



Valentina Valentini

(assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Storia e Teoria generale
del diritto della Facoltà di Giurisprudenza della
Università degli studi Roma Tre)

La laicità dello Stato e le nuove interrelazioni tra etica e diritto

SOMMARIO: 1. Il principio di laicità dello Stato. Cenni storico-comparatistici - 2. Segue: dallo Stato liberale allo Stato laico sociale - 3. La laicità dello Stato e l'indipendenza delle Chiese - 4. Le istituzioni democratiche e la pluralità delle scelte etiche - 5. Il ruolo della riflessione etica nel diritto - 6. Laicità e biodiritto - 7. Le questioni bioetiche ed il principio di laicità.

1 - Il principio di laicità dello Stato. Cenni storico-comparatistici

Nel guardare il percorso storico che le moderne società hanno svolto, è possibile evidenziare che “non appena realizzata, la laicità esce dall’agenda dei grandi temi politici e dagli interessi della gente”¹. Le comunità vivono ormai la propria esistenza senza essere né obbligate dallo Stato ad un determinato credo, né costrette a manifestare pubblicamente la propria fede, né tantomeno ‘forzate’ ad appartenere ad una chiesa.² E questa libertà dal punto di vista personale non può non tradursi nel principio di laicità dello Stato.

Ogni qual volta ci si rende conto che la società sta lentamente modificando i valori nei quali essa stessa si riconosce, il tema della laicità dello Stato torna prepotentemente ad agitare il dibattito politico, istituzionale, mediatico, scientifico ed in parte anche la conversazione dell’uomo comune. Questo perché molto spesso “un’innovazione nell’ordinamento giuridico è preceduta da un periodo in cui la morale, che più rapidamente si è modificata col mutarsi dei sentimenti e delle esigenze sociali, contrasta con la norma giuridica, di cui provoca la revisione”³. Come risvegliatesi da un lungo sonno, le persone si

¹ C. CARDIA, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, islam*, Cinisello Balsamo 2007, p. 84.

² Si veda la rappresentativa frase di Friedberg per cui gli uomini devono poter trascorrere la vita “dalla culla alla tomba, senza che più venga loro da parte dello Stato nessun impaccio come nessun impulso di carattere religioso” [F. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, (1924), Bologna 1992, p. 282].

³ T. PERASSI, *Introduzione alle scienze sociali*, Padova 1967, p. 15, il quale osserva inoltre che “in ogni società, l’equilibrio fra i vari sistemi di norme non è mai così



rendono conto del ruolo fondamentale che la religione e le chiese hanno rivestito e rivestono tuttora all'interno della comunità civile, ed il principio di laicità sembra diventare quasi un dogma al quale appellarsi per reagire in senso positivo o negativo ai mutamenti della società stessa, una sorta di "parola d'ordine e di mobilitazione a forte carica emotiva"⁴.

Lo Stato laico, infatti, è quello "che 'non tende a imporre i punti di vista di una parte della società al resto della popolazione attraverso la coercizione' che, in materia di scelte e di orientamenti di coscienza, resta 'radicalmente illegittima. L'autonomia della coscienza è, dunque, proclamata'. Allo Stato non resta che svolgere un ruolo di arbitro: 'non prende partito per una concezione 'buona' della vita, ma agisce in modo che nessuno possa imporre la propria agli altri' e garantisce la libertà religiosa dei più deboli e delle minoranze, impedendo ai 'privati', grazie al suo monopolio 'della costrizione' di 'uso della violenza per imporre uno stile di vita'⁵.

Detto ciò ci si rende immediatamente conto che il concetto di laicità è un concetto quantomeno complesso; non si tratta di un postulato univoco, non indica una sola realtà statuale e sociale, bensì ci troviamo di fronte ad una nozione che è stata giudicata 'irriducibilmente polisemica'⁶, 'ambigua'⁷, 'incerta'⁸, 'categoria ermeneutica debole'⁹, fino a chiedersi se sia perfino 'inutile'¹⁰. Si tratta, dunque, di un termine controverso che trova la sua definizione nel movimento della storia,¹¹ vivendo nel tempo e nello spazio, e

perfetto da escludere qualche contrasto sia pur lieve: il divenire della società, in fondo, si opera attraverso tali contrasti per il conseguimento di un equilibrio, che forse non si raggiunge mai".

⁴ E. TORTAROLO, *Il laicismo*, Roma-Bari 1998, p. 3.

⁵ F. MARGIOTTA BROGLIO, *La laicità dello Stato*, in G. PRETEROSSO (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Roma-Bari 2005, p. 79-80, il quale cita G. HAARSCHER, *La laïcité*, Paris 1996.

⁶ L. GUERZONI, *Il principio di laicità tra società civile e Stato*, in M. TEDESCHI (a cura di), *Il Principio di laicità nello Stato democratico*, Soveria Mannelli 1996, p. 60.

⁷ F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, Bologna 2003, p. 27.

⁸ G. CASUSCELLI, *La laicità e le democrazie: la laicità della 'Repubblica democratica' secondo la Costituzione italiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), ora in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2007, p. 172.

⁹ A. VITALE, *Fenomeno religioso e legalità costituzionale*, Salerno 1996, p. 56.

¹⁰ G. DALLA TORRE, *Laicità dello Stato: una nozione giuridicamente inutile?*, in *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1991, p. 274 ss.

¹¹ Cfr. M. TEDESCHI, *Quale laicità? Fattore religioso e principi costituzionali*, in *Dir. Eccl.*, 1993, p. 60, il quale evidenzia come nella storia la laicità "si è, di volta in volta, concretizzata o nell'aconfessionalità dello Stato, o nella libertà religiosa, o nel laicismo, o nella separazione, per cui ha un valore relativo e storico"; sul punto anche L.



acquisendo di volta in volta contenuti nuovi che vanno ad aggiungersi ai precedenti, non a sostituirli.

Fin dalle origini il termine in questione ha assunto vesti diverse¹²: dal *laòs* greco iniziale, indicante il popolo guerriero in rapporto con il capo, il termine è passato, con l'avvento della Chiesa cristiana, ad indicare ciò che è proprio del popolo; nel medioevo, lo stesso termine è stato utilizzato dalla dottrina cristiana per distinguere i semplici fedeli da coloro che facevano parte del clero, avendo ricevuto gli ordini sacerdotali. Questa iniziale differenziazione si trasformò in contrapposizione nel settecento, quando laico significò principalmente civile in opposizione ad ecclesiastico, estraneo alle cose sacre, e divenne attributo di un modello di Stato "che spezza l'antica alleanza e il sostanziale asservimento non già per tramutarlo necessariamente in ostilità, bensì per sottolineare essenzialmente la reciproca autonomia della struttura di potere politico e della struttura di potere religioso"¹³.

È questo il momento nel quale la nozione di laicità inizia quel percorso che la porterà ad assumere i contorni che oggi le riconosciamo. La frantumazione dell'Europa cristiana, e la svolta filosofica del giusnaturalismo hanno aperto il percorso che porterà all'elaborazione del più ampio principio di tolleranza religiosa. Nelle maglie dello scontro fra le religioni si impone, quasi, l'intervento di uno Stato, che al fine di pacificare la società, sceglie una propria religione e la garantisce, "ponendosi come arbitro di tutti i valori, interessi, ragioni della comunità. Ed è arbitro non già tra diversi interessi ecclesiastici, ma tra due dottrine religiose"¹⁴. Partendo dal presupposto che "la lotta dello Stato è una lunga sanguinosa lotta per l'unità del potere", i nascenti Stati nazionali devono compiere un duplice processo: "di liberazione nei confronti di un'autorità tendenzialmente universale, che per essere di ordine spirituale si proclama superiore ad ogni potere civile; di unificazione nei confronti delle minori istituzioni, associazioni, città, che costituiscono nella società medievale un pericolo permanente di anarchia"¹⁵. All'ombra della tolleranza religiosa, e dalla sua stessa

GUERZONI, *Stato laico e Stato liberale: un'ipotesi interpretativa*, in *Dir. Eccl.*, 1977, p. 518 ss.

¹² Contrario ad una definizione desunta dalla storia stessa del concetto è G. BONIOLO, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Una geografia delle nostre radici*, Torino 2006, il quale sostiene che "un cattivo vezzo di certo pensiero è ritenere che per poter parlare in un qualche modo di una qualche nozione, si debba necessariamente ripercorrerne la storia", p. XV.

¹³ A. VITALE, *Fenomeno religioso e legalità costituzionale*, cit. p. 46.

¹⁴ O. FUMAGALLI CARULLI, "A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio". *Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Milano 2006, p. 24-25.

¹⁵ N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Torino 1989, p. 73.



negazione, inizia la lunga e lenta elaborazione del concetto di Stato laico.

Queste premesse, infatti, costituiscono il presupposto necessario per l'affermazione del principio di laicità sia nello Stato che nel diritto. Lo Stato, come teorizzano in quel periodo i giusnaturalisti è "una società umana costituita unicamente al fine della conservazione e della promozione di beni civili"; la Chiesa, invece, è "una libera società di uomini che si uniscono volontariamente per adorare pubblicamente Dio nel modo che credono gradito alla divinità al fine della salvezza delle anime"¹⁶. Nascono così nella riflessione filosofica i due ordinamenti distinti e autonomi, entrambi in grado di produrre principi etici con valore universale per i consociati, ma con fini diversi.

Tale distinzione, frutto della riflessione filosofica, resta però, per il momento, in parte non attuata; mai come verso la fine del secolo XVI, lo Stato è più confessionale e meno vicino al concetto di laicità, "in conseguenza dell'identificazione, compiuta in mezzo alle più vaste lotte civili dell'Europa cristiana, tra potere politico e confessione religiosa. Le diverse identità religiose disegnano i confini più sanguinosi del nostro continente"¹⁷. Si realizza il 'paradosso della tolleranza': chi diverge dalla religione dominante, dalla morale da questa imposta, anche se in alcuni casi è ritenuto degno di rispetto, "viene considerato in *errore*, dal momento che la sua condotta si configura come non conforme al credo giusto (quello della maggioranza) e, pertanto, lo Stato tollerante può essere accettato come 'Stato proprio' solo dalla maggioranza, mentre per le minoranze dissenzienti esso conserva i caratteri dell'imposizione esterna"¹⁸. Così come ciascuna delle confessioni religiose sorte dopo la riforma luterana "si batteva solo per il proprio diritto e alla mente dei più non balenava neppure lontanamente l'idea che teorie divergenti potessero contenere ciascuna una certa misura di verità"¹⁹, gli Stati nazionali non tolleravano al loro interno appartenenti a religioni

¹⁶ J. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza*, (1685), in *Scritti sulla tolleranza*, Torino, 1977, p. 132 e ss, il quale affermava esplicitamente: "ritengo che si debba innanzitutto far distinzione tra materia civile e religiosa, e che si debbano fissare convenientemente i confini tra chiesa e stato. Se non si fa questo, non i possono in alcun modo regolare i conflitti tra quelli che hanno a cuore effettivamente, o fingono di avere a cuore, la salvezza delle anime, o quella dello stato".

¹⁷ O. FUMAGALLI CARULLI, "A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio", cit., p. 25.

¹⁸ 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, p. 39-40.

¹⁹ R.H. BAINTON, *La riforma protestante*, Torino 1958, p. 194.



differenti da quella riconosciuta.²⁰ Al termine delle guerre di religione, quindi, vi era una netta differenziazione tra la religione dello Stato e gli altri culti, che nella migliore ipotesi erano tollerati, e non perseguitati, ed ai loro fedeli era riconosciuta una diminuita capacità pubblica. È quasi “una contropartita rispetto all’invadenza dello stato negli affari della chiesa; ma è contropartita illusoria perché lega sempre più la Chiesa allo Stato”²¹.

L’illusoria tolleranza dei secoli XVI-XVII, dunque, rappresenta solo il presupposto dell’idea moderna di tolleranza religiosa,²² cui, invece, si lega in maniera indissolubile il principio di libertà religiosa. Questo concetto si affermerà come valore, solo dopo l’illuminismo e le rivoluzioni moderne, americana e francese, cioè con la concreta formazione dello Stato moderno liberale, e diventerà laicità dello Stato solo successivamente, ed in tempi diversi, al di qua e al di là dell’Atlantico.²³ L’illuminismo, infatti, porta nuova linfa alla costruzione del moderno Stato, che ormai si fonda sull’acquisizione completa del potere da parte del sovrano, sul monopolio della forza, sull’ampio concetto di ‘ragion di Stato’, funzionale a sostituire qualsiasi fondamento religioso o divino con i principi dettati dalla ragione dell’uomo, ed in particolare dello Stato sovrano. Questo ha assunto poteri, funzioni e diritti che precedentemente erano di appannaggio della Chiesa, sostituendoli con istituzioni proprie secolari.²⁴

²⁰ Si veda P.A. D’AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, Milano 1978, p. 278, il quale evidenzia come l’esclusivismo e l’intollerantismo di alcuni Stati si spinsero “fino a non ammettere sul territorio statale altra fede e confessione religiosa all’infuori di quella riconosciuta come propria dallo Stato e di fare poi dell’appartenenza alla medesima il presupposto e la condizione prima per il godimento stesso dei diritti civili e politici dei propri sudditi”. Sul punto anche Cardia, il quale mostra come “Martin Lutero, con le sue 95 *Tesi di Wittenberg* del 1517, non è il fondatore della laicità, perché non è tollerante verso le altre Chiese e perché non vuole uno Stato laico. Anzi, la prima cosa che fa è quella di subordinare la sua chiesa al principe e all’autorità politica, chiedendo e ottenendo protezione” (C. CARDIA, *Le sfide della laicità*, cit., p. 15).

