Rimoli – presenza e totalità di valore, non assenza e vacuità; è anzi – si potrebbe dire – il valore di tutti i valori, in quanto a tutti permette di esprimersi: brandendolo come arma contundente [34] e usandolo con la foga bellicosa "con cui i gesuiti ottocenteschi parlavano di «veleno kantiano»" [35] non ci si rende conto che altro non si fa che tradurre in maniera incautamente polemica il termine "pluralismo", al quale si collega inevitabilmente una certa dose di relativismo [36]

3. *Democrazia e religione cattolica*

Quanto finora detto mi sembra prodromico al nodo centrale del dibattito sulla laicità, che rappresenta un basso continuo, esplicito o implicito, delle relazioni: quello del rapporto fra democrazia e religione cattolica (un rapporto che, comunque, il cristianesimo permette almeno di tematizzare, mentre altre religioni chiudono le porte alla stessa possibilità di concepirlo).

Mi limito, in proposito, a prendere in considerazione solo tre dimensioni – in quanto attinenti al tema di questo libro – fra le tante che sostanziano tale rapporto, tralasciando, per fare un esempio, proprio la più spinosa di esse, quella della debole (e solo recente) opzione della Chiesa per la democrazia e della sua connivenza, anche di fresca data, con le dittature di destra [37].

La prima, ridotta all'osso, può muovere dal celebre *dictum* di un costituzionalista tedesco (“lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire” [38]) per domandarsi “se un ordinamento costituzionale completamente positivizzato abbia necessità della religione o di qualche altro “potere di sostegno” per la garanzia cognitiva dei suoi fondamenti di validità” [39].

In proposito si potrebbe ritenere che già una “legittimazione mediante procedura” *à la* Luhmann (anche se molto sofisticata e “fredda”, come freddo, del resto, può apparire l'intero apparato culturale a sostegno del principio di laicità [40]) sia sufficiente a rendere solida la realtà statale: come è noto, il sociologo tedesco, basando il suo ragionamento sull'apatia sociale e, in pari tempo, sulle enormi risorse di cui dispongono i sistemi politici contemporanei, ritiene l'esercizio del potere politico disancorato da ogni forma di giustificazione sostanziale. Le decisioni politiche, purché prese nel rispetto di procedure prefissate, sarebbero accettate a prescindere dai loro contenuti [41].

Se invece si ritenesse, con Habermas, che la sola forma tecnico-giuridica non sia sufficiente ad assicurare nel tempo il riconoscimento di un dato regime politico, si può comunque sostenere che lo Stato liberale può soddisfare il suo fabbisogno di legittimazione attingendo alle risorse cognitive di un patrimonio argomentativo indipendente da tradizioni religiose e metafisiche [42].

Se poi attecchisse nel corpo sociale il cosiddetto patriottismo costituzionale (traguardo che peraltro, a livello di massa, è un'illusione elitaria comodamente spiritualista pensare di raggiungere eludendo la costosa materializzazione del costituzionalismo emancipante europeo), un rilevante ruolo di legittimazione potrebbe essere giocato dai valori costituzionali, ivi compresi quelli di matrice religiosa purché tradotti in termini laici: si pensi all'esempio indicato da Habermas [43] della “traduzione” dell'idea di un uomo creato a immagine e somiglianza di Dio nell'idea (laica e costituzionale) di un'eguale dignità di tutti gli uomini, quale affermata dall'art. 1 della Costituzione tedesca.

In una seconda dimensione, si deve considerare che la democrazia entra in sofferenza nel rapportarsi a una religione a forte caratura dogmatica, democrazia e dogma risultando incompatibili [44]: si potrebbe dire che quando una religione di tal fatta – portatrice di verità assoluta e dunque di valori intolleranti [45] – entra nell’agone democratico può in qualche misura essere assimilata a quei “movimenti sociali o politici ad alta intensità ideologica... che propongono verità totali e soluzioni integrali per eliminare i mali del mondo” [46]. Sono i partiti che non a caso furono e sono chiamati partiti-chiesa, di difficile integrabilità nel tessuto liberaldemocratico, tanto che da essi talvolta le liberaldemocrazie, anche a rischio di snaturarsi, si proteggono: meno drammaticamente, nel caso della religione, viene in rilievo il problema dell’integrabilità del sacro nei discorsi pubblici, in quanto esso – per riprendere un passo della relazione di Rimoli – introduce rigidità nell’argomentazione e mina la praticabilità del procedimento discorsivo, posto che esso presuppone che le parti si riconoscano pari in ragionevolezza e moralità [47].

Quando poi il sacro si identifica col dogma diventa pressoché impossibile raggiungere il compromesso per intersezione teorizzato da Rawls [48], allargandosi così il campo delle questioni irrisolvibili perché implicanti valori inconciliabili [49], anche se da parte laica si offrono non indifferenti aperture nel senso di agevolare il procedimento per mutuo apprendimento tematizzato da Habermas: chi ha presente il suo dialogo con il card. Ratzinger [50] non può sottrarsi alla sensazione di un dialogo mancato [51], proprio a causa di una oserei dire naturale inflessibilità (“minacciosa sicurezza dei teologi”, la definiva Jaspers) da parte cattolica.

Rimane dunque senza sbocco il campo di tensione fra democrazia e religione (che può ricordare quello, altrettanto strutturale, fra democrazia e mercato), né si saprebbe intravedere un avvicinamento fra le parti, quando si leggono affermazioni nelle quali una di esse mostra di non riconoscere la fonte di legittimazione dell’altra [52]; e senza risposta rimane la domanda che si poneva undici anni fa Scoppola: “quale rapporto è possibile fra l’ordine oggettivo di verità cui il pensiero cattolico in varie forme fa riferimento e la dialettica propria della democrazia, fondata sul riconoscimento dei diritti soggettivi, sul confronto libero delle idee e sul principio di maggioranza?” [53].

Le parole dell’illustre storico recentemente scomparso introducono alla terza dimensione di cui intendo dar conto a proposito del rapporto fra democrazia e religione cattolica, quella del rapporto fra Chiesa e modernità: un rapporto irricongiungibile [54] e strutturalmente irricongiungibile, se si pensa all’impossibilità della Chiesa di sconsacrare-abbassare la fonte di legittimazione del potere (come è avvenuto a livello statale, con il passaggio da Dio al popolo [55]) e dunque di congedarsi dalla teocrazia ierocratica.

In proposito è stato scritto che per “secoli la Chiesa ha rifiutato la modernità comunque intesa e definita, nei suoi aspetti essenziali” [56] ed in effetti nella più disparata serie di questioni essa appare – un po’ come è accaduto, per più breve tempo, alla dottrina comunista – perennemente in ritardo e perennemente in debito con la storia (il cui elemento di dinamicità va in genere ricondotto al versante della società civile e del potere pubblico che ne è espressione): per rimanere nell’ambito dei temi affrontati dal Convegno, il mancato rispetto della libertà di scienza e di coscienza ancora nel ’900 ha fatto vittime come Bonaiuti, Cordero, Lombardi Valluri; se ora la Chiesa si scaglia contro la regolamentazione delle unioni di fatto con la pretestuosità messa in rilievo dall’introduzione del prof. Elia [57], nel 1852 si scagliò (anche allora prevalendo) contro il tentativo del governo d’Azeglio di disciplinare civilmente il matrimonio, rivendicandone l’esclusiva competenza canonica [58].

Senza indulgere nell’esemplificazione (che metterebbe in luce come le pressioni ecclesiastiche vadano respinte, anche in un contesto di de-privatizzazione del fatto religioso, non in quanto occupano – legittimamente, tranne nei casi in cui incitano alla sovversione [59] – lo spazio pubblico, ma perché pretendono di condizionare i poteri pubblici [60]), merita richiamare l’attenzione sul fossato che separa la fissità dommatica della Chiesa, il suo richiamarsi a valori imm modificabili in quanto scolpiti nella natura dell’uomo e nel diritto naturale (a suo tempo vivisezionato da Bobbio in otto accezioni), di cui solo essa è insindacabile amministratrice [61], e la modernità giuridica – laica e secolare – fascinosamente ricostruita nei recenti libri di un illustre civilista [62].

Una modernità – come si legge nelle pagine di Irti – che è ormai emancipata dalla tradizione religiosa, cioè dal problema della verità, dall’esigenza di eseguire la parola divina e di conformarsi a un valore assoluto [63]: sicché oggi suona addirittura arcaica la relazione fra diritto e verità, in quanto, laicizzate le fonti del diritto e sciolto ogni legame con la teologia, le norme sono venute nell’esclusivo dominio della volontà dell’uomo [64], non aspirano a verbalizzare valori oggettivi [65], sono questione di uomini che deve essere regolata fra uomini, come scrive Albert Camus citato da Irti.

