



# diritto & religioni

**Semestrale**  
**Anno VI - n. 2-2011**  
**luglio-dicembre**

ISSN 1970-5301

# 12



**LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE**

**Diritto e Religioni**  
Semestrale  
Anno VI - n. 2-2011  
**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, P. Consorti, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fuccillo, 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, A. Zanotti, 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, F. Facchini  
A. Bettetini, G. Lo Castro  
P. Colella, A. Vincenzo  
M. Jasonni, 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  
L. Barbieri, 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

# *Relativismo e principi non negoziabili.*

## *Risposta a Fabio Vecchi.*

CESARE PINELLI

### 1. *Come e perché proseguire una discussione*

Fabio Vecchi confuta sinceramente e con sottili argomenti le tesi espresse in un mio lavoro su laicità, libertà religiosa e relativismo<sup>1</sup>. Sento di dover rispondere. Chiarirò i punti su cui posso non essermi spiegato, mi soffermerò sui dissensi che mi sembrano evidenti e cercherò infine un percorso per non renderli insuperabili.

Attribuisco una rilevanza civile all'ultimo passaggio, indipendentemente dai risultati. Tra Fabio Vecchi e me c'è un *idem sentire* su molti aspetti della convivenza, agevolato dal comune sguardo di giuristi; in particolare, ci accomunano la convinzione che l'Italia stia attraversando una fase di forti sbandamenti anche di carattere etico, e l'auspicio di un dialogo non meramente diplomatico fra Stato e Chiesa cattolica. Le spiegazioni che ne diamo e i termini del dialogo auspicato tradiscono tuttavia differenti impostazioni, anche di cultura giuridica se non di matrice disciplinare, sui temi della laicità e del relativismo. Il fatto è che – ecco la rilevanza civile del nostro discutere – potremmo non esser soli a trovarci in queste condizioni; e personalmente sono convinto che quanti, giuristi e non, vi si trovassero dovrebbero cominciare o continuare il dialogo fra loro stessi, distinguendo i dissensi apparenti da quelli effettivi, e provando il più possibile a comporre questi ultimi. Nella società e nella cultura le prove di dialogo sono più sgombre di ostacoli, presupponendo solo fiducia nelle chances di un discorso pubblico più vasto e profondo della sola dinamica del rapporto fra poteri.

---

<sup>1</sup> Cfr. rispettivamente FABIO VECCHI, *Spunti critici attorno ai temi del "relativismo etico" in democrazia, del dialogo e dei principi "non negoziabili" dalla Chiesa*, in *Diritto e Religioni*, 2008, pp. 572 ss., e CESARE PINELLI, *Principio di laicità, libertà religiosa, accezioni di relativismo*, in *Diritto pubblico*, 2006, pp. 821 ss.

## 2. *Dialoghi e trattative*

Intanto un'incomprensione, più facile da rimuovere. Il ritorno di «confessionismo di costume», del quale ho parlato richiamando Jemolo, si riferiva alle dinamiche di schieramento politico finalizzate al tornaconto elettorale che anche Vecchi depreca, non certo a parole o ad atti di autorità ecclesiastiche<sup>2</sup>.

Ho posto casomai un problema a proposito di taluni interventi della Chiesa italiana. L'invito all'astensione nel corso della campagna per il referendum abrogativo della legge sulla fecondazione assistita, che consentiva di vincere politicamente a costo di far leva su un astensionismo di massa largamente permeato di indifferenza per ogni valore etico, fu preferito all'invito a votare no all'abrogazione, soluzione questa idonea a testimoniare la fedeltà a «principi non negoziabili» ma non a vincere. La richiesta ultimativa ai parlamentari cattolici, in occasione dell'esame delle proposte di legge in tema di unioni di fatto, di scegliere tra obbedienza al magistero ecclesiastico e rispetto del principio di laicità, che non mi sembrava attagliarsi alla natura delle questioni in gioco, e che, aggiungo, avrebbe dovuto porsi allo stesso modo nei Paesi dove le medesime questioni venivano non solo dibattute in Parlamento ma anche decise con legge.

Un ordinamento improntato alla libertà «di professare la propria fede religiosa» anche in forma associata nonché «di farne propaganda» (art. 19 Cost.), e a quella concezione aperta e inclusiva della laicità bene messa in luce dalla Corte costituzionale (a partire da sent.n. 203 del 1989), non può inibire ad alcuna confessione religiosa espressioni di dissenso anche forte. Ma, in ambedue i casi, non di questo si trattava, bensì del tentativo di vincere a tutti i costi una partita che per la Chiesa italiana rispondeva al fine di far valere «principi non negoziabili» e nello stesso tempo costituiva una partita tutta politica nella vita pubblica italiana.

