

ALFONSO DI GIOVINE

LAICITÀ E DEMOCRAZIA

«Ebbero dunque buona ragione di festeggiare lo straordinario avvenimento i cattolici tedeschi; e di festeggiarlo anche con cerimonie di ringraziamento, indette per tutte le diocesi della Germania, e col più grande concorso di popolo. Tanto il popolo cattolico, meglio dei politici, sospira la nuova era promessa per la religione cattolica in Germania, e quindi anche per la pace e l'unità interna, non meno che per la prosperità esterna della nazione».

(padre ENRICO ROSA, *Il Concordato della Santa Sede con la Germania*, in *La Civiltà cattolica*, 18 novembre 1933)

SOMMARIO: 1. Impostazione del tema. – 2. Democrazia e relativismo. – 3. Chiesa cattolica e valori negoziabili. – 4. Democrazia e verità. – 5. Principio di laicità e autonomia assiologica dello Stato. – 6. Stato democratico e Stato laico. – 7. Art. 7 Cost. e Concordato. – 8. La sentenza n. 203 del 1989 della Corte costituzionale e la “sana laicità”.

1. Mettere in collegamento laicità e democrazia comporta il focalizzare l'attenzione su una delle accezioni in cui il termine laicità viene comunemente usato: si dice che una società è laica quando – emancipatasi dall'invasione delle «burocrazie spirituali di questa o quella chiesa»¹ e cioè dei «cattivi stati e delle cattive chiese»² – in essa è operante «uno spazio pubblico entro cui tutti i cittadini, credenti e non, confrontano i loro argomenti e seguono procedure consensuali di decisione, senza far valere ragioni autoritative delle proprie verità di fede o dei propri convincimenti in generale», laicità significando «attenersi al criterio della reciproca persuasione e della leale osservanza delle procedure»³; che una filosofia è laica qualora propugna una «concezione dei valori, della società, della nazione e della Repubblica fondata sulla filosofia dei Lumi, l'idea di progresso e sulla promozione di un'etica non ancorata alla religione, ma che si afferma in quanto razionalista»⁴; che un individuo è laico se vive «in prospettive e secondo valori puramente umani e mondani»⁵, sicché il suo atteggiamento culturale esclude dalle ipotesi quella del trascendente e ragiona indipendentemente dall'ipotesi di Dio e da ogni fede o metafisica di matrice religiosa⁶, esercitando un perenne vaglio critico anche sulle proprie certezze⁷. Va da sé

¹ G. GIORELLO, *Libertarismo ovvero radicalismo senza radici*, in D. ANTISERI, G. GIORELLO, *Libertà, un manifesto per credenti e non credenti*, Milano, 2008, 22.

² G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo*, Milano, 1969, 117.

³ G.E. RUSCONI, *Come se Dio non ci fosse*, Torino, 2000, 7 e 153.

⁴ O. ROY, *Islam alla sfida della laicità*, Venezia, 2008, 38.

⁵ U. SCARPELLI, *Bioetica laica*, Milano, 1998, 7.

che avendo la laicità tra i suoi punti di forza proprio la possibile assenza di Dio⁸, si può avere – ma non necessariamente – coincidenza tra individuo laico e individuo ateo, inteso – quest’ultimo – *à la Kojève*, come “uomo nel mondo” per il quale non esiste nulla al di fuori del mondo⁹.

Orbene, da questa «laïcité au sens large»¹⁰, va tenuto distinto il significato politico-giuridico di laicità, che è quello che qui interessa. Per coglierlo, occorre percorrere due distinti tragitti di ricerca: quello che connette il principio di laicità alla teoria della democrazia e dei suoi valori fondanti e quello che prende in considerazione le ricadute operative (più o meno coerenti) dell’assiologia democratica sulla legislazione ecclesiasticistica dei diversi stati.

Alla fine di questo duplice tragitto si potrà constatare, anticipando le conclusioni, che quella fra laicità e democrazia è un’endiade meno scontata di quanto possa apparire a prima vista, posto che tale endiade, inoppugnabile sul piano teorico, non sempre si concretizza nelle singole statualità in cui s’invera, sempre imperfettamente, la democrazia: possono quindi darsi stati democratici, ma non laici¹¹, in quanto non rispettosi dei valori fondanti la laicità, quali – come vedremo – l’autonomia assiologica e l’equidistanza dello Stato fra le varie confessioni e i loro universi valoriali.

2. A limitarsi al primo percorso di ricerca, non si può che concordare con quanti hanno individuato nel rapporto laicità-democrazia un binomio indissolubile (con la precisazione, peraltro, che tale indissolubilità è un lascito della sola tradizione occidentale¹²): si va, fra i molti, da Guido Calogero, secondo il quale «il principio del laicismo non è che il principio della democrazia»¹³, a Bernard-Henry Lévy («la laïcité – egli scrive – c’est la démocratie ..., elle n’est pas un élément,

⁶ G. FORNERO, *Laicità debole e laicità forte*, Milano, 2008, *passim*.

⁷ V. MURA, *Il relativismo dei valori e gli squilibri del terrore*, in M. BOVERO, E. VITALE (a cura di), *Gli squilibri del terrore*, Torino, 2006, 207.

⁸ G. CIMBALO, *Laicità come strumento di educazione alla convivenza*, in S. CANESTRARI (a cura di), *Laicità e diritto*, Bologna, 2007, 306.

⁹ A. KOJÈVE, *L’ateismo*, Macerata, 2008, 58 ss.

¹⁰ M. BARBIER, *Esquisse d’une théorie de la laïcité*, in *Le débat*, 1993, n. 77, 74.

¹¹ Osserva F. ONIDA, *Il problema dei valori nello Stato laico*, in M. TEDESCHI (a cura di), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Soveria Mannelli, 1996, 90, che se «la laicità richiede la democrazia, non è però vera la reciproca; giacché in un ordinamento democratico la maggioranza potrebbe imporre valori e principi non liberamente da essa scelti secondo ragione per il benessere della società civile bensì solo per essere quelli voluti da una determinata ideologia dominante, tipicamente da una confessione religiosa»: una fotografia allusiva della situazione italiana.

¹² Come si apprende dall’articolo di R. BAHLUL, *Prospettive islamiche del costituzionalismo*, in P. COSTA, D. ZOLO (a cura di), *Lo stato di diritto*, Milano, 2002, 639-640, la gran parte dei pensatori islamici rifiutano il binomio indissolubile accennato nel testo: essi propongono la tesi secondo la quale «la democrazia in quanto tale è legata in maniera solo contingente alla aborrita dottrina della laicità. Democrazia significa sovranità popolare, uguaglianza politica, governo rappresentativo e regola di maggioranza. Nessuna di queste espressioni significa laicità. Non esiste perciò per l’Islam l’esigenza di respingere la democrazia» (corsivo nel testo). Posizione dalla quale si può misurare la lunghezza e la difficoltà del cammino da percorrere in parti del mondo diverse da quella “occidentale”, per dar luogo a una democrazia che, secondo i nostri canoni, possa definirsi compiuta.

¹³ G. CALOGERO, *Il principio del laicismo*, in AA.VV., *A trent’anni dal Concordato*, Firenze, 1959, 72.

mais le cœur battant de la culture démocratique»¹⁴), a Salvatore Veca, che fin dal titolo di un recente articolo sottolinea l'indissolubile legame fra laicità e democrazia¹⁵, a Henri Pena-Ruiz, che, muovendo dai vocaboli *demos* e *laos*, osserva che «democrazia e laicità, in un certo senso, rinviano ... alla stessa idea: quella di una sovranità su se stessi, nel momento in cui non ci si sottomette a nessun altro potere che non sia quello di cui è l'origine»¹⁶.

Si tratta di affermazioni perentorie, da accogliere come punto di maturazione conclusivo di una riflessione sul rapporto fra democrazia e concezioni del mondo che trova nelle pagine scritte da Kelsen tra la fine degli anni venti e la metà degli anni cinquanta il suo punto di avvio ineludibile: se anche non fa esplicito riferimento alla laicità, Kelsen fornisce un supporto concettuale prezioso a quanti nei tempi più recenti ne hanno sostenuto l'ontologica connessione con la democrazia.

«Se si crede – egli si domanda – nell'esistenza dell'assoluto, cioè soprattutto del bene assoluto, che cosa ci può essere di più assurdo del provocare un accordo a tale riguardo, di far decidere la maggioranza? ... Se però la verità assoluta e i valori assoluti si considerano inaccessibili alla conoscenza umana, allora non solo si può ritenere quanto meno possibile la propria opinione, ma si deve ritenere possibile anche l'altrui, opposta opinione. Per tale motivo – conclude sul punto – l'idea democratica presuppone una concezione relativistica del mondo»¹⁷: concezione relativistica – è stato osservato¹⁸ – che, se anche non costituisce una componente necessaria della nozione di laicità, «ne può costituire una giustificazione filosofica molto plausibile» in quanto «fornisce un supporto adeguato alla tesi, essenziale per il pensiero laico, secondo cui nel campo pratico non esistono verità oggettivamente fondabili».

¹⁴ B.H. LÉVY, *Dix commandements pour une laïcité à la française*, in *Marianne*, 11/17.3.2007, 91.

¹⁵ S. VECA, *Laicità e democrazia: "simul stabunt, simul cadent"*, in *MicroMega*, *Almanacco di filosofia*, Roma, 2009, 98.

¹⁶ H. PENA-RUIZ, *Che cos'è la laicità*, Lungro di Cosenza, 2006, 18.