4. Stato costituzionale e Stato laico

Si tratta ora di verificare se la strutturale coincidenza fra diritto moderno e laicità (intesa, quest’ultima, da Irti come rifiuto ontologico della verità) quale si desume dal pensiero appena riassunto, possa essere traslata – come fanno Spadaro nella sua relazione [66] e altri nel recente dibattito [67] – in una dimensione ancora più ampia, volta a prospettare l’identificazione fra stato costituzionale e stato laico: proverò a svolgere una serie di rapide osservazioni volte a confutare tale identificazione [68] e ad argomentare che proprio l’Italia è l’esempio di una non necessaria coincidenza fra stato costituzionale

(o, se si vuole, stato liberaldemocratico e pluralista, quale certamente il nostro paese è) e stato laico [69] e che conseguentemente non possa parlarsi – come fa Ainis nella sua relazione – dell’art. 7 i co. Cost. come del manifesto laico della Repubblica italiana: questo sempre che si voglia conferire al paradigma della laicità una specifica consistenza, attribuendogli non il significato di una qualifica genericamente implicita nel concetto di Stato costituzionale, ma quello di una connotazione ulteriore e non scontata, di un “plusvalore di garanzia” [70] rafforzativo di determinati valori, non diversamente da altri paradigmi che possono – ma non necessariamente – connettersi allo Stato costituzionale [71], quali il paradigma dello Stato sociale, dello Stato antifascista [72]...

a) Se si può dare per acquisito, in questa sede, il concetto di Stato costituzionale, lo è certamente meno quello di Stato laico, in considerazione della ben nota polisemicità, ambiguità [73], o addirittura “liquidità”[74] dei termini “laico” e “laicità” [75], ma ai fini di queste note ci si può limitare a prendere in considerazione il profilo istituzionale della laicità (come attributo riferito allo Stato), lasciando da parte il più ampio profilo culturale (laicità come atteggiamento etico ed intellettuale della persona) [76]: in questa prospettiva sembra sufficiente adeguarsi a quello che è il minimo comun denominatore delle varie definizioni, intendendo per Stato laico (come si desume dalla giurisprudenza della Consulta [77] oltre che dalla dottrina di due ex suoi presidenti, quali Elia [78] e Zagrebelsky [79]), quello rispettoso della neutralità e dell’equidistanza fra le diverse confessioni religiose [80], tenendosi comunque distante dalla concezione protestante del rapporto fra religione e politica, fondata – com’è noto – sulla privatizzazione della fede [81].

b) Sulla base della nozione minimale di laicità appena delineata, “imposta dal non cognitivismo etico dei pubblici poteri” [82] del quale è naturale conseguenza [83], appare piuttosto singolare che si possano indicare – seguendo la sent. della Corte n. 203 del 1989 – gli articoli 7 [84] e 8 Cost. fra quelli che concorrono a strutturare il principio di laicità [85], in essi trovandosi piuttosto verbalizzata una macroscopica differenza fra religioni [86] o, a voler essere più cauti, una posizione preferenziale della religione cattolica rispetto alle altre [87]: situazioni comunque di asimmetria (che dalle norme costituzionali si riverberano sulla normativa, talvolta di livello sublegislativo [88], in tema d’insegnamento della religione cattolica affidato a docenti scelti dall’autorità ecclesiastica, di presenza di simboli religiosi nei locali pubblici, di politiche fiscali in favor Ecclesiae...) che correttamente inducono parte della dottrina [89] a ritenere la nostra Costituzione “non ispirata... al principio di laicità dello Stato, se inteso come prescrivente l’indifferenza o anche solo l’equidistanza e neutralità rispetto al fenomeno religioso”.

c) Se poi dal concetto minimale (ma non per questo facile da concretizzare, come dimostrano, ad esempio, le evanescenti elaborazioni programmatiche finora prodotte in materia dal Partito Democratico) di laicità, come neutralità-equidistanza fra le varie religioni, si volesse passare a uno più corposo, implicante l'autosufficienza assiologica dello Stato rispetto a ogni realtà metafisica o ultraterrena, la strada per questo passaggio si rivela sbarrata dalla presenza in Costituzione del secondo comma dell'art. 7. A tale norma – anomala nel panorama comparatistico e a proposito della quale si può ripetere con Bobbio che “tra stato laico e regime concordatario c'è incompatibilità dal punto di vista dei principi” – [90] Ains dà correttamente nella sua relazione il significato di un'autorottura costituzionale, tanto più grave se – ricorrendo all'argomento originalista [91] – si sottolinea che il costituente intendeva richiamarsi ovviamente ai Patti Lateranensi nella loro stesura originaria, dei quali “tutto si può dire, ma non certo che riconoscessero la laicità dello Stato” [92].

Anche ora, peraltro, del regime concordatario si può parlare come di qualcosa che “consiste in sostanza nella sovrapposizione di residui giurisdizionalistici da parte dello Stato e di residui di secolari privilegi da parte della Chiesa” [93] e leggendo la versione attuale del Concordato (là dove impegna Repubblica italiana e Santa Sede “alla reciproca collaborazione per la promozione dell'uomo e il bene del Paese” e, nell'ambito del riconoscimento del valore della cultura religiosa, attribuisce un particolare status ai principi del cattolicesimo, in quanto facenti parte “del patrimonio storico del popolo italiano”) c'è da chiedersi “di quale promozione si tratta – promozione in che modo e in che senso – e di quale bene del Paese e soprattutto di quale uomo... a quale principio debba riportarsi questo inusitato privilegio che concede ad una Chiesa di porsi accanto allo Stato nella guida del Paese... recuperando un anacronistico modello di Stato che presta la sua collaborazione alla Chiesa per la costruzione di una società che risponde alla visione del mondo che essa ha” [94]: e c'è da chiedersi anche – provocatoriamente, s'intende – se l'ossessivo interventismo della Chiesa negli affari dello Stato italiano possa essere letto non come infrazione del patto costituzionale tra Chiesa e Stato [95] o come la destabilizzazione dei basamenti del Concordato [96], ma come un'applicazione dell'art. 7 Cost. e dei Patti ivi richiamati secondo la volontà dei loro estensori.

d) Muovendo dall'osservazione secondo la quale l'art. 7 i co. Cost. “non è una fotografia della realtà. A dispetto della sua formulazione, è una norma programmatica, un obiettivo che deve essere quotidianamente realizzato” [97], mi sembra corretto concordare con chi parla di una “laicità dichiarata dalla Corte Costituzionale”, ma “depotenziata dalla dottrina maggioritaria”, “inattuata dal legislatore”, e “non praticata dal governo” [98] (che mai ha preso iniziative ufficiali – del tipo di quelle attivate recentemente dal governo spagnolo – volte a stigmatizzare l'ingerenza ecclesiastica); o con chi

prospetta una sorta di “sterilizzazione” del principio di laicità [99] o sottolinea il limitato ambito di applicazione fatto valere in materia dalla giurisprudenza [100]: ciò significa che la sentenza della Corte n. 203 del 1989 (che può lasciar interdetti per aver scoperto – sulla base di un affastellamento di articoli che non favorisce una limpida distinzione fra gli aspetti relativi alla libertà e al pluralismo religiosi e quelli relativi al principio di laicità – dopo oltre trent’anni di giurisprudenza nientemeno che un principio supremo dello Stato [101]) e le altre che sono seguite – pur autorevolmente considerate fra le decisioni nelle quali la Consulta ha impartito “vere lezioni di diritto costituzionale” [102] – non possono essere annoverate, in considerazione dei modesti sviluppi operativi del principio di laicità [103], fra quelle che sono entrate “a far parte del patrimonio spirituale vivente del nostro Paese, ... nella circolazione del flusso di energia vitale della nostra Repubblica” [104].

e) Mentre “latita la testimonianza di una fede che tutto esige senza nulla imporre” [105] e imperversa invece un “rinverdito interventismo prelatizio” [106], una “regressione al confessionismo di tutti i pubblici poteri” [107], un’atmosfera che ricorda il “confessionismo di costume” evocato quasi cinquanta anni fa da un illustre studioso [108], non si può non constatare che l’art. 7 i co. non si è rivelato un ostacolo all’instaurazione di una sorta di “democrazia ecclesiasticamente protetta” [109], ma in qualche modo si è prestato: probabilmente perché esso, lungi dall’essere o voler essere un “manifesto laico” o dal porsi come “affermazione della primazia della sovranità dello Stato” [110], esprime “la moderna confessionarietà dello Stato italiano”, in quanto riconosce alla Chiesa sovranità e indipendenza in spiritualibus e dunque un primato etico che non scoraggia, ma al limite legittima la dottrina bellarminiana della potestas indirecta. Ed è conseguentemente alla luce di tale dottrina che la Chiesa – rivendicando a sé la “competenza delle competenze” che riserva al suo magistero l’esclusivo diritto di stabilire i limiti entro i quali vanno mantenuti i suoi interventi [111] – legge il suddetto primo comma e il Concordato [112]. In tal modo si dà luogo a un fenomeno di “separatismo invertito”, nel senso che “solo in teoria l’autorità ecclesiastica sembra sostenere l’autonomia e la separazione degli ordinamenti civile e religioso, mentre in concreto ne pretende la realizzazione solo per quello proprio ed anzi esercita la sua forza di pressione per indirizzare le scelte dello Stato, cercando di piegarle e di renderle conformi alla sua dottrina” [113]: “libera volpe in libero pollaio” [114], potrebbe essere il suo motto, se fosse autoironicamente spiritosa.

5. Sui simboli religiosi

La laicità intesa – secondo quanto prima proposto – come neutralità-equidistanza viene in rilievo anche a proposito di uno dei “problemi pratici” affrontati dal Convegno: quello dei simboli religiosi, sul corpo e alle pareti dei locali pubblici.