A proposito della difesa dell'embrione, ma con un intuibile margine di estendibilità a tutte le questioni eticamente sensibili, Vecchi individua «due opposte reazioni ad una questione etica: mentre la Chiesa reagisce opponendo le 'ragioni confessionali' del primato intangibile della dignità della persona, l'ordinamento civile non elabora 'ragioni laiche' a tutela dei fondamenti dello Stato di diritto»<sup>3</sup>.

Se per «ordinamento civile» Vecchi intende le autorità di governo, andrei

---

<sup>2</sup> Come afferma invece FABIO VECCHI, *Spunti critici*, cit., 583. Cfr. CESARE PINELLI, *Principio di laicità*, cit., p. 833.

<sup>3</sup> FABIO VECCHI, *Spunti critici*, cit., p. 583.

oltre. Trattasi di autorità talora versate più in trattative da mercato di tappeti che nell'arte del governare un grande Paese democratico: figuriamoci dove vanno a finire le ragioni laiche e lo spessore etico. Ma se l'interlocutore può venire così ritratto, se la Chiesa agisce invece per far valere principi di cui l'etica è la dimensione primaria e che considera perciò «non negoziabili», e se è perfettamente fondato chiedersi se le questioni eticamente sensibili possano ridursi «a semplici opportunità nel gioco politico» oppure richiamino «l'uomo, anche il non credente, ad un confronto impegnato con sé stesso e con la propria dimensione etica»<sup>4</sup>, ciò non esaurisce il discorso né sull'uno né sull'altro versante. Non può esaurirlo, nella misura in cui valutiamo atti, dichiarazioni e comportamenti in termini di dover essere costituzionale.

Allora, dovremo intendere «ordinamento civile» in un'accezione più propria, comprensiva di principi costituzionali a loro volta, come vedremo, «non negoziabili»; e dovremo altresì chiederci se l'azione della Chiesa per far valere quelli che essa ritiene non negoziabili si sottragga ad ogni critica indipendentemente dai mezzi impiegati.

Secondo Vecchi, «Il dialogo insterilisce nell'apprensione al dominio laico di momenti e legami relazionali di tale capienza etica – espressioni di un ordine morale da sempre affermato dalla Chiesa – i quali, pur non essendo 'verità di fede' esprimono un'intrinseca connessione con la dimensione della fede, con la conseguenza che la traduzione di essi entro il quadro normativo comporta l'inevitabile rispetto di limiti d'azione non valicabili. Quei medesimi momenti e legami relazionali che danno luogo alla famiglia come struttura naturale, alla tutela della vita in tutte le sue fasi esistenziali, al diritto dei genitori all'educazione dei propri figli, hanno un impianto radicale nel diritto naturale»<sup>5</sup>.

Se però vi è «intrinseca connessione» delle questioni di cui si tratta con la dimensione della fede, a maggior ragione l'azione della Chiesa al riguardo dovrebbe essere portata avanti universalmente, anche nei Paesi in cui l'esito negativo appaia scontato. A contare non dovrebbe essere l'esito, ma fare il massimo possibile per testimoniare e quindi diffondere una posizione ritenuta rispondente a «principi non negoziabili». Invece l'azione risulta concentrata là dove se ne prevede un esito positivo, e le sue modalità risultano coincidenti con le tecniche impiegate dalle forze politiche per raggiungere un esito positivo. Se, per far valere «principi non negoziabili», la Chiesa si pone sul piano di

---

<sup>4</sup> FABIO VECCHI, *Spunti critici*, cit., p. 583, (39).

<sup>5</sup> FABIO VECCHI, *Spunti critici*, cit., 582, con richiamo a GAETANO Lo Castro, *Interpretazione e diritto naturale*, in *Il mistero del diritto. I. Del diritto e della sua conoscenza*, Torino, Giappichelli, 1997, pp. 167 ss.

chi riduce questioni cruciali per l'identità e per la dignità umana «a semplici opportunità nel gioco politico», non ci si può meravigliare che il confronto possa apparire svilito a scontro o a trattativa politica.