²¹ O. FUMAGALLI CARULLI, “A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio”, cit., p. 29.

²² Afferma Mangiameli che “lo Stato ‘laico’ certamente si distacca dal principio di tolleranza, in quanto al suo interno il godimento e il rispetto dei diritti prescinde dalla relazione di ‘maggioranza’”. (S. MANGIAMELI, *La laicità dello Stato tra neutralizzazione del fattore religioso e ‘pluralismo confessionale e culturale’*, cit., p. 40).

²³ Cfr. L. GUERZONI, *Il principio di laicità tra società civile e Stato*, cit., p. 59, il quale evidenzia come “l’idea di laicità, pur nell’indicata varietà e complessità delle sue significazioni e implicazioni, risulta essere un prodotto tutto contemporaneo”.

²⁴ Cfr. E. TORTAROLO, *Il laicismo*, cit., p. 29, per il quale le riforme furono “avviate per affermare il carattere pubblico e secolare delle istituzioni stati furono a ben vedere trasformazioni che gli stati europei, cattolici in particolare, compirono su se stessi,



La elaborazione del concetto di laicità si insinua, così, nelle pieghe della formazione e della affermazione dello stesso Stato moderno, in relazione “al porsi di quest’ultimo sia quale entità autosussistente rispetto a qualsivoglia criterio di verità religiosa, sia quale entità distinta e separata dalla società civile”²⁵. In certa misura “al confessionismo religioso sono sostituiti i principi dell’Illuminismo. Con essi il sovrano illuminato rafforza la costruzione (già iniziata da Lutero) dello stato maestro di civiltà, che non deriva più la sua missione da un credo trascendente, ma dalla convinzione che esso stato debba essere l’unico maestro e propagandista”²⁶. Efficacemente, la laicità “si unisce alla modernità, e proclama che lo Stato non si interesserà più di teologia, o di dottrina, che sono bandite le guerre di religione, e ciascuno può scegliere se credere o meno. Lo Stato si struttura come *autocefalo* e lascia alle religioni piena libertà di esistere e di agire”²⁷. Questo si realizza in forme differenti sulle due sponde dell’Atlantico, ove il trionfo della nuova classe borghese, e il passaggio della forma di Stato da assoluto a liberale, consentono l’emergere del vero e proprio principio di laicità, nella sua accezione fondante di separazione fra Stato e Chiesa, e nelle sue declinazioni di neutralità amica o nemica della religione.²⁸

Lo Stato laico, infatti, presuppone una scelta generale dell’ordinamento che si oppone “ad ogni forma di confessionismo e/o privilegio confessionale”²⁹, ed in questo senso, la prima consistente affermazione della laicità dello Stato coincide con la rivoluzione americana e con la formazione degli Stati Uniti. Qui, stante la necessità di costruire un ordinamento completamente nuovo, e grazie all’assenza di una sola religione dominante e alla presenza delle più diverse confessioni religiose, matura l’idea di libertà religiosa, e si afferma una netta separazione istituzionale dello Stato dalle Chiese, anche se, a ben vedere, le strutture sociali e civili restano ancora strettamente collegate

ponendosi di fatto il problema di ridefinire la propria legittimità in quanto forme di potere”.

²⁵ L. GUERZONI, *Il principio di laicità tra società civile e Stato*, cit., p. 63.

²⁶ O. FUMAGALLI CARULLI, “A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio”, cit., p. 40.

²⁷ C. CARDIA, *Le sfide della laicità*, cit., p. 21.

²⁸ Si veda F. RUFFINI, *La separazione dello Stato dalla Chiesa in Francia*, in F. RUFFINI, *Scritti giuridici minori*, Milano 1936, p. 401, per il quale vi può essere un separatismo “fatto tutto di confidenza, e uno fatto di diffidenza, di rispetto oppure di dispetto. E alla Chiesa può essere data una libertà che sconfini a volte perfino nel favore e si volti un po’ di licenza o una libertà che non sia se non la maschera della tirannide”.

²⁹ C. CARDIA, *Stato laico*, in *Enc. dir.*, Milano 1990, p. 877.



alle confessioni religiose.³⁰ Nel luogo dove i perseguitati di tutte le confessioni si erano rifugiati inizia a germogliare il seme della laicità amica, della 'separazione amichevole'.³¹ La civiltà anglo-americana "è il prodotto di due elementi perfettamente distinti, che altrove spesso si sono combattuti, ma che in America si sono incorporati in certo modo l'uno nell'altro e combinati meravigliosamente. Voglio dire lo *spirito di religione* e lo *spirito di libertà*"³². Questa duplice essenza della realtà americana si rispecchia nel rapporto che lo Stato ha con le Chiese, che vivono integrate nella società, e partecipano alla stessa vita democratica. Come stabilisce il I Emendamento della Costituzione del 1791³³, negli Stati Uniti non ci sarà mai una Chiesa *established*, e lo Stato d'altronde non limiterà, se non in casi eccezionali, l'esercizio della libertà religiosa. Dunque, "separazione dello Stato dalle Chiese, non assolutamente separazione dello Stato dalla *Religione*"³⁴, e soprattutto, non si pretende di dividere la religione dalla società.

Differente la posizione della Francia, ove la rivoluzione "ebbe una dimensione di laicizzazione perché la secolarizzazione delle istituzioni fu posta come premessa al godimento della libertà e dell'uguaglianza"³⁵. La necessità di distruggere l'*ancien regime*, di abbattere il dominio e la ricchezza dell'unica Chiesa fece sorgere una 'laicità militante', che "tende a sacralizzare lo Stato e a farne una fonte di valori etici"³⁶. Il conflitto storico con la Chiesa cattolica ha determinato una corrispondenza fra laicità e neutralità, una separazione assoluta dello Stato dalla Chiesa, e più in generale dalla religione che

³⁰ Cfr. L. MUSSELLI, V. TOZZI, *Manuale di diritto ecclesiastico. La disciplina giuridica del fenomeno religioso*, Roma-Bari 2000, p. 24, i quali evidenziano come "questo separatismo non impone un atteggiamento di indifferenza verso i valori religiosi, che la società statunitense valorizza e apprezza, ma si limita a impedire il riconoscimento di un soggetto religioso come interlocutore privilegiato dello Stato, rispetto a tutte le altre confessioni religiose".

³¹ Cfr. F. SCHAFF, *Chiesa e Stato negli Stati Uniti, ovvero L'idea americana della libertà religiosa ed i suoi effetti pratici*, in *Biblioteca di Scienza politiche*, vol. VIII, Torino 1892, p. 390. ove l'Autore la religione richieda allo Stato "una separazione amichevole, mediante la quale ciascuno dei due poteri sia del tutto indipendente nella sua sfera".

³² A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, Milano 1999, p. 54.

³³ Già il § 3 dell'art. 6 della Costituzione federale del 1787 stabiliva che "nessuna dichiarazione di fede sarà mai richiesta come condizione per ottenere qualunque ufficio o incarico pubblico negli Stati Uniti"

³⁴ F. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, cit., p. 336.

³⁵ E. TORTAROLO, *Il laicismo*, cit., p. 39.

³⁶ C. MANCINA, *Laicità e politica*, in G. BONIOLO (a cura di), *Una geografia delle nostre radici*, cit., p. 6.



diventa completamente affare privato³⁷; si afferma lo "Stato agnostico non solo verso ciascuna istituzione ecclesiastica, ma verso lo stesso fattore religioso, cui si tendeva a non dare alcun sostegno, e a cui non si intendeva frapporre alcun impedimento nel suo libero esplicarsi, rafforzarsi, o esaurirsi"³⁸. Lo Stato laico di matrice illuminista, se da una parte ha determinato una svolta storica irreversibile verso l'abolizione di ogni forma di confessionismo, dall'altra "si è venuto caratterizzando per la concezione 'negativa' del diritto di libertà religiosa e per una disciplina meramente individuale della fenomenologia religiosa"³⁹, nonché per un diffuso anticlericalismo.

2 - Segue: dallo Stato liberale allo Stato laico sociale

Alle rivoluzioni segue la restaurazione, ma parte dell'insegnamento rivoluzionario e illuminista viene mantenuto, e soprattutto prosegue quel cammino d'indipendenza dello Stato e della società civile dalle Chiese, fortemente voluto dalla borghesia liberale.⁴⁰ Alla fine del secolo XVIII, lo Stato laico è una realtà che si sta affermando in Europa ed in America, dispiegando i suoi effetti su tutta la società. A questo si aggiunge l'avvento delle grandi codificazioni, che sono, poi, la concreta manifestazione del processo teorico attraverso il quale "la ragione giuridica dimostra in pieno sia la capacità di sapersi porre come sistema integralmente positivo, logicamente coerente, fondato su *iuxta propria principia*, sia quella di saper occupare tutti i possibili spazi in cui l'esistenza individuale acquista rilevanza sociale"⁴¹. Lo Stato laico,

³⁷ Cfr. O. CHESSA, *La laicità come uguale rispetto e considerazione*, in *Riv. Dir. Cost.*, 2006, p. 30, che evidenzia come lo stato neutrale è, appunto, tale "proprio perché neutralizza la valenza politica – e quindi pubblica – del conflitto religioso, circoscrivendo la questione della fede dentro la sfera della coscienza personale: così scacciato dalla sfera pubblica il fatto religioso, con tutto il suo carico di divisione e fazioso fanatismo, non può più attentare alla conservazione dell'unità politica dello stato sovrano".

³⁸ C. CARDIA, *Stato laico*, cit., p. 879.

³⁹ *Ivi*, p. 881. Si veda sull'argomento Weill, il quale sottolinea che "spetta all'individuo scegliere la chiesa che vuole, in base alla sua concezione dell'al di là; allo Stato spetta creare il bene della Francia e dei francesi in questo mondo". (G. WEILL, *Storia dell'idea laica in Francia nel XIX secolo*, Bari 1937, p. 11).

⁴⁰ Cfr. N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Torino, 1995, p. 124-125, il quale evidenzia come "il duplice processo di formazione dello Stato liberale può essere descritto, da un lato, come emancipazione del potere politico dal potere religioso (stato laico) e dall'altro, come emancipazione del potere economico dal potere politico (stato libero di mercato)".

⁴¹ F. D'AGOSTINO, *Filosofia del diritto*, Torino 1996, p. 33.



fondato sulla ragione al pari del diritto laico, si presenta come uno Stato *autocefalo*, sia come origine autonoma ed indipendente, sia senza necessità di alcuna giustificazione esterna per le proprie scelte, etiche e legislative; nel formulare delle norme e nell'esercitare il potere non deve fare riferimento ad alcun elemento trascendente che ne giustifichi l'azione, anche quando prende decisioni di carattere morale.

Per il liberalismo, di derivazione principalmente francese, infatti, il modello statale è quello di uno Stato che si poggia sulla razionalità dell'uomo, emancipato da qualsiasi fondamento esterno ad esso, è lo "*stato neutrale ed agnostico*, che si autocomprende e definisce come Stato 'ontologicamente' separato dalla società – in primo luogo dalle forme e dai valori della 'coscienza storica' – e che, pertanto, scorge 'la legittimazione della propria esistenza nella sua neutralità' rispetto alle opinioni, alle credenze e agli interessi degli individui, che hanno nella società civile il luogo per la loro libera espressione e per il loro autonomo soddisfacimento"⁴². Questa posizione non annulla certo il fattore confessionale presente nella società⁴³; anzi, lo spirito religioso, cacciato dalle istituzioni in nome di questa presunta uguaglianza fra laicità, separatismo e neutralità, trova rifugio e forza proprio nella comunità.

La peculiarità della situazione della nazione italiana nel momento della formazione, l'eterno pendolo tra estremismo e moderazione tipico della riflessione dottrina delle genti italiche, e la presenza, non certamente silenziosa, dello Stato pontificio sul suo territorio, hanno determinato un processo di laicizzazione assolutamente particolare, in parte ambiguo, ed un separatismo "con due facce"⁴⁴. Da una parte cresceva l'anticlericalismo, proprio principalmente di parte dell'*élite* intellettuale; dall'altra parte, invece la società nel suo complesso era ancora fortemente saldata ai valori del

⁴² L. GUERZONI, *Il principio di laicità tra società civile e Stato*, cit., p. 71.

⁴³ Sottolinea D. BARILLARO, *Società civile e società religiosa. Dalla restaurazione ai movimenti del '48*, Milano 1981, p. 8, come "di certo, il liberalismo non annullava, né poteva annullare il fattore religioso e nemmeno si può dire che il mondo si fosse scristianizzato o, addirittura, ancor più in là di un tale fenomeno, che l'afflato religioso fosse scomparso (anzi il romanticismo lo esaltava) o venisse riposto nel più intimo recesso dell'animo umano, senza alcuna manifestazione esterna".

