



# diritto & religioni

**Semestrale**  
**Anno V - n. 1-2010**  
**gennaio-giugno**

ISSN 1970-5301

**9**



**LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE**

**Diritto e Religioni**  
Semestrale  
Anno V - n. 1-2010  
**Gruppo Periodici Pellegrini**

*Direttore responsabile*  
Walter Pellegrini

*Direttore*  
Mario Tedeschi

*Segretaria di redazione*  
Maria d'Arienzo

*Comitato scientifico*

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, G. Fubini, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, F. Zanchini di Castiglionchio

*Struttura della rivista:*

**Parte I**

SEZIONI

*Antropologia culturale*  
*Diritto canonico*  
*Diritti confessionali*  
*Diritto ecclesiastico*  
*Sociologia delle religioni e teologia*  
*Storia delle istituzioni religiose*

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci  
A. Bettetini, G. Lo Castro  
G. Fubini, A. Vincenzo  
L. Musselli  
G.J. Kaczyński  
R. Balbi, O. Condorelli

**Parte II**

SETTORI

*Giurisprudenza e legislazione amministrativa*  
*Giurisprudenza e legislazione canonica*  
*Giurisprudenza e legislazione civile*  
  
*Giurisprudenza e legislazione costituzionale*  
*Giurisprudenza e legislazione internazionale*  
*Giurisprudenza e legislazione penale*  
*Giurisprudenza e legislazione tributaria*

RESPONSABILI

G. Bianco  
P. Stefanì  
A. Fuccillo, Raffaele Santoro,  
Roberta Santoro  
F. De Gregorio  
S. Testa Bappenheim  
G. Schiano  
A. Guarino

**Parte III**

SETTORI

*Lecture, recensioni, schede,*  
*segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

F. Petroncelli Hübler, M. Tedeschi

*post-moderno* dell'obiezione di coscienza" (p. 236). Infatti, il riferimento dell'obiezione alla coscienza soggettiva, come affermazione di un'autoreferenzialità etica, finisce con l'escludere dal proprio orizzonte il diritto non scritto e, in altri termini, l'appello alla verità e a una giustizia sovralegale, senza le quali non potrebbe validamente fondarsi l'opposizione dell'obiettore alla legge scritta.

Per tal via, la coscienza, nel momento in cui sembra "liberarsi" dalla subordinazione al "diritto muto", rischia di diventare subalterna anche al "diritto scritto". Si tratta di un rischio, per il quale Stefano Violi, nella sostanza, indica come antidoto una proposta antropologica, che non isoli l'uomo con se stesso, ma lo proietti in una dimensione protesa verso l'Alto e verso l'altro.

**Antonio Guarino**

Gustavo Zagrebelsky, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. V-251.

Chi legge le pagine dell'ultimo libro di Gustavo Zagrebelsky, già presidente emerito della Corte Costituzionale e professore di diritto pubblico nell'Università di Torino, non può non restare favorevolmente ammirato dalla potenza del pensiero con il quale rende affascinante il percorso storico giuridico che ha caratterizzato il rapporto tra Stato e Chiesa a far tempo dal IV secolo sino ai giorni nostri.

Già nella quarta di copertina si sottolinea come 'La laicità è il prodotto di una cruentissima storia di lotte per la libertà religiosa e di coscienza e per la fondazione della convivenza civile su basi indipendenti dalla professione di fede'.

Argomenta l'Autore che la Chiesa cattolica non si limita a professare la sua dottrina ai soli aderenti ad essa, bensì la propone come valida per tutti gli uomini (p. 3), perché altri, gli altri abbiano a beneficiare di detta dottrina, posto che al mondo d'oggi è venuta meno quella 'comunanza di fede' un tempo ben salda e radicata nel presente quotidiano.

E partendo proprio da questa constatazione l'Autore si interroga sul perché la Chiesa cattolica si propone come l'unica portatrice sana nella cura pastorale delle anime non

limitandosi a volgere lo sguardo ai soli credenti che si riconoscono nella Chiesa di Roma, bensì proponendosi salvatrice della umanità a prescindere dal credo professato.