In proposito bisogna distinguere – seguendo le relazioni di Brunelli e di Rossi – fra il loro uso pubblico e il loro uso – sulla base, ovviamente, di una libera scelta [115] – privato. Mentre quest’ultimo (da considerare come *symbolic speech*, e dunque come affermazione inalienabile di libertà di espressione e d’identità personale) nessuno stato liberaldemocratico ha il diritto di vietare [116] (sicché è da considerare inaccogliente la nozione di laicità “protetta” [117][118], il principio di laicità implicando “che lo Stato debba essere laico, ma non possa pretendere la laicità dei propri cittadini” [119]), in una opposta prospettiva occorre collocare la questione della presenza del crocifisso in locali pubblici come seggi elettorali e aule scolastiche o giudiziarie. In tal caso l’uso pubblico di un simbolo religioso si traduce in una sorta d’identificazione della statualità con uno specifico credo: sarebbe infatti tartufesco e inammissibilmente minimizzante (posto che quell’uomo in croce è, per il credente, il figlio di Dio) attribuirgli un valore meramente culturale [120]. Sicché la scelta aniconica [121], la soluzione cioè della parete bianca [122] – esplicitamente sostenuta da Brunelli e più sfumatamente (e non per le aule giudiziarie) da Rossi [123] – appare la più corretta [124], tanto più se a disciplinarla sia la legge del Parlamento [125]: e pazienza se qualcuno riterrà tale soluzione frutto di “una singolare convergenza tra integralismo islamico e vetero-laicismo” [126]; rimane la convinzione che “il crocifisso al collo, ma non alla parete” [127] sia l’esito più rispondente ai principi liberali e più confacente alla realtà multireligiosa affermatasi in Europa.

che ha ispirato la legge francese del 15 marzo 2004

6. Questioni di bioetica

Quanto alle questioni di bioetica – alla frontiera tra scienza e morale, tali da costringere a ripensare concetti basilari come quello di natura [128], posto che l’uomo, per la prima volta nel corso della sua millenaria evoluzione, “ha acquisito il potere di fare esseri umani, di produrli artificialmente” [129] – ci si limita in questa sede ad accennare a un problema di metodo giuridico, riguardante il tipo di normativa più adatta a disciplinare certe materie, concordando con chi ha sostenuto che “la natura stessa delle questioni bioetiche, connotate dalla presenza di divergenti opzioni morali, suggerisce... di adottare un orientamento di tipo «mite», volto a individuare norme di carattere piuttosto regolativo, tali da consentire l’esercizio delle scelte individuali, che non impositivo, tali da individuare scelte vincolanti tramite obblighi o divieti perentori” [130].

Orbene, a questa idea di soft law e non di hard law (il primo, si può osservare, ispiratore della l. n. 194 del 1978 – quella che avrebbe trasformato in assassine le donne che se ne sono avvalse –, il secondo della l. n. 40 del 2004, ora allo scrutinio della Corte dopo la rimessione del Tar Lazio del 23 gennaio 2008 [131]) mi sembra che si attenga la relazione di Rimoli, ma non quella di Violini, le soluzioni della quale – pur argomentate laicamente, come si diceva all’inizio di queste note – non si orientano mai verso norme di tipo facoltizzante [132] (come le ha chiamate il prof. Elia nella relazione introduttiva): un tipo di norme che, ad evidenza, appaiono quelle più rispettose della libertà, autonomia, dignità umana, valori fortemente penalizzati al contrario dall’imponente tastiera di divieti [133], limitazioni e “finzioni” [134] – ispirati alla morale cattolica [135] come rigidamente interpretata dalla gerarchia, più che mai assurta al ruolo di “ministero degli affari etici” [136] impegnato a trasformare il peccato in reato [137] – della legge n. 40, nella quale si consuma il paradosso di una procreazione medicalmente assistita ma giuridicamente ostacolata [138], nei termini più rigorosi conosciuti dal diritto comparato [139], come osserva la stessa Violini.

7. In particolare, eutanasia e testamento biologico

È stato notato [140] come sia sintomatico che “molte delle vicende da cui prendono le mosse i dibattiti sulla laicità riguardano il tentativo di controllare la libertà del corpo, in particolare del corpo femminile” [141]: anche parlare di eutanasia e di testamento biologico – come si farà in queste ultime righe – significa parlare del corpo umano (con il quale da secoli la Chiesa intrattiene un rapporto malato, in particolare per quel che riguarda la dimensione della sessualità), non di quello vivificato dal bios, ma di quello ridotto a pura zoè e magari in preda a indicibili sofferenze.

A me sembra che, al di là delle difficoltà “pratiche” messe in rilievo da Violini, a parte delle quali comunque la recente sentenza della Cassazione sul caso di Eluana Englaro dà solide risposte [142], in armonia con alcuni leading case stranieri [143], la linea di tendenza di uno stato liberale (e laico, in quanto non disposto ad emanare leggi di legal enforcement di una singola morale religiosa [144]) non deve essere quella di trasformare – come si legge nella relazione di Rimoli – il diritto alla vita in un obbligo di vita, arrendendosi all’uso terroristico che talvolta si fa dello slippery slope argument [145] o del principio di precauzione [146], ma quella – che in Italia trova nell’art. 32 cost. robuste basi costituzionali [147] – del rispetto del principio di autodeterminazione della persona [148], libera di considerare il suo diritto a morire l’altra faccia di quello che è stato il suo diritto a vivere. Se è vero che, in nome di due diversi concetti di persona umana [149], si fronteggiano in argomento due etiche contrapposte e sostanzialmente in equilibrio (quella della sacralità e quella della qualità della vita), a far

pendere il diritto verso l'una o l'altra non può che essere la tutela della libertà di coscienza, intesa come tutela del diritto di agire in conformità alle proprie convinzioni [150].

E dunque chi trova ripugnante l'etica della sublimazione del dolore [151], chi è consapevole che i “progressi della scienza e della medicina hanno reso ormai quasi senza senso l'idea di morte naturale” [152], deve poter elaborare per la sua persona una differente etica di fine vita, rifiutando, in certe circostanze, quello che altri considerano un “dono di Dio” [153] anche attraverso la stesura del cd. testamento biologico [154], già presente nella disciplina di molti paesi, senza che questo abbia prodotto alcun “scivolamento” – come il terrorismo ideologico imperante tende a far credere – verso leggi sull'eutanasia attiva [155]: com'era scritto in un disegno di legge californiano bocciato dal corpo elettorale nel 1992 [156], “il diritto di scegliere di eliminare il dolore e la sofferenza e morire con dignità, al momento e nel luogo di nostra scelta se malati terminali, è parte integrante del nostro diritto a controllare il nostro destino”.

A chi dovesse tacciare di nichilismo queste laiche e liberali parole (che nulla impongono, ovviamente, a chi voglia garantirsi, tramite “direttive anticipate”, l'eventuale accanimento terapeutico per essere mantenuto in vita fin quando è possibile) si può rispondere che la scelta di come morire [157] “non ha... nulla a che fare con il nichilismo europeo; è piuttosto espressione della libertà umana: l'arte del morire bene che gli antichi insegnavano e che, purtroppo, ha fatto la sua scomparsa... con l'avvento del cristianesimo”. Perciò nessuna religione, nessuna fede e nessuno Stato “può e deve arrogarsi il diritto di sottrarre all'uomo... la libertà di scegliere per sé la propria morte, e anche di darsi la morte quando le circostanze lo suggeriscono e la ragione lo consiglia. La morte volontaria è l'espressione più elevata della libertà, il sigillo che l'unico, vero sovrano del proprio destino mortale è ogni singolo uomo nell'unicità e irripetibilità della propria vita e della propria morte, sigillo non del nichilismo, ma del liberalismo filosofico”.

8. Osservazione finale

Non può negarsi che dal “punto di vista sociologico, l'odierna democrazia occidentale... è la forma di organizzazione societaria basata sulla più netta distinzione, strutturale e culturale, fra religione e stato che la storia conosca”[158]: il che significa che in una parte evoluta del pianeta si è affermata la consapevolezza che quando “religione e politica congiungono le loro forze nell'esercizio del potere, sacralizzando la politica e politicizzando la religione, per la libertà e la dignità umana, nel campo della politica come nel campo della religione, si annuncia una stagione incerta e insicura” [159].

Va da sé, peraltro, che in un paese nel quale si constata l'occupazione da parte della Chiesa cattolica di un ruolo pubblico assimilabile a quello presente in Polonia[160] e, di conseguenza, una vistosa gregarietà del ceto politico nei confronti della gerarchia [161], non può avere vita facile vita la cultura laica, appannaggio di minoranze intense ben lontane dalla potenza economico-organizzativa e dalla compattezza ideologica (strutturalmente inconcepibile nella galassia laica) di una “multinazionale del sacro” [162] qual'è la Chiesa di Roma, che in Italia può anche contare su un tasso di religiosità della popolazione superiore a quasi tutti i paesi europei [163].

A dispetto di ciò, la speranza che la “democrazia ecclesiasticamente protetta” possa imboccare il viale, ovviamente lunghissimo [164], del tramonto, non deve abbandonare chi, guardando alla storia, sia consapevole che la “magistra vitae” è stata dispensatrice di molte più o meno effimere vittorie all'oscurantismo ecclesiastico (delle quali poi Roma ha dovuto “pentirsi”), ma mai della vittoria, sempre arrisa alla lunga alle forze minoritarie – portatrici dell'irresistibile dinamismo della libertà – che nei secoli ad esso si sono contrapposte: il che non toglie che da parte laica non sia peccato provare soddisfazione – ma quasi nessuno ha ritenuto di poterlo ammettere [165] – anche per piccole vittorie in scaramucce come quella che ha portato a tener lontano da un luogo di ricerca scientifica qual è l'università “La Sapienza” di Roma l'icona di un universo ideologico in perenne rotta di collisione con il “cerino acceso della nostra ragione”.

Note

[1] V., ad esempio, sul sito di Magna Carta, la relazione introduttiva di G. Quagliariello al seminario su Liberalismo, Cristianesimo e Laicità del 10 dicembre 2004 e, in Europa del 2 febbraio 2007, l'articolo di A. Ossicini).

[2] F. Margiotta Broglio, Guerra e pace tra Stato e Chiesa, in il Riformista del 7 marzo 2007.

[3] Con riferimento al recente discorso del Papa che ha accusato l'ONU di “relativismo morale”, G. E. Rusconi, in La Stampa del 3 dicembre 2007, afferma che “nelle grandi questioni di scelta etica, il contrasto tra una visione religiosa (di stampo cattolico) e una visione laica coerente... è insuperabile sul piano dei principi”.