⁴⁴ F. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, cit., p. 360. Evidenzia Cardia come "la realtà italiana ha speciali ammortizzatori che stemperano gli estremismi, invitano alla riflessione, impediscono lo scontro. La forza del cattolicesimo, per secoli quasi totalitario nelle popolazioni italiane, evita rotture definitive e impone ai governanti di tenerne conto. La presenza di cattolici liberali nella cultura italiana impedisce che gli schieramenti si compattino senza dialogare". (C. CARDIA, *Le sfide della laicità*, cit., p. 40).



cristianesimo, ed alla Chiesa cattolica in particolare.⁴⁵ Questa duplicità italiana si rifletteva, anche, nell'ordinamento giuridico, ove l'art.1 dello Statuto Albertino stabiliva che "la religione cattolica, apostolica, romana è la sola religione dello Stato", ma questo riconoscimento della religione della Chiesa di Roma come religione di Stato venne gradualmente superato grazie alla 'non rigidità' dello Statuto, con l'elaborazione di una ricchissima legislazione che costruì, gradualmente, la laicità dello Stato. Una laicità, in realtà, non proprio neutrale, "in quanto lo Stato, per difendersi dall'opposizione cattolica, conservò una serie di strumenti legislativi per intervenire nella vita religiosa e controllare le attività del clero e delle istituzioni ecclesiastiche"⁴⁶. Ed infatti, l'articolo 1 non ha impedito "né la legge Sinneo, né l'introduzione del matrimonio civile, né la legislazione eversiva"⁴⁷, ed ha elaborato la legge Siccardi del 1850, per l'abolizione del foro ecclesiastico che riduceva notevolmente l'impegno pubblico della Chiesa cattolica.

Il separatismo italiano, in sostanza, ha risentito fortemente della necessità di modernizzare l'ordinamento stesso, con la creazione di quelle strutture civili, dalla scuola al diritto di famiglia, che garantivano concretamente l'indipendenza dello Stato dalla Chiesa. Lo Stato liberale ha sì cercato di eliminare dalle sue strutture e dal suo ordinamento giuridico "ogni senso religioso positivo per ergersi come unico giudice del campo, non consentendo che sul proprio territorio altro ordinamento sia fonte di diritti per i propri cittadini"⁴⁸; ma nel contempo questo rigore è stato stemperato dalla moderazione tipica italiana e soprattutto dalla religiosità della società stessa, alla quale non si sottraeva neanche la classe politica. Ed infatti "all'incameramento dei beni segue l'istituzione della congrua per il clero basso, da cui prenderà vita il finanziamento della Chiesa. Viene introdotto il matrimonio civile, e reso irrilevante il matrimonio canonico, ma non passano le proposte di punire la celebrazione canonica che preceda quella civile"⁴⁹, e così via.

⁴⁵ Si vedano i dati e gli aneddoti riportati da G. SALVEMINI, *Stato e Chiesa in Italia*, (a cura di E. Conti), Milano 1969, p. 113 e ss., che mostrano perfettamente la capacità propria italiana di mediare, e ridere dei diversi estremismi.

⁴⁶ F. MARGIOTTA BROGLIO, *La laicità dello Stato*, cit., p. 80.

⁴⁷ M. TEDESCHI, *Quale laicità? Fattore religioso e principi costituzionali*, cit., p. 451, il quale si riferisce al contributo di A.C. JEMOLO, *Le problème de la laïcité en Italie*, in AA.VV., *La laïcité*, Paris 1960, p. 455 ss.

⁴⁸ O. FUMAGALLI CARULLI, "A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio", cit., p. 50.

⁴⁹ C. CARDIA, *Le sfide della laicità*, cit., p. 41. Osserva Jemolo che l'Italia "non pretese di rompere i legami interni fra istituti ecclesiastici, di tentare scismi, di sovvertire la disciplina; e la legislazione civile e penale dello Stato restò più



Nel XIX secolo si danno, dunque, in Italia le basi di quella laicità originale che nell'arco di cento anni produrrà tre diversi modelli di rapporti fra lo Stato e le confessioni religiose, e porterà all'affermazione alla fine della seconda guerra mondiale, con la stesura della Carta costituzionale, di un modello di laicità positiva, non ostile alle Chiese e che riconosce il contributo della religione nella formazione di un uomo e di una società pienamente rispettosi dei diritti innati dell'umanità.

Questa consapevolezza nasce sulle ceneri dei totalitarismi che hanno devastato l'Europa, sulla sconfitta dell'idea stessa di laicità. Sia il regime fascista sia quello nazista si accordarono con le Chiese, segnando quasi il 'ritorno del confessionismo puro', ma in entrambi i casi tale accordo fu funzionale alla gestione del potere del regime stesso⁵⁰; il fascismo, "nel suo totalitarismo e col sistema corporativo da esso introdotto, tendeva a riaffermare la propria incontrastata supremazia su tutti i gruppi sociali viventi nell'ambito dello Stato"⁵¹. Mussolini chiarì immediatamente la questione quando, presentando alla Camera i Patti del Laterano, spiegò come "nello Stato, la Chiesa non è sovrana e non è nemmeno libera"⁵². I concordati con i totalitarismi di destra servirono alla Chiesa cattolica per recuperare parte di quel terreno che aveva perso con il separatismo, ma segnarono "una compromissione con la dittatura che si sedimenterà nella coscienza civile e nel mondo della cultura"⁵³.

Il processo della laicità si interrompe con i regimi totalitari che, al di là del rapporto istituzionale con le Chiese, negano in radice l'essenza del principio stesso, sostituendo alla religione l'ideologia e trasformandola in dottrina per la comunità.⁵⁴ La neutralità e

influenzata di quella di altri Paesi dai principi cattolici (così non venne ammesso il divorzio)". (A.C. JEMOLO, *Premesse ai rapporti tra Chiesa e Stato*, Milano 1965, p. 40).

⁵⁰ In parte differente il rapporto del totalitarismo comunista con la Chiesa Ortodossa, che sfocerà comunque in una umiliazione del concetto stesso di laicità dello Stato. Infatti, il modello statale del separatismo ateista sovietico, che si afferma dopo la rivoluzione del 1917, infatti, nega alla radice l'idea di Stato laico, relegando ogni fede ad affare meramente privato, perseguendo ecclesiastici, e soprattutto sostituendo alla religione l'ideologia. Si veda a riguardo C. CARDIA, *Stato e confessioni religiose. Il regime pattizio*, Bologna 1992, p. 52 ss.

⁵¹ L. DE LUCA, *La qualifica dello Stato in materia religiosa*, in *La legislazione ecclesiastica. Atti del convegno celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione*, Vicenza 1967, bozze di stampa, p. 11.

⁵² Si veda su tutti A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, (1949), Torino 1990, p. 486.

⁵³ C. CARDIA, *Le sfide della laicità*, cit., p. 69.

⁵⁴ Spiega de Luca come nel periodo fascista "si sosteneva la natura 'superconfessionale' dello Stato fascista, per essere esso 'superiore... di diritto e di fatto' a tutte le fedi e istituzioni religiose, in quanto 'dotato di una sua concezione e



l'aconfessionalità dello Stato, il separatismo, cedono di fronte all'imposizione delle ideologie cui i regimi si richiamano.⁵⁵

Dopo la caduta dei totalitarismi, nella cosiddetta 'seconda modernità'⁵⁶, l'occidente è indotto a fare un bilancio della sua storia. Questo bilancio è tanto sconvolgente da richiedere all'uomo una serie di revisioni storiche di responsabilità; ed il primo principio ad esserne interessato è il principio di razionalità posto alla base dello Stato liberale e del diritto stesso. Pur avendo contribuito a rendere pienamente autonomo e separato l'ordinamento rispetto alla religione, la ragione si è rivelata quanto mai inadeguata a distinguere il bene dal male, ciò che è giusto e bene da ciò che non lo è; l'assoluta neutralità della legge e dell'ordinamento, si sono rivelati inidonei a difendere l'uomo stesso. Allo Stato, così, si chiede "di farsi più piccolo, di cedere il passo ad altri soggetti che compongono la multiforme realtà sociale, e quindi di strutturarsi stabilmente in senso democratico e pluralista"⁵⁷. Si rende necessario un superamento dello stretto separatismo illuminista, una rielaborazione in senso ampio dei principi di neutralità e laicità, l'instaurazione di rapporti nuovi con i protagonisti della società civile, ed in particolare con le Chiese, alle quali riconosce una peculiare funzione sociale.⁵⁸

Diversamente da quanto accade in Francia, ove la *laïcité* diventa ancor più aspra, quasi un dogma insuperabile, che costringe lo Stato ad una politica di separazione assoluta da qualsiasi forma di manifestazione religiosa, non solo legata alle Chiese, in Italia la necessità di allontanarsi dagli orrori del fascismo favorisce la creazione di una Costituzione, frutto di bilanciamenti fra le varie componenti politiche presenti nella società, attenta all'esigenze dell'uomo, sia materiali che spirituali. La cultura politica del dopoguerra condivide, con quella liberale, la concezione del principio di laicità dello Stato quale *neutralità*, ma solo nell'accezione di *non identificazione* delle

missione etica che gli impone di tutelare, sorvegliare e promuovere, proprio ai suoi stessi fini tutte le forze storiche della vita religiosa e morale della nazione" (L. DE LUCA, *La qualifica dello Stato in materia religiosa*, cit., p. 13).

⁵⁵ Evidenzia Jemolo che solo l'approvazione della legislazione razziale "spezzò la cordialità sostanziale di rapporti tra il regime ed il clero, arrestò la fiducia – non cieca, non profondissima, ma sincera – delle masse cattoliche per il fascismo" (A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 507).

⁵⁶ C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, Torino 2005, p. 91.

⁵⁷ C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Bologna 1996, p. 146.

⁵⁸ Cfr. G. DALLA TORRE, *Dignità umana e libertà religiosa*, in C. CARDIA (a cura di), *Studi in onore di Anna Ravà*, Torino 2003, p. 291, per il quale "lo Stato tende a passare progressivamente da un atteggiamento di mera neutralità ad un atteggiamento neutrale sì, ma collaborativo".



funzioni con quelle di un ordinamento confessionale, perché solo la non identificazione e l'autonomia consentono di rispettare il pluralismo ed i principi di eguaglianza e non discriminazione. L'altra componente della neutralità, "ossia l'atteggiamento di indifferenza nei confronti del fenomeno religioso, non viene invece accettata, perché essa presuppone che si possa guardare alla religione solo come un insieme di dottrine (...), mentre invece si può guardare ad essa anche come ad un fenomeno sociale"⁵⁹.

Questo modello statale si caratterizza per l'intervento che esso compie nell'ambito dei rapporti e delle strutture sociali; esso ritiene di dover prendere parte diretta alla dinamica dei rapporti sociali, di incidere sulle strutture esistenti "per assicurare ad ogni cittadino – eliminando ogni ragione di disparità o discriminazione – condizioni di vita che gli consentano un'esistenza consona alla dignità della persona umana ed il concreto godimento dei diritti civili e politici"⁶⁰. Sta proprio nella connessione fra laicità e socialità "il rifiuto di quella compenetrazione, o identificazione o sovrapposizione come vogliamo chiamarla, tra sfera statale e sfera religiosa"⁶¹ che, invece, consentiva alle Chiese di assumere connotazioni chiaramente pubblicistiche. Lo Stato moderno, dunque, può dirsi laico "soprattutto perché il suo ordinamento si fa veicolo di affermazione dei principi costituzionali di libertà ed eguaglianza anche in relazione ad aspetti dell'esperienza religiosa e confessionale che entrano nell'orbita del suo impegno di promozione della persona umana e di tutela delle condizioni per una pacifica convivenza"⁶².

Nel rispetto di tali principi si trova l'essenza stessa dello Stato laico e sociale, perfetta manifestazione dell'ineludibile intreccio "fra laicità e democrazia, fra pluralismo culturale e solidarietà sociale, tra cittadinanza ed appartenenza, tra *diritto* ispirato a giustizia (che è razionale rapporto di congruità con il vero e con il bene) e *diritti* dei singoli e dei gruppi (che aspirano al riconoscimento della loro intrinseca e varia identità e dignità)"⁶³. Lo Stato laico e pluralista della società moderna "si qualifica per il coniugare la tutela della libertà religiosa, individuale e collettiva, con la rilevanza sociale del fenomeno

⁵⁹ A. VITALE, *Fenomeno religioso e legalità costituzionale*, cit., p. 49.

⁶⁰ P. MONETA, *Stato sociale e fenomeno religioso*, Milano 1984, p. 26.

⁶¹ C. CARDIA, *Laicità dello Stato e nuova legislazione ecclesiastica*, in R. COPPOLA (a cura di), *Il nuovo Accordo tra Italia e Santa Sede*, Milano 1987, p. 139.

⁶² P. CAVANA, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, Roma 1998, p. 29-30.

⁶³ S. BERLINGÒ, *Libertà religiosa, pluralismo culturale e laicità dell'Europa*, in C. CARDIA (a cura di), *Studi in onore di Anna Ravà*, cit., p. 74.



religioso, inteso in senso pluralistico a livello di strutture sociali e comunitarie⁶⁴; il concetto di laicità è legato alla stessa dimensione sociale dello Stato, al riconoscimento il contributo ed il valore storico delle religioni.