L'Autore argomenta che è difficile 'concepire la dottrina cattolica in termini di unicità e universalità' se si pensasse che la fede cattolica è diventata una fede particolare. Infatti se si dovesse ritenere che è una fede particolare, 'essa deve convivere con altre fedi e visioni del mondo' accettando così di vivere esteriormente in un contesto relativistico (p. 5). Dunque irrinunciabile, per la Chiesa cattolica, la missione universale tendente alla salvezza celeste che, inevitabilmente, si scontra con lo Stato 'garante' della libera convivenza tra tutte le fedi e le concezioni del mondo che non si riconosce in nessuna verità perché tutti, spontaneamente, siano lasciati liberi di scegliere secondo i propri convincimenti.

Ed ecco allora volgere il pensiero a ciò che si intende per laicità non potendo prescindere da 'situazioni dualistiche' caratterizzate dalla distinzione tra le esperienze politiche e quelle religiose, avvertendo che 'laicità significa divieto di intromissioni, a prescindere dal contenuto: quello che rileva è la non ingerenza (p. 7).

Continua l'illustre Autore che (p. 9) 'laicità significa spazio pubblico a disposizione di tutti per esercitare, in condizioni di libertà e uguaglianza, i diritti di libertà morale', intesi quelli di coscienza, pensiero, religione, culto e così via, base sui quali fondare la propria esistenza a prescindere da Dio.

Seppur storicamente il concetto di laicità si sia affermato all'interno del mondo cristianizzato (p. 11) non lo si può certo considerare un prodotto esclusivo della Chiesa cattolica. Rileva quindi il Maestro che l'affermazione storica della laicità come valore politico positivo è avvenuta *contro*, non *con* la Chiesa e, men che mai, *a opera* della Chiesa stessa, a nulla valendo che la base dottrina invocata per ascrivere la laicità al patrimonio dottrinale di detta Chiesa è riposto nel motto riferibile allo stesso Gesù «restituite ciò che è di Cesare a Cesare e ciò che è di Dio a Dio» (Mt 22, 15-22; Mc 12, 13-17; Lc 20, 20-26). Anzi, quel motto tanto invocato, oggi serve alla Chiesa 'come base per una pretesa di primogenitura e di autenticità nella definizione della nozione

cristiano-cattolica di laicità, da contrapporre alla <insana>, <falsa>, <ingiusta>, <superata>, <negativa> laicità (p. 15).

E che dire della dottrina ed efficace ricostruzione che l'Autore svolge (pp. 21 – 28) a proposito dell'impegno della Chiesa nella cura delle anime (*potestas circa temporalia*) posto che *extra Ecclesiam nulla salus*, non trascurando sul punto le teoriche del cardinale Roberto Bellarmino a proposito della *potestas indirecta in temporalibus*, formula con la quale si riteneva che il pontefice, con l'ausilio del potentato politico che si materializzava in braccio secolare, avesse in ogni momento la potestà di intervento tutte le volte che, a suo giudizio, fosse necessario per una corretta e buona vita dei cristiani.

Mutati i tempi, la Chiesa non ha più quel diritto d'esclusiva sulle coscienze degli uomini, almeno per quelli che non optano per una scelta fideistica nel senso indicato da detta Chiesa. Incomincia a farsi strada la consapevolezza, dopo la Riforma e nonostante una politica religiosa intransigente, che fosse giunta la stagione perché si operasse una separazione dei poteri della Chiesa da quelli dello Stato e dunque della idea di laicità dei poteri pubblici al diritto di chi non si professa cattolico di esternarlo pubblicamente, anticipando ciò che sarà a fondamento delle tesi percorse dal cattolicesimo liberale dell'Ottocento e dal Modernismo. Situazioni nuove che, secondo l'Autore (pp. 29-37), la Chiesa ha mal metabolizzato, anzi, arroccandosi ancor più sul piano dottrinale ed irrigidendosi nei rapporti con il potere politico. Salvo riconquistarlo qualche tempo dopo, nel periodo fascista, con il Concordato del '29 a dimostrazione che *'lo Stato totalitario ben poteva tentare di ripristinare provvisoriamente un simulacro di societates Christiana in pro di soddisfazioni sue e di delizie curiali'* (p. 36). Ma prima di questi fatti la Chiesa intraprese la strada della 'dottrina sociale' intesa come linguaggio agevolmente recepito dagli uomini tutti. Una dottrina sociale nuova che può rinvenirsi soprattutto nella enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII del 1891, 'iniziatrice di una linea di pensiero e azione della Chiesa in rapporto al mondo contemporaneo che si proponeva di essere garante dell'uguaglianza tra gli uomini, anche se, a detta dell'Autore, la Chiesa, nei confronti