[4] Penso, ad esempio, all'affermazione del card. Ottaviano, noto anche come ammiratore del regime franchista, riportata da E. W. Böchenförde, Lo Stato secolarizzato e i suoi valori, in Il Regno - Attualità, n. 18/2007, 647 nota 16: “Tu affermi forse che la Chiesa cattolica faccia ricorso a due pesi e a due misure. Dove essa stessa sia al potere intende infatti limitare i diritti di coloro che praticino una fede diversa, mentre dove viva in situazione di minoranza pretende di godere degli stessi diritti di cui fruiscono gli stessi cittadini. A questa obiezione va data la seguente risposta: si deve ricorrere davvero a due pesi e a due misure: l'una per la verità, l'altra per l'errore”. Dunque, verità-errore: il binomio che – a opinione di molti – uccide la democrazia. Non da meno l'affermazione di mons. Fisichella, riportata da R. DE Monticelli, Sullo spirito e l'ideologia.

Lettera ai cristiani, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2007, 111: “Se la scienza e la fede dovessero enunciare verità incompatibili, la scienza dovrebbe fare marcia indietro”. Dunque, scienza ancella della fede, a conferma della storica “difficoltà di far convivere una piena affermazione della fede religiosa e una piena libertà della scienza” (D. Farias, Stato (Filosofia del diritto), in Enc. Dir., XLIII, Giuffrè, Milano, 1990, 703).

[5] V. P. Chiassoni, Lo stato laico secondo madre chiesa, in Ragion pratica n. 28 del giugno 2007, 80 ss.

[6] “Non è certo espressione di laicità, ma sua degenerazione in laicismo, l’ostilità a ogni forma di rilevanza politica e culturale della religione; alla presenza, in particolare, di ogni simbolismo religioso nelle istituzioni pubbliche. Come pure non è segno di sana laicità...”: per la citazione completa del passo di Benedetto XVI si rinvia a G. Miccoli, In difesa della fede, Rizzoli, Milano, 2007, 350; per quel che riguarda il suo predecessore, si può ricordare che egli si rivolgeva il 12 gennaio 2003 al corpo diplomatico francese affermando, con riferimento alla legge Chirac (allora ancora in progetto), che “la laïcité n’est pas le laïcisme” (v. più ampiamente C. Gallini, Davvero non possiamo non dirci cristiani?, in Belfagor, 2004, n. 4, 389).

[7] N. Bobbio, Perché non ho firmato il “manifesto laico”, in E. Marzo - C. Ocone (a cura di), Manifesto laico, Laterza, Roma-Bari, 1999, 127; C. Magris, La storia non è finita, Garzanti, Milano, 2006, 27.

[8] Il riferimento è a A. SCHOPENHAUER, L’arte di ottenere ragione esposta in 38 stratagemmi, Adelphi, Milano, 1991, e in particolare allo stratagemma n. 32: “Un modo spiccio per accantonare, o almeno rendere sospetta, una affermazione a noi contraria dell’avversario, è quello di ricondurla a una categoria odiata, anche se la relazione è solo di vaga somiglianza o è tirata per i capelli; per esempio: «Questo è manicheismo; questo è arianesimo; questo è pelagianesimo; questo è idealismo; questo è spinozismo; questo è panteismo; questo è brownianismo; questo è naturalismo; questo è ateismo; questo è razionalismo; questo è spiritualismo; questo è misticismo; e così via». Nel “così via” ben ci sta, in mancanza di argomenti più solidi: “ma questo è laicismo!...”. Si può ricordare che il lemma usato, per trattare il tema della laicità, dai dizionari di Abbagnano e di Bobbio - Matteucci - Pasquino, dal Novissimo Digesto, dall’Enciclopedia delle Scienze sociali è “laicismo” e non “laicità”.

[9] Si vedano in questo senso J. RAWLS, Un riesame dell’idea di ragione pubblica, in Id., Il diritto dei popoli, Comunità, Milano, 2001; G. E. Rusconi, Come se Dio non ci fosse, Einaudi, Torino, 2000.

[10] M. Nicoletti, Religione e sfera pubblica, in Annali dell’Istituto storico italo-germanico di Trento, XXXI, il Mulino, Bologna, 2006, 537).

[11] V. in proposito quanto scrive A. Travi, Riflessioni su laicità e pluralismo, in Diritto pubbl., 2006, 383.

[12] V. Possenti, A proposito di laici e cattolici, in Id. (a cura di), Laici o laicisti?, liberal libri, Firenze, 2002, 43.

[13] P. Bellini, Il diritto d’essere se stessi. Discorrendo dell’idea di laicità, Giappichelli, Torino, 2007, 246, secondo il quale nel dibattito pubblico ciascuno deve potere intervenire “alla sua maniera: come gli riesce, con l’idioma che conosce, con le parole che sa usare”.

[14] La frase virgolettata si legge in J. Habermas, Il posto della chiesa in una democrazia, in la Repubblica del 30 novembre 2007.

[15] J. Habermas, La religione nella sfera pubblica, in Id., Tra scienza e fede, Laterza, Roma-Bari, 2005.

[16] M. Walzer, Il filo della politica, Diabasis, Reggio Emilia, 2002, 98.

[17] Posto da G. Zagrebelsky, Contro l’etica della verità, Laterza, Roma-Bari, 2008, 26-27.

[18] C. A. Viano, Le ragioni della laicità, in Notizie di Politeia, 2007, n. 87, 13.

- [19] La notizia è riportata da R. DWORKIN, *La democrazia possibile*, Feltrinelli, Milano, 2007, 21.
- [20] R. Dworkin, *La democrazia*, cit., 24.
- [21] K. Popper, *Il mito della cornice*, il Mulino, Bologna, 1994, 57-60.
- [22] G. Miccoli, *In difesa*, cit., p. 351, riferendosi alle posizioni di Benedetto XVI.
- [23] G. Zagrebelsky, *Contro*, cit., 103.
- [24] Si leggano le riflessioni convergenti di E. Severino, *La fede, le leggi e i peccatori*, in *Corriere della sera* del 16 febbraio 2007, e di G. E. Rusconi, *Quelle verità che non accetto*, in V. Possenti (a cura di), *Laici o laicisti?*, cit., 97.
- [25] C. Pinelli, *Principio di laicità, libertà di religione, accezioni di «relativismo»*, in *Dir. pubbl.*, 2006, 835, a proposito della “Nota sulle iniziative legislative sulle unioni di fatto”.
- [26] E. W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia, 2007, 51 (la frase citata nel testo conclude uno scritto del 1965): non è questa però la libertà religiosa che – come lo stesso Autore ammette, *ivi*, 38 – “deve la sua origine non alla Chiesa, né ai teologi e neppure al diritto naturale cristiano, bensì allo Stato moderno, ai giuristi e al diritto razionale mondano”.
- [27] G. Zagrebelsky, *La virtù del dubbio*, Laterza, Roma-Bari, 2007, 43.
- [28] G. Zagrebelsky, *La chiesa la verità il potere*, in *la Repubblica* del 12 settembre 2007.
- [29] A. Barbero - C. Fusaro, *Maggioranza (principio di)*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, 1999, ad vocem.
- [30] G. Vattimo, *Intervento*, in *Reset*, dicembre 2005, 40.
- [31] H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia*, Bologna, il Mulino, 1966, rispettivamente a p. 109, 107 e 193.
- [32] Così si legge in 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: l’affermazione si colloca al termine di una stupefacente frase secondo la quale “la laicità indica in primo luogo l’atteggiamento di chi rispetta le verità che scaturiscono dalla conoscenza naturale sull’uomo che vive in società, anche se tali verità siano nello stesso tempo insegnate da una religione specifica, poiché la verità è una”.
- [33] “Oggi c’è un ingorgo sulla via di Damasco”, si legge in *Parolechiave*, 2005, n. 3, VII.
- [34] È finita la sottomissione al relativismo, è stato scritto trionfalmente da D. Boffo, in *Supplemento dell’Avvenire* del 15 aprile 2007: l’accusa di promuovere il relativismo dei valori diventa così l’anatema del nuovo millennio (G. E. RUSCONI, *Eluana e il monopolio dell’etica*, in *La Stampa* del 18 ottobre 2007).
- [35] U. Eco, *A passo di gambero*, Bompiani, Milano, 2007, 283.
- [36] Così L. ELIA, *Intervento*, in L. CARLASSARE (a cura di), *radiotelevisivo tra pubblico e privato*, Cedam, Padova, 2007, che sottolinea le virtù democratiche del relativismo, in quanto rende possibili i compromessi kelseniani.
- [37] Coglie il carattere strutturale di tale connivenza E. Severino, *I Cattolici il Papa e le leggi*, in *Corriere della Sera* del 17 ottobre 2005: “Rispetto a una società cristiana, la democrazia in quanto tale è..., per la Chiesa, un bene minore; una democrazia in cui la libertà sia disgiunta dalle verità (cristiane), per la Chiesa è anzi un male. Uno Stato totalitario, che assuma all’interno del proprio apparato normativo la dottrina sociale della Chiesa, fa vivere, secondo la Chiesa, una società migliore di una democrazia che in nome della libertà volga invece le spalle alla verità cristiana”.
- [38] E. W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione (1967)*, ora in *Id.*, *Diritto e secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- [39] J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., 8,

[40] A fronte della capacità della religione di colonizzare l'immaginario collettivo, di conferire status a chi gestisce il sacro, la laicità non può certo aspirare alla stessa densità sociale: intuisce questa realtà chi parla di "inadeguatezza fattuale dell'etica laica nel conformare ai propri canoni i comportamenti di milioni e milioni di persone" (G. Amato, Dove nasce la società egoista, in E. Scalfari (a cura di), Dibattito sul laicismo, La Biblioteca di Repubblica, Roma, 2005, 98); così come la intuisce chi mette in dubbio che la laicità dello Stato abbia "la capacità di scaldare il cuore dei cittadini" (S. Ferrari, Laicità asimmetrica, in Il Regno - Attualità, 2006, n. 6, 202, il quale, peraltro, qualche pagina dopo, afferma che non è "la laicità a scaldare il cuore dei cittadini, ma la libertà che essa garantisce a ciascuno di essi di affermare i valori in cui crede").