¹⁷ H. KELSEN, *Il primato del parlamento*, Milano, 1982, 58. Questa posizione è fatta propria anche da G. ZAGREBELSKY, *Imparare la democrazia*, Roma, 2005, 25, il quale però «inopinatamente» (V. MURA, *Il relativismo*, cit., 203) sostiene subito dopo che «dal punto di vista del singolo ... relativismo significa che "tutto è relativo"» ed «equivale a nichilismo o scetticismo». Se si muove peraltro dall'assunto secondo cui la democrazia moderna presuppone una concezione individualistica della società, formata da tanti soggetti individuali presi *uti singuli* (E. GREBLO, *Democrazia*, Bologna, 2000, 26), non sembra plausibile affiancare al giudizio positivo sul relativismo dell'istituzione d'insieme – la democrazia – un giudizio negativo sul relativismo dei singoli: Kelsen (nell'opera appena citata, p. 45) schizza un profilo del tipo d'individuo democratico (un «tipo che ha un sentimento dell'io relativamente debole», ma tutto il passo è da leggere) che mi sembra delinei un individuo che si potrebbe definire "relativista ma non nichilista" (uno stampo di persona assimilabile all'uomo "ironico" di R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Roma-Bari, II ed., 1998, 89 ss.). Dopo aver profilato questo tipo d'individuo Kelsen conclude che non è «paradosale ... che proprio al tipo che ha una coscienza di sé relativamente debole si addice una forma politica che si caratterizza come minimizzazione del potere» (*op. e loc. ult. cit.*): lo si ricorda per suggerire che, forse, alla rigida posizione che identifica relativismo individuale con nichilismo e scetticismo sia da preferire una posizione più *soft*, disposta a riconoscere che proprio nella «debolezza, nel dubbio, e nell'ironia che ne deriva all'individuo come atteggiamento esistenziale ... si fonda ...», sul piano collettivo, la possibilità del pluralismo nella democrazia relativista» (F. RIMOLI, *Pluralismo e valori costituzionali*, Torino, 1999, 385, nt. 176).

¹⁸ V. VILLA, *Relativismo: un'analisi concettuale*, in *Ragion pratica*, 2007, n. 28, 76.

Contrapporre alla posizione *à la Kelsen* gli anatemi della Chiesa cattolica, dall'«esito nefasto di un relativismo che regna incontrastato» di Karol Wojtila (enciclica *Fides et ratio* del 16 settembre 1998), alla «dittatura del relativismo ... che lascia ... solo il proprio io e le sue voglie» di Joseph Ratzinger (omelia del 18 aprile 2005) è un esercizio polemico tante volte giustamente praticato, al quale in questa sede è preferibile rinunciare per dedicarsi piuttosto a una riflessione interna alla cultura relativistica che ne individui potenzialità e limiti.

Le potenzialità in primo luogo: in proposito si deve sottolineare che quello che è stato definito nell'enciclica *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II «il rischio dell'alleanza fra democrazia e relativismo» altro non è che la lettura reazionariamente allarmata dello Stato costituzionale di derivazione liberale, nel quale – come sappiamo – è delineata l'architettura di una società aperta in cui tutti sono eguali, possono riunirsi, associarsi, professare o meno una religione, esprimere il proprio pensiero, costituire partiti e sindacati e nessuno, quindi, può arrogarsi il monopolio del vero e del giusto.

Questo perché nell'inesauribile discorsività democratica non *possono* esistere verità ed errore, ma *devono* esistere solo opinioni, valori, stili di vita, inclinazioni, sensibilità in coesistenza e in pacifica competizione fra di loro: scontata conseguenza del fatto che la democrazia, in termini rawlsiani, non si limita ad accettare il pluralismo, ma lo richiede come sua condizione¹⁹.

Ma nella democrazia costituzionale con la neutralità assiologica che permette il più ampio dinamismo culturale convive un universo di valori fondamentali e fondanti²⁰ nei confronti dei quali «la pratica democratica non può essere relativistica»²¹: qui sta il limite del relativismo²², nel fatto che il suo fondamento riposa – per dirla con Mortati²³ – sulla credenza nell'assolutezza del valore della dignità umana (ora riconosciuto anche a livello della Carta di Nizza), nonché – bisogna aggiungere – dei valori, sostanziali e procedurali²⁴, ad essa ontologicamente connessi²⁵.

Siamo dunque ben lontani dal vuoto di valori e dalla deriva relativistica che una certa cultura cattolica tenderebbe ad accreditare; la democrazia – come concepita dallo Stato costituzionale di derivazione liberale – si presenta come un *mix* densissimo (e non certo facile da tenere in unitario equilibrio) che, alla luce di un

¹⁹ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, Milano, 1994, Lezione I.

²⁰ A. SPADARO, *Laicità e confessioni religiose: dalle etiche collettive (laiche e religiose) alla «meta-etica» pubblica (costituzionale)*, in ASSOCIAZIONE ITALIANA DEI COSTITUZIONALISTI, *Problemi pratici della laicità agli inizi del secolo XXI*, Padova, 2008, 106.

²¹ G. ZAGREBELSKY, *Imparare*, cit., 25.

²² D. PULITANO, *Laicità e diritto penale*, in *Riv. it. dir. e proc. pen.*, 2006, 60.

²³ C. MORTATI, *Commento all'art. 1 Cost.*, in *Commentario della Costituzione*, a cura di G. Branca, vol. I, Bologna-Roma, 1975, 6.

²⁴ A. DI GIOVINE, *I confini della libertà di manifestazione del pensiero*, Milano, 1998, 121.

²⁵ Ha ragione dunque G. AMATO, *Laicità, metodo comune di confronto*, in *Italianieuropei*, 2008, n. 2, 82-83, quando sostiene che l'affermazione secondo cui «la democrazia sarebbe, in quanto tale, il regno del solo relativo ... è ... una autentica sciocchezza, giacché la democrazia è fondata essa stessa su assoluti, tali essendo la dignità della persona, il rispetto per la sua vita e per le sue libertà, l'eguaglianza a prescindere da qualunque fattore di possibile discriminazione, il pluralismo, la tutela delle minoranze, la coltivazione della pace e della solidarietà nelle relazioni internazionali».

valore non sottoponibile ad alcun bilanciamento – la dignità umana: si pensi all'art. 1 della costituzione tedesca –, si tiene lontana da ogni ideologia o etica di Stato²⁶ e si fa fautrice di una neutralità assiologica – quella che in campo religioso si chiama laicità – che garantisce il pluralismo dei valori non attraverso la mera tolleranza, ma attraverso l'attribuzione a tutti di diritti in condizioni di eguaglianza²⁷: ne risulta un regime per un verso autocritico e capace di mettersi sempre in discussione, grazie al suo *background* culturale²⁸ e, per un altro, fermo sui suoi *fundamentals*.

3. Dal fatto che l'idea democratica, per riprendere il filo del discorso di Kelsen, presuppone una concezione del mondo relativistica, consegue un'altra strutturale connessione: «democrazia è discussione», si legge in un saggio del filosofo di Praga²⁹. E in effetti – motiva Kelsen – solo «se non è possibile decidere in modo assoluto ciò che è giusto e ciò che è errato è consigliabile discutere il caso e, dopo la discussione, addivenire a un compromesso. Questo è il vero significato del sistema che chiamiamo democrazia e che possiamo opporre all'assolutismo politico solo in quanto è relativismo politico»³⁰. «Chi invece – e qui la polemica con il mondo religioso traspare evidente – nel proprio volere ed agire politico, può richiamarsi ad un'ispirazione divina, ad un'illuminazione soprannaturale, accampa il diritto di non prestare orecchio alla voce degli uomini e d'imporre la propria volontà, come volontà del bene assoluto, anche contro la maggioranza, anzi contro il mondo degli increduli, degli illusi che vogliono altre cose»³¹: una buona introduzione – non c'è che dire – alla questione dei valori non negoziabili, come tematizzata negli ultimi anni dalla gerarchia cattolica e, in confronto con essa, dalla cultura laica.

La posizione della Chiesa è ben rappresentata da Benedetto XVI in un discorso del 30 marzo 2006³², laddove afferma che alcuni principi, definiti non negoziabili, «non sono verità di fede, anche se ricevono ulteriore luce e conferma dalla fede. Essi sono iscritti nella natura umana stessa e quindi sono comuni a tutta l'umanità. L'azione della Chiesa nel promuoverli non ha dunque carattere confessionale, ma è rivolta a tutte le persone, prescindendo dalla loro fede religiosa».

Appare, a prima vista, netta la chiusura al rapporto discorsivo e quindi la volontà di «boicottaggio del processo deliberativo»³³: come osservava del resto pa-

²⁶ F. RIMOLI, *Pluralismo*, cit., 72.

²⁷ J. HABERMAS, *Dalla tolleranza alla democrazia*, in *MicroMega*, 2003, n. 5, 322.

²⁸ È infatti «la cultura occidentale ... la sola *all'interno* della quale si possono contestare e mettere in discussione le istituzioni esistenti»: G. CASTORIADIS, *La relatività del relativismo*, in S. LATOUCHE (a cura di), *Il ritorno dell'etnocentrismo*, Torino, 2003, 8 (corsivo nel testo).

²⁹ H. KELSEN, *I fondamenti della democrazia*, Bologna, 1966, 170.

³⁰ H. KELSEN, *I fondamenti*, cit., 193-196.

³¹ H. KELSEN, *Il primato*, cit., 59.

³² Lo cita e lo commenta C. PINELLI, *Principio di laicità, libertà di religione, accezione di «relativismo»*, in *Dir. pubbl.*, 2006, 834.

³³ G.E. RUSCONI, *Identità religiosa e cittadinanza costituzionale*, in *Lettera internazionale*, 2008, n. 96, 15: nella cultura cattolica si sostiene invece che affermare «che sono in gioco valori irrinunciabili non significa sabotare la democrazia, bensì apportarvi un drammatico contributo dal punto di vista, legittimo e accreditato, di uno dei protagonisti della stessa vita democratica» (F. BOTTURI, *Secolarizzazione e laicità*, in P. DONATI (a cura di), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, Bologna, 2008, 331).

recchi anni fa Piero Bellini, la Chiesa non può «assentire al canone d'una effettiva “parità fra i dialoganti”. Non può accomodarsi ad un criterio di disponibilità “reciproca” quanto ai valori sul tappeto: i quali sono e restano – per essa – “assolutamente indisponibili”. Sarebbe come darsi a negoziare “res extra commercium”»³⁴.

Di più. Nella posizione del papa in carica³⁵ viene anche in luce «la tendenza ad appoggiarsi non più unicamente sulla Rivelazione, ma anche sul riferimento a principi di diritto naturale»³⁶: il che, per un verso, comporta un camuffamento del principio fideistico in autoevidenza della natura (ampiamente smentita, fra gli altri, dagli studi degli antropologi³⁷), corroborando la pretesa dei vertici cattolici a imporre il verbo non in una dimensione parziale, riguardante la morale dei suoi fedeli, ma totale, con riguardo cioè a quello che deve essere l'*ethos* dell'intera società³⁸; per un altro, compromette ulteriormente l'auspicabile serenità dello scambio interculturale. Come ha osservato Zagrebelsky, «la pretesa di generalizzare il diritto naturale a tutta la società, nel tempo attuale del pluralismo e, ancor più, in quello del cosiddetto multiculturalismo ..., significa non promuovere la convivenza ma scuoterla dalle fondamenta. Da questo punto di vista, l'appello al diritto naturale è un grido di guerra civile, un appello alla divisione, alla discriminazione»³⁹.