Nel 2001, al ricevimento dell'Ambasciata italiana presso la Santa Sede per la celebrazione dei Patti Lateranensi, che cadeva alla vigilia delle elezioni politiche, il Segretario di Stato cardinale Sodano dichiarò di voler conoscere dagli aspiranti premier la loro posizione sui «problemi della vita, della famiglia, della gioventù, della libertà scolastica, della solidarietà nazionale e internazionale», e successivamente ebbe una serie di colloqui con leaders politici. Che alcuni dei problemi citati rientrassero tra quelli oggetto di «principi non negoziabili» bastava forse a dare carta bianca a qualsiasi comportamento? Riporto il commento di Pietro Scoppola: «È legittimo e doveroso per tutti i cittadini, e perciò anche per i cattolici, contribuire a far sì che le leggi dello Stato siano ispirate ai propri convincimenti o alla propria fede, ma questo diritto dovere non è la stessa cosa che esigere una piena identità fra i propri valori e la legge»; e si chiese: «Perché mai la segreteria di Stato vaticana entra di forza nel tema, in forme per giunta desuete e controproducenti per la sensibilità del nostro tempo? E perché mai l'Italia, i cattolici italiani devono sempre essere trattati come 'giardino della Chiesa'?»<sup>6</sup>.

Ho già ricordato più consistenti «entrate di forza» verificatesi in seguito. Esse hanno varcato i confini della libertà religiosa esercitabile negli ampi spazi riconosciuti dall'art. 19 Cost., per entrare nel territorio nell'art. 7 Cost., nonostante le questioni trattate non fossero annoverabili fra le *res mixtae*, ma fra quelle su cui vale il «ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani». La constatazione prescinde da ogni giudizio sulla tesi della sussistenza di una soglia istituzionale oltre la quale contano soltanto le ragioni laiche<sup>7</sup>, e non si può confondere con posizioni orientate ad affermare un incondizionato diritto all'autodeterminazione individuale in tutta l'area delle questioni eticamente sensibili, di cui si sono giustamente messi in rilievo i risvolti laicisti<sup>8</sup>. La Chiesa, secondo costoro, sarebbe veicolo di tradizioni superate e di paterna-

---

<sup>6</sup> PIETRO SCOPPOLA, *Se qualcuno dimentica il Concilio Vaticano II* (3 febbraio 2001), in Id., *La coscienza e il potere*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 116-7.

<sup>7</sup> È la nota tesi di JÜRGEN HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 33 ss., alla quale si riferiva ampiamente il mio scritto, insieme a quelli di FRANCESCO RIMOLI, *Laicità, postsecolarismo, integrazione dell'estraneo: una sfida per la democrazia pluralista*, e di ALDO TRAVI, *Riflessioni su laicità e pluralismo*, in *Diritto pubblico*, 2006, risp. pp. 335 ss. e pp. 375 ss..

<sup>8</sup> AUGUSTO BARBERA, *La laicità come metodo*, Relazione al primo incontro de "Il Cortile dei Gentili. Spazio di dialogo fra credenti e non credenti", Università di Bologna – Pontificium Consilium de Cultura, Bologna, Aula Magna di Santa Lucia, 12 febbraio 2011, in [www.forumcostituzionale.it](http://www.forumcostituzionale.it), p. 8.

lismi ingiustificati, la loro sarebbe una posizione espressiva della modernità o della postmodernità. Non mi ci riconosco, anche perché non credo che stare “al passo coi tempi” sia di per sé un bene, ammesso che abbia senso<sup>9</sup>. Tuttavia, non per questo mi sento di difendere, per le ragioni ora illustrate più diffusamente, i comportamenti delle autorità ecclesiastiche italiane nei casi prima riportati.

### 3. *Relativismo politico e relativismo etico*

La discussione con Vecchi è proseguita sul tema strettamente connesso del “relativismo” quale tratto distintivo della convivenza democratica, più volte deprecato dagli ultimi due Pontefici.

Avevo distinto l'indifferenza per i valori etici dal relativismo, richiamando fra gli altri un passo di Kelsen nel quale egli considera «un errore grossolano presumere che la teoria relativistica dei valori propria del positivismo implichi la concezione che non esistono valori, che non vi è legge e ordinamento morale, che la democrazia è una mera finzione», poiché «Il relativismo politico significa soltanto che i giudizi di valore in generale – senza i quali le azioni umane non sono possibili – ed in particolare il giudizio che la democrazia è una buona o la migliore forma di governo, non può essere provata come assoluta per mezzo di una conoscenza razionale e scientifica, una conoscenza cioè che escluda la possibilità di un giudizio di valore opposto. La democrazia, se realmente stabilita, è, anche dal punto di vista di una teoria dei valori relativistica, la realizzazione di un valore e in tal senso, sebbene il valore sia solo relativo, una realtà e non una mera finzione»<sup>10</sup>.