Di più: se alle agenzie religiose è delegato il compito di sublimare il terrore della morte, di essere in procinto di essere ingoiati nel buio, di essere sigillati nel nulla, non può che constatarsi che "la modernità secolarizzata non dispone ancora di un equivalente adeguato per quel «rito di passaggio» con cui la religione padroneggia la conclusione di una storia di vita" (J. Habermas, Per un nuovo patto tra fede e religione, in Teoria politica, 2007, n. 1, 5).

Quando poi la morte trascende la sfera privata, non si può che prendere atto della "straordinaria valenza simbolica insita nella incontestata centralità di cerimonie religiose ufficiali (e di rito esclusivamente cattolico), relativamente a eventi e momenti topici e tragici della vita pubblica" (F. Traniello, Per un nuovo profilo dei rapporti tra Stato e Chiesa (relazione tenuta al Convegno organizzato a Torino il 23 novembre 2007 dalla Fondazione Michele Pellegrino; atti in corso di pubblicazione presso il Mulino): resta naturalmente il profondo disagio di fronte alla laicità umiliata da "funerali di Stato" immancabilmente celebrati in chiesa, officiati da alti esponenti della gerarchia, al cospetto dei muti e falsamente contriti rappresentanti della Repubblica.

[41] N. Luhmann, Sociologia del diritto, Laterza, Roma-Bari, 1977.

[42] J. Habermas, Tra scienza e fede, cit., 8.

[43] Op. ult. cit., 15.

[44] G. Zagrebelsky, Imparare la democrazia, La Biblioteca di Repubblica, Roma, 2005, 25.

[45] Come nota C. Magris, La storia, cit., 18, la verità ha inevitabili rapporti con l'intolleranza; sulla stessa lunghezza d'onda, E. Scalfari, laddove scrive (in la Repubblica del 6 ottobre 2007) che la Chiesa cattolica porta con sé "una vocazione oggettiva e perciò irresistibile verso il fondamentalismo per il fatto stesso di affermare il possesso d'una verità rivelata e quindi assoluta".

[46] E. Gentile, Le religioni della politica, Laterza, Roma-Bari, 2001, 192.

[47] G. Zagrebelsky, Contro, cit., 79.

[48] J. Rawls, Liberalismo politico, Comunità, Milano, 1994, lezione IV.

[49] A. Giovagnoli, Sbagliato rinunciare a cercare una sintesi, in il Riformista del 24 dicembre 2007: non "sbagliato", direi, ma inevitabile, come ancora dimostrano le recenti reazioni della gerarchia alle sentenze dei Tribunali di Cagliari e di Firenze sulla diagnosi preimpianto (v. i quotidiani del 25 settembre e del 24 dicembre 2007).

[50] J. Habermas - J. Ratzinger, Ragione e fede in dialogo, Marsilio, Padova, 2005.

[51] "Si ha la percezione – osserva F. Rimoli, Laicità, postsecolarismo, integrazione dell'estraneo: una sfida per la democrazia pluralista, in Diritto pubblico, 2006, 340 – di una distanza difficilmente colmabile, fondata sul ben diverso valore attribuito dai due al processo della conoscenza".

[52] Nel Dizionario di dottrina sociale della Chiesa, Las, Roma, 2005, 481, si legge che da “un punto di vista storico il termine «democrazia» si riferisce all’ideologia della sovranità popolare, che ripone nel popolo l’origine ultima della sovranità: il magistero ha fatto vedere l’errore di tale ideologia”.

[53] P. Scoppola, *La repubblica dei partiti*, il Mulino, Bologna, 1997, 26.

[54] Proprio le vicende italiane degli ultimi anni possono mettere in dubbio l’avvenuta riconciliazione fra Chiesa e modernità, quale assunta da G. Filoramo, *La Chiesa e la sfida della modernità*, Laterza, Bari-Roma, 2007, 22, laddove scrive che “la Chiesa cattolica ha impiegato cinque secoli per riconciliarsi con la modernità e l’ha fatto, nella seconda metà del Novecento, quando il mondo stava già entrando nella postmodernità”.

[55] Un passaggio – come si evince dalla citazione riportata retro in nota 52 – non metabolizzato dal magistero: il che non impedisce di osservare che storicamente il processo di liberalizzazione del potere coincide con l’abbassamento della sua fonte di legittimazione, non potendo uno Stato al cui vertice si pone un monarca per diritto divino che essere uno stato assoluto.

[56] G. Filoramo, *op. ult. cit.*, V.

[57] Allo stesso Autore si deve l’osservazione secondo la quale la disciplina delle unioni di fatto si pone *praeter* e non *contra constitutionem*: L. ELIA, *Pacs: gli equivoci e le barricate*, in *l’Unità* dell’ 8 febbraio 2007.

[58] In argomento, E. Vitale, *Il tentativo d’introdurre il matrimonio civile in Piemonte 1850-1852*, Edizioni dell’Ateneo, Roma, 1951.

[59] Il riferimento è all’invito all’obiezione di coscienza dei giudici nelle questioni riguardanti il diritto alla vita: una ferma replica si può leggere nell’editoriale di *Questione giustizia*, 2007, n. 2.

[60] C. Pavone, *I cattolici e le leggi*, in *la Repubblica* del 3 dicembre 2007.

[61] Per non parlare del suo attardarsi in pratiche che offendono l’intelligenza di molti come quelle degli esorcisti (nel 2007 ne sono stati nominati quattro dall’arcivescovo di Torino): si vedano gli articoli apparsi in *la Repubblica* del 28 dicembre 2007 e del 9 gennaio 2008.

[62] Mi riferisco a N. Irti, *Nichilismo giuridico* (Laterza, Roma-Bari, 2005) e *Il salvagente della forma*, Laterza, Roma-Bari, 2006; dello stesso autore si veda il sintetico saggio *Nichilismo e concetti giuridici*, Editoriale scientifica, Napoli, 2005.

[63] Sul piano della conoscenza e del comportamento morale – si può aggiungere con G. E. Rusconi, *Laicità ed etica pubblica*, in AA.VV., *Laicità e stato di diritto*, Milano, Giuffrè, 2007, 30 – “l’unico criterio è quello argomentabile in termini razionali, immanenti, nel senso che prescindono da riferimenti trascendenti e mantengono un solido rapporto critico con la scienza”.

[64] Dell’*homo novus* forgiato dalle due grandi fucine della laicità (il liberalismo, soprattutto inglese, e l’illuminismo, soprattutto francese), il quale – come scrive G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Milano, Feltrinelli, 1962, 50 – ripudia ogni mediazione che si richiami all’ultraterreno e su questa terra “vuol essere il proprio critico, il proprio giudice, il proprio avvocato, il proprio amministratore, il proprio governante”.

[65] Tutt’altra riflessione, ovviamente, proviene da parte cattolica: v., da ultimo, F. Macioce, *Una filosofia della laicità*, Torino, Giappichelli, 2007, 90, a giudizio del quale “un diritto autenticamente laico non solo potrà, ma dovrà veicolare istituzionalmente valori e scelte di senso, ponendoli come espressione di un’oggettività antropologica”.

Purtroppo però nella cultura cattolica trovano spazio anche posizioni aberranti, come quelle riportate retro in nota 4.

[66] Ma vedi già, dello stesso A. Spadaro, La crisi delle costituzioni di «compromesso» e il ruolo dei cattolici in Europa, pubblicato l'anno scorso nel sito dell'AIC.

[67] V., ad esempio, E. Diciotti, L'educazione e la scuola nello Stato laico e liberale, in *Ragion pratica*, 2007, n. 28, 107; C. Cardia, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Bologna, il Mulino, 1999, 164, a giudizio del quale il concetto di Stato laico finisce per avere gli stessi confini dello Stato democratico; ancora più stringente E. SCALFARI, E' difficile essere laici nel paese delle chiese, in *la Repubblica* del 16 dicembre 2007, il quale parla della laicità come di sinonimo di democrazia.

[68] Seguendo lo spunto della relazione di Rimoli, là dove afferma che il principio di laicità resta concettualmente autonomo rispetto a quelli democratico e pluralista; nel senso di una non identificazione tra pluralismo e laicità si pronuncia anche M. Tedeschi, *Quale laicità? Fattore religioso e principi costituzionali*, in *Diritto ecclesiastico*, 1993, I, 559.

[69] Molto deciso sul punto è F. Finocchiaro, *La Repubblica italiana non è uno stato laico*, in *Il Diritto ecclesiastico*, 24, a giudizio del quale la "nostra Repubblica è certamente liberale, è certamente pluralista, ma è ben lontana dall'essere laica". Anche M. Tedeschi, *Introduzione al libro da lui curato Il principio di laicità nello Stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996, 7, sostiene "che il nostro Stato non possa essere considerato pienamente laico per la mancanza di una norma costituzionale in tal senso, perché procede nei rapporti con le confessioni religiose attraverso continue negoziazioni bilaterali, perché tale non è la sua politica ecclesiastica e per le manifestazioni di stridente confessionismo delle quali la nostra società offre costanti esempi. Né tutto ciò può essere ovviato da una sentenza della Corte costituzionale". Si può infine ricordare P. A. d'Avack, *Trattato di diritto ecclesiastico, Parte generale, II ed.*, Giuffrè, Milano, 1978, 393, a giudizio del quale non sembra eccessiva "la conclusione che in sostanza oggi lo Stato italiano possa e debba a buon diritto essere giuridicamente qualificato come un vero Stato confessionista in senso cattolico".