del potere politico, ribadiva *'se stessa'* come autorità di ultima istanza non rinunciando al suo primato e, nei confronti del socialismo, idealizzava una dottrina sociale o <sociologia cattolica> implicante una azione sociale corrispondente. Era naturale, quindi, per la Chiesa continuare a rivendicare una indubitabile supremazia sulla vita civile, e, dunque, il laicato cattolico, in tutta Europa, veniva affermando una dimensione non circoscritta ai confini del solo credente, quanto, piuttosto, verso quelli più ampi dell'intera collettività.

Ma, avverte l'Autore, l'ulteriore passo non poteva non materializzarsi, per la Chiesa, nel concetto di 'sussidiarietà inteso come campo d'azione operante nella vita civile (p.43). In questo nuovo modellato atteggiamento comportamentale la Chiesa poteva far proprio il tema della democrazia (p. 44) intesa come potere per il popolo quale patrimonio della storia della Chiesa cattolica. Donde far discendere l'idea che sì, la salvezza delle anime fosse il compito imprescindibile che detta Chiesa è chiamata ad assolvere, ma, novellato secondo le indifferibili urgenze dei tempi, cioè a dire la salvezza dell'intera società minacciata seriamente dalla soppressione delle classi (socialismo); e per fare ciò si serve di proprie organizzazioni come le casse rurali, società di mutuo soccorso e di previdenza, società operaie, coordinate dall'Opera dei congressi e dei comitati cattolici e controllate dalla gerarchia, radicandosi così, in modo capillare, nella società civile con un forte peso politico che in futuro non potrà essere ignorato (pp. 39-45).

La sintesi di questo nuovo mutamento pastorale, proiettato innanzitutto verso il sociale, è rinvenibile in modo chiaro nel Concilio Vaticano II nel quale la Chiesa accentua ancor di più l'azione della promozione dei diritti della persona umana assurgendone a paladina; 'attraverso il linguaggio dei diritti umani', divenuto un linguaggio universale, la Chiesa si è proposta, quindi, come *'madre e maestra'* non del solo mondo cattolico ma della intera umanità (p.50). Le indubitabili aperture avute con il Concilio Vaticano II hanno fatto sì che le 'libertà', nell'accezione più ampia, possono essere dunque tollerate, per un giusto motivo, purchè, avverte l'illustre Autore, ricordando l'enciclica *Libertas*

*praestantissimum* (del 1888), non ‘degenerino nell’arbitrio e nell’arroganza’ (p. 51).

Il Giurista piemontese parte dal problema della libertà religiosa, per argomentare il tormentato rapporto della Chiesa con la democrazia (pp. 53-60) avvertendo che per democrazia deve intendersi il regime dell’eguale libertà delle opinioni che si fanno forti del numero affrancandosi, così, da ogni vincolo e, così a dire, da verità *a priori* (p. 54); ribadendo, di contro, che la libertà e l’uguaglianza sono le uniche <verità> indisponibili della democrazia.

Dopo aver ricordato gli atteggiamenti della gerarchia cattolica, contraria all’approvazione in Italia di una legge volta a stabilire i principi comuni di tale diritto di libertà, in nome di una laicità valida a prescindere dal credo professato, l’Autore si sofferma su alcuni documenti conciliari, come la *Dignitatis humanae*, *Ecclesiam suam*, *Ad gentes*, *Gaudium et spes*, *Pacem in terris*, per concludere ricordando che ‘La democrazia, che al tempo di Leone XIII era solo azione a favore del popolo, diventa ora una proiezione positiva della dignità umana, la valenza politica di una qualità intrinseca a ogni essere umano, al di là delle fedi professate o non professate’ (p. 60).