Si noti che Kelsen parla sempre di relativismo *politico*, non *etico*<sup>11</sup>. La differenza è cruciale. Schierarsi contro l'assolutismo e a favore del relativismo, sul presupposto che il contrario di ‘relativo’ sia ‘assoluto’, non ha la stessa valenza nella sfera politica e nella sfera etica. Nella prima equivale a rigettare quelle visioni totali della politica, prima ancora che singoli partiti totalitari, le quali

---

<sup>9</sup> Da vecchio lettore di Musil, conservo nella memoria questo suo passo: “I tempi erano in movimento. La gente che non è vissuta allora non lo crederà, ma già allora, e non soltanto adesso, i tempi procedevano alla velocità di un cammello. Non si sapeva però in che direzione. Ed era difficile distinguere il sopra dal sotto, e le cose in regresso da quelle in progresso.” (ROBERT MUSIL, *L'uomo senza qualità*, I, 1972, Torino, Einaudi, 1972, p. 9).

<sup>10</sup> HANS KELSEN, *I fondamenti della democrazia* (1955-56), in *La democrazia*, Bologna, il Mulino, 1981, p. 262, *sub* (1).

<sup>11</sup> V. invece FABIO VECCHI, *Spunti critici*, cit., p. 586.

assumono che qualunque dimensione umana possa risolversi nei termini politici dell'*amicus-hostis*. Ai tempi di Kelsen, questa fu la posizione del suo grande avversario Carl Schmitt<sup>12</sup>, di cui è appena necessario ricordare il contributo teorico all'avvento del nazismo e la mai rinnegata adesione al nazismo<sup>13</sup>.

In tal senso, schierarsi per il relativismo politico significava e significa non soltanto schierarsi per la tolleranza e contro la legittimazione della forza, ma prima ancora affermare la condizione di pensabilità, per usare un'espressione kelseniana, di una pluralità di sfere dell'azione e della convivenza umana, compresa quella etica. E se la tesi del relativismo politico quale condizione della democrazia serve, fra le altre cose, ad evitare che l'assolutizzazione di una certa posizione politica travolga, oltre alle altre posizioni, la stessa distinzione tra sfere, sarebbe un *non sequitur* ascriverle il giudizio che nella sfera etica un valore vale l'altro, e dunque indifferenza ai valori.

A conclusione del *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, dopo aver riassunto brevemente l'andamento del processo a Gesù, Kelsen commenta: «Forse si obietterà, forse i credenti, i credenti politici, obietteranno che quest'esempio parla piuttosto a sfavore che a favore della democrazia. E bisogna riconoscere il valore di tale obiezione; a condizione però che i credenti siano tanto sicuri della loro verità politica – che, se necessario, dovrà venire realizzata anche per vie cruente – quanto il figlio di Dio»<sup>14</sup>. L'esito di una procedura democratica, sembra dirci Kelsen, è stata una decisione ingiusta, la condanna di un innocente. In questo senso l'esempio parla a sfavore della democrazia. Ma per poter negare il fondamento della democrazia, quanti siano convinti della priorità di un valore politico su ogni altro, al punto da usare la forza per affermarlo, vengono invitati a una prova impossibile: dovrebbero dimostrare di esserne convinti quanto il figlio di Dio era sicuro della sua (non politica ma trascendente) verità.

La conclusione è che è bene che le sfere della politica e della fede continuino a restare distinte. Nella seconda, dove l'assoluto è concepibile, il credente può limitarsi a scorgere nella democrazia, fatta di valori solo relativi, una povera cosa, oppure può essere tentato di imporvi le proprie certezze «anche per vie cruente»: allora l'assolutismo etico si è tradotto in volontà di assolutismo politico, con la conseguenza di distruggere la democrazia<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> CARL SCHMITT, *Il concetto di 'politico'* (1932), in *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di GIANFRANCO MIGLIO e PIERANGELO SCHIERA, il Mulino, Bologna, 1972, 101 ss.

<sup>13</sup> Cfr. ALBERTO PREDIERI, *Carl Schmitt, un nazista senza coraggio*, La Nuova Italia, Firenze, 1998.

<sup>14</sup> HANS KELSEN, *Essenza e valore della democrazia* (1929), in *La democrazia*, cit., p. 144.

<sup>15</sup> GUSTAVO ZAGREBELSKY, *Il "Crucifige!" e la democrazia*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 119-120, rico-



Con il crollo del totalitarismo, con l'avvento di Costituzioni strutturate per principi e col lungo processo di apprendimento che ne è seguito, alcuni dei presupposti da cui muoveva la teoria kelseniana della democrazia sono irreversibilmente mutati. In particolare la consapevolezza della strutturale precarietà degli assetti politici e dei limiti della razionalità artificiale è entrata nel patrimonio del costituzionalismo europeo, attraverso l'affermazione del principio di dignità e un ripensamento in senso pluralistico e inclusivo del principio di laicità. Ma il senso del limite dell'artificio umano, come non comporta rinunce a progetti, iniziative e opere scientifiche capaci di arricchire di senso il presente e il futuro, così non vale a dimenticare l'intuizione di base kelseniana che, nell'ordine politico, soltanto una procedura democratica può stimolare le virtù trasformative e autocorrettive necessarie a una convivenza pluralistica. In questo senso può dirsi che le elaborazioni post-totalitarie del rapporto fra costituzionalismo e democrazia abbiano aggiornato il lascito di Kelsen senza rinnegarlo.