3 - La laicità dello Stato e l'indipendenza delle Chiese

Si afferma, in Italia, la laicità in senso 'positivo'⁶⁵, per alcuni aspetti simile a quella statunitense⁶⁶, che non elimina dal discorso politico la presenza delle Chiese e della religione, ma anzi tiene conto "della presenza di quei valori e dell'opportunità di soddisfare talune esigenze da essi derivanti"⁶⁷. La laicità all'italiana "riassume in sé i valori di 'eguaglianza' dei cittadini e di 'tolleranza' civile per ogni concezione, religiosa o meno, della vita, di 'autonomia' dello Stato e di 'libera determinazione' per le Chiese o confessioni religiose"⁶⁸; non implica 'indifferenza e astensione dello Stato dinanzi alle religioni'⁶⁹, ma legittima 'interventi legislativi a protezione della libertà di religione'⁷⁰, senza che la fede sia relegata semplicemente nello spazio del privato, o del giuridicamente indifferente.

Per la Corte Costituzionale italiana la laicità è uno dei "principi supremi dell'ordinamento costituzionale", non direttamente derivabile da una sola disposizione, ma dall'insieme delle norme componenti il sistema giuridico italiano; i valori della libertà religiosa e del pluralismo religioso "concorrono, con altri (artt. 7, 8 e 20 della Costituzione) a strutturare il principio supremo della laicità dello Stato". Ne consegue che il principio di laicità è assunto a livello costituzionale "nel suo più intimo significato di *neutralità* dello Stato rispetto alle molteplici

⁶⁴ C. CARDIA, *Stato laico*, cit., p. 890.

⁶⁵ Cfr. G. CASUSCELLI, *La laicità e le democrazie: la laicità della 'Repubblica democratica' secondo la Costituzione italiana*, cit., p. 176, il quale sottolinea proprio come la prima rilevante specificità che in particolare connota la laicità italiana "è quella che ha fatto qualificarla, non senza profili di ambiguità, come 'positiva'".

⁶⁶ Si veda P. SCOPPOLA, *Cristianesimo e laicità*, in G. PRETEROSSO (a cura di), *Le ragioni dei laici*, cit., p. 121, per il quale "è maturata in Italia una concezione della laicità che recupera molti elementi di quella concezione americana fondata sulla idea della incompetenza dello Stato da un lato e del riconoscimento del ruolo della religione dall'altro".

⁶⁷ S. LARICCIA, *Laicità dello Stato e democrazia pluralista in Italia*, in M. TEDESCHI (a cura di), *Il Principio di laicità nello Stato democratico*, cit., p. 145-146.

⁶⁸ C. CARDIA, *Stato laico*, cit., p. 876.

⁶⁹ Corte costituzionale, 12 aprile 1989, n. 203, in *Dir. eccl.*, 1989, p. 298 e ss.

⁷⁰ Corte costituzionale, 13 novembre 2000, n. 508, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2000, p. 1041 e ss.



espressioni della fenomenologia religiosa⁷¹, e non significa affatto indifferenza dello Stato di fronte alle religioni, anzi esso “si pone al servizio delle richieste concrete della coscienza civile e religiosa dei cittadini, in un contesto dove i pubblici poteri debbono assicurare la libertà di religione in un regime di pluralismo confessionale e culturale”⁷².

Questo principio, come abbiamo visto, trova la sua essenza nella storia, e si compone di elementi che si legano fra loro dando forma ad un concetto complesso, dalle molteplici e mutevoli sfaccettature. Anzitutto, “il primordiale elemento della laicità è normalmente individuato nell’autonomia dello *Stato-potere* rispetto a qualsiasi sistema fideistico o religioso (neutralità dello Stato) e ad ogni apparato ecclesiastico: lo stato laico si qualifica come *autocefalo* e non ‘richiede ad alcun principio trascendente la giustificazione della propria autorità’”⁷³. È il carattere dello Stato moderno che deriva direttamente dall’illuminismo e dalla rivoluzione francese, è un aspetto della sua sovranità politica che si estende a quanti entrino con lui in relazione, e che si realizza nella sua indipendenza da qualsiasi altro potere.

Ad un secondo livello vi è la laicità dello *Stato-ordinamento*, che consiste essenzialmente nel riconoscimento del rapporto di totale autonomia fra le istituzioni pubbliche ed eventuali condizionamenti confessionali, e nel riconoscimento del principio di volontarietà dei comportamenti individuali in materia religiosa. La laicità dello Stato inteso come istituzione, dunque, “sembra consistere essenzialmente nell’*aconfessionalità* dell’ordinamento statuale e nella sua *neutralità* in materia religiosa e, più in generale, in materia di opzioni filosofiche”⁷⁴.

Infine vi è la laicità dello *Stato-comunità*, “che ha come presupposti i precedenti livelli – dell’‘autonomia’ dello Stato-potere e della *aconfessionalità* dello Stato-ordinamento – ma ne postula l’applicazione e la estrinsecazione nella vita comunitaria e in tutti i centri propulsori”⁷⁵; finisce, così, per coincidere con la sua ‘temporalità’, col riconoscimento delle competenze della comunità “a proporre e promuovere – fra i valori che la coscienza sociale avverte – soltanto quelli che attengono alla vocazione temporale dell’uomo, alla sua

⁷¹ C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 116.

⁷² S. FERRARI, *Laicità nel pluralismo. La via italiana. Riflessioni giuridiche tra libertà, collaborazione e sostegno*, in *Orientamenti*, 2004, n. 5, p. 39.

⁷³ C. CARDIA, *Laicità, etica, spiritualità (frammenti di analisi)*, in M. TEDESCHI (a cura di), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, cit., p. 99-100.

⁷⁴ L. GUERZONI, *Note preliminari per uno studio della laicità dello Stato sotto il profilo giuridico*, in *Arch. Giur. Serafini*, 1967, p. 85.

⁷⁵ C. CARDIA, *Stato laico*, cit., p. 877.



condizione terrena, pur intesa nella totalità di dimensioni etiche e spirituali che questa comporta⁷⁶. In sostanza, “lo Stato-persona, nella disciplina delle proprie funzioni e delle proprie strutture organizzative non deve identificarsi con le attività e le strutture di una o qualcuna delle *comunanze etiche* particolari in cui si incarnano i valori religiosi⁷⁷, ma deve, nel rispetto della propria identità, consentire a chiunque di partecipare al discorso democratico.

Si può così parlare di una laicità a più livelli: inerenti principalmente allo Stato, ai suoi organi nella manifestazione del rapporto con le confessioni religiose, ma con ricadute dirette su un livello, per così dire, privato e personale del singolo individuo. Mentre a livello individuale, la laicità rappresenta la più elevata garanzia della stessa libertà religiosa, della possibilità per chiunque di credere in ciò che più gli piace, in quanto in questa sfera l'uomo è sovrano⁷⁸, ad un livello ‘pubblico’, lo Stato entra istituzionalmente in contatto diretto con la religione e con le Chiese, ed in questo ambito la laicità diventa principalmente il confine entro cui questa relazione deve svolgersi. Sulla base della regola della separazione fra la sfera di competenza propria dello Stato e quello della Chiesa cattolica, come stabilisce esplicitamente l'art. 7 della Costituzione, e delle altre confessione per analogia, deve esserci una distinzione dell'ordine delle questioni civili da quello dell'esperienza religiosa⁷⁹, “anche in quelle aree di contiguità dove l'ordine spirituale e l'ordine temporale si toccano e di intrecciano⁸⁰. Questa ripartizione riflette la “distinzione tra diritto e morale, tra politica e religione, tra foro interno e foro esterno, che

⁷⁶ L. GUERZONI, *Note preliminari per uno studio della laicità dello Stato sotto il profilo giuridico*, cit., p. 97.

⁷⁷ A. VITALE, *Fenomeno religioso e legalità costituzionale*, cit., p. 48.

⁷⁸ Cfr. O. CHESSA, *La laicità come uguale rispetto e considerazione*, cit., p. 29, per il quale “mentre la laicità informa l'attività statale e delle strutture pubbliche in genere, la libertà religiosa riguarda invece la dimensione personale. Il primo è un dovere statale, la seconda un diritto individuale”.

⁷⁹ Si veda la sentenza della Corte costituzionale, 30 settembre 1996, n. 334, in *Giur. Cost.*, 1996, p. 2919 e ss. Nella sentenza si specifica che la distinzione tra ordini “caratterizza nell'essenziale il fondamento o principio supremo di laicità o non aconfessionalità dello Stato” e “significa che la religione e gli obblighi morali che ne derivano non possono essere imposti come mezzo al fine dello Stati”. (p. 2922).

⁸⁰ C. CARDIA, *Laicità dello Stato e nuova legislazione ecclesiastica*, cit., p. 147, il quale prosegue spiegando come “lo Stato e la Chiesa cattolica dovranno porre la più scrupolosa attenzione nel non interferire l'uno nei confronti delle valutazioni di ordine religioso che possono essere fatte da esponenti o da autorità ecclesiastiche, l'altra nella dialettica politica interna dello Stato”.



costituiscono aspetti della ‘eredità della cultura laica moderna’⁸¹, ed impedisce la reciproca ingerenza nelle questioni interne a ciascun ordinamento.

La reciproca indipendenza, così affermata, impone allo Stato un comportamento equidistante dalle singole confessioni, e soprattutto dai principi religiosi da esse proclamati.⁸² L’ordinamento, infatti, “non può ancorare ad una confessione religiosa le sue concezioni morali, senza rendere queste estranee ad un notevole numero di suoi cittadini, senza creare una distinzione tra cittadini di primo e di second’ordine, i partecipi alla società religiosa cui lo Stato si è ancorato, e gli estranei a quella società”⁸³. Si deve, dunque, affermare una neutralità dello Stato che non neghi l’importanza del fenomeno religioso, ma che nel contempo non la assuma come presupposto per la propria azione etica.

La distinzione è, poi, una garanzia importante anche per le Chiese, le quali sono libere di realizzare la loro missione come meglio credono, con i limiti imposti dai principi supremi dell’ordinamento.⁸⁴ A ciò corrisponde un dovere in capo ai rappresentanti delle confessioni religiose di non intromettersi nelle ‘questioni temporali’ dello Stato. È pieno diritto di chiunque esprimere giudizi e valutazioni sulle decisioni da adottare, o già prese, nell’ordinamento, a maggior ragione è quasi un dovere per le Chiese esprimere considerazioni sulle questioni attinenti la sfera etica, in virtù della propria missione. Le confessioni religiose possono solo suggerire, ed in alcuni casi imporre a quanti ne facciano liberamente parte valori primari, e possono altresì far sì che siano proposte leggi fondate su tali principi, ma non possono pretendere che lo Stato le adotti senza dibattito, consenso, solo per l’autorità dalla

⁸¹ G. CASUSCELLI, *La laicità e le democrazie: la laicità della ‘Repubblica democratica’ secondo la Costituzione italiana*, cit., p. 179.

⁸² Sul punto si vedano le considerazioni di Ruffini, per il quale trattare “in modo eguale rapporti giuridici diseguali è altrettanto ingiusto quanto trattare in modo disuguale rapporti giuridici uguali”, ciò pertanto giustifica il diverso trattamento che l’ordinamento dispone per la Chiesa cattolica e per le altre confessioni religiose, sempre a patto che lo Stato sia integralmente laico e separatista. Infatti, “quando lo Stato ha garantito a tutte le confessioni o Chiese la piena libertà di culto, esso ha dato tutto ciò che da lui si può giustamente pretendere in fatto di libertà religiosa”. (F. RUFFINI, *Corso di diritto ecclesiastico*, Torino 1924, p. 428).

⁸³ A.C. JEMOLO, *Premesse ai rapporti tra Chiesa e Stato*, cit., p. 14.

⁸⁴ Cfr. G. CASUSCELLI, *La laicità e le democrazie: la laicità della ‘Repubblica democratica’ secondo la Costituzione italiana*, cit., p. 188, per il quale “per parte dello Stato, è ovvio per chiunque che i suoi poteri, organi e rappresentanti non possano esprimere valutazioni nel merito della fede, dell’apparato dottrinale, degli strumenti di salvezza, del modello organizzativo adottato, dei criteri di scelta delle persone chiamate a rappresentare la Chiesa”.



quale provengono.⁸⁵ In questo modo anche le Chiese, liberate dal dominio della Stato, partendo dal presupposto che “l'uomo può veramente ‘credere’ soltanto se è veramente libero”⁸⁶, possono compiere la loro missione di fede.⁸⁷

La laicità dello Stato così intesa non disconosce il percorso che tale nozione ha avuto; non si poggia solo sull'elemento derivante dalla rivoluzione illuminista della totale indifferenza per l'elemento religioso della società, e non trascurava completamente il ruolo positivo e propulsivo della religione e delle Chiese. È una laicità che bilancia la neutralità delle sue istituzioni con lo spirito religioso della comunità, che è indipendente dalle scelte etico-religiose dei singoli, ma riconosce a tutte il proprio appoggio, le considera e le valuta nel processo decisionale. Si tratta di una laicità non astiosa e respingente, ma propositiva ed accogliente, definita ‘debole’⁸⁸ ma che, invece, rappresenta la forza della nostra società ed il rispetto dei principi di libertà ed eguaglianza nel loro più profondo significato.