Il momento più problematico di questa interazione Chiesa / società civile, scandita nelle fasi che l’illustre Autore ha lumeggiato, è dato dalle rivoluzioni liberali che hanno rivendicato all’uomo le libertà fondamentali e, fra di esse, la libertà di credere (e, quindi, anche quella di non credere), e di professare il proprio credo (art. 19 Cost), come “*modi qualificati*” (l’espressione è di Augusto Cerri, *L’eguaglianza*, Laterza, Roma – Bari, 2005, p. 58) della libera manifestazione del pensiero con cui, del resto, tali libertà condividono le “radici”. Quest’ultima, infatti, si spiega con l’esigenza di testimoniare pubblicamente le proprie idee e fa parte, quindi, dell’essere sociale dell’uomo, esattamente come la fede, ove presente, per sua natura non può essere costretta (*fides cogi non potest*); ad entrambe finisce quindi con l’essere ugualmente estranea l’idea di vincolo, di autorità: insomma, la coscienza, intendo quella religiosa, non ha da rispondere ad alcuno ed è, perciò, svincolata da qualsiasi coercizione.

D’altronde la libertà di professare il

proprio credo si afferma, storicamente, come conquista contro le persecuzioni praticate per ragioni di fede nella Roma imperiale, allo stesso modo in cui la libera manifestazione del pensiero si colora in funzione oppositiva rispetto a regimi dispotici.

Ad entrambe le libertà in parola è sotteso, dunque, una comune ideale “democratico”, quanto meno nel senso che l’una e l’altra non sono propriamente concepibili in ordinamenti “autoritari”; peraltro, l’*establishment clause* contenuta nel Primo emendamento della Costituzione U.S.A. conferma l’intima connessione tra esercizio della libertà religiosa e processo democratico: “*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof*”: questa “indifferenza” dello Stato nei confronti del fenomeno religioso connota l’ordinamento in senso “laico” e, anche, legittima la raffigurazione dei rapporti Stato / Chiesa come cerchi concentrici, ricordata da Zagrebelsky in vari momenti dell’opera in commento.

È tuttavia innegabile la contrapposizione, in radice, del binomio verità / ragione a quello verità / fede che connota il Magistero della Chiesa: la verità accessibile dalla fede, per definizione, è inaccessibile alla ragione poiché, altrimenti, direi, non ci sarebbe bisogno della fede per attingerla; al contrario la verità di ragione non tollera eccezioni o limiti, poiché è attingibile da qualsiasi uomo pensante.

E certamente questa intima contraddizione, ad avviso di chi scrive insanabile sul piano logico, è la “morsa del pensiero laico” come osserva, acutamente l’Autore (p. 79).

Per ridurre la “forza di presa” di questa “morsa” la Chiesa fa appello alla pretesa di pronunciare parole valide per tutti: cristiani e non cristiani, credenti e non credenti; pretesa che Zagrebelsky ritiene radicalizzata già dallo scorso Pontificato: “Ogni intervento di dottrina con implicazioni pratiche, quale che ne sia l’oggetto, ... è fondato su questo binomio [verità-fede]” (p. 80).

Ma ancora, questa pretesa di pronunciare parole per tutti e valide per tutti, la pretesa “*extra Ecclesiam nulla salus*” implica – direbbe il giurista – una presunzione di validità assoluta di queste stesse parole (assoluta è la verità di fede) e ciò al contrario delle parole della “ragione” che ammettono sempre la prova

contraria data, quanto meno, dalle parole stesse della fede (p. 81).

Tale pretesa, quindi, finisce per riprodurre, direi, sebbene a diverso livello, la stessa contraddizione, la stessa “verticalità” nel binomio fede / ragione già lumeggiata.