³⁴ P. BELLINI, *Della idea di laicità nelle relazioni fra privati*, in M. TEDESCHI (a cura di), *Il principio*, cit., 37.

³⁵ Tale posizione è stata ribadita nel discorso di Verona del 19.10.2006 (ora in G. QUAGLIARIELLO (a cura di), *Alla ricerca di una sana laicità*, Siena, 2007, laddove afferma, a p. 17, che occorre fronteggiare con «determinazione e chiarezza d'intenti il rischio di scelte politiche e legislative che contraddicono fondamentali valori e principi antropologici ed etici, radicati nella natura dell'essere umano, in particolare riguardo alla tutela della vita umana in tutte le sue fasi, dal concepimento alla morte naturale, e alla promozione della famiglia fondata sul matrimonio, evitando di introdurre nell'ordinamento pubblico altre forme di unione che contribuirebbero a destabilizzarla, oscurando il suo carattere peculiare e il suo insostituibile ruolo sociale». Sono, quelli citati dal papa, temi su cui la Chiesa pretenderebbe (spesso riuscendoci) che siano emanate leggi di *legal enforcement* della sua morale: ma nelle materie eticamente sensibili l'obbiettivo di uno Stato laico non può che essere quello di «trattare con *equal concern and respect* tutte le fedi ed evitare pertanto di abbracciare una confessione particolare per tradurla nei contenuti della legislazione» (O. CHESSA, *La laicità come eguale rispetto e considerazione*, in *Riv. dir. cost.*, 2006, 32). In altri termini, per raggiungere l'obbiettivo di una “giustizia di risultato” e non solo di una “giustizia di procedimento”, lo Stato laico deve orientarsi nelle materie suddette verso una legislazione di tipo facoltizzante (*soft law*) che assicuri ai sostenitori di diverse concezioni del bene la possibilità di operare scelte in linea con i propri convincimenti (A. VERZA, *La neutralità impossibile*, Milano, 2000, 126), laddove gli orientamenti confessionali mirano ad imporre rigidi divieti che non lasciano spazio all'autonomia morale di ciascuno (M. BOVERO, *Laicismo*, in corso di pubblicazione in A. D'ORSI (a cura di), *Gli «ismi» della politica*, Roma, 2009).

³⁶ L. BALESTRA, *Laicità e diritto civile*, in S. CANESTRARI (a cura di), *Laicità*, cit., 111.

³⁷ Si vedano i recenti volumi di M. AIME, *Gli specchi di Gulliver*, Torino, 2006, e di F. REMOTTI, *Contro natura*, Roma-Bari, 2008.

³⁸ Così G. ZAGREBELSKY, *Stato e Chiesa. Cittadini e cattolici*, in *Riv. dir. pubbl.*, 2007, 705; la posizione cattolica è chiaramente espressa da M. RHONHEIMER, *Democrazia moderna, Stato laico e missione spirituale della Chiesa: spunti per una concezione politica «sana» della laicità*, in P. DONATI (a cura di), *Laicità*, cit., 123, laddove afferma che la Chiesa continua «a concepirsi, di fronte allo Stato, come un «potere» spirituale indipendente, che rappresenta una verità superiore e definitiva, salvifica e illuminante anche rispetto alle cose di questo mondo. Per poter esercitare questo compito di autorità morale specifica non soltanto nei riguardi dei suoi fedeli, ma anche della totalità della cultura di un Paese ... la Chiesa rivendica la opportuna libertà e indipendenza».

³⁹ G. ZAGREBELSKY, *La virtù del dubbio*, Roma-Bari, 2007, 71.

Radicalmente diversa è la prospettiva nella quale si muove la cultura laica: conscia del fatto che anche al di fuori dell'universo religioso c'è una riserva di valori non negoziabili, capaci di dare senso alla vita delle persone e delle istituzioni⁴⁰, li individua – riconducendoli alla storia e non alla natura dell'uomo⁴¹ – nell'intangibilità della dignità umana e dei diritti fondamentali che da essa derivano (in particolare, in questo caso, della libera espressione dei propri convincimenti), così aprendo le porte alla discorsività dello spazio pubblico⁴². Che poi tale discorsività possa inverarsi nel procedimento per mutuo apprendimento tematizzato da Habermas⁴³ è questione sulla quale è meglio non illudersi, posto che «il dialogo non è possibile quando una delle parti afferma di essere depositaria di valori ... “non negoziabili” e prospetta una rivolta permanente contro lo Stato», chiamando – come ha fatto la Pontificia Accademia – all'obiezione di coscienza tutti i credenti, dai medici ai farmacisti, dai giudici ai parlamentari⁴⁴: proprio la radicalità delle divergenze e la non integrabilità del sacro nel discorso pubblico rendono poco realistica la prospettiva habermasiana⁴⁵ e sempre incombente il momento critico «in cui la pretesa di una parte al riconoscimento delle sue proprie ragioni richiede la contraddizione dei presupposti» dai quali muove l'altra parte⁴⁶. Sicché quando tale momento critico – quello del duplice “non possumus” – si materializza e «il dialogo si trasforma in monologo fra sordi»⁴⁷ è nella forza delle cose che l'orizzonte nel quale si può muovere lo Stato laico e pluralista non è tanto quello della mediazione⁴⁸ e tanto meno della ricerca di valori comuni quanto quello della ricerca della coesistenza e della tutela di valori diversi⁴⁹.

4. Ritornando a Kelsen, è muovendo da un suo icastico *dictum* che si può organizzare il discorso che vede da lungo tempo contrapposti gerarchia di chiesa e

⁴⁰ Il fondamentalismo cattolico ovviamente non è d'accordo con questa affermazione: v., ad esempio, F. D'AGOSTINO, *La fede, amica dell'intelligenza*, in G. QUAGLIARIELLO (a cura di), *Alla ricerca*, cit., 166, che parla di «desertificazione valoriale dell'esistenza che si manifesta quando non si è più in grado di percepire il rilievo che possiedono le domande di senso e le risposte che a queste domande solo la fede è in grado di dare».

⁴¹ Osserva J. HAMBURGER, *Pensiero di un biologo sui diritti umani*, in A. CASSESE, *Voci contro la barbarie*, Milano, 2008, 20, che se «gli uomini diventano pienamente consapevoli che i loro diritti non sono un dono della natura ma piuttosto una conquista permanente, una battaglia senza fine contro un ritorno alla condizione animale, una sorta di creazione attiva e quotidiana, una ribellione che dà alla vita umana senso, originalità e nobiltà, la nostra azione sarà, io credo, infinitamente più capace di mobilitare gli animi, più vera, più contagiosa e più efficace».

⁴² Più ampiamente sul punto cfr. A. DI GIOVINE, *Democrazia e religione: spunti di sintesi*, in ASSOCIAZIONE ITALIANA DEI COSTITUZIONALISTI, *Problemi*, cit., 388 e 393-396.

⁴³ J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, Venezia, 2005, 56 ss.

⁴⁴ S. RODOTÀ, *Perché laico*, Roma-Bari, 2009, 127-129.

⁴⁵ F. RIMOLI, *Laicità, postsecolarismo, integrazione dell'estraneo: una sfida per la democrazia pluralista*, in *Dir. pubbl.*, 2006, 339 e 354.

⁴⁶ G. ZAGREBELSKY, *Stato*, cit., 712.

⁴⁷ *Op. e loc. ult. cit.*

⁴⁸ Per la possibilità di una mediazione fra “valori non negoziabili” si veda però la problematica argomentazione di R. MAZZOLA, *Spunti di riflessione giuridica sul rapporto fra religioni e democrazia*, in *Atti della XLV sessione di formazione ecumenica* (Chianciano Terme, 27.7/2.8.2008, 155-156).

⁴⁹ Così R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Torino, 1994, 9.

⁵⁰ H. KELSEN, *I fondamenti*, cit., 107.

cultura laica intorno al tema della verità: «la causa della democrazia – sostiene il grande studioso⁵⁰ – risulta disperata se si parte dall'idea che sia possibile la conoscenza della verità assoluta, la comprensione di valori assoluti».

È proprio questa l'idea fatta propria dalla gerarchia e dalla cultura cattolica: quanto alla prima, si può ricordare una *Nota della Congregazione per la dottrina della Fede* del 16 gennaio 2003 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». Precedente a tale nota è la Dichiarazione *Dominus Jesus* del settembre 2000, a giudizio della quale il «principio di tolleranza e di rispetto della libertà di coscienza, di pensiero e di religione ... non può essere ridotto al fatto di mettere sullo stesso piano i contenuti delle concezioni religiose, come se una verità oggettiva e universale non esistesse».

Documenti questi (ma altri se ne potrebbero citare, come quello del novembre 2002: *Risposte a quesiti riguardanti aspetti circa la dottrina della Chiesa*), dai quali chiaramente si evidenzia la natura totalitaria della Chiesa, sia nel rapporto con il mondo laico, per “dialogare” con il quale si muove dalla «convincione che l'unica verità è quella che si manifesta nel *logos* incarnato, nella parola del Cristo vero Dio e vero uomo»⁵¹, di cui la Chiesa, per investitura divina, è unica depositaria e custode; sia nel rapporto con le altre chiese e comunità ecclesiali, concepito in chiave di «prologo al pentimento e alla conversione»⁵².

Quanto alla cultura cattolica, basti ricordare l'affermazione di Böckenförde secondo il quale «la libertà religiosa esiste come diritto non contro la verità, ma per amore della verità»⁵³ e quella più recente di Ciancio, secondo cui «le cose ... che fanno la sostanza dell'esperienza morale si giustificano soltanto se all'ordine morale viene attribuita la maestà della verità»⁵⁴: non è chi non veda la distanza che separa tali affermazioni dalla modernità laica e secolare, ormai emancipata – come ha scritto Irti – dalla tradizione religiosa e cioè dal problema della verità, dall'esigenza di eseguire la parola divina e di conformarsi a un valore assoluto⁵⁵.