Nel concetto di Stato laico sociale, nel quale l'Italia si riconosce, la componente positiva è, dunque, essenziale; sebbene il principio di laicità individui “il principio di alterità e rispettosa reciproca incompetenza tra Stato e religione imposto da primo comma dell'art. 7”⁸⁹, e sua caratteristica essenziale sia “l'abbandono o il rifiuto di

⁸⁵ Casuscelli sottolinea come spesso la Chiesa cattolica non si limiti ad esprimere valutazioni d'ordine etico per bocca dei suoi ministri, come è suo diritto, ma “per bocca dei soggetti preposti ai vertici (della gerarchia sacra e) dei suoi apparati di governo, centrale e locale, e talvolta per voce degli stessi vertici della Conferenza Episcopale Italiana che è ‘controparte’ istituzionale dello stato nella disciplina dei rapporti, essa ha in buona sostanza prescritto in via autoritativa concreti e specifici comportamenti dei cittadini-fedeli, richiamandoli all'obbedienza in materie che non rientrano nel suo proprio ordine”. (*Ivi*, p. 189)

⁸⁶ C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 119.

⁸⁷ Cfr. R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico. Valori religiosi e società civile*, Torino 1994, il quale citando Menozzi evidenzia come “la secolarizzazione, pur avvenuta senza il concorso della chiesa, anzi contro di essa, avrebbe determinato un più chiaro disvelamento della distinzione tra il temporale e lo spirituale, consentendo alla coscienza cattolica di afferrare la laicità come condizione stessa della pratica politico-sociale che il credente può condurre sulla base della lezione evangelica” (p. 4).

⁸⁸ Cfr. G. FORNERO, *Laicismo*, in N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, Torino 1998, p. 625-626, per il quale la laicità in senso debole indica un atteggiamento critico e antidogmatico che “si ispira ai valori del pluralismo, della libertà e della tolleranza e quindi al principio dell'autonomia reciproca fra tutte le attività umane”, ed in questa direzione lo Stato laico si identifica con “un tipo di ordinamento che, prendendo atto della varietà delle opinioni e delle credenze, ritiene che lo Stato debba praticare una rigorosa neutralità in materia di ideologia e di fede (A. Passerin d'Entrèves), ai fini di garantire l'esistenza di una ‘società aperta’ (K. Popper)”.

⁸⁹ F. ONIDA, *Il problema dei valori nello Stato laico*, in *Dir. eccl.*, 1995, p. 675.



qualsiasi sistema di valori 'dati' esterno ad esso"⁹⁰, il legislatore "nei processi di giuridificazione atti a garantire il nucleo assiologico fondamentale comune a tutti i *concives*, deve saper veicolare i principi etici provenienti dalle diverse famiglie culturali presenti all'interno della comunità politica in una nuova prospettiva da tutti accettabile"⁹¹. In sostanza, se nella dialettica fra le posizioni più diverse, ed in alcuni casi opposte, e non nella conformistica uniformità, "sta l'*humus* che consente allo stato laico di vivere e di evolversi"⁹², l'ordinamento deve realmente considerare tutte le possibili opzioni morali, anche quelle propriamente religiose, per giungere razionalmente ad elaborarne una propria.

Sebbene sia vero che nessuna ideologia è totalmente neutrale, o può garantire una posizione neutrale da parte dello Stato, in quanto questo "è sempre portatore di valori, ha una sua eticità, rappresenta gli interessi, anche religiosi, dei propri consociati, per cui la laicità finisce con l'assumere connotati equivoci"⁹³, è altrettanto esatto sostenere che il rispetto del principio di laicità non può consentire l'identificarsi dello Stato "con alcun credo preciso, con alcuna filosofia o ideologia, ma è l'attitudine critica ad articolare il proprio credo filosofico o religioso secondo regole e principi logici che non possono essere condizionati, nella loro coerenza, da nessuna fede, perché in tal caso si cadrebbe in un torbido pasticcio, sempre oscurantista"⁹⁴.

La laicità, dunque, individua sia la libertà di autodeterminarsi dei singoli e delle confessioni religiose, sia l'indipendenza, ed anche l'assunzione di competenza, dell'ordinamento nel regolamentare la vita dei consociati, anche in campi fortemente interessati da valutazioni morali. In questo senso le decisioni pubbliche sono lo specchio di un'etica in continua evoluzione, che segue i cambiamenti della società nel suo insieme. Quasi in una spirale senza fine, lo Stato recepisce dalla collettività determinati valori, che in un dato momento storico e geografico sono riconosciuti come tali, li fa propri e li ripropone in termini propositivi o impositivi alla stessa. Il principio di laicità, in questo processo, diventa la garanzia che consente a chiunque di esprimere la propria tavola valoriale e di concorrere alla formazione dell'etica pubblica. Si tratta dell'affermazione della "valenza giuridica

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ F. FRENI, *Biogiuridica e pluralismo etico-religioso. Questioni di bioetica, codici di comportamento e comitati etici*, Milano 2000, p. 256-257.

⁹² F. ONIDA, *Il problema dei valori nello Stato laico*, cit., p. 680.

⁹³ M. TEDESCHI, *Quale laicità? Fattore religioso e principi costituzionali*, cit., p. 69.

⁹⁴ C. MAGRIS, *Laicità, la grande fraintesa*, in C. MAGRIS, *La storia non è finita. Etica, politica, laicità*, Milano 2006, p. 25.



dell'idea che al diritto sia necessariamente connessa una morale *giustificata*, si da leggere il binomio diritto-giustizia come un'aspirazione, un ideale, insomma, da perseguire attraverso la pratica del ragionare criticamente insieme⁹⁵.

4 - Le istituzioni democratiche e la pluralità delle scelte etiche

A partire dal XVI secolo, dalla frantumazione dell'omogeneità religiosa europea, gli ordinamenti si sono dovuti confrontare con il principio di libertà religiosa, ed in particolare con le esigenze di tutela, protezione e riconoscimento di diritto di coloro che appartengono alle confessioni di minoranza. La laicità, quale guida all'azione dello Stato, diventa ancora più importante se si tiene conto del fatto che il pluralismo etico delle società moderne non è più legato solo a fattori interni alla stessa collettività, ma risente anche dell'influenza di morali in una certa misura esterne ad essa, che per diverse ragioni irrompono al suo interno. La moltiplicazione della "varietà delle credenze morali, delle culture, delle fedi religiose, degli atteggiamenti di fronte alla natura e alla ricerca scientifica"⁹⁶ ha determinato il sorgere di una società multiculturale, multirazziale, multi-etnica e multi-etica, che rende più difficile l'individuazione di valori comuni a tutti, e l'elaborazione di norme attinenti alla sfera personale dell'essere umano diventa oggetto di scontro, di tensione politica, sociale e religiosa.

Il passaggio dalla molteplicità di etnie al pluralismo etico fa sì che l'ordinamento non possa semplicemente individuare norme per il riconoscimento di diversità, ma diventa necessaria anche la formulazione di "regole di compatibilità, se non di coesione"⁹⁷; cioè diviene obbligo per lo Stato "garantire e proteggere il diritto di pensare, esprimersi, insegnare, comportarsi in maniera non conforme alla maggioranza, sia a livello individuale che di gruppo"⁹⁸. Ben consci, però, che "il riconoscimento del pluralismo non può portare con sé la legittimazione delle idee più arretrate, di simboli di barbarie, di violazione di valori essenziali della civiltà"⁹⁹. Questo compito di tutela è

⁹⁵ S. DOMIANELLO, *Sulla laicità nella Costituzione*, Milano 1999, p. 28.

⁹⁶ P. MARTELLI, *Bioetica, pluralismo morale e futuro della cittadinanza*, in S. RODOTÀ, (a cura di), *Questioni di bioetica*, Roma-Bari 1997, p. 11.

⁹⁷ S. RODOTÀ, *Repertorio di fine secolo*, Bari 1992, p. 127.

⁹⁸ F. ONIDA, *Il problema dei valori nello Stato laico*, cit., p. 680.

⁹⁹ S. RODOTÀ, *Repertorio di fine secolo*, cit., p. 129; spiega Rodotà che il punto limite, la frontiera non valicabile, sono rappresentati, "dall'esistenza di diritti fondamentali e universali, invocati non contro, ma a tutela degli stessi portatori di diversi modelli



rimesso alla capacità dello Stato di elaborare autonomamente, e democraticamente, una propria etica pubblica, in conformità a quanto previsto dal principio di laicità, in quanto “la pluralità delle credenze e delle opinioni, sia religiose sia politiche, in pacifica concorrenza tra loro, è una condizione essenziale per la sopravvivenza e il regolare sviluppo di una società democratica”¹⁰⁰.

La laicità, quale indipendenza dello Stato dalle diverse concezioni, autonomia delle istituzioni politiche da qualunque dottrina, “non è un’opzione, ma una condizione ineliminabile della democrazia”¹⁰¹. Lo Stato pluralista, in questo contesto, non può, dunque, che essere laico¹⁰²; il rispetto di tutte le credenze religiose, l’indipendenza di fronte ad esse, la loro partecipazione al processo democratico sono, infatti, elementi essenziali, e vitali, per l’esistenza stessa dello Stato laico e sociale.¹⁰³ Il principio di laicità deve essere correlato, “in forma di complementarietà, al principio democratico, di cui è espressione e limite, e a quello pluralistico, costituendone completamento”¹⁰⁴.

Questo riconoscimento della democrazia come elemento indissociabile dal riconoscimento del moderno principio di laicità, nasconde delle insidie. Se si considera che “il rispetto del pluralismo è soddisfatto dalla garanzia dei diritti di libertà – in particolare di quelli

culturali” [S. RODOTÀ, *Modelli culturali e orizzonti della bioetica*, in S. RODOTÀ (a cura di), *Questioni di bioetica*, cit., p. 428].

¹⁰⁰ N. BOBBIO, *Laicità. Domande e risposte in 38 interviste (1988-2003)*, a cura del Comitato torinese per la laicità della scuola, Torino 2003, p. 54. Si veda, inoltre, la riflessione di Casuscelli per il quale “se è vero che “il concetto stesso di democrazia è inscindibile da quello dei diritti dell’uomo”, e dunque – alla luce del principio di indivisibilità delle libertà – dal diritto inviolabile (individuale e collettivo) ad un’uguale libertà religiosa, è altrettanto vero che non può essere separato neanche dalla laicità dello stato, che di quei diritti è condizione e strumento essenziale. In altre parole, ‘il principio del laicismo non è che il principio della democrazia’” (G. CASUSCELLI, *La laicità e le democrazie: la laicità della ‘Repubblica democratica’ secondo la Costituzione italiana*, cit., p. 171.)

¹⁰¹ C. MANCINA, *Laicità e politica*, cit., p. 17.

¹⁰² Cfr. G. DALLA TORRE, *Laicità dello Stato: una nozione giuridicamente inutile?*, cit., p. 274, il quale sottolinea come “la laicità costituirebbe uno degli elementi che entrano a qualificare – identificandola – tale forma di Stato, caratterizzante le società occidentali e considerata al presente come modello avanzato e ‘progressivo’”.

¹⁰³ Parzialmente contrario a questa equivalenza è F. ONIDA, *Il problema dei valori nello Stato laico*, cit., p. 678, che evidenzia che “se la laicità richiede la democrazia, non è vero 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”.

¹⁰⁴ F. RIMOLI, *Laicità (dir. cost.)*, in *Enc. Giur.*, Roma 1995, p. 2.



di espressione – durante il processo formativo della volontà collettiva”, può accadere che “la decisione finale presa secondo la regola di maggioranza si identifichi con una soltanto delle diverse opzioni ideologiche, culturali, religiose, ecc. che si sono legittimamente contese il campo durante il procedimento deliberativo”¹⁰⁵; una volta adottata correttamente la decisione della maggioranza, qualsiasi sia il contenuto, la democrazia si realizza. In questa direzione, la laicità dovrebbe essere intesa semplicemente “come lo spazio pubblico in cui tutti i cittadini, credenti e non credenti, si scambiano i loro argomenti e mettono in pratica procedure consensuali di decisione, senza chiedersi conto autoritativamente delle ragioni della propria fede o credenza. Ciò che conta è la capacità di reciproca persuasione e la leale osservanza delle procedure”¹⁰⁶. Così ragionando, però, la democrazia si riduce ad un insieme di regole procedurali, che una volta rispettate qualificano una decisione come corretta, legale, ma dal contenuto non necessariamente ‘giusto’¹⁰⁷; si spezza il rapporto con la laicità intesa positivamente, e in parte si nega lo stesso ruolo sociale, promozionale, etico, dell’ordinamento e del diritto.

Partendo, invece, dalla concezione di laicità positiva, la democrazia si trova a dover essere lo specchio del bilanciamento fra le sue componenti, ossia le regole formali di procedura, che devono essere rispettate affinché i conflitti si risolvano senza spargimenti di sangue, e la tutela dei valori posti alla base del ‘contratto sociale’, e nei quali la società stessa si riconosce. All’interno del ‘gioco democratico’, infatti, soprattutto quando è necessario prendere decisioni su temi delicati, riguardanti la sfera privata, e più emotiva, dei singoli, come ad esempio il diritto di famiglia e la bioetica, non neghi se stesso e la comunità che lo compone, operano limiti intrinseci, sia procedurali che sostanziali. Nella prima direzione, ogni qual volta si toccano argomenti costitutivi la società stessa, l’ordinamento si è autotutelato prevedendo l’utilizzo di strumenti tecnici, quali il ricorso a maggioranze qualificate, o al referendum popolare, volti ad ampliare, e verificare, il consenso della comunità.