La composizione fra questi diversi elementi risulta dalla giurisprudenza della Corte costituzionale che ha affermato la sussistenza di principi supremi dell'ordinamento suscettibili di fungere da parametro nel sindacato sui vizi sostanziali delle leggi costituzionali e perciò rendendolo possibile (sent.n. 1143 del 1988). Una giurisprudenza che ha non poco risentito della risalente convinzione della dottrina circa la sussistenza di limiti impliciti alla revisione costituzionale al di là del limite espresso della «forma repubblicana», e identificati appunto nei principi fondamentali della Costituzione.

Affermazioni simili, se risultano compatibili con la teoria kelseniana della democrazia nei termini e limiti dianzi accennati, ben poco hanno a che vedere con la *Stufenbautheorie* e con la ipotesi della norma fondamentale presupposta, non posta, di Kelsen, nella misura in cui introducono nel sistema delle fonti, anzi alla sommità del sistema, un elemento materiale-contenutistico che urta inesorabilmente con la strutturazione formale dell'impianto kelseniano<sup>16</sup>. E a cosa corrispondono i principi supremi se non a "principi non negoziabili"? La sottrazione di essi a revisione costituzionale non equivale a dire che non sono suscettibili di trattativa politica?

---

struise diversamente il processo a Gesù: se Pilato non può "occupare la parte del vero amico della democrazia", visto il carattere non democratico del suo ricorso al plebiscito, Gesù, "che, silente, fino alla fine invita al dialogo e al ripensamento", è diverso da noi, che "non possiamo permetterci di attendere in silenzio 'fino alla fine'". La conclusione è che "la democrazia della possibilità e della ricerca, la democrazia critica, deve mobilitarsi contro chi rifiuta il dialogo, nega la tolleranza, ricerca sempre il potere, crede di avere sempre ragione".

<sup>16</sup> Quanto ai limiti espressi o impliciti alla revisione costituzionale v. già VEZIO Crisafulli, *Lezioni di diritto costituzionale*, II, Padova, Cedam, 1976, p. 329.

#### 4. *Modalità di perseguire il 'bene comune' fra Stato e Chiesa*

Quando Vecchi osserva che la teoria kelseniana «nasconde... gravi pericoli di degradazione del sistema giuridico a causa dell'enunciata indifferenziazione dei valori», ponendo «uno sbarramento formale» all'immissione di contenuti morali nello spazio giuridico, e sottovalutando il momento ideologico che è l'essenza delle «norme religioso-confessionali»<sup>17</sup>, si riferisce al Kelsen fondatore della «dottrina pura del diritto». Dottrina, come è notissimo, che definisce il suo oggetto prescindendo volutamente e preliminarmente dal contenuto, morale o meno, delle norme, per prenderle in considerazione sotto il solo profilo formale-procedurale<sup>18</sup>. Ma, come abbiamo ora detto, lo «sbarramento formale» insito nei presupposti della dottrina pura non ricorre nelle costruzioni, scientifiche e giurisprudenziali, del nostro sistema giuridico.

Tuttavia, a erigere uno sbarramento non meno alto è proprio Vecchi. Prima di esaminare le critiche degli ultimi due Pontefici alla responsabilità della democrazia circa il montante relativismo etico, egli precisa «le variabili del fine di 'bene comune', unitariamente perseguito da Stato e Chiesa», osservando fra l'altro trattarsi di un fine «che l'uno inquadra nelle proposizioni giuspositiviste e l'altro, nel diritto naturale; che l'uno ha lentamente maturato identificandolo attraverso l'esperienza storica 'in via pragmatica' e l'altra ricava dalla percezione ontologica dell'uomo per via dottrinale, dogmatica e fondativa; che l'uno persegue attraverso una concezione puramente tecnica del diritto il cui valore esclusivamente strumentale finisce per essere, come le sue elaborazioni, di indole relativa, dovendo regolare convenzionalmente interessi contrapposti e rapporti di forza, e che l'altra persegue identificando nel diritto ecclesiale, in quanto 'diritto di ciò che è giusto', la base realistica e personalistica dei rapporti di giustizia»<sup>19</sup>.