Ne discende, come rileva l’Autore, che il rapporto del mondo con tale auto-rappresentazione della Chiesa “difficilmente può concepirsi in termini amichevoli”, nonostante le attestazioni apostoliche – richiamate puntualmente, che testimoniano di questa “sintesi” tra messaggio divino e ragione umana: Dio, tramite il Cristo, “si è fatto carne ed è venuto ad abitare in mezzo a noi” (Giov. 1, 14); la pretesa della Chiesa che i suoi contenuti valgano in via generale – osserva l’Autore – rappresenta “una difficoltà, anzi una sfida, per la vita democratica” (p. 108).

Del resto, le recenti vicende di cronaca, alcune delle quali rievocate anche dallo stesso Zagrebelsky, confermano che la contrapposizione ragione teoretica / ragione razionale è vissuta, per certi versi, come contrapposizione irriducibile, poiché la ragione, in quanto ragione, sempre tendenzialmente eccede e rimette in discussione, con la critica e l’esperienza, ciò che è acquisito per assioma.

E in questa contrapposizione, nello “sfrido” prodotto da questa contrapposizione ragione teoretica / ragion pratica trova spazio la scienza, l’esperienza, come modi per ricercare “logiche” che, probabilmente, la Verità del Dio rivelato già contiene, ma che l’uomo ha bisogno di scoprire e di conoscere.

Esisteva, probabilmente, già *in rerum natura* ad esempio, la sostanza che immunizza dalla tubercolosi, ma l’uomo ha avuto il bisogno di ricercarla e di sperimentarne l’efficacia per curare i malati.

C’è allora sicuramente un livello di “premesse teoretiche” alla base dell’umano svolgimento, “il fondo storico dell’umana sapienza” (p. 68) ma poi c’è anche un livello di acquisizioni razionali progressive che appartiene tutto all’Uomo, perché si tratta di acquisizioni dettate da esigenze concrete della realtà in cui l’uomo vive e che connotano, quindi, l’“esperienza”; come pure si tratta

di dominio esclusivo dell’uomo, direi, dare letture e riletture della realtà “relative” che permettano di rispondere all’esigenza specifica venuta in essere in un dato momento, anche se diverse dalla lettura “autentica”. La realtà, è indubbio, ha esigenze tutte proprie e si muove secondo dinamiche che possono coincidere, ma che possono anche non coincidere con la verità assoluta: emerge allora, il concetto di ragionevolezza: l’uomo fa ciò che ritiene “ragionevole” in un dato momento, in una data situazione, prescindendo da una valutazione in termini di pura “giustizia”; nessuno riterrà “giusto” diffondere nell’ambiente naturale che ci è stato dato in consegna sostanze nocive che ne determinano la morte dopo un po’ di tempo, ma tutti prendono la macchina o la moto per le proprie esigenze perché è ragionevole stare mezz’ora nel traffico ed evitare di farsi 10 Km a piedi!. E certamente questo concetto di ragionevolezza tutto “a dimensione umana” rende, secondo il mio personale convincimento, mai davvero conciliabili i due sistemi.

E l’assimilazione ricordata dall’Autore tra “relativismo e nichilismo”, perpetuata dall’odierno Pontificato, conforta questa sommessa opinione che pare permeare anche l’intero pensiero del Giurista piemontese nell’opera in commento (p. 95).

Sono innegabili gli apporti della Chiesa come “cultura cristiana” nella nostra società civile, come ricordato dall’On. La Pira in sede di Assemblea Costituente (1946-2006 *Sessant’anni fa l’assemblea Costituente*, 2a edizione, ANPPIA, 2006) e, in fondo, l’intero decalogo dei diritti inviolabili a mente dell’articolo 2 della Costituzione può essere “letto” come l’espressione più felice della cultura cristiana nella nostra società civile; ma tanti temi, da quell’epoca, si sono aperti e reclamano, quotidianamente, l’intervento del legislatore come la disciplina della fecondazione assistita, i patti di civile convivenza, le unioni omosessuali: temi che, ancora una volta, stringono la “morsa” del pensiero laico sul catalogo delle opzioni “ragionevoli” del quale la Chiesa pretenderà, forse, la pagina di copertina.

**Faustino de Gregorio**