¹⁰⁵ O. CHESSA, *La laicità come uguale rispetto e considerazione*, cit., p. 27.

¹⁰⁶ G. E. RUSCONI, *Ridefinire la laicità della democrazia* (relazione al Convegno Camaldoli, che può leggersi in www.dehoniane.it) p. 5.

¹⁰⁷ Lo stesso Bobbio (N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, cit.) riteneva la democrazia “un insieme di regole procedurali di cui la regola della maggioranza è la principale ma non la sola” (p. 63), che era sorta grazie a ‘grandi lotte ideali’ volte ad affermare gli ideali di tolleranza, di nonviolenza, “di rinnovamento graduale della società attraverso il libero dibattito delle idee e il cambiamento delle mentalità e del modo di vivere, della fratellanza” (p. 29).



Dal punto di vista sostanziale, un primo livello di limiti fa sì che le maggioranze decidenti operino delle scelte sapendo che su questi temi, al quale si riconosce un valore materialmente costituzionale, non possono operare sacrificando completamente le ragioni dell'altro, ma devono procedere alla ricerca di un bilanciamento fra valori, un equilibrio di soluzioni, "avendo di mira la coesione, non la contrapposizione, il compromesso fra concezioni etiche diverse, non la vittoria dell'una sull'altra. Se il principio di maggioranza non fosse così mitigato, l'alternarsi delle maggioranze porterebbe un'inammissibile alternarsi delle discipline su materie che invece richiedono una tendenziale stabilità"¹⁰⁸. Quindi, il pluralismo rappresenta una sorta di limite esterno alla deliberazione della maggioranza, al punto che essa "non può assestarsi su esiti che, prescrivendo modelli generali e uniformi di condotta, tradiscono la vocazione pluralistica delle società democratiche contemporanee"¹⁰⁹; pluralismo e laicità diventano la garanzia che la maggioranza non assuma decisioni che determinino l'esclusione definitiva di tutte le altre istanze della comunità.¹¹⁰ Così ragionando, alla 'giustizia di procedimento' si aggiunge una 'giustizia di risultato', alla democrazia procedurale la democrazia sostanziale. Diventa un dovere per la maggioranza scegliere continuamente l'opzione migliore, quella che, frutto delle regole della democrazia, sia anche garanzia della libertà e del pluralismo stesso.¹¹¹

A ciò bisogna aggiungere la presenza nell'ordinamento di principi che si pongono come limiti interni, in quanto vengono in parte sottratti alla disponibilità del 'gioco democratico' poiché sono percepiti valori fondamentali dalla stessa comunità nel momento storico nel quale viene costituzionalmente fissata la regola del sistema

¹⁰⁸ S. CECCANTI, *laicità e istituzioni democratiche*, in G. BONIOLO (a cura di), *Una geografia delle nostre radici*, cit., p. 42.

¹⁰⁹ O. CHESSA, *La laicità come uguale rispetto e considerazione*, cit., p. 27.

¹¹⁰ Cfr. F. RIMOLI, *Laicità (dir. cost.)*, cit., p. 3, per il quale il principio di laicità assume un ruolo di primaria importanza "imponendo allo Stato, (...), una neutralità attiva, intesa come obbligo di impedire l'affermazione definitiva di istanze ideologico-politiche che abbiano come tratto programmatico l'esclusione di (tutte le o di alcune delle) altre istanze emergenti dalla comunità, tale principio costituisce insieme completamento e limite del principio pluralista".

¹¹¹ Cfr. F. ONIDA, *Il problema dei valori nello Stato laico*, cit., p. 681, per il quale "è compito della maggioranza saper scegliere di volta in volta l'opzione più giusta e convincente e tale da non rischiare il sovvertimento delle stesse regole di libertà e democrazia. Il che significa anche continuare a garantire e tutelare il pluralismo". Sul punto anche S. RODOTÀ, *Questioni di bioetica*, cit., p. XI, che sottolinea come "la mancanza di valori condivisi non possa essere sostituita da 'un'etica dei più', imposta attraverso lo strumento legislativo, dunque a mezzo della più classica tra le procedure maggioritarie".



democratico,¹¹² e che troviamo presenti nella nostra Carta costituzionale. Tutto ciò è spesso nascosto tra le trame del discorso quando si parla di laicità del diritto, quando cioè si pretende l'assoluta neutralità dello stesso. Infatti, in una società frammentata dal punto di vista etico, "l'ordinamento giuridico, per rispettare la libertà religiosa di tutti, deve essere necessariamente adiaforo nei confronti dei principi di questa o quella confessione religiosa, ancorché una di esse possa essere prevalente"¹¹³; le norme adottate dagli organi competenti per la soluzione dei problemi, quindi, dovranno essere sì 'neutre' sotto il profilo religioso, ma non necessariamente sotto il profilo morale. Le decisioni coinvolgenti valori dovranno essere rimesse "al vaglio del solo metro laico di giudizio vale a dire la 'ragione'"¹¹⁴, ma non potranno, per questo, contraddire i principi fondamentali che garantiscono la coesistenza sociale.

Il pluralismo etico della società e dello Stato "non significa negare o mettere tra parentesi il fatto che sono stati faticosamente costruiti grandi valori comuni, quelli in cui s'identifica (o dovrebbe identificarsi) la nostra civiltà. Quel che si mette in discussione è l'esistenza di una cultura dominante, da accettare senza alcun preventivo confronto e senza ammettere la possibilità che questo confronto possa arricchire lo stesso quadro di valori e criteri di riferimento nei quali ci siamo finora riconosciuti"¹¹⁵. Si tratta di rifiutare un'idea 'neutralizzante' della laicità che, disconoscendo le peculiarità e l'identità di ogni credo, persegue invece un obiettivo di tendenziale e progressiva irrilevanza del sentire religioso, destinato a rimanere nell'intimità della coscienza, e si concretizzi in un modello solo formale e procedurale di regolamentazione dei rapporti fra poteri pubblici e confessioni religiose, a prescindere dal sentimento della società, e dal valore proprio della stessa fede. Ed in questo contesto lo Stato laico diventa la garanzia ultima affinché tutti possano partecipare, in condizioni di libertà ed eguaglianza, al dibattito sociale; il principio in

¹¹² F. ONIDA, *Il problema dei valori nello Stato laico*, cit., 1995, p. 678, il quale aggiunge come "a ben vedere anche questo già contraddice – in sia pure piccola misura – la laicità, imponendo allo stato di oggi il mantenimento di valori fissati ieri (...), e implicitamente limita il presupposto dell'uguaglianza dando al primo legislatore un credito che nega ai suoi successori", ma si tratta di "un 'correttivo' accettabile e spesso utile in un sistema giuridico concreto".

¹¹³ F. FINOCCHIARO, *Aspetti pratici della libertà religiosa in uno Stato in crisi*, in *Dir. eccl.*, 2001, p. 21.

¹¹⁴ F. ONIDA, *Il problema dei valori nello Stato laico*, cit., p. 677, il quale aggiunge che "più modestamente, in mancanza di un 'diseguale' riconosciuto detentore di razionalità superiore, la 'ragione secondo il sentire della maggioranza'".

¹¹⁵ S. RODOTÀ, *Repertorio di fine secolo*, cit., p. 129.



questione richiede una fiducia nel sistema democratico, nella capacità della collettività di percepire ciò che la società stessa considera come un valore in un preciso momento storico, e nel saper tradurlo in diritto. È necessaria, dunque, la consapevolezza che “i principi fondamentali – diciamo costituzionali – che rappresentano, traducendoli in norme, i valori affermati dagli ordinamenti mutano: nel tempo e nello spazio”¹¹⁶, ma sono pur sempre i valori alla base del contratto sociale moderno.

Oggi, lo Stato realizza un modello istituzionale della ‘laicità nel diritto’, cioè riflette “una posizione culturale di apertura al pluralismo religioso e alle istanze di libertà a esso sottese, esprime altresì lo sforzo di coniugare identità religiosa e valori di eguaglianza e libertà di coscienza all’interno delle stesse normative pattizie”¹¹⁷, e solo così procedendo si evita che la laicità si trasformi in laicismo, facendo venir meno la sua ispirazione fondamentale, cioè “quella di non chiusura in un sistema di idee e di principi definiti una volta per sempre”¹¹⁸. Tutto ciò implica una evoluzione interna allo stesso concetto di laicità; oggi si può parlare di “una laicità non ideologica e uno Stato non nudo, che tenga aperta la risposta alle domande di fede e capace di comprendere le ragioni di chi sostiene che una legge umana può, o addirittura deve, essere contestata se contraddice il suo fondamento ultimo, ma parimenti idoneo ad assicurare quei diritti che toccano la sfera religiosa, a difesa delle regole che reggono la casa comune”¹¹⁹. La democrazia, unita alla laicità, diventa il confine entro il quale si svolge il discorso politico e sociale sui valori e sulle norme, ed in questo quadro tutti i soggetti, credenti o non credenti, “se intendono di comune accordo la laicizzazione della società come un processo *complementare* di apprendimento, possono prendere reciprocamente sul serio, anche per motivi cognitivi, i loro contributi su temi dibattuti nella sfera pubblica”¹²⁰. Solo così operando lo Stato, fedele specchio del pluralismo etico della società, potrà perseguire il bene comune, ed in questa

¹¹⁶ F. ONIDA, *Il problema dei valori nello Stato laico*, cit., p. 681. L’Autore prosegue il discorso citando Opocher, per il quale “non v’è alcuna contraddizione tra i valori e la storia. Né i valori trascendono la storia né la storia travolge i valori. La storicità dei valori ... si manifesta anzitutto attraverso la molteplicità dei valori e il movimento dialettico che tra di essi finisce con il determinarsi” (p. 685).

¹¹⁷ P. CAVANA, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, cit., p. 28.

¹¹⁸ N. BOBBIO, *Cultura laica: una terza cultura?*, in *Marxisti laici cattolici attraverso la crisi*, Torino 1988, p. 33.

¹¹⁹ G.B. VARNIER, *Religione e nazione. Le coordinate del sistema italiano*, in G.B. VARNIER (a cura di), *Fattore religioso, ordinamenti e identità nazionale nell’Italia che cambia*, Genova 2004, p. 156.

¹²⁰ J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Roma-Bari 2006, p. 16



direzione, l'ordinamento può ricongiungere e bilanciare l'etica ed il diritto, senza che l'uno prevalga sull'altro.¹²¹

5 - Il ruolo della riflessione etica nel diritto

La laicità e la neutralità sono concetti strettamente contigui, se non, a volte, proprio sovrapponibili, ma non si può dire la stessa cosa quando il concetto di neutralità è riferito al rapporto sussistente fra l'etica ed il diritto. Spesso, infatti, quando si parla di Stato laico si pretende che al pari dell'ordinamento anche il diritto, in quanto sua massima espressione, sia tale, cioè neutrale e indifferente a qualsiasi opzione religiosa, spirituale, filosofica o semplicemente morale.¹²² Sicuramente, il diritto non può essere espressione di un'etica esterna allo stesso Stato da lui fatta propria sacrificando le altre possibili, d'altronde però, è oggi sempre più complicato sostenere l'assoluta neutralità di fronte a qualsiasi opzione morale, lasciando determinate scelte solo all'autodeterminazione del singolo.

Nella realtà degli ordinamenti statali occidentali, spesso, il legislatore non recepisce una sola morale ma, bilanciando fra loro di volta in volta diritti e valori, elabora leggi che non sono propriamente neutrali, giacché "il diritto per natura sua non può essere neutrale, comportando sempre un giudizio di valore"¹²³. Le norme, in questo

¹²¹ Sull'argomento si veda M. RICCA, *Diritti della coscienza, identità personale e multiculturalismo*, in C. CARDIA (a cura di), *Studi in onore di Anna Ravà*, cit., p. 660, il quale evidenzia come "l'impatto della dimensione di coscienza sulla dinamica del diritto va misurato eminentemente sulle vere e proprie rivoluzioni silenziose – ma non tanto – che coinvolgono attualmente settori di disciplina normativa come quello della famiglia, dello statuto giuridico dei minori, dei c.d. danni non patrimoniali, dell'autonomia contrattuale e delle figure della soggettività ad essa collegate, dell'informazione mediatica, della tutela della salute, della lotta all'indigenza, e la lista potrebbe ancora continuare".

¹²² Cfr. F. ONIDA, *Il problema dei valori nello Stato laico*, cit., p. 676 per il quale "nell'ordinamento giuridico la laicità si presenta come un grande valore dal punto di vista del metodo, ma dal punto di vista del contenuto pare risolversi – ancor più dei diritti di libertà nella concezione ottocentesca – in una indicazione esclusivamente negativa: 'lo stato non porrà come propri principi quelli religiosi o di altra ideologia sol perché tali'".