[70] G. Preterossi, *Contro le nuove teologie della politica*, in *Id.* (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Bari-Roma, 2005, 13 (l'espressione virgolettata è in corsivo nel testo).

[71] L'osservazione della realtà italiana impedisce dunque che si possa parlare del principio di laicità come di un "necessario complemento della democrazia pluralista" (così, invece, F. Rimoli, *Laicità (dir. cost.)*, estratto del volume aggiornamento IV della *Enciclopedia giuridica*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1995, 3).

[72] Si veda, a quest'ultimo proposito, M. Revelli, *Le idee*, in G. De Luna - M. Revelli, *Fascismo Antifascismo*, La Nuova Italia, Scandicci, 1995, 30-31, secondo il quale il «paradigma antifascista» può essere considerato come una sorta di «paradigma democratico» potenziato, un di più di democrazia rispetto alla normale «cultura democratica».

[73] P. Scoppola, *La coscienza e il potere*, Laterza, Roma-Bari, 156.

[74] N. Fiorito, *Il crocifisso da simbolo confessionale a simbolo neo-confessionista*, in E. Dieni - A. Ferrari - V. Pacillo (a cura di), *I simboli religiosi fra diritto e cultura*, Giuffrè, Milano, 2006, 205.

[75] Sette diverse accezioni di "laicità" sono individuate da A. Barbera, *Il cammino della laicità*, in S. Canestrari (a cura di), *Laicità e diritto*, Bononia University Press, Bologna, 2007, 33, e da V. Pacillo, *Neo-confessionismo e regressione*, in E. Vitali (a cura di), *Problematiche attuali del diritto di libertà religiosa*, CUEM, Milano, 2005, 8 ss.: ovviamente le due classificazioni non sono coincidenti.

[76] Per la distinzione fra laicità istituzionale (la sola che in queste pagine è presa in considerazione) e laicità culturale mi rifaccio a F. TRANIELLO, *Laicità, storia e vita sociale*, in *Contemporanea*, 2007, p. 648.

[77] Per l'obbligo statale, ai fini del rispetto del principio di laicità, di assumere un atteggiamento di equidistanza e imparzialità nei confronti di tutte le confessioni religiose, cfr. la sent. della Corte n. 508 del 2000, in *Giur. cost.*, 2000, 3968.

[78] V. relazione introduttiva in questo volume.

[79] G. Zagrebelsky, *Contro*, cit., 30.

[80] Un buon esempio di tale tipo di Stato emerge – come suggerisce la relazione di Rossi – dalla Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione (Decr. Min. Int. 23 aprile 2007).

[81] M. Piras, *Il ruolo pubblico della religione*, in *Teoria politica*, 2007, n. 2, 48; non va dimenticato peraltro che secondo C. Mortati, *Istituzioni di diritto pubblico*, II, Padova, Cedam, 1976, 1515, “il sistema della «laicità»..., inteso nella sua espressione più propria, indica l'irrelevanza per lo Stato dei rapporti derivanti dalle convinzioni religiose, nel senso di considerarli fatti privati da affidare esclusivamente alla coscienza dei credenti”.

[82] S. Prisco, *Laicità*, in S. Cassese (direttore), *Dizionario di diritto pubblico*, IV, Milano, Giuffrè, 2006, 3377.

[83] Con la nozione di laicità accolta nel testo si armonizza l'acuta osservazione di M. C. Folliero, *Diritto ecclesiastico. Elementi*, Torino, Giappichelli, 2007, 24, secondo la quale “il principio di laicità... è ... una delle maschere di cui... si riveste il principio di eguaglianza” (corsivi nel testo).

[84] A proposito del dibattito in Costituente su questo articolo è stato recentemente scritto che se “nell'intervento di Calamandrei si respirava l'aria pura della razionale civiltà giuridica e di un'etica pubblica orientata alla centralità dei diritti e se in quello di Nenni si avvertiva la passione di un radicalismo democratico impetuoso, nel discorso di Togliatti fu la politica, con tutta la sua gravità, e drammaticità, in termini di forza e di potere, a prendere la parola... Togliatti sapeva benissimo... che la Chiesa era pronta a entrare in campo direttamente per impedire che il nuovo Stato nascesse come entità indipendente. Per questo permise, anzi favorì, l'inserimento nella nostra Costituzione dell'assenso papale. Con mossa insieme realistica e suicida. Incorporando nell'atto di nascita il sigillo della sua subordinazione. Accettando che la Repubblica democratica italiana nascesse come entità posta sotto tutela vaticana” (M. Revelli, *Il peccato originale della sinistra*, in *Micromega*, *Per una riscossa laica* (supplemento a *Micromega*), Roma, 2007, 35-36).

La caratura clericale dell'art. 7 Cost. è peraltro un pallido riflesso di quanto avrebbe preteso una parte importante del mondo cattolico: per rendersene conto si leggano i tre schemi di costituzione (“desiderabile”, “accettabile”, “non accettabile”) riguardanti i rapporti Stato-Chiesa, predisposti – su richiesta di Pio XII – dai gesuiti nell'ottobre 1946 (in appendice a G. Sale, *De Gasperi gli USA e il Vaticano all'inizio della guerra fredda*, Jaca Book, Milano, 2005); la dichiarazione finale della XIX Settimana sociale svoltasi a Firenze il 22-28 ottobre 1945 (in AA.VV., *Costituzione e Costituente*, Roma, Studium, 2007, 15-16); il programma e le indicazioni dell'Azione Cattolica per la Costituente (aprile 1946) come sintetizzati da F. Malgeri, *Azione Cattolica, Costituente, Costituzione*, in F. Malgeri - E. Preziosi (a cura di), *Chiesa e Azione Cattolica alle origini della Costituzione repubblicana*, Roma, Ave, 2005, 15-16).

[85] Gli altri articoli costituzionali richiamati dalle sentenze sono – com'è noto – il 2, il 3, il 19 e il 20, tutti riguardanti la libertà religiosa del cittadino (singolo o associato) e non il rapporto – vera cartina di tornasole del principio di laicità – fra Stato e confessioni religiose.

[86] Così P. A. d'Avack, *Libertà religiosa* (dir. eccles.), in *Enc. Dir.*, XXIV, Giuffrè, Milano, 1976, 601.

[87] In questo senso cfr. L. Elia, *A proposito del principio di laicità dello Stato e delle difficoltà di applicarlo*, in *Studi in onore di G. Berti*, II, Jovene, Napoli, 2005, 1065; P. Bellini, *Il diritto*, cit., VIII; C. Cardia, *Stato laico*, in *Enc. dir.*, XLIII, Giuffrè, Milano, 1990, 886.

- [88] Una recente sopraffazione ministeriale in materia scolastica è messa in luce da M. CROCE, Della violazione della Costituzione tramite ordinanze ministeriali (con la collaborazione del Consiglio di Stato): il caso dell'ora di religione, in Quad. cost., 2007, p. 841 ss.).
- [89] M. Olivetti, Incostituzionalità del vilipendio della religione dello Stato, uguaglianza senza distinzioni di religione e laicità dello Stato, in Giur. cost., 2000, 3978.
- [90] Si veda Comitato Torinese per la laicità della scuola (a cura di), Laicità - Domande e risposte in 38 interviste, Claudiana, Torino, 2003, 57-58.
- [91] In proposito v. S. Ninatti, Stato e Chiesa nella giurisprudenza costituzionale, relazione tenuta al Seminario di studio del Gruppo di Pisa su "Lavori preparatori ed original intent del legislatore nella giurisprudenza costituzionale" (Catania, 5 ottobre 2007, in corso di pubblicazione).
- [92] G. Miccoli, In difesa, cit., 336.
- [93] C. Pavone, Intervento, in Parole chiave, 2005, n. 33, 9.
- [94] A. RAvÀ, Quel pasticciaccio brutto di Villa Madama, in Il tetto, 1985, 315: alle irate parole della studiosa che, subito prima del passo citato, polemizza con quanti ritengono che lo Stato italiano non possa annoverarsi tra gli Stati confessionisti, fa da contraltare una recente affermazione del redattore della sent. n. 203 del 1989 (cfr. F. P. Casavola, Laicità e Stato. L'esperienza italiana, in G. Della torre (ed.), Lessico della laicità, Studium, Roma, 2007, 103, secondo il quale con il Concordato del 1984 "si è infine fatto cadere il confessionismo di Stato").
- [95] S. Rodotà, Se la Chiesa sfida la Costituzione, in la Repubblica del 14 febbraio 2007.
- [96] G. Zagrebelsky, Contro, cit., 55-56 e 62.
- [97] G. Zagrebelsky, Principi e voti, Torino, Einaudi, 2005, 96.
- [98] G. Casuscelli, Le attuali prospettive del diritto ecclesiastico, in Il diritto ecclesiastico, 2005, 31-33 (corsivi nel testo).
- [99] P. Bellini, Riflessioni sul principio di laicità, in AA.VV., La questione della tolleranza e le confessioni religiose, Napoli, Jovene, 1991, 38.
- [100] J. Pasquali Cerioli, L'indipendenza dello Stato e delle confessioni religiose, Giuffrè, Milano, 2006, 17.
- [101] A. Barbera, op. cit., retro in nota 75, 71 e 82.
- [102] A. Pace, L'ultimo monito di Carlo Esposito e le "lezioni" della Corte costituzionale, in Id. (a cura di), Corte costituzionale e processo costituzionale, Milano, Giuffrè, 2006, 711.
- [103] V. Pacillo, Neo-confessionismo, cit., 8.
- [104] G. Zagrebelsky, op. ult. cit., 131.
- [105] P. SCOPPOLA, La democrazia dei cristiani, Roma-Bari, Laterza, 2006, 223.
- [106] P. Bellini, Il diritto, cit., IX.
- [107] V. Pacillo, Intervento, in F. Bolgiani - F. Margiotta Broglio - R. Mazzola (a cura di), Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa, Bologna, il Mulino, 2006, 118.
- [108] A. C. Jemolo, Problemi pratici della libertà, Giuffrè, Milano, 1961, 138. In un libro precedente (Chiesa e Stato in Italia dal Risorgimento ad oggi, Torino, Einaudi, 1955, 436) lo stesso Jemolo parlava di "Stato confessionale" a proposito del quadro politico-costituzionale affermatosi all'indomani dell'entrata in vigore della Costituzione, certo "di netta impronta democratica", ma che portava in sé l'"anomalia di canonizzare gli Accordi lateranensi": una linea di continuità con la politica fascista che pesa ormai da sei decenni sulla vita della Repubblica ed è destinata a pesare in futuro, non potendosi