5. Una volta misurata la distanza che separa una concezione del mondo metafisico-assolutistica (cui si ricollega un'attitudine autocratica) da una concezione critico-relativistica (cui si ricollega un'attitudine democratica)⁵⁶, emerge la necessità per un assetto sociale e giuridico che si voglia ispirare alla seconda concezione di fondarsi su un principio di garanzia capace di far coesistere la pluralità delle

⁵¹ P. BONETTI, *Il purgatorio dei laici*, Bari, 2008, 96.

⁵² P. BONETTI, *op. ult. cit.*, 107.

⁵³ E.W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Brescia, 2007, 51.

⁵⁴ C. CIANCIO, *Povertà del relativismo e universalità della ragione ermeneutica*, in L. SAVARINO (a cura di), *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche*, Torino, 2008, 177; su «il senso e l'importanza che si deve attribuire, nel diritto costituzionale, all'“ipotesi verità”» richiama l'attenzione M. DOGLIANI, *Relativismo morale, relativismo costituzionale, principio di laicità e “scommessa paschaliana” della ragione giuridica*, in *Giur. cost.*, 2008, 585.

⁵⁵ N. IRTI, *Il salvagente della forma*, Roma-Bari, 2007, 36.

⁵⁶ H. KELSEN, *I fondamenti*, cit., 108.

idee, dei valori, degli stili di vita connaturata all'opzione democratico-relativista: tale principio non può che essere che quello di laicità, inteso non «come una filosofia tra le filosofie, come un'ideologia da opporsi ad altre ideologie», ma piuttosto come «la regola di convivenza di tutte le possibili filosofie e ideologie»⁵⁷. È, cioè, quello di laicità, un principio «adiaforo»⁵⁸ che – come del resto quello relativista – non è vuoto, ma concorso, molteplicità di valori, è presenza e totalità di valore, non assenza e vacuità; è anzi – si potrebbe dire – il valore di tutti i valori, in quanto, grazie alla sua neutralità assiologica, «permette a tutti l'espressione della propria personalità e dei propri convincimenti»⁵⁹.

In questa prospettiva lo Stato laico, quale espressione istituzionale di tale opzione fondante, non si presenta – è stato molto ben detto⁶⁰ – come assenza di valori, ma come la sintesi della pluralità dei medesimi e, in quanto sovrano e dunque «autocefalo»⁶¹, non potrà accettare alcuna forma di eteronomia assiologica, quale prospettata, ad esempio, da Böckenförde nel ragionare sul suo celebre *dictum* secondo il quale «lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire»⁶²: «la démocratie est projet de l'autonomie, ou elle n'est rien», è stato scritto⁶³, in tal modo implicitamente respingendo la pretesa neoclericale di fungere da «supplemento d'anima della società e degli stati»⁶⁴ e, più in generale, il pensiero di quanti ritengono che «le società del nostro tempo siano ingovernabili senza il tessuto etico che le religioni possono fornire»⁶⁵.

Questo non significa escludere l'universo religioso dallo spazio pubblico, ma solo posizionarlo nel ruolo che gli spetta⁶⁶, che è quello di collocarsi nella dimensione di libertà della democrazia – non come verità di fede, ma come convincimento fra gli altri⁶⁷ – senza ambire di esserne il fondamento, tale fondamento non potendosi rinvenire se non in chiave di autosufficienza valoriale che esclude ogni realtà metafisica o ultraterrena: chi guardi, ad esempio, alla nostra Costituzione ca-

⁵⁷ G. CALOGERO, *Filosofia*, cit., 280; B.H. LÉVY, *Dix*, cit., 88.

⁵⁸ F. RIMOLI, *Laicità (dir. cost.)*, in *Enc. giur.*, IV volume di aggiornamento, Roma, 1995, 9.

⁵⁹ F. RIMOLI, *Laicità e pluralismo bioetico*, in ASSOCIAZIONE ITALIANA DEI COSTITUZIONALISTI, *Problemi*, cit., 180 e 185.

⁶⁰ F. RIMOLI, *Laicità (dir. cost.)*, cit., 7, alla nt. 57.

⁶¹ Il termine, mutuato da J. Rivero, sta a significare che lo Stato «non richiede ad alcun principio trascendente la giustificazione della propria autorità, né si ritiene legato ad alcuna norma estranea all'ordinamento che esso stesso pone»: L. GUERZONI, *Note preliminari per uno studio della laicità dello Stato sotto il profilo giuridico*, in *Arch. giurid.*, 1967, n. 1-2, 83.

⁶² E.W. BÖCKENFÖRDE, *Diritto e secolarizzazione*, Roma-Bari, 2007, 53.

⁶³ M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie*, Paris, 1998, 72.

⁶⁴ A. ZANOTTI, *Laicità e presenza del sacro tra il tempo della secolarizzazione e l'età della tecnica*, in S. CANESTRARI (a cura di), *Laicità*, cit., 266.

⁶⁵ G. AMATO, *Intervento*, in G. AMATO, G. QUAGLIARIELLO, *Il ritorno di Dio*, in *Aspenia*, 2008, n. 42, 184.

⁶⁶ P. PRODI, *La questione laica nell'Italia di oggi*, in *Rivista del Grande Oriente d'Italia*, 2006, n. 4, osserva che «l'Occidente nella sua storia ha imparato a tenere a bada il sacro senza scacciarlo e questa è la nostra conquista della laicità».

⁶⁷ In senso radicalmente contrario, muovendo dal pensiero ratzingeriano, cfr. la posizione confessionale di 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.*, 1997, 41.

pisce bene che cosa si intende dire quando si afferma⁶⁸ che la democrazia non ha alcun bisogno di trovare fuori da sé le ragioni (men che meno se sono di tipo autoritativo e dogmatico) che la debbono giustificare. Essa stessa infatti – come anche la Carta dei diritti fondamentali dell’Unione europea⁶⁹ – è un crogiuolo di valori (loro sì non negoziabili finché non sopravvenga un nuovo potere costituente) in grado di fungere da solido supporto, etico e giuridico, alla dinamica convivenza fra i consociati e di attivare, se effettivamente realizzati, un patriottismo costituzionale non idealisticamente e mistificamente sbandierato, ma solidamente incardinato sulla integrazione materiale che solo un *Welfare* rivitalizzato può assicurare⁷⁰. Proprio se si tiene presente che fra questi valori ci sono quelli che sostanziano il c.d. costituzionalismo emancipante – densi di futuro positivo per le classi deboli – si acquista consapevolezza del fatto che sul tema dell’autosufficienza dei valori si gioca una partita politicamente decisiva: quella del passaggio da «una cultura che consoli nelle sofferenze» a «una cultura che protegga dalle sofferenze, che le combatta e le elimini»⁷¹.

In tale passaggio la cultura laica incontra – non certo inopinatamente, posto che è a seguito dell’autonomizzazione della politica dalla religione che la lotta si è sostituita alla rassegnazione, l’orizzonte terreno a quello ultraterreno – la cultura di ascendenza socialista⁷² (quale verbalizzata, ad esempio, nel secondo comma dell’art. 3 della nostra Costituzione), che guarda non ad un aldilà fuori della storia, ma ad un aldilà interno alla storia⁷³, privo peraltro della violenza propria delle concezioni assolutizzanti delle ideologie materialiste dell’Ottocento. Rifiutare l’*ethos* religioso a sostegno della convivenza politica significa quindi non solo rivendicare il carattere pluralistico e neutrale dello Stato (inevitabilmente messo in crisi dalla presenza di valori appaltati a un universo dogmatico esterno allo Stato), ma anche promuovere il superamento di un ordine sociale gerarchizzato fondato sulla rassegnazione e temperato dalla carità⁷⁴, quale emerge da una visione religiosamente orientata della vita, e impegnarsi a costruire i fondamenti della giustizia sociale⁷⁵. In questa prospettiva, far sì che i valori emancipanti incardinati nelle carte nazionali e internazionali non siano considerati «assegni a vuoto»⁷⁶, ma siano, per così dire, “coperti” da attive e congruenti politiche nazionali e sovranazionali (capaci di approntare le condizioni materiali che sono presupposto inclu-

⁶⁸ L. ZANOTTI, *Chiesa, democrazia, laicità*, in *Dem. dir.*, 2006, n. 3, 187.

⁶⁹ Con riferimento a tale Carta si è correttamente affermato che la sua assiologia, i valori che danno il titolo alle sue parti «sono forti, fortissimi e si chiamano dignità, libertà, eguaglianza, solidarietà, cittadinanza, giustizia» (S. RODOTÀ, *Perché*, cit., 45-46).

⁷⁰ Riflette – ma in senso critico – sul legame tra patriottismo costituzionale e Welfare, G. PITRUZZELLA, *Il costituzionalismo del XXI secolo e la sfida dell’identità*, in *Percorsi costituzionali*, 2008, n. 2-3, 8-9.

⁷¹ R. BODEI, *L’ethos dell’Italia repubblicana*, in AA.VV., *Storia dell’Italia repubblicana*, III, Tomo 2, Torino, 1997, 663.

⁷² Sui rapporti fra socialismo e laicismo nell’800 cfr. E. TORTAROLO, *Il laicismo*, Roma-Bari, 1998, 88 ss.

⁷³ F. CRESPI, *Contro l’aldilà*, Bologna, 2007, 35.

⁷⁴ G. CIMBALO, *Laicità*, cit., 272-273.

⁷⁵ F. CRESPI, *Contro*, cit., 103 ss.

⁷⁶ R. BRAGUE, *Fede e democrazia*, in *Aspenia*, 2008, n. 42, 207, interpreta la posizione di Böckenförde come quella di chi ritiene che lo Stato democratico emetta, in materia di valori fondanti, assegni a vuoto.

dibile per “fare uso” dei diritti della condivisione politica⁷⁷), si presenta come la modalità più concreta e plausibile – da gestire con responsabilità adeguata ai rischi di esito invertito che comporta⁷⁸ – per emanciparsi dalle prestazioni di coesione (e conservazione) sociale che sono tradizionale appannaggio dell’universo religioso⁷⁹.

6. Da quanto finora detto il rapporto democrazia-laicità emerge come un binomio indissolubile sul piano teorico, tanto da poter dire che «democrazia e laicità sono tutt’uno»⁸⁰: se si passa però ad una prospettiva storica e poi ad un approccio di diritto positivo l’endiade democrazia-laicità si trasforma in quella più concreta Stato democratico-Stato laico ed assume un carattere meno scontato e più circoscritto.