¹²³ G. DALLA TORRE, *Le frontiere della vita. Etica, bioetica e diritto*, Roma 1997, p. 112. Si veda anche P. GROSSO, *Prima lezione di diritto*, Roma-Bari 2003, p. 20-21, il quale sottolinea come i valori siano sempre "realtà radicale, cioè di radici, e radicale è la dimensione giuridica che vi attinge e se ne nutre. Si è detto talora che il diritto è forma che riveste una sostanza sociale. Verità parzialissima, perché la forma è soltanto la manifestazione estrema – la più esterna, per così dire – di un ordinarsi della società,



caso, diventano l'espressione dei valori desunti dalla collettività stessa, i quali si manifestano nel vivere comune, e tornano ad essere oggetto di dibattito nei momenti di crisi della società. Il diritto, infatti, "non è un veicolo autoritativo per imporre valori non condivisi, ma un sistema di relazioni, di carattere pubblico e obiettivo, di difesa e promozione dei soggetti in relazione"¹²⁴. Si tratta di stabilire un "rapporto di complementarità/distinzione"¹²⁵, che consenta di individuare la legge 'migliore' sulla base di un condiviso sentire morale, raggiunto grazie alla partecipazione di tutti.

La ricerca di una 'propria giustificazione etica' si rivela in ogni normativa che lo Stato stesso elabora, al fine di regolamentare una determinata questione; non esiste "una norma asettica, neutra, nel senso di regola priva di ogni valenza morale"¹²⁶. Il riconoscimento della capacità dello Stato di produrre norme con contenuti di valore etico, anche frutto della rielaborazione di precetti propri della religione¹²⁷, apre la porta ad una elaborazione più ampia dello stesso principio di laicità, e consente di ricongiungere in parte il diritto e la morale. I concetti di neutralità e agnosticismo diventano, così, "poco adatti a descrivere, sia sul piano politico-istituzionale che giuridico, il processo di trasformazione prodotto dal moltiplicarsi dei compiti del moderno stato di diritto"¹²⁸.

Sebbene ancora parte della dottrina sostenga che lo Stato dovrebbe essere comunque, assolutamente neutrale, e non dovrebbe cercare di promuovere "alcuna concezione particolare della vita buona per via della sua presunta superiorità intrinseca, vale a dire, perché si suppone che questa sia una concezione più vera"¹²⁹, è agevole notare come il legislatore, anche se non indica, né impone un determinato tipo di 'vita migliore'¹³⁰, non si astiene concretamente dal segnalare,

che, al contrario, pesca nel profondo, ha delle propaggini alla superficie della quotidianità ma porta alla superficie quei valori riposti dai quali resta intriso".

¹²⁴ G. DALLA TORRE, *Laicità dello Stato e questione bioetica*, in *Studium*, 1995, p. 24.

¹²⁵ F. FRENI, *Biogiuridica e pluralismo etico-religioso*, cit., p. 166.

¹²⁶ G. DALLA TORRE, *Libertà di coscienza etica e limiti della norma giuridica*, in *Dir. fam. pers.*, 2003, p. 1052.

¹²⁷ Cfr. A.C. JEMOLO, *Premesse ai rapporti tra Chiesa e Stato*, cit., p. 15, il quale ricorda che sebbene vi sia una "non coincidenza (a non volerla chiamare contrasto)" fra le tavole valoriali della società religiosa e della società civile, quest'ultima "vive in seno ad una civiltà che è stata plasmata dai valori religiosi".

¹²⁸ M.B. MAGRO, *Etica laica e tutela della vita umana: riflessioni sul principio di laicità in diritto penale*, cit., p. 1393.

¹²⁹ C.E. LARMORE, *Le strutture della complessità morale*, Milano 1990, p. 60.

¹³⁰ Sul punto C. CARDIA, *Le sfide della laicità*, cit., p. 114-115, per il quale "che lo Stato non indichi, ne tanto meno imponga, un determinato tipo di *vita buona* agli individui è ovvio e scontato", stante anche l'esistenza di "tante tipologie di vite



sottolineare, e punire in alcuni casi, quelle che ritiene forme di 'vita cattiva', sulla base di una propria valutazione morale¹³¹. Il diritto "ha le sue buone ragioni (non già per includere al proprio interno soltanto regole moralmente ineccepibili, ma tuttavia) per escludere che possano anche annoverarsi tra le norme giuridiche pretese estremamente immorali. In altre parole, il diritto non si 'scandalizza' dell'immoralità delle azioni e dei fatti, ma non per questo rinuncia a pretendere che si adducano ragionevoli argomenti a giustificazione del dovere di tollerare ingiustizie"¹³². Storicamente, proprio "il passaggio dallo stato liberale allo stato sociale è contrassegnato dal passaggio da un diritto in funzione prevalentemente protettivo-repressiva a un diritto via via sempre più promozionale"¹³³. Il diritto, cioè, non esclude dal proprio

buone"; parimenti è vero che "lo Stato non può intervenire, e non interviene, nelle scelte personali dell'individuo, siano esse specifiche o strategiche per l'impostazione della sua vita". Tutto cambia "quando si sostiene che il diritto non ha nulla da dire sulle vite cattive, che ha solo funzione procedurale, al più risarcitoria per il danno subito". In questo caso si tende a confondere "l'autonomia con la separazione del diritto dall'etica. Il diritto non si identifica con l'etica perché la funzione di questa è a un tempo speculativa e interiore-individuale. La funzione del diritto è pratica, ed essenzialmente sociale". Infatti, ad esempio, il diritto punisce il reato, ma attenua le pene se da questo provvedimento possa arrivare un beneficio maggiore alla società, regola le ipotesi di crisi della famiglia per tutelare i soggetti deboli, promuove l'istruzione al fine dello sviluppo armonico dei giovani, e così via.

¹³¹ Cfr. N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 120-121, il quale evidenzia come "nonostante l'idea ricorrente nella filosofia del diritto moderna (sino a Hegel incluso) che il diritto, a differenza della morale, consista di precetti negativi, il cui primo principio è il *neminem laedere*, ogni ordinamento giuridico, anche quello dello stato liberale ideale (in realtà mai esistito), consiste di precetti negativi e positivi. L'idea che l'unico compito dello Stato sia quello d'impedire che gli individui di rechino danno gli uni agli altri, ..., deriva da un'arbitraria riduzione di tutto il diritto a diritto penale". Si veda anche G. DALLA TORRE, *Le frontiere della vita. Etica, bioetica e diritto*, cit., p. 112, il quale evidenzia come il diritto non sia neutrale "quando impone un comportamento, che quindi considera buono, così come quando ne proibisce un altro, che perciò giudica malvagio; a maggior ragione quando, al di là di un ruolo meramente garantistico, è chiamato a svolgere una funzione 'promozionale', vale a dire allorché si muove secondo quella che canonisticamente si direbbe la '*ratio boni perficiendi*'".

¹³² S. DOMIANELLO, *Sulla laicità nella Costituzione*, cit., p. 33.

¹³³ N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 121. Si vedano propriamente sulla funzione promozionale N. BOBBIO, *Sulla funzione promozionale del diritto*, in ID., *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Milano 1977, p. 13-32, e N. BOBBIO, *La funzione promozionale del diritto rivisitata*, in *Sociologia Dir.*, 1984, p. 7-27, testo che risponde alle critiche sollevate dal primo lavoro citato, ove l'Autore rileva come nessuna obiezione sia stata posta alle due rilevazioni generali e principali, della "corrispondenza fra funzione promozionale dello stato, caratteristica dello stato sociale, e aumento delle tecniche premiali", e della considerazione secondo cui "una delle caratteristiche dello stato sociale rispetto allo stato liberale sta proprio nel



dominio la possibilità di promuovere valori, incentivare comportamenti, ritenuti positivi dalla collettività e favorevoli ad essa. Dall'idea di laicità dello Stato sopra descritta, discende direttamente "l'assunzione, da parte dello Stato laico, di una funzione etica, d'un compito di civiltà"¹³⁴, al quale, al tempo stesso, si collega il rifiuto d'andar oltre questa funzione 'secolare', per collegare positivamente i valori, di cui esso si fa portatore, ad un determinato credo religioso o ad una determinata concezione filosofica o ideologia politica.

L'ordine giuridico "attinge allo strato dei valori di una comunità per trarne quella forza vitale che nasce unicamente da una convinzione sentita, per trarne quella solidità che non ha bisogno della coazione poliziesca per mantenersi stabile"¹³⁵. Ciò significa che il diritto deve possedere dei valori propri e deve poter dare indicazioni etiche, le quali però devono derivare dalla comunità stessa, e non essere recepite acriticamente da ordinamenti esterni e distinti da esso.¹³⁶ L'alternativa non si pone "tra etica religiosa e etica laica (che non esiste come prefissata, al di là del principio di uguaglianza) ma tra dipendenza e quindi accoglimento acritico dei principi della morale religiosa (naturalmente della maggioranza) e libera valutazione razionale di tutte le soluzioni prospettate, in funzione del miglior compromesso tra benessere individuale e sociale, presente e futuro"¹³⁷. In questo senso il principio di laicità rappresenta la tutela del diritto per la promozione di una condotta personale libera e attenta al bene comune, "per il cui raggiungimento non ritiene di dover ricorrere a imperativi attribuiti putativamente a Dio o a concezioni della natura umana che sono scientificamente insostenibili o fortemente controverse"¹³⁸, o meglio, ciò che si tutela è la libertà di tutti nel concorrere, qualsiasi sia il fondamento delle proprie idee, alla formazione dell'ordinamento stesso.

passaggio dalla funzione esclusivamente di garanzia alla funzione di promuovimento, com'è impeccabilmente dimostrabile attraverso l'elencazione di tutti i numerosi articoli della nostra Costituzione i cui viene usato il verbo 'promuovere' o simili" (p. 20).

¹³⁴ L. GUERZONI, *Note preliminari per uno studio della laicità dello Stato sotto il profilo giuridico*, cit., p. 98.

¹³⁵ P. GROSSI, *Prima lezione di diritto*, cit., p. 20.

¹³⁶ Quello che deve essere "messo tra parentesi non sono le ragioni religiose (o più in generale comprensive), ma la loro pretesa di essere invocate come fondamento della decisione pubblica" (C. MANCINA, *Laicità e politica*, cit., p. 20).

¹³⁷ F. ONIDA, *Il problema dei valori nello Stato laico*, cit., 1995, p. 679.

¹³⁸ G. E. RUSCONI, *Laicità ed etica pubblica*, in G. BONIOLO (a cura di), *Una geografia delle nostre radici*, cit., p. 66.



6 - Laicità e biodiritto

Nella modernità, nel guardare i nuovi problemi che si pongono al legislatore ed alla società tutta, è facile accorgersi che il cammino del concetto di laicità non si esaurisce con l'affermazione dello Stato laico sociale; anzi, intorno a questa nozione, "si sono coagolate aspettative di comportamento, scale di valori, atteggiamenti intellettuali che vanno al di là del problema originariamente fondamentale della separazione tra Stato e Chiesa, pur mantenendolo al centro"¹³⁹. Si può parlare della 'stagione delle 'metamorfosi' della laicità', in quanto il principio di laicità "trasmuta, da criterio inerente alla forma o modo d'essere dello Stato rispetto al fenomeno religioso, in strumento funzionale alle ragioni del pluralismo confessionale e alle mutate esigenze della libertà religiosa"¹⁴⁰. Da una parte, si evidenzia sempre più il carattere multiforme della laicità che qualifica principalmente lo Stato, le sue istituzioni e i suoi organi, nel loro rapporto diretto con le confessioni religiose; dall'altra parte, si registra quello che viene comunemente chiamato 'il ritorno della laicità', vale a dire l'ampliamento del concetto stesso in riferimento all'emergere di nuove e dirompenti problematiche, come quelle introdotte dalla bioetica.

Questioni di vita e morte, già in passato affrontate o totalmente nuove, spingono il dibattito pubblico verso la richiesta sempre più frequente di un intervento giuridico dello Stato, al fine di formulare nuove regole chiare e coerenti o di riesaminarne alcune alla luce di una mutata coscienza sociale, creando spesso una situazione di quasi conflitto fra le diverse posizioni presenti. Questo perché il problema prioritario della bioetica è "quello della scelta etica, all'interno di realtà sociali divise quanto a valori etici professati e dinanzi alle molteplici possibilità offerte dalla scienza e dalla tecnologia"¹⁴¹, e conseguentemente poi della scelta giuridica. Ma "ogni volta che si esce fuori dal comune – oltrepassando il campo delle regole ('poste') definite con pretese pseudoscientifiche – l'attrito fra le tante possibili visioni del mondo e gli impegni etici di ciascun uomo, ossia fra giustizia e giustizia, aumenta, o, forse, appare soltanto più evidente"¹⁴². Lo Stato così, a fronte di tavole valoriali così diverse, del pluralismo etico e religioso delle società moderne, si trova a dover bilanciare posizioni talora opposte, vagliandole e ponderandole tutte.

¹³⁹ E. TORTAROLO, *Il laicismo*, cit., p. 6.

¹⁴⁰ L. GUERZONI, *Il principio di laicità tra società civile e Stato*, cit., p. 74.

¹⁴¹ G. DALLA TORRE, *Le frontiere della vita. Etica, bioetica e diritto*, cit., p. 112.

¹⁴² S. DOMIANELLO, *Sulla laicità nella Costituzione*, cit., p. 12.