considerare realistico un qualsiasi intervento parlamentare sull'art. 7 Cost., posto che nelle assemblee legislative solo modeste minoranze si ispirano a una laicità "non sana", le altre essendo tendenzialmente "in ginocchio" davanti al potere ecclesiastico, divenuto – ancor più che ai tempi della Democrazia cristiana – uno degli arbitri più influenti della contesa elettorale.

[109] L'espressione virgolettata è di S. Ceccanti, Chiesa cattolica e democrazia dopo il Concilio: quale ruolo del diritto tra libertà e verità, in *Vivens homo*, 2002, 13/2, 371 ss.

[110] G. Casuscelli, Pluralismo confessionale, separazione degli ordini e disciplina pattizia dei rapporti..., in *Pol. dir.*, 1996, 83.

[111] G. Miccoli, I limiti, cit., 340.

[112] Le ultime righe del testo riprendono osservazioni che possono leggersi in A. Donati, Repubblica pontificia?, in *Il Ponte*, 2007, n. 1, 56 ss, e in E. Ferrone, La «sana laicità» della Chiesa bellarminiana di Benedetto XVI tra «potestas indirecta» e «parresia», in *Passato e presente*, gennaio 2008, n. 73.

[113] L. Zanotti, La sana democrazia, Giappichelli, Torino, 2005, 78.

[114] La citazione di Joyce è tratta da M. Barberis, Libera volpe in libero pollaio, in *Micromega*, Per una riscossa laica, cit., 52.

[115] Su questo punto v. le considerazioni di M. Manco, Il simbolo religioso sul corpo: abbigliamento confessionalmente orientato fra diritti di libertà e laicità dello Stato, in E. Vitali (a cura di), *Problematiche*, cit., 65-67.

[116] In senso contrario cfr. C. Laborde, Velo islamico e stato laico. Un argomento secolarista a favore del divieto di simboli religiosi nelle scuole, in *Politeia*, 2007, n. 87, 55 ss.; in senso contrario, invece, a una generale interdizione del velo anche per le insegnanti si pronuncia E. W. Böchenförde, *Lo Stato*, cit., 644; discute il problema relativo ai confini che incontra il diritto individuale di portare segni confessionali nell'ambito di un contratto di lavoro subordinato M. Manco, op. ult. cit., 84 ss.

[117] Per la contrapposizione fra laicità aperta nordamericana e laicità protetta francese, cfr. A. Barbera, *Il cammino della laicità*, cit., 53 ss.

[118] "Che liberté è mai quella che consente di indossare di tutto, eccetto i simboli della propria fede? Che relega il credere a fatto privato senza concedere l'opportunità di una pubblica testimonianza? Essere di nessuna chiesa significa tollerare ogni chiesa, riconoscendone il diritto all'espressione anche nel libero atto di prenderne le distanze": così G. GIORELLO, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Milano, Raffaello Cortina, 2005, 60.

[119] S. Mancini, La contesa sui simboli: laicità liquida e protezione della Costituzione, in S. Canestrari (a cura di), *Laicità e diritto*, cit., 157 (corsivi nel testo).

[120] Sostiene provocatoriamente mons. L. Bettazzi, Prefazione a P. Farinella, *Crocifisso tra potere e grazia*, Il Segno dei Gabrielli editori, Negarine di S. Pietro in Cariano, 2006, 9, che "se il Crocifisso va ostentato come segno della nostra cultura, dev'essere allora riproduzione di un'opera d'arte": quanto al libro, esso è incentrato sull'idea del rifiuto di considerare il crocifisso come simbolo identitario-culturale.

[121] C. Luzzati, Lo strano caso del crocifisso, in *Ragion pratica*, 2007, n. 28, 140.

[122] N. Colaianni, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose*, Bologna, il Mulino, 2006, 102.

[123] Alla sua relazione si può muovere l'obiezione di non essere convincente là dove lascia la Chiesa arbitra del mantenere o meno il crocifisso alla parete, a seconda del valore che essa ritiene di attribuire al simbolo.

[124] Per una posizione diversa, vicina alla soluzione “bavarese”, cfr. da ultimo S. PRISCO, *Laicità. Un percorso di riflessione*, Torino, Giappichelli, 2007.

[125] Come suggerisce S. Sicardi, *Manifestazioni di credo religioso e spazi pubblici, tra libertà, laicità ed identità: una dura prova per le democrazie contemporanee*, in *Dir. pubbl. comp. ed europ.*, 2005, 133-134.

[126] C. Cardia, *Le sfide della laicità*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2007, 180.

[127] Così è sintetizzabile la posizione di E. Galeotti, *Ma c'è laicità e laicità*, in *Reset*, 2007, n. 104, 21 ss.

[128] Nel Manifesto di bioetica laica del giugno del 1996, pubblicato in *Notizie di Politeia*, 1996, n. 41-42, 87 ss., si riflette sul concetto di natura affermando (corsivo nel testo) che “al contrario di coloro che divinizzano la natura, dichiarandola un qualcosa di sacro e di intoccabile, i laici sanno che il confine tra quel che è naturale e quel che non lo è dipende dai valori e dalle decisioni degli uomini. Nulla è più culturale dell’idea di natura. Nel momento in cui le tecnologie biomediche allargano l’orizzonte di quel che è fattualmente possibile, i criteri per determinare ciò che è lecito e ciò che non lo è non possono in alcun modo derivare da una pretesa distinzione tra ciò che sarebbe naturale e ciò che naturale non sarebbe. Essi possono soltanto derivare da principi espliciti razionalmente giustificati in base a come essi riescono a guidare l’azione umana a beneficio di tutti gli uomini”.

[129] R. Mazzola, *Chiesa cristiana, pluralismo religioso e democrazia liberale*, in F. Bolgiani - F. Margiotta Broglio - R. Mazzola (a cura di), *Chiese cristiane*, cit., 48.

[130] F. Pocar, *L’Italia e l’Europa di fronte alle questioni bioetiche*, in *Laicità*, giugno 2003, 5.

[131] *Spunti di comparazione fra le due leggi sono svolti da P. Veronesi, Il corpo e la costituzione*, Milano, Giuffrè, 2007, 157.

[132] “Una legge dello Stato in questa disciplina permette e non obbliga, dunque certo non si sostituisce all’ultimo giudizio della coscienza morale individuale, ma ha al contrario il preciso scopo di non sostituirvisi” (R. De Monticelli, *Salvaci dal peccato dell’ideologia*, in *Il Sole 24 ore* del 18 febbraio 2007).

[133] Quanto al divieto della diagnosi pre-impianto, mi sembra ragionevole sostenere che essa “non è un piano inclinato verso l’abuso di esami a deprecabile sapore eugenico, ma un sussidio biomedico delicato e prezioso: rivela prima del trapianto dalla provetta all’utero quegli embrioni che non ce la farebbero neppure in vivo, o che crescendo potrebbero soffrire di mali incurabili, e suggerisce di impiantare gli altri” (U. Sgaramella, *La diagnosi pre-impianto*, in *la Repubblica* dell’1 agosto 2007). Si può aggiungere – con G. Alpa, *Laicità e diritto privato*, in *AA.VV., Laicità e Stato di diritto*, Milano, Giuffrè, 2007, 252 – che appare, più che assurdo, “sconcertante imporre l’impianto di embrioni malati: sia dal punto di vista della madre, che poi sarà posta di fronte alla scelta se portare a termine la gravidanza di un figlio destinato a nascere malato oppure a ricorrere all’aborto, sia dal punto di vista del figlio che nascerà in condizioni deteriori”.

Per più ampie considerazioni in argomento si rinvia a P. Veronesi, *Il corpo*, cit. 165 ss..

[134] Il riferimento è ancora a G. Alpa, op. cit., 234 e 250, secondo il quale “è una finzione porre sullo stesso piano l’embrione e la persona vivente e compiuta”, una finzione che, ai sensi della l. 40, crea “uno status giuridico superiore per l’embrione e inferiore per il feto”, il quale ultimo potendo essere soppresso se sussistono i presupposti per l’applicazione della legge sull’aborto. Da altra prospettiva si è sostenuto “che non possa affermarsi in senso stretto che l’embrione sia portatore del diritto alla vita. Tale affermazione si traduce infatti nell’ammettere che... una donna sia giuridicamente riguardata come mero strumento rispetto a fini predeterminati e dunque nel negare il principio di pari dignità... alla base del

consorzio civile” (D. Carusi, Non solo procreazione assistita: il principio di pari dignità e la Costituzione minacciata, in Pol. dir., 2007, 423; corsivi nel testo).