Sul piano storico si deve considerare – rifacendosi a consolidate ipotesi ricostruttive⁸¹ – che la figura dello Stato laico si afferma solo nel corso dell’Ottocento e solo in una parte dell’Europa continentale, come proiezione e specificazione, relativamente alla problematica religiosa, dello Stato neutrale e agnostico rispetto alla società civile tipico dell’esperienza liberale europea del XIX secolo che si emancipa radicalmente dall’universo religioso relegandolo nella sfera privata⁸²; al di fuori di questo orizzonte specifico – è stato osservato⁸³ – lo Stato laico non è storicamente esistito⁸⁴ e non trova in particolare alcun riscontro in un’esperienza dell’importanza di quella nordamericana⁸⁵. Quanto all’Europa, poi, nel passaggio allo Stato novecentesco, e in particolare della seconda metà del secolo scorso, la configurazione assunta dalla laicità degli stati democratici ha segnato notevoli punti di distacco dalla laicità ottocentesca, abbandonando il principio di indifferenza dello Stato in materia religiosa⁸⁶ e approdando a un tipo di laicità c.d. posi-

⁷⁷ J. HABERMAS, *Repetita iuvant: una risposta a Paolo Flores d’Arcais*, in *MicroMega*, 2008, n. 6, 36.

⁷⁸ Nella prospettiva religioso-conservatrice à la Böckenförde tali rischi sono evocati con toni apocalittici nei quali si legge in filigrana la funzione di conservazione sociale assegnata alla religione: come riassume G. ZAGREBELSKY, *Stato*, cit., 699, lo Stato basato sulla libertà, che non possa confidare su un legame unificante di tipo religioso che preceda tale libertà, potrebbe essere indotto, «per garantire la propria base di legittimità, ad accrescere utopisticamente e illusoriamente le promesse di benessere, con ciò avvolgendosi con le sue stesse mani in una spirale di aspettative d’ogni genere che, oltre un certo limite, non potrà più mantenere e lo strangolerà».

⁷⁹ H. PENA-RUIZ, *Dio e la Repubblica*, Monte Porzio Catone, 2008, 121.

⁸⁰ S. RODOTÀ, *Perché*, cit., 31; sulla stessa lunghezza d’onda cfr. gli Autori citati *retro* alle ntt. 13-16.

⁸¹ Nel testo è in particolare tenuto presente lo studio di L. GUERZONI, *Stato laico e Stato liberale: un’ipotesi interpretativa*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1997, 509 ss.

⁸² Il principio di laicità quale ci è stato consegnato dal pensiero e dall’esperienza liberale trova riscontro nella dottrina costituzionalistica italiana in C. MORTATI, *Istituzioni di diritto pubblico*, II, Padova, 1976, 1515, secondo il quale 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. In tale sistema gli enti a fini religiosi sono considerati alla stregua delle comuni associazioni private, non influenti sui fini statali e perciò consentiti nei limiti generali dell’ordine pubblico e delle leggi di polizia».

⁸³ L. GUERZONI, *Stato*, cit., 535.

⁸⁴ Si veda anche C. CARDIA, *Stato laico*, in *Enc. dir.*, XLIII, 1999, 879 ss., il quale individua la forma storica più compiuta di Stato laico nell’esperienza degli Stati dell’Europa continentale dell’Ottocento.

⁸⁵ L. GUERZONI, *Stato*, cit., 525.

⁸⁶ F. TRANIELLO, *Peregrinazioni storiche del principio di laicità*, in *Filosofia e Teologia*, 2007, 248.

tiva che – come si vedrà – rappresenta una metamorfosi fortemente riduttiva dell'originaria radicalità concettuale.

Sul piano giuridico è da verificare se la normativa delle varie realtà statuali nelle quali s'invera concretamente l'idea democratica sia effettivamente in sintonia con i principi fondanti la laicità, quali l'autonomia assiologica e l'equidistanza fra le varie confessioni e i loro universi valoriali.

Un rapido sguardo al diritto comparato ci ricorda che accanto a Stati che si proclamano laici (Francia, India, Turchia, Russia), ci sono altri la cui Costituzione si apre con l'*invocatio Dei* (Irlanda, Grecia, Svizzera, Germania) e/o che presentano caratteri formali di confessionalismo, da leggere, peraltro, con la consapevolezza delle vicende storiche e sociali che affondano nelle tradizioni dei singoli paesi: così in Inghilterra – dove la Chiesa anglicana è Chiesa di Stato – il sovrano è definito "Governante supremo della Chiesa e protettore della fede", e la cerimonia dell'incoronazione è carica di simbologia cesaro-papista; d'impronta cesaro-papista è anche la situazione greca⁸⁷, dove è presente la costituzionalizzazione della religione dominante (quella ortodossa-orientale) e si prevede in Costituzione, all'art. 33, che il Presidente della Repubblica, prima di entrare in carica, giuri in nome della Santa Trinità Consustanziale e Invisibile; l'art. 2 della Costituzione norvegese stabilisce che la religione evangelica luterana resta la religione ufficiale dello Stato e al centro dell'ordinamento scolastico campeggia la c.d. «clausola di vocazione cristiana»⁸⁸; agli art. 4 e 6 della Costituzione danese si legge che la Chiesa evangelica luterana è la Chiesa nazionale, sovvenzionata dallo Stato (del quale i pastori sono funzionari), e che ad essa deve appartenere il sovrano; due chiese nazionali operano in Finlandia (la luterana e l'ortodossa) e una in Scozia (quella presbiteriana), mentre in Svezia solo nel 2000 si è posto fine allo Statuto di Chiesa di Stato di cui beneficiava la Chiesa luterana; e si può ancora ricordare la situazione bavarese, dove vige un concordato di accentuato stampo confessionale in materia scolastica⁸⁹, e quella dell'Alsazia-Mosella, dove è ancora in vigore il Concordato napoleonico a forte carattere confessionale e non si applica la legge francese del 9 dicembre 1905 di separazione dello Stato dalle Chiese⁹⁰.

Gli esempi appena fatti inducono a prendere in considerazione la distinzione fra il processo di secolarizzazione (certamente avvenuto nei paesi appena citati) e il concetto di laicità istituzionale⁹¹. Il primo, pur toccando anche la questione specifica del rapporto fra Stato e chiese cui si riferisce la laicità istituzionale, indica una prospettiva più ampia e di lunga durata storica che investe l'intera società e il

⁸⁷ F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il fenomeno religioso nel sistema giuridico dell'Unione europea*, in F. MARGIOTTA BROGLIO, C. MIRABELLI, F. ONIDA, *Religioni e sistemi giuridici*, Bologna, 1997, 115.

⁸⁸ C. MINELLI, *L'insegnamento della religione in uno Stato confessionista: il caso Folgero*, in *Quad. cost.*, 2008, 163.

⁸⁹ Sulla situazione bavarese v. gli articoli di F. MARGIOTTA BROGLIO, in *Corriere della sera* del 21.8.1995 e dell'8.10.2008.

⁹⁰ E. BULZI, *Il regime concordatario francese e l'«eccezione» al principio di laicità in Alsazia-Mosella*, in *Giornale di storia costituzionale*, 2008, n. 16, 113 ss.

⁹¹ J. BAUBÉROT, *Le tante laicità del mondo*, Roma, 2008, 53 ss.; H. PENA-RUIZ, *Dio*, cit., 266-267.

suo processo di emancipazione dalle agenzie religiose⁹², ma non sempre coinvolge i rapporti giuridici fra Stato e chiese: sicché possono convivere società largamente secolarizzate con rapporti ecclesiasticistici di tipo non laico⁹³.

È questo il caso di molti dei paesi prima citati e, di particolare interesse in questa sede, dell'Italia, paese nel quale in una Repubblica⁹⁴ che non può essere considerata laica opera una società largamente secolarizzata, come si evince dal quarto e più recente rapporto sulla secolarizzazione⁹⁵.

Si tratta ora di dedicare l'ultima parte di questo scritto ad argomentare l'affermazione appena fatta – e certo non da tutti condivisa – secondo cui l'Italia, pur essendo una repubblica liberale e pluralista, non può essere considerata una repubblica laica⁹⁶, se con questa espressione si intende una repubblica che, oltre a tutelare le libertà dei cittadini, e in particolare quella religiosa, si attinge – secondo quanto prima sostenuto – come assiologicamente autosufficiente e rigorosamente neutrale ed equidistante fra le diverse confessioni religiose⁹⁷: laico è, in definitiva, «lo Stato che non prende partito a favore di una o di un'altra religione, come pure non prende partito tra le diverse posizioni religiose e, ancor prima, tra queste e quelle atee o agnostiche. Si tratta del principio di imparzialità o equidistanza in

⁹² Si vedano le prime pagine di R. REMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Roma-Bari, 1999.

⁹³ È vero anche il contrario: osservava K. Marx che «lo Stato può essersi emancipato dalla religione, anche se la stragrande maggioranza è ancora religiosa. E la stragrande maggioranza non cessa di essere religiosa per il fatto di essere religiosa *privatim*» (traggo la citazione da R. BAUER, K. MARX, *La questione ebraica*, Roma, 2004, 182; corsivi nel testo).

⁹⁴ «A seguito della modifica costituzionale attuata con l. cost. 18.10.2001, n. 3, l'art. 114 Cost. prevede che «la Repubblica è costituita dai Comuni, dalle Province, dalle Città metropolitane, dalle Regioni e dallo Stato», e dunque il problema della laicità delle istituzioni repubblicane si pone con riferimento alla Repubblica italiana nel suo complesso e deve ritenersi che, a partire dall'approvazione di tale legge costituzionale, una valutazione del problema limitata alla considerazione della laicità «dello Stato» non esprima più la realtà istituzionale»: così S. LARICCIA, *La laicità della Repubblica italiana*, in A. PACE (a cura di), *Corte costituzionale e processo costituzionale*, Milano, 2006, 416. Per considerazioni analoghe v. anche V. CASAMASSIMA, *Il principio di laicità*, in J. LUTHER, E. MALFATTI, E. ROSSI (a cura di), *I principi fondamentali della Costituzione italiana. Lezioni*, Pisa, 2002, 119-120.

⁹⁵ Tale rapporto è pubblicato in *Critica liberale*, settembre-novembre 2008: nota L. CARAMANNA, *ivi*, 169, che l'indicatore generale di secolarizzazione «presenta una dinamica crescente quasi lineare, mostrando quindi una sistematicità nel processo di secolarizzazione della società italiana».