Fatte queste precisazioni, Vecchi individua «il punto del possibile equivoco sulla critica al 'relativismo etico' addebitata dalla Chiesa alla democrazia» nel fatto che per Giovanni Paolo II e Benedetto XVI «non è la democrazia come forma istituzionale di governo, ma la democrazia come espressione decadente di una cultura 'neomaterialista', che ha perso i propri cardini etici di riferimento, a pregiudicare le condizioni che possono attuare una dialettica dei

---

<sup>17</sup> FABIO VECCHI, *Spunti critici*, cit., pp. 585-586.

<sup>18</sup> Non è qui necessario ricordare le ragioni e gli aspetti fondamentali per i quali il positivismo kelseniano si distingue da quello statualistico diffuso in Europa continentale a partire dalla seconda metà del XIX secolo.

<sup>19</sup> FABIO VECCHI, *Spunti critici*, cit., pp. 586-587.

circuiti di ascolto e di apprendimento delle ragioni dell'altro»<sup>20</sup>.

Ora, delle due l'una. Se si ritiene che lo Stato, nella specie lo Stato democratico, sia destinato a perseguire il fine comune solo regolando «interessi contrapposti e rapporti di forza» e perciò con «un valore esclusivamente strumentale», il bersaglio della critica diventa proprio «la democrazia come forma istituzionale di governo», che sarebbe incapace di esprimere, produrre e far circolare al proprio interno valori morali. Se invece è la «cultura 'neomaterialista'» che avrebbe fatto perdere alla democrazia «i propri cardini etici di riferimento», e si presuppone così che lo Stato (democratico) vi si sia in passato ispirato, occorrerebbe qualche parola di spiegazione su quando e come tale mutamento si sia verificato.

I termini dell'alternativa non stanno sullo stesso piano. Se il secondo rimane sfumato, ben più esplicita e ferma appare per contro la convinzione che la fondamentale differenza fra Stato e Chiesa nel perseguire il bene comune consista nel discriminare diritto positivo/diritto naturale, cui viene fatto corrispondere quello tra un'attitudine pragmatica e strumentale, in quanto volta per sua natura a comporre interessi, e un'attitudine orientata a rinvenire, attraverso «la percezione ontologica dell'uomo per via dottrinale, dogmatica e fondativa», la «base realistica e personalistica dei rapporti di giustizia».

Si ha l'impressione di uno scarto incolmabile e metastorico tra *salus publica* e *salus animarum*, indipendentemente da ogni giudizio circa le valutazioni della Santa Sede su relativismo e democrazia. Quando gli enti fra cui si suppone si debba aprire (o riaprire) un dialogo si occupano l'uno di interessi l'altro di valori, quando l'uno impone con la forza i precetti di diritto positivo e l'altro inquadra il bene comune nel diritto naturale, fra di essi si può concepire non tanto un dialogo, quanto uno scambio. E già l'abate Gianmaria Ortes scriveva: «L'autorità di persuasione, parlando delle intiere nazioni, è l'autorità di Religione, e l'autorità di forza è l'autorità del Principato. Sicché la Religione potrà ben persuadere, ma per questo non potrà mai astringere, e il Principato potrà ben astringere, ma per questo stesso non potrà mai persuadere. Prima della Religione cristiana non vi era nelle nazioni che l'autorità di forza. Questa era quella del Principato, il quale aveva a sé assoggettata l'autorità di Religione: cosa ben facile per esser quella Religione falsa e pagana, facile a investirsi dei sentimenti ambiziosi e vani del Principato... Quando poi i sovrani abbracciarono il Cristianesimo, s'accorsero dell'errore di soggettar a se stessi la Religione quando sia vera, e conobbero che l'unico partito e più sicuro per governar i popoli era quello di unirsi ad essa per sostenerla fra i

---

<sup>20</sup> FABIO VECCHI, *Spunti critici*, cit., p. 588.

popoli e per comandar loro in conformità a una tal Religione»<sup>21</sup>.

### 5. *Stato costituzionale e accezioni di diritto naturale*

A mio giudizio, le chances di dialogo passano per l'approfondimento delle trasformazioni che hanno investito, più che le funzioni assolute dai due enti in quanto tali, la percezione del valore dello *ius quo utimur* nell'ambito delle democrazie contemporanee.