[135] È convinzione di molti (v., ad esempio, V. Pacillo, Neo-confessionismo, cit., 49 e 55) che con la legge 40 si sia voluto tradurre in linguaggio normativo cogente e valido erga omnes i principi fondamentali della Chiesa cattolica in tema di fecondazione assistita, ad essi assicurando un legal enforcement: non è chi non veda come una Chiesa impegnata a tradurre la propria visione etica in norma giuridica e uno Stato che si piega a trasformare una dottrina religiosa in norma imperativa per tutti, si atteggiino come le ganasce di una tenaglia capace di ridurre in frantumi il principio di laicità.

[136] D. Mozzato, La tentazione della religione civile, in Esodo, 2005, n. 3, 73.

[137] “Nella storia concreta della civiltà cristiana” ciò “che ha permesso la nascita dello Stato di diritto e dell’idea liberale è la distinzione progressiva tra il concetto di peccato, come disobbedienza alla legge morale, e il concetto di reato, come disobbedienza alla legge positiva” (P. Prodi, Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto, Bologna, il Mulino, 2000, 17).

[138] Così C. Casonato, Legge 40 e principio di non contraddizione: una valutazione d’impatto normativo, in E. Camassa - C. Casonato (a cura di), La procreazione medicalmente assistita: ombre e luci, Dipartimento di Scienze giuridiche, Trento, 2005, 32.

[139] Per una panoramica comparatistica in argomento si rinvia a C. Casonato - T. Frosini, La fecondazione assistita nel diritto comparato, Torino, Giappichelli, 2006.

[140] M. L. Lanzillo, Oltre la laicità, l’«impazienza della libertà», in Ragion pratica, 2007, n. 28, 51.

[141] In un’ottica femminista si è rilevato che la vera posta in gioco della legge francese sul velo non è “la garanzia di una laica convivenza di culture diverse nello spazio pubblico; è qualcosa che ha a che fare con il controllo sulla sessualità femminile e sul gioco della differenza fra i sessi, o meglio sulla sua significazione e iscrizione nello spazio pubblico” (I. Dominijanni, Corpo e laicità: il caso della legge sul velo, in G. Preterossi (a cura di), Le ragioni dei laici, cit., 175).

[142] I due presupposti che legittimano l’interruzione del trattamento di sopravvivenza sono, a giudizio della Suprema Corte, a) il rigoroso accertamento dell’irrevocabilità dello stato vegetativo permanente; b) la possibilità di individuare la volontà della persona sulla base di sue dichiarazioni esplicite o attraverso i propri convincimenti, il proprio stile di vita e i valori di riferimento (cfr. S. Rodotà, Chi decide sul morire, in la Repubblica del 25-10-2007).

[143] Uno di essi è richiamato da G. Zagrebelsky, Il giudice, la legge e i diritti di Welby, in la Repubblica del 19 giugno 2007: la Corte d’appello del Regno unito (sent. del 9 dicembre 1992) con riferimento a un uomo – Anthony Blond – in stato vegetativo irreversibile scriveva che le “scelte giuridiche devono assicurare la gente sul pieno rispetto della vita che grava sulle Corti come obbligo, ma non fino al punto in cui diventi privo di reale contenuto e quando ciò coinvolge il sacrificio di altri importanti valori come la dignità umana e la libertà di scelta. Tali assicurazioni possono essere fornite da una decisione, adeguatamente motivata, che permetta a Anthony Blond di morire. Ciò non significa ch’egli può morire perché la Corte pensa che la sua vita «non è degna di essere vissuta». La dura realtà è che egli non sta affatto vivendo una vita. Nessuna delle cose che si possono dire su come noi viviamo la nostra vita... hanno alcun significato per lui”.

[144] Quella della Chiesa di Roma – com’è noto – considera la vita un dono di Dio da rispettare dal momento del concepimento alla sua fine naturale, in tal modo attestando la sua strenua difesa sul confine simbolico del non ancora nato e del morente: rimane che i difensori della sacralità della vita rifiutano i progressi della medicina quando si tratta di nascere e li accolgono quando si tratta di morire.

[145] Per un esempio, cfr. C. Cardia, *Le sfide*, cit., 126.

[146] Nel “Nuovo manifesto di bioetica laica”, del novembre 2007, pubblicato in *Laicità* del dicembre 2007, 4, si legge: “Convinti che ogni nuova scoperta conoscitiva o tecnica possa generare conseguenze tanto positive quanto negative, riteniamo che si debba vigilare per rilevare tempestivamente i danni che ne possono derivare, ma che sia ingiustificato porre alla ricerca scientifica limiti pregiudiziali in nome di un generico e difficilmente quantificabile principio di precauzione...”.

[147] Nel libro di C. Tripodina, *Il diritto nell’età della tecnica. Il caso dell’eutanasia*, Jovene, Napoli, 2004, 131 ss., è ben argomentata la tesi secondo cui, in forza dell’art. 32 i co. Cost., non è possibile parlare nel nostro ordinamento di un dovere costituzionale alla salute, ma invece di un diritto a rifiutare le cure fino a lasciarsi morire.

[148] Nella materia che si sta trattando il principio di autodeterminazione è quello in base al quale solo l’interessato “ha diritto di decidere la sorte del proprio corpo, della propria vita, della terapia che può accettare o rifiutare al fine di alleviare il dolore e di protrarre il corso della vita” (G. Alpa, *Laicità*, cit., 264): il rispetto di tale principio è l’idea di fondo che anima l’articolo di A. Algostino, *I possibili confini del diritto alla salute*, in *Giur. cost.*, 1996, 3209 ss.

[149] Sinteticamente esposti da R. Mazzola, *op. cit.* retro in nota 129, 47-48.

[150] La perspicua tesi riassunta nel testo di C. Tripodina, *Il diritto*, cit., 246 ss..

[151] Contro questa etica, di triste ascendenza cattolica, cfr. il “Nuovo Manifesto” retro cit. in nota 146 e S. Rodotà, *La vita e le regole*, Feltrinelli, Milano, 2006, 214.

[152] E. Lecaldano, *La propria vita e la propria morte*, in *Micromega*, *Per una riscossa laica*, cit., 183 ss.).

[153] “Com’è possibile, addirittura, chiamare dono di Dio l’effetto delle macchine che tengono in vita i morenti, invece che il gesto degli uomini che quelle macchine e gli altri rimedi maneggiano, per il sollievo di chi soffre? Dono di Dio è quel gesto in quanto è buono: lo stesso gesto, però, non si tramuta in un gesto da aguzzino se invece che dall’ascolto profondo e attento della richiesta di sollievo nasce dalla volontà di affermare un principio, e invece di alleviare la sofferenza l’imponere?”: queste domande accorate si leggono in R. De Monticelli, *Sullo spirito*, cit., 17.

[154] Assai utile in argomento, per la messa a punto del quadro giuridico, anche in chiave comparata, è M. DE TILLA-L. MILITERNI-U. VERONESI, *Il testamento biologico. Verso una proposta di legge*, Milano, Sperling & Kupfer, 2007, nel quale si illustra anche come configurare un testamento biologico, i suoi limiti e come esso si deva confrontare con il pluralismo morale

[155] Cfr. S. RODOTÀ’, *Testamento biologico. Si può scegliere come morire?*, in *la Repubblica* del 26 giugno 2007.

[156] Notizia e citazione sono tratte da R. Dworkin, *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale*, Comunità, Milano, 1994, 249.

[157] Il passo che segue, adattato in qualche punto, è di C. Angelino, *Introduzione a AA.VV.*, *In difesa dell’eutanasia*, il Melangolo, Genova, 2007, 18.

[158] P. Donati, *Universalità, particolarità, neutralità del fenomeno religioso*, in R. De Vita - F. Berti (a cura di), *La religione nella società dell’incertezza*, Angeli, Milano, 2001, 67.

[159] E. GENTILE, *La democrazia di Dio*, Roma-Bari, Laterza, 2006, 228.

[160] M. Maraffi, *Religiosità, fiducia e orientamenti politici*, in *Id.* (a cura di), *Gli italiani e la politica*, il Mulino, Bologna, 2007, 21.

[161] Si è assistito – ricorda J. Pasquali Cerioli, *L'indipendenza*, cit., 1 – “persino... ad attività di «consultazione pre-elettorale» svolta dalla S. Sede con i rappresentanti delle compagini in competizione alla vigilia di alcuni appuntamenti elettorali”.

[162] L'espressione è di L. Lombardi Vallauri, *Nera luce*, Le Lettere, Firenze, 2001, 26.

[163] M. MARAFFI, *Religiosità*, cit., 18-20. Altra cosa è, poi, la superstizione: dal libro di M. Niola, *I santi patroni*, il Mulino, Bologna, 2007, 165, si apprende che a Napoli siede una Deputazione, presieduta dal sindaco e composta da dieci componenti scelti dal Presidente della Repubblica (!) su una rosa di nomi, che custodisce le reliquie di San Gennaro.

[164] Nel libro di S. Ceccanti, *Una libertà comparata*, il Mulino, Bologna, 2001, 52, si ricorda che J. Maritain, scrivendo al Presidente del Consiglio L. Blum il 3 gennaio 1947, notava che il Vaticano “ha come abitudine quella di difendere fino allo stremo le posizioni giuridiche che occupa, anche se non ignora che esse dovranno un giorno essere abbandonate”.

[165] V. i quotidiani italiani intorno a metà gennaio 2008, nei quali colpisce la rigida uniformità e la plumbea ufficialità delle reazioni: le ragioni del torto contro il pensiero unico sono comunque ben difese dalla lettera di P. Flores d'Arcais al Presidente della Repubblica (anch'egli coinvolto nella genuflessione collettiva) e dall'appello di solidarietà ai sessantasette docenti della Sapienza (ambidue pubblicati in *Liberazione* del 20-21 gennaio 2008).