⁹⁶ F. FINOCCHIARO, *La Repubblica italiana non è uno stato laico*, in *Dir. ecclesiast.*, 1997, 27; M. TEDESCHI, *Introduzione* al libro da lui curato, *retro*, cit., in nt. 11.

⁹⁷ Non collima con la posizione del testo quella che riduce la laicità alla tutela della libertà di manifestazione del pensiero, non cogliendo il fatto che il principio di laicità è un plusvalore concettualmente autonomo rispetto alla garanzia di quella libertà e, dunque, del pluralismo: tale posizione si può leggere in D. ANTISERI, *Cattolico, dunque libero e laico*, in D. ANTISERI, G. GIORELLO, *Libertà un manifesto per credenti e non credenti*, Milano, 2008, 68 (si vive «in uno Stato laico quando a nessun individuo e a nessuna tradizione è proibito di esprimere e difendere le proprie idee e i propri ideali, e quando nessun individuo e nessuna tradizione è esente dalla critica nel pubblico dibattito»); altrettanto approssimativo è E. DI NUOSCIO, *È laico chi sceglie la ragione critica*, in *Reset*, marzo-aprile 2009, 62, secondo il quale «è laico ... quello Stato che assicura a tutti la libertà e il diritto di criticare tutti e tutto». In sintonia con il testo è invece la posizione di O. CHESSA, *La laicità*, cit., 33, che coglie la non necessaria identificazione fra un sistema che s'impervi sulla sola libertà religiosa e un sistema che accolga il principio di laicità, da lui inteso come eguale rispetto e considerazione per tutte le confessioni religiose: di questa non necessaria identificazione la Repubblica italiana è un chiaro esempio.

materia di professioni di fedi e convinzioni, religiose e non religiose, principio che vieta non solo di assumere una religione come “religione di Stato”, ma anche di assicurare trattamenti privilegiati in corrispettivo della funzione ... civile della religione»⁹⁸ che mina alla radice l'autonomia assiologica dello Stato.

7. Naturale punto di partenza dell'argomentazione non può che essere l'art. 7 della Costituzione, un articolo a proposito del quale ancora di recente si è sottolineato quanto forti siano state le pressioni vaticane per la sua approvazione (fino a far balenare la possibilità di un *referendum* successivo all'approvazione della Costituzione in Assemblea Costituente⁹⁹) e che è risultato alla fine «una vera mostruosità costituzionale»¹⁰⁰, che i costituenti cattolici potevano salutare come manifestazione di una “vera laicità”¹⁰¹.

I suoi due commi sollecitano considerazioni distinte anche se parzialmente convergenti; del primo è stato detto – corrvivamente, a mio giudizio – che è il manifesto laico della Repubblica italiana¹⁰², in quanto stabilisce il separatismo come regola dei rapporti religiosi, nel senso che «né lo Stato italiano può interferire negli *interna corporis* della Chiesa cattolica, né la Chiesa può interferire sull'ordinamento interno dello Stato»¹⁰³. Chi guardi alla situazione italiana sa che non è questa la realtà delle cose, caratterizzata invece dall'asimmetria fra il dilagante interventismo della Chiesa e il silenzio pavido degli organi dello Stato¹⁰⁴, pur da più parti invano sollecitati a fare un passo avanti¹⁰⁵, anche ricorrendo allo strumento, utilizzato ad esempio da Zapatero in Spagna, della protesta diplomatica¹⁰⁶ che richiami al rispetto dei confini¹⁰⁷: ne risulta una situazione per definire la quale la cultura laica ha parlato di clericalismo¹⁰⁸, di religione di stato non ufficializzata¹⁰⁹, di prepotente temporalismo¹¹⁰, di politica dei pulpiti¹¹¹. Ma il pensiero laico dovrebbe prendere atto – a mio giudizio – che tale realtà non è in contrasto con i

⁹⁸ G. ZAGREBELSKY, *Religio civilis vs democrazia*, in *MicroMega*, *Almanacco*, cit., 84.

⁹⁹ L. ELIA, *Giuseppe Dossetti e l'art. 7*, in L. MONTEFERRANTE, D. NOCILLA (a cura di), *La storia, il dialogo, il rispetto della persona (Scritti in onore del cardinale Achille Silvestrini)*, Roma, 2009, 433 ss.

¹⁰⁰ C.A. VIANO, *Laici in ginocchio*, Roma-Bari, 2008, 15.

¹⁰¹ La posizione di Dossetti in tal senso è revocata da D. MENGOZZI, *Tra laicità e laicismo: un dibattito nella cultura cattolica del secondo dopoguerra*, in B. GARIGLIO, M. MARGIOTTI, P.G. ZUNINO (a cura di), *Le due società. Scritti in onore di Francesco Traniello*, Bologna, 2009, 286.

¹⁰² M. AINIS, *Laicità e confessioni religiose*, in ASSOCIAZIONE ITALIANA DEI COSTITUZIONALISTI, *Problemi*, cit., 41.

¹⁰³ *Op. e loc. ult. cit.*

¹⁰⁴ Del resto – come è stato osservato da P. STEFANI, *La laicità nell'esperienza giuridica dello Stato*, Bari, 2007, 153, nt. 39 – la laicità «per essere attuata deve essere valore costituzionale, che informa non soltanto il “sentire” sociale di una determinata comunità, ma la “consuetudine costituzionale” dei soggetti istituzionali dello Stato».

¹⁰⁵ G. ZAGREBELSKY, *Intervento*, in ASSOCIAZIONE ITALIANA DEI COSTITUZIONALISTI, *Problemi*, cit., 431.

¹⁰⁶ M. AINIS, *Laicità*, cit., 47.

¹⁰⁷ S. BARTOLE, *Stato laico e Costituzione*, in AA.VV., *Laicità e Stato di diritto*, Milano, 2007, 23.

¹⁰⁸ G.E. RUSCONI, *Laicità ed etica pubblica*, in G. BONIOLO (a cura di), *Laicità*, Torino, 2006, 49.

¹⁰⁹ M. AIME, *Gli specchi*, cit., 80.

¹¹⁰ S. RODOTÀ, *Perché*, cit., 6.

¹¹¹ J. HABERMAS, *Repetita*, cit., 38.

precetti giuridici (costituzionali e non), ma in sintonia con essi; in effetti, se si ritorna sul primo comma dell'art. 7, mi sembra che una sua lettura penetrante non dovrebbe andare nel senso che in esso si manifesti «l'affermazione della primazia della sovranità dello Stato»¹¹², ma piuttosto nel senso della sua confessionalità, in quanto riconosce alla Chiesa sovranità e indipendenza *in spiritualibus* e dunque un primato etico che legittima la dottrina della *potestas indirecta in temporalibus*¹¹³ risalente alle opere di Roberto Bellarmino e di Francisco Suarez¹¹⁴: intaccando così l'autonomia assiologica dello Stato, il quale ammette di fatto – come già osservava Gramsci¹¹⁵ – due sovranità sul suo territorio e una doppia lealtà da parte dei suoi cittadini di fede cattolica, assoggettati – aggiungeva Salvemini – «al dovere di obbedire non solo al governo secolare del loro Paese ma anche al papa»¹¹⁶. La Chiesa ha pertanto buon gioco a tener fermo l'assioma sul quale essa ha impostato l'*actio finium regundorum*, secondo il quale «ogni qualvolta si tratti di questione dell'ordine temporale, la cui soluzione riguarda un principio che interessa la dottrina della Chiesa, questa si dichiarerà competente nell'intervenire»¹¹⁷: una posizione del resto formalizzata nel codice di diritto canonico, che al can. 747 prevede sia «compito della Chiesa annunciare sempre e dovunque i principi morali anche circa l'ordine sociale, e così pure pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana

¹¹² G. CASUSCELLI, *Pluralismo confessionale, separazione degli ordini e disciplina pattizia dei rapporti*, in *Pol. dir.*, 1996, 83.

¹¹³ Si vedano le osservazioni di A. DONATI, *Repubblica pontificia?*, in *Il Ponte*, 2007, n. 1, 56 ss., e di E. FERRONE, *La «sana laicità» della Chiesa bellarmiana di Benedetto XVI tra «potestas indirecta» e «parresia»*, in *Passato e presente*, gennaio 2008, n. 73, 21 ss. La cultura cattolica nega ovviamente che si possa parlare di *potestas indirecta*, nell'ambito di un ragionamento che mi sembra interessante riportare: la concezione della Chiesa è «all'interno di una società organizzata democraticamente, solo una posizione *politica* [in corsivo nel testo] fra le altre – benché proposta con il peso della sua autorità spirituale, più o meno riconosciuta –, e adottata parzialmente o integralmente da singoli cittadini impegnati nella politica e da determinati partiti politici, senza che si faccia dipendere la liceità del processo democratico stesso dalla realizzazione effettiva della concezione sostanziale del bene comune che la Chiesa ritiene come vera. L'insegnamento sociale della Chiesa e le sue prese di posizione pubbliche non sono da intendere come una nuova forma di esercizio di una *potestas indirecta*, giacché tale *potestas* semplicemente non esiste in base alla premesse dello Stato laico e della democrazia moderna» (M. RHONHEIMER, *Fede*, cit., 95). Coglieva l'ipocrisia di simili posizioni P. Calamandrei che, nella seduta dell'Assemblea Costituente del 20.3.1947, avvertiva che la ragione per la quale «sorge l'opportunità di regolare le relazioni tra questi due ordinamenti [Stato e Chiesa] è che vi è un terreno sul quale questi due ordinamenti sono tutti e due della stessa natura, tutti e due dello stesso ordine: di natura temporale, cioè, di natura politica. Ed è proprio questo terreno di carattere politico in cui si verifica l'incontro e in cui nasce il problema».

¹¹⁴ Osserva P. BELLINI, *La coscienza del principe*, II, Torino, 2000, 756, che nella logica del sistema bellarmiano-suareziano finiva con l'essere attribuita al papa «una sorta di "autorità suppletiva" (potenzialmente "generale") nei confronti delle Potestà politiche: in qualche misura ricalcata – con gli opportuni aggiustamenti – sul modello dei tradizionali poteri "speciali" di supplenza (verso i Principi indegni o negligenti) a sé rivendicati dal Papato in nome della stabilità solidaristica del *régimen catholicum*»: quasi una fotografia dell'Italia attuale.