Mi riferisco in primo luogo ai presupposti, che sono ad un tempo storici e assiologici, dello Stato costituzionale: del suo essere informato a un diritto più alto delle leggi e delle trattative che le precedono. Un diritto non meramente predicato ma tutelato in via giurisdizionale dalle violazioni, assunte come sempre possibili, ad opera delle maggioranze parlamentari di volta in volta al potere. Un diritto che non si può ricondurre alla dicotomia diritto positivo/diritto naturale, in quanto adottato secondo le procedure del primo eppure ricognitivo di valori etici, a cominciare dai diritti fondamentali. Ancora una volta siamo ricondotti allo spartiacque del totalitarismo nella storia europea e italiana, quando accadde che «Mentre la variante liberaldemocratica del costituzionalismo liberale riconosceva sempre più la dimensione sociale dell'individuo 'situato', il pensiero cattolico metteva progressivamente da parte le vecchie fondazioni ontologiche 'fisiciste', basate su un concetto astratto della 'natura umana' e delle 'leggi naturali' cui essa è sottoposta, mettendo di più l'accento sui valori della persona, sulla sua libertà e responsabilità, sia pure in armonia con la razionalità immanente alla natura»<sup>22</sup>.

L'evoluzione accennata è attestata da un passo del dialogo con Habermas dell'allora Cardinale Ratzinger, nel quale egli osservava: «Il diritto naturale – particolarmente nella Chiesa cattolica – è rimasto il modello di argomentazione, con cui essa si appella alla ragione comune nei dialoghi con la società laica e con altre comunità di fede e cerca i fondamenti a favore di un'intesa sui principi etici del diritto in una società pluralistica 'secolare'. Ma questo strumento purtroppo risulta spuntato, e io non vorrei quindi far leva su di esso in questo dialogo. L'idea del diritto naturale presupponeva un concetto di natura, in cui natura e ragione fanno presa l'una nell'altra, la natura stessa

---

<sup>21</sup> GIANMARIA ORTES, *Dell'autorità di persuasione e di forza fra loro divise* (1788), in Id., *Calcolo sopra la verità dell'istoria e altri scritti*, Presentazioni di ITALO CALVINO e GIUSEPPE DOSSENA, Costa&Nolan, Genova, 1984, pp. 198-199.

<sup>22</sup> AUGUSTO BARBERA, *La laicità come metodo*, cit., p. 3.

è razionale. Questa visione della natura si è spezzata con la vittoria della teoria dell'evoluzione. La natura come tale, secondo essa, non è razionale, anche se in essa vi sono modi di operare razionali: questa è la diagnosi che da quella prospettiva ci viene posta e che oggi in larga misura sembra incontrovertibile»<sup>23</sup>. Egli aggiungeva poi, nel modo più significativo: «Come ultimo elemento del diritto naturale, che nella dimensione più profonda voleva essere un diritto razionale, comunque, nell'epoca moderna, sono rimasti i diritti umani. Essi non si possono comprendere senza il presupposto che l'uomo come uomo, semplicemente a motivo della sua appartenenza alla specie uomo, è soggetto di diritto, che il suo stesso essere porta in sé valori e norme, i quali si devono trovare, non inventare. Forse oggi la dottrina dei diritti umani dovrebbe essere integrata con una dottrina dei doveri umani e dei limiti dell'uomo, e ciò potrebbe ora comunque aiutare a rinnovare il problema se non possa darsi una ragione della natura e così un diritto naturale per l'uomo e per il suo dimorare nel mondo»<sup>24</sup>.

## 6. Ancora sulla laicità

Se a formare oggetto del dialogo non è il diritto naturale della tradizione cattolica, ritenuto oggettivamente rilevabile dalla natura stessa, ma dei diritti dell'uomo inteso come tale, e all'uomo riconosciuti anche nei testi costituzionali a seguito di un lunghissimo processo storico costellato di scacchi e di apprendimenti, d'altra parte è stata giustamente notata la divaricazione fra una «accezione tralatticia di laicità, nella primitiva rozzezza del modello francese, e il costituzionalismo europeo e occidentale, che segue un modello diverso di laicità. La laicità partecipa del maggiore equilibrio, del bilanciamento, che il costituzionalismo riserva ai diritti, i quali non precedono la legge ma sono fondati, unitamente alla legge, nella Costituzione»<sup>25</sup>. Si guarda insomma a una laicità che, «pur affermando il principio della distinzione tra Stato e Chiesa, quindi la sovranità dello Stato costituzionale, non per questo pretenda di revocare alla religione il suo ruolo pubblico, anzi lo consideri apertamente una risorsa per la vitalità della comunità politica in generale, fatta salva ov-

---

<sup>23</sup> JOSEPH RATZINGER in JOSEPH RATZINGER-JÜRGEN HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Dialogo di Monaco del 19 gennaio 2004, Morcelliana, Brescia, 2004, p. 50. Sul punto ORLANDO FRANCESCHELLI, *Dio e Darwin. Natura e uomo tra evoluzione e creazione*, Roma, Donzelli, 2005.