¹¹⁵ *Quaderni dal carcere*, ed. critica a cura di V. Gerratana, Torino, 1975, 1866: il concordato è «il riconoscimento esplicito di una doppia sovranità in uno stesso territorio statale».

¹¹⁶ G. SALVEMINI, *La politica ecclesiastica nell'Italia di domani* (1943), ora in *Id.*, *Stato e Chiesa in Italia*, Milano, 1969, 398.

¹¹⁷ L. SPINELLI, *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II. Problemi e prospettive*, Milano, 1982, 64.

in quanto lo esigono i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime»¹¹⁸. Tanto più plausibile appare l'interpretazione proposta se si mette in cortocircuito il primo con il secondo comma dell'art. 7: secondo comma che, nel richiamare in Costituzione i Patti Lateranensi – già di per sé una vistosa anomalia nel panorama comparatistico – si qualifica come vera e propria norma di autorotatura costituzionale, in quanto infligge una deroga ai principi costituzionali in materia religiosa¹¹⁹ e accoglie un lascito pesante del regime fascista, tanto più sorprendente in una Costituzione che fa della cesura con il passato una delle sue cifre distintive¹²⁰.

È qui il cuore della scelta confessionista della Costituzione¹²¹: nel legittimare uno strumento giuridico come il Concordato, la cui filosofia di fondo «esprime una logica di privilegio nei confronti di una tra le varie confessioni religiose operanti nella società»¹²², essa viola apertamente il principio di neutralità e di equidistanza prima richiamato, in rispetto del quale – secondo le parole di Rawls – «lo Stato non deve fare nulla che favorisca o promuova qualche particolare dottrina comprensiva anziché un'altra»¹²³. Agli studiosi di area laica, che pur non sono mancati, che non ritengono che il secondo comma dell'art. 7 sia un *vulnus* irrimediabile al principio di laicità dello Stato¹²⁴, si può contrapporre l'analisi di C. Esposito, il quale, scrivendo *sine ira ac studio* nel 1963, considerava conformi a Costituzione la proclamazione della religione cattolica come religione ufficiale dello Stato e l'insegnamento della religione cattolica come fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica¹²⁵, così implicitamente confermando il carattere confessionale dell'art. 7.

E anche dopo la revisione del 1984 non si saprebbe dar torto agli studiosi di area cattolica che vedono nell'ossessivo interventismo ecclesiastico negli affari pubblici italiani (quasi si volesse imporre una sorta di vincolo di mandato eccle-

¹¹⁸ Uno studioso cattolico spiega l'interventismo della Chiesa sugli affari terreni teorizzando quello che egli definisce il «paradosso cristiano». Tale paradosso «consiste nel fatto che il cristianesimo afferma l'intrinseca bontà, razionalità e autonomia delle realtà terrene ... Al contempo, però, vede queste stesse realtà terrene come bisognose di essere illuminate da una verità superiore e di essere redente. Questa combinazione fra *ricoscimento di autonomia* (nella prospettiva della creazione, dell'essere delle cose) e *affermazione di dipendenza* (nella prospettiva della redenzione) è la causa principale di tutte le complessità, ambivalenze e conflitti, non soltanto a livello teorico, ma anche storico, nei rapporti fra ... il potere temporale e quello spirituale» (M. RHONHEIMER, *Fede*, cit., 35; corsivi nel testo): il problema, nell'Italia di oggi, è che l'affermazione di dipendenza del potere ecclesiastico non trova resistenza nel potere pubblico, ma purtroppo una situazione quale quella che H. POPITZ, *Fenomenologia del potere*, Bologna, 1990, 20, definisce di «dipendenza acconsentita».

¹¹⁹ M. AINIS, *Laicità*, cit., 30.

¹²⁰ V. ONIDA, *Le premesse storiche della laicità all'italiana*, in *Filosofia e teologia*, 2007, 267.

¹²¹ G. LONG, *Alle origini del pluralismo confessionale*, Bologna, 1990, 361 ss.

¹²² S. LARICCIA, *Esigenze di laicità della società italiana*, in E. MARZO, C. OCONE (a cura di), *Manifesto laico*, Roma-Bari, 1999, 65. Per una posizione insolitamente entusiasta sul Concordato del 1929 e su quello del 1984, v. invece, sul sito di *Astrid* (febbraio 2009), F. CLEMENTI, *Non farsi abbagliare da (false) polemiche. È reciprocamente solido e positivo il lascito dei Patti Lateranensi*.

¹²³ J. RAWLS, *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Torino, 2001, 216.

¹²⁴ Fra i più importanti cfr. G.E. RUSCONI, *Non abusare di Dio*, Milano, 2007, 52; A. BARBERA, *Il cammino della laicità*, in S. CANESTRARI (a cura di), *Laicità*, cit., 87.

¹²⁵ C. ESPOSITO, *Costituzione, legge di revisione della Costituzione e «altre» leggi costituzionali* (1963), ora in Id., *Diritto costituzionale vivente*, Milano, 1992, 390-391, nt. 56.

siale sulla politica italiana¹²⁶), non una violazione del Concordato¹²⁷, ma «nient'altro che l'esercizio di un diritto contemplato nell'ordinamento italiano»¹²⁸: effettivamente fanno parte dell'ordinamento italiano norme, che legittimano le interferenze prelatizie, quali l'art. 1¹²⁹, l'art. 2, c. 1¹³⁰, e l'art. 9, c. 2¹³¹, del nuovo Concordato, a commento dei quali non si saprebbe trovare di meglio dell'osservazione di Dworkin secondo la quale «poiché i cittadini di una società differiscono nelle loro concezioni, il governo non li tratta come eguali se preferisce una concezione a un'altra, o perché i funzionari la credono intrinsecamente superiore o perché sostenuta dal gruppo più numeroso e più potente»¹³².

8. C'è da chiedersi, giunti a questo punto dell'esposizione, come mai la Corte costituzionale abbia potuto affermare in una famosa sentenza (n. 203 del 1989) che «il principio supremo della laicità dello Stato ... è uno dei profili della forma di Stato delineata nella Carta costituzionale della Repubblica».

Il fatto è che un termine polisemico come laicità può servire molti padroni, compreso quello confessionale: è quanto sotteso da papa Ratzinger laddove afferma che «non c'è una sola laicità, ma diverse, o, meglio, ci sono molteplici maniere di intendere e di vivere la laicità, maniere talora opposte e persino contraddittorie»¹³³.

È proprio così: nel dibattito pubblico si fronteggiano due accezioni di laicità, una laicità negativa o laicità-neutralità e una laicità positiva o sana.

La prima – fatta propria dal mondo laico – comporta l'irrelevanza per la Repubblica del fenomeno religioso e il vincolo a carico della Repubblica a mantenersi neutrale rispetto ai convincimenti religiosi dei cittadini (e di considerarli fatti privati da affidare esclusivamente alla coscienza dei credenti) e a restare equidistante e imparziale nei riguardi delle varie confessioni¹³⁴.

¹²⁶ G. ZAGREBELSKY, *Stato*, cit., 709.

¹²⁷ Così ritengono invece S. RODOTÀ, *Se la Chiesa sfida la Costituzione*, in *la Repubblica* del 14.2.2007 e G. ZAGREBELSKY, *Contro l'etica della verità*, Roma-Bari, 2008, 55-56 e 62.

¹²⁸ G. DALLA TORRE, *La bioetica nei rapporti tra lo Stato e la Chiesa*, in *Il comitato nazionale di bioetica: 1990-2005. Quindici anni di impegno* (Convegno di studio, Roma 30-11/3.12.2005, 182); in senso conforme, fra gli altri, P. CRAVERI, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, in A. RICCARDI (a cura di), *Le Chiese e gli altri*, Milano, 2008, 318.

¹²⁹ «La Repubblica italiana e la Santa Sede riaffermano che lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani, impegnandosi al pieno rispetto di tale principio nei loro rapporti e alla reciproca collaborazione per la promozione dell'uomo e il bene del Paese».

¹³⁰ «La Repubblica italiana riconosce alla Chiesa cattolica la piena libertà di svolgere la sua missione pastorale, educativa e caritativa, di evangelizzazione e di santificazione».

¹³¹ «La Repubblica italiana, riconoscendo il valore della cultura religiosa e tenendo conto che i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano, continuerà ad assicurare, nel quadro delle finalità della scuola, l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche non universitarie di ogni ordine e grado»: trattasi di insegnamento confessionale, impartito da docenti nominati e sottoposti all'occhiuto controllo della Curia, da qualche tempo immessi in ruolo.

¹³² R. DWORKIN, *Questioni di principio*, Milano, 1990, 234.

¹³³ BENEDETTO XVI, *Udienza ai partecipanti al Convegno nazionale promosso dall'Unione giuristi cattolici* su «La laicità e le laicità» (discorso del 12.12.2006).

¹³⁴ Cfr., in questo senso, S. LARICCIA, *La laicità in Italia, oggi*, in R. CARCANO (a cura di), *Le voci della laicità*, Roma, 2006, 23; C. VISCONTI, *Aspetti penalistici del discorso pubblico*, Torino, 2008, 46.

La seconda invece – fatta propria dalla Chiesa cattolica e dai c.d. atei devoti e accolta dalla Consulta¹³⁵ – «implica non indifferenza dello Stato dinanzi alla religione ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà religiosa» e «si pone a servizio di concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini»¹³⁶.

Il sintagma “sana laicità” comporta – nelle parole del pontefice in carica – «che lo Stato non consideri la religione come un semplice sentimento individuale, che si potrebbe confinare al solo ambito privato. Al contrario, la religione, essendo anche organizzata in strutture visibili, come avviene per la Chiesa, va riconosciuta come presenza comunitaria pubblica»: il passo è breve per arrivare a dire – come fa un eminente priore¹³⁷ – che la laicità moderna andrebbe concepita come «una partecipazione complementare dello Stato e delle religioni alla definizione e al conseguimento del “bene comune”».

È in sostanza – a parte il *politically correct* del plurale “religioni” – una sorta di parafrasi dell’art. 1 del nuovo Concordato, laddove parla di reciproca collaborazione fra Stato e Chiesa cattolica «per la promozione dell’uomo e il bene del Paese», una filosofia in base alla quale la sentenza della Corte appena citata ha legittimato costituzionalmente l’insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche non universitarie. Per rendersi conto di quanto depotenziato, snervato, ridotto a enunciato a bassa capacità normativa¹³⁸ sia il principio di laicità assunto a principio supremo della Consulta, basti ricordare che nella sent. 203 del 1989 si legge che il riconoscimento del valore della cultura religiosa, la considerazione dei principi del cattolicesimo come parte del patrimonio storico del popolo italiano, l’inserimento dell’insegnamento di religione nel quadro delle finalità della scuola (presenti nel Concordato del 1984) «rappresentano una novità coerente con la forma di Stato laico della Repubblica italiana»: una serie di affermazioni di stampo confessionista (che nel loro complesso danno luogo a una sorta di clausola di vocazione cattolica) vengono dunque assunte come espressione di laicità, come è capitato per l’esposizione del crocifisso nella recente giurisprudenza amministrativa¹³⁹.

¹³⁵ Anche in Francia si è teorizzato, da parte del presidente Sarkozy, la laicità positiva (v. M. VALENSISE, *La laicità positiva secondo Sarkozy*, in *Aspenia*, 2008, n. 42, 82 ss.), attribuendo addirittura alla fede individuale un ruolo positivo per la Repubblica: «l’uomo che crede è un uomo che spera. La repubblica ha interesse a che molti uomini nutrano la speranza». In Italia il nesso robusto fra destra e laicità positiva è ben evidenziato, da ultimo, nell’articolo di G. FINI, *L’Italia, la Chiesa e una laicità positiva*, in *la Repubblica* del 19.2.2009.

¹³⁶ Così la sentenza n. 203 del 1989 della Consulta. Una critica pertinente a tale sentenza è mossa da L. GUERZONI, *Il principio di laicità tra società civile e Stato*, in M. TEDESCHI (a cura di), *Il principio*, cit., 74, notando, per un verso, che in essa «sembra perdersi la distinzione stessa tra società civile e Stato, in assenza della quale ... non pare possa darsi laicità, quanto meno nel senso storicamente proprio del termine»; per un altro, che il principio di laicità «trasmuta da criterio inerente alla forma o modo di essere dello Stato rispetto al fenomeno religioso, in strumento funzionale alle ragioni del pluralismo confessionale e alle mutate esigenze della libertà religiosa».

¹³⁷ E. BIANCHI, *Per una laicità rappacificata* (postfazione a COMMISSIONE STASI, *Rapporto sulla laicità*, Milano, 2004, 92).

¹³⁸ G. CASUSCELLI, *Laicità dello Stato e aspetti emergenti della libertà religiosa: una nuova prova per le intese*, in *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, I, Padova, 2000, 471.

¹³⁹ Su tale giurisprudenza cfr. S. SICARDI, *Il principio di laicità nella giurisprudenza della Corte costituzionale (e rispetto alle posizioni dei giudici comuni)*, in *Dir. pubbl.*, 2007, 545 ss.

Con il che veramente si assiste a quella che è stata definita «metamorfosi interpretativa del principio di laicità»¹⁴⁰, in grado di mettere «in forse lo stesso contenuto originario ed essenziale, cioè il principio di neutralità religiosa e di conseguente imparzialità dello Stato»¹⁴¹.

Il fatto è che del contenuto originario ed essenziale del principio di laicità non c'è traccia nella Costituzione e nel Concordato: al posto della neutralità religiosa c'è il *favor* vistoso per una religione; al posto dell'imparzialità e dell'equidistanza fra le diverse religioni – pur tante volte richiamate dalla giurisprudenza della Corte¹⁴² – si trova verbalizzata una macroscopica differenza fra le religioni¹⁴³. Non si è quindi lontani dal vero se si afferma che sono i giuristi di area cattolica a fornire la lettura più in sintonia con la situazione italiana; penso a chi ha sostenuto che la nostra Costituzione non è ispirata «al principio di laicità dello Stato, se inteso come prescrittore l'indifferenza o anche solo l'equidistanza e neutralità rispetto al fenomeno religioso»¹⁴⁴, o a chi ha sciorinato – per descrivere e giustificare la situazione italiana – concetti come “uguaglianza proporzionale”, “pluralismo privilegiato”, “pluralismo non indifferenziato”, “laicità relativa” (imposta – si aggiunge correttamente – dal nuovo Concordato), laicità ponderata alle concrete condizioni sociali, proporzionata all'importanza del patrimonio cattolico¹⁴⁵: tutti concetti funzionalizzati – correttamente, purtroppo – a dimostrare che il principio di laicità non conforma la realtà italiana, ma è da essa conformata, sia sul piano giuridico – la tenaglia dell'art. 7 e del Concordato – che su quello sociale (l'imponente condizionamento da parte della gerarchia cattolica, assecondata da un ceto politico “in ginocchio”).

Quella presente in Italia è, in effetti, sulla base delle norme vigenti, una laicità – che ben può la Corte costituzionale far assurgere a principio fondamentale della Repubblica, tanto è anestetizzata – in versione edulcorata e ridotta, condizionata dall'interpretazione che ne dà la Chiesa cattolica¹⁴⁶, una «laicità battezzata e praticante», come è anche stato detto¹⁴⁷, fondata com'è «sulla norma implicita che continua a riconoscere al cattolicesimo – e non ai principi costituzionali – un ruolo pontificale nel processo d'integrazione societaria»¹⁴⁸: del resto, in forza di un non resistibile slittamento semantico¹⁴⁹, la laicità che non dovrebbe aver bisogno di ag-

¹⁴⁰ L. GUERZONI, *op. cit. retro*, 75, in nt. 134.

¹⁴¹ *Op. e loc. ult. cit.*

¹⁴² V. le sentenze citate da A. SPADARO, *Laicità*, cit., 83.

¹⁴³ Così P.A. D'AVACK, *Libertà religiosa (dir. eccles.)*, in *Enc. dir.*, XXIV, Milano, 1976, 601.

¹⁴⁴ M. OLIVETTI, *Incostituzionalità del vilipendio della religione dello Stato, uguaglianza senza distinzioni di religione e laicità dello Stato*, in *Giur. cost.*, 2000, 3978.

¹⁴⁵ Si vedano i due brevi scritti, apparsi nel *Forum di Quaderni costituzionali* il 13.4.2002 e il 9.6.2006, di R. COPPOLA: *Ma la “laicità relativa” non l'ho inventata io ... ovvero dell'uguaglianza delle confessioni religiose secondo Procuste; Il simbolo del crocifisso e la “laicità relativa” o ponderata.*

¹⁴⁶ G. CIMBALO, *Laicità*, cit., 312.

¹⁴⁷ A. FERRARI, *Laicità del diritto e laicità narrativa*, in *il Mulino*, 2008, 1123.

¹⁴⁸ *Op. e loc. ult. cit.*

¹⁴⁹ L. GUERZONI, *op. cit. retro*, 74, in nt. 134; M. BOVERO, *op. cit. retro* in nt. 35.

gettivi¹⁵⁰ è stata bollata di laicismo¹⁵¹, mentre all'onore del mondo è rimasta la laicità "sana", in implicita contrapposizione con una malata, il «cui stato di salute debba essere ovviamente certificato da medici vaticani»¹⁵².

Sarebbe però consolatorio – e non prodromico all'ardua strategia che le forze laiche dovrebbero mettere in campo affinché il principio di laicità non appaia solo il sogno di qualche intellettuale¹⁵³ – ritenere questa situazione come il frutto di una promessa non mantenuta dalla Costituzione, o di una costituzione tradita¹⁵⁴, o l'esito del non invero di una norma programmatica¹⁵⁵, o di una costituzione progetto che non sa trasformarsi in costituzione bilancio¹⁵⁶: perché essa è il frutto di norme vigenti la cui paternità storica va fatta risalire agli accordi che si strinsero in Assemblea Costituente e poi, nel 1984, fra il Governo italiano e la Santa Sede. A queste norme, non riconducibili al paradigma della laicità quale elaborato anche in sede europea¹⁵⁷, si è richiamata la Corte costituzionale che, grazie a un'opera di rara contraffazione e manipolazione¹⁵⁸, è riuscita a dare il nome di "laicità" a una situazione di confessionismo: sfruttando il fatto che in un contesto di confusione concettuale e di slittamento lessicale è linguisticamente possibile – in forza di un'interpretazione «culturalmente eterointegrata e religiosamente orientata in senso filo cattolico» – imporre l'etichetta di "laicità" a quella che altro non è che «la traduzione in precetti normativi statali del magistero cattolico» in tema di sana laicità.

¹⁵⁰ M.C. FOLLIERO, *Diritto ecclesiastico. Elementi*, Torino, 2007, 129.

¹⁵¹ V., da ultimo, L. RISICATO, *Dal «diritto di vivere» al «diritto di morire»*, Torino, 2008, 4-6.

¹⁵² F. RIMOLI, *Laicità*, cit., 365.

¹⁵³ F. MARGIOTTA BROGLIO, *La laicità dello Stato*, in G. PRETEROSSO (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, 2005, 93: dopo il risultato del referendum sulla procreazione assistita incombe il rischio che la laicità si riveli «solo il sogno di un giurista».

¹⁵⁴ M. AINIS, *Chiesa padrona*, Milano, 2009, 101 ss.

¹⁵⁵ G. ZAGREBELSKY, *Principi e voti*, Torino, 2005, 96.

¹⁵⁶ G. CASUSCELLI, *Le laicità e le democrazie: la laicità della «Repubblica democratica» secondo la Costituzione italiana*, in *Quad. dir. e pol. ecclesiast.*, 2007, n. 1, 183.

¹⁵⁷ La Corte di Strasburgo, in una sentenza del 10.11.2005 – *Leyla Şahin c. Turchia*, ora in I. LOIODICE (a cura di), *Laicità ed eticità dell'azione pubblica*, Bari, 2008, 267 ss. – ha affermato che il principio di laicità vieta allo Stato di manifestare una preferenza per una precisa religione o credenza e lo guida nel suo ruolo di arbitro imparziale (considerazioni su tale sentenza si possono leggere in A. GARDINO, *La libertà di pensiero, di coscienza e di religione nella giurisprudenza della Corte europea di Strasburgo*, in G. ROLLA (a cura di), *Libertà religiosa e laicità*, Napoli, 2009, 34 ss.).

¹⁵⁸ S. FERLITO, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Soveria Mannelli, 2005, 86; alla stessa pagina le successive citazioni nel testo.