<sup>24</sup> Op. e loco cit.

<sup>25</sup> NICOLA COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2006, p. 50.

viamente la compatibilità dei diversi valori religiosi con i valori fondamentali della stessa comunità»<sup>26</sup>. Una laicità «che oggi nessuno dovrebbe mettere più in discussione, specialmente se si vuole impedire che la politica si faccia religione, ossia la sacralizzazione della politica a cui mirano sia i clericali che i laicisti»<sup>27</sup>.

Simile visione sembra corrispondere a convinzioni espresse da Benedetto XVI fin dalla sua prima enciclica, là dove afferma fra l'altro che «La politica è più che una semplice tecnica per la definizione dei pubblici ordinamenti: la sua origine e il suo scopo si trovano appunto nella giustizia, e questa è di natura etica», e che «la costruzione di un giusto ordinamento sociale e statale, mediante il quale a ciascuno viene dato ciò che gli spetta, è un compito fondamentale che ogni generazione deve nuovamente affrontare. Trattandosi di un compito politico, questo non può essere incarico immediato della Chiesa. Ma siccome è allo stesso tempo un compito umano primario, la Chiesa ha il dovere di offrire attraverso la purificazione della ragione e attraverso la formazione etica il suo contributo specifico, affinché le esigenze di giustizia diventino comprensibili e politicamente realizzabili»<sup>28</sup>.

Queste enunciazioni di principio ben possono tradursi in condizioni di dialogo anche, anzi a più forte ragione, quando si pongano questioni eticamente sensibili. Qui, sintetizzando quanto detto in precedenza, sono in gioco diverse interpretazioni di principi parimenti ritenuti non negoziabili, ovvero supremi. Una posta in gioco evidentemente altissima, e tuttavia stabilita fra termini perlomeno fra loro omogenei. Il requisito dell'omogeneità invece si perde ogni volta che, a fronte di una Chiesa orientata dal progetto di redenzione, si immagina uno Stato che, assumendo come relativi la libertà soggettiva e i suoi limiti etici, si schiera «in favore di una espansione illimitata dei diritti soggettivi individuali»<sup>29</sup>.

Avendo formulato un dissenso dalle posizioni scientifiche e culturali volte ad affermare un incondizionato diritto all'autodeterminazione individuale, mi rimane da chiedere: «lo Stato» le ha forse già fatte proprie, o potrebbe piuttosto farle proprie in futuro? Poiché, allo stato della legislazione italiana, deve risponderci nel secondo senso, è proprio qui che nasce nella Chiesa il

---

<sup>26</sup> SERGIO BELARDINELLI, *La laicità dello Stato alla luce del discorso di Ratisbona*, in STANISLAW GRYGEL e STEPHAN KAMPOWSKY (edd.), *Fede e ragione, libertà e tolleranza. Riflessioni a partire dal discorso di Benedetto XVI all'Università di Ratisbona*, Cantagalli, Siena – Città del Vaticano, 2009, p. 43.

<sup>27</sup> S. BELARDINELLI, *La laicità dello Stato*, cit., p. 41.

<sup>28</sup> BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, in *Il Regno*, Suppl., 1 gennaio 2006, pp. 74-75.

<sup>29</sup> FABIO VECCHI, *Spunti critici*, cit., p. 589.

timore di una deriva relativistica, che se per un verso la induce alle accennate «entrate di forza», per l'altro la spinge a dichiarazioni che finiscono per coinvolgere 'democrazia' e 'modernità' in una generale condanna dell'indifferenza ai valori morali.

Per concepire il dialogo in termini di diverse interpretazioni di principi non negoziabili, occorrerebbe non avere paura. Occorrerebbe mantenere la fiducia che spira dall'allocuzione di apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II, dove il Pontefice, distinta la modernità da «quei costumi di vita, che disprezzano Dio e la sua legge, la eccessiva fiducia nei progressi della tecnica, il benessere fondato esclusivamente sui comodi della vita», prendeva le distanze dai «profeti di sventura» i quali «nei tempi moderni non vedono che prevaricazione e rovina» e «annunziano eventi sempre infausti, quasi sovrasti la fine del mondo», e affermava che la Chiesa «ritiene di venire incontro ai bisogni di oggi mostrando la validità della sua dottrina piuttosto che con la condanna»<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> *Per l'apertura del Concilio ecumenico. Estratti dall'allocuzione dell'11 ottobre, in 1963. Annuario politico italiano*, Milano, Comunità, 1963, pp. 1237 ss.