All'interno, dunque, della più grande cornice rappresentata dalla laicità dello Stato, la risposta alle questioni bioetiche deve essere ricercata nel modo in cui si intende il rapporto fra diritto e morale. Facendo un piccolo passo indietro, se si ritiene che il diritto sia assolutamente neutrale a fronte di qualsiasi scelta etica, si pretende conseguentemente che lo Stato si astenga dall'emanare norme sulle materie 'eticamente sensibili'. Richiamandosi ad un'etica a mio avviso 'laicista', più che laica, con forti influenze anglosassoni, si propugna un diritto asettico ed uno Stato scevro di ogni considerazione etica, indifferente e disinteressato ad ogni comportamento umano ritenuto di natura privata, laico nel senso restrittivo del termine.¹⁴³

Questa posizione così estrema, si presenta oggi nel dibattito in forma più moderata; partendo sempre dal presupposto che il criterio per risolvere il problema della regolamentazione delle questioni bioetiche è il principio della qualità della vita, così come il soggetto interessato la intende¹⁴⁴, si ritiene, forti dell'insegnamento di Mill, che il diritto dovrebbe intervenire per limitare eventuali danni a carico di 'altri'¹⁴⁵. Pertanto il legislatore potrebbe formulare solo leggi 'aperte', 'leggere', quasi semplici cornici alla libera azione individuale.¹⁴⁶ Così ragionando, si sostiene che la formulazione di normative troppo cogenti, o fondate su un unico principio ispiratore che non sia l'autodeterminazione individuale, lederebbe il principio di laicità, imponendo valori agli individui e limitandone l'azione in nome di qualche principio supremo.

A ben vedere, questo richiamo alla laicità, in relazione alle materie ed alle normative eticamente sensibili esistenti, o in corso di elaborazione, rischia di diventare una scusa per cercare di affermare un modello di Stato moralmente neutrale, forse più vicino alla tradizione francese che alla nostra. La realtà è che si tratta di un "uso improprio

¹⁴³ Si vedano su tutti autori come T.H. jr. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, Milano 1991, e J. HARRIS, *Wonderwoman & Superman. Manipolazioni genetiche e futuro dell'uomo*, Milano 1997.

¹⁴⁴ Cfr. U. SCARPELLI, *Bioetica laica*, Milano 1998; M. MORI, *La bioetica: la risposta della cultura contemporanea alle questioni morali relative alla vita*, in C.A. VIANO (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Torino 1990; E. LECALDANO, *Bioetica. Le scelte morali*, Roma-Bari 2004.

¹⁴⁵ Si veda J.S. MILL, *Saggio sulla libertà*, (1858), Milano 2002, il quale afferma che "l'umanità è giustificata, individualmente o collettivamente, a interferire sulla libertà d'azione di chiunque soltanto al fine di proteggerla: il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri" (p. 12).

¹⁴⁶ S. RODOTÀ, *Modelli culturali e orizzonti della bioetica*, cit., p. 430.



della laicità¹⁴⁷, spesso uno scudo per non affrontare nel merito le discussioni, per non confrontarsi seriamente su posizioni, che a volte possono risultare incompatibili, e procedere al bilanciamento di esse. La laicità, così, viene evocata per diventare un muro che deve separare lo Stato dalla morale, l'ordinamento dall'eticità, le decisioni legislative dalla coscienza della società alla quale sono rivolte. Ma "secondo la Costituzione, lo Stato 'laico' è un ordinamento giuridico che *vive nella 'morale'* (intesa come sistema di valori in relazione), ma che – diversamente dallo Stato etico – *non pone una 'morale'*".¹⁴⁸ Uno Stato laico come il nostro è "tenuto a rispettare il pluralismo etico, anzi a garantire la convivenza di una molteplicità di posizioni morali anche contrapposte tra loro e, quindi, una pluralità di modelli e stili di vita. È solo in tal modo, infatti, che la legge può svolgere quella funzione promozionale che le spetta e che le consente di guidare la crescita sociale verso l'esercizio sempre più consapevole e responsabile della libertà"¹⁴⁹.

Ciò significa che per lo Stato esiste quasi un obbligo nel legiferare in materie tanto sensibili da coinvolgere l'essenza stessa dell'essere umano e della società, perché la promozione di valori e la tutela del bene comune sono compiti propri dell'ordinamento, un suo dovere fondamentale. Inoltre è necessario evitare che l'assenza prolungata di una legislazione in settori tanto importanti, determini, come spesso è successo, una confusione, inducendo la collettività a pensare che solo la religione possa fornire valide indicazioni morali, di fatto sostitutive della normativa positiva.¹⁵⁰ Ed in effetti, lesione della laicità dello Stato vi potrebbe essere solo quando, effettivamente, il legislatore si richiamasse nel formulare leggi bioetiche a principi esterni ad esso, metafisici o ideologici che siano, ma ciò vale anche in tutti gli altri settori del diritto nei quali vi è un giudizio di valore¹⁵¹.

¹⁴⁷ C. CARDIA, *La laicità in Italia*, Relazione al Convegno dell'Unione Giuristi Cattolici "La laicità e le laicità. Nuovi temi e nuovi problemi", Roma 9 dicembre 2006, atti pubblicati sul sito www.ugci.it, p. 6.

¹⁴⁸ S. MANGIAMELI, *La laicità dello Stato tra neutralizzazione del fattore religioso e 'pluralismo confessionale e culturale'*, cit., p. 54.

¹⁴⁹ P. STANZIONE, G. SCIANCALEPORE (a cura di), *Procreazione assistita. Commento alla legge 19 febbraio 2004, n. 49*, Milano 2004, cit., p. 205.

¹⁵⁰ Cfr. M. VENTURA, *Diritto all'identità e diritti del corpo. A proposito di due pubblicazioni su bioetica, comitati etici e diritto*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 1994, p. 369.

¹⁵¹ Lesione del principio di laicità può essere ipotizzata allorquando, all'inverso, siano le confessioni religiose ad ingerire con l'azione propria dello Stato, invitando, ad esempio, i cittadini a non andare a votare, come è successo in Italia nel caso dei referendum sulla legge sulla procreazione medicalmente assistita. I molteplici richiami all'astensione hanno forse travalicato il senso stesso del principio di laicità.



La ricerca di un biodiritto¹⁵² si traduce, dunque, nella promozione di valori ai quali lo Stato ritiene di non poter rinunciare. Richiamandosi alla dottrina di matrice costituzionalistica del bilanciamento fra gli opposti interessi,¹⁵³ i valori coinvolti nella discussione bioetica devono essere intesi “in prospettiva ‘relazionale’ con gli altri valori costituzionali”¹⁵⁴. La peculiarità dell’oggetto che deve essere disciplinato, ha la capacità di evocare la concezione etica di fondo di ognuno, e quindi di coinvolgere la coscienza individuale. Conseguentemente, “il biodiritto non può certo basarsi solo sulla componente coercitiva del fenomeno giuridico, sul comando autoritario e sulla minaccia di sanzioni”¹⁵⁵, ma deve rispettare la sua essenza, valutando tutti i principi coinvolti, ponderandoli e trovando la miglior soluzione possibile. Questo perché “un buon sistema giuridico non proclama valori che non possa, nei limiti del ragionevole, realizzare. E soprattutto, non proclama valori con prescrizioni che inducono comportamenti di fuga, di cancellazione di fatto della regola enunciata”¹⁵⁶.

Se, dunque, “tutti i diritti costituzionalmente statuiti sono anzitutto valori e come tali nascono sempre intrinsecamente limitati e necessitano,

Per cui, se nessuna obiezione può essere sollevata sulla libertà delle gerarchie religiose di esprimere la propria opinione in materie tanto delicate, dagli ampi risvolti morali, restano invece molti dubbi “sul metodo e sull’opportunità ‘civile’ di intervenire con toni da crociata, che ci riportano alla stagione post-unitaria del *non expedit*” (F. MARGIOTTA BROGLIO, *La laicità dello Stato*, cit., p. 93).

¹⁵² Negli ultimi anni, come osservato da Palazzani, è sempre più frequente l’utilizzo dei neologismi “biodiritto” e “biogiuridica”, quasi a dimostrazione della crescente importanza che riveste la riflessione giuridica all’interno delle questioni bioetiche. I termini indicano precise discipline accademiche “inquadrate, rispettivamente nell’ambito della filosofia del diritto e del diritto privato”. Poggiandosi sulle incertezze che ancora avvolgono i suddetti termini in questa sede si utilizzerà ‘biodiritto’ per indicare quella parte del diritto che, con gli strumenti che le sono propri, si occupa di bioetica. Cfr. sull’utilizzo dei termini in questione L. PALAZZANI, *Introduzione alla biogiuridica*, Torino 2002, p. 54.

¹⁵³ Si vedano R. BIN, *Diritti e argomenti. Il bilanciamento degli interessi nella giurisprudenza costituzionale*, Milano, 1992; L. PALADIN, *Diritto costituzionale*, Padova 1995.

¹⁵⁴ A. SPADARO, *Laicità e confessioni religiose: dalla etiche collettive (laiche e religiose) alla ‘meta-etica’ pubblica (costituzionale)*, Relazione al Convegno Nazionale A.I.C., “Problemi pratici della laicità agli inizi del secolo XXI”, Napoli 26-27 ottobre 2007, in www.associazionedeicostituzionalisti.it, p. 26.

¹⁵⁵ C. CASONATO, *Bioetica e pluralismo nello Stato costituzionale*, in corso di pubblicazione in C. CASONATO, C. PICIOCCHI (a cura di), *Biodiritto in dialogo*, Padova 2006, anticipazione in www.forumcostituzionale.it, p. 1.

¹⁵⁶ P. ZATTI, *Verso un diritto per la bioetica*, in C.M. MAZZONI, *Una norma giuridica per la bioetica*, Bologna 1998, p. 71.



quando si trovino in opposizione, dell'operazione di ponderazione e bilanciamento per l'esatta e complementare individuazione e applicazione di ciascuno di essi alla fattispecie concreta"¹⁵⁷, occorre formulare norme che riflettano il bilanciamento degli interessi, a volte contrapposti, presenti nella società, ma egualmente tutelati a livello costituzionale. Tutto ciò tenendo ben presente i limiti procedurali e sostanziali della democrazia stessa, la quale quando sono in discussione i suoi principi fondamentali non può rinunciare al proprio ruolo di garante. Si tratta di "un biodiritto aperto, a geometria variabile, che basa il proprio riconoscimento sull'essere il risultato di una procedura dialogica, di contrapposizione anche accesa ma sempre intellettualmente onesta fra più componenti della società, della politica, delle religioni, della scienza, del diritto, della cultura"¹⁵⁸.

Realizzare l'essenza della laicità dello Stato che "non significa rinunciare a qualsiasi valore"¹⁵⁹. Non si contraddice il principio di laicità dello Stato scegliendo di proteggere un valore in una legge, in quanto non si può pretendere che in nome del pluralismo e della tolleranza lo Stato non decida su leggi eticamente sensibili; questo perché "un ordinamento giuridico può essere più o meno tollerante ma non può essere specchio della pura tolleranza, perché in tal caso non avrebbe alcuna funzionalità ordinante e, in definitiva, non prescriverebbe nulla"¹⁶⁰. Ed è bene riconoscere come qualora il legislatore optasse per l'astensione, o per un intervento leggero, farebbe comunque una scelta etica, privilegiando i principi di libertà individuale ed autodeterminazione, al posto di altri.

7 - Le questioni bioetiche ed il principio di laicità

¹⁵⁷ F. MODUGNO, *I "nuovi diritti" nella Giurisprudenza Costituzionale*, Torino 1995, p. 18.

¹⁵⁸ C. CASONATO, *Bioetica e pluralismo nello Stato costituzionale*, cit., p. 9.

¹⁵⁹ C. CASINI, *La legge sulla fecondazione artificiale. Un primo passo nella giusta direzione*, Siena 2004, p. 82, il quale aggiunge che laicità "Non significa chiudersi nel dubbio insuperabile. Non significa che lo Stato ha la sola funzione di garantire che ogni cittadino passa fare quello che vuole. Non a caso lo Stato moderni rifiuta la guerra come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali, rinuncia alla pena di morte, punisce i reati, esige la solidarietà sociale. È evidente che dietro queste scelte vi sono valori etici. La laicità implica la possibilità di tutti i membri di una società di vivere e lavorare insieme, indipendentemente dalle convinzioni religiose, perché, indipendentemente da esse, la ragione scopre un obiettivo comune: il valore dell'uomo. Uomo come fine e ragione come mezzo sono gli elementi costitutivi della laicità".

¹⁶⁰ D. CARUSI, *La (imminente?) Legge italiana sulla procreazione assistita: considerazioni nella prospettiva di una bioetica laica*, in *Pol. Dir.*, 2003, p. 290.



La laicità opera nelle singole questioni bioetiche su più piani: come metodo diventa capace di “accomunare non credenti e credenti e di realizzare le condizioni per la coesistenza fra valori e progetti di vita contrastanti”¹⁶¹, e come confine ultimo dell’azione dello Stato testante la sua autonomia ed indipendenza da qualsiasi altro ordine. Queste due direzioni impongono che la valutazione del parametro di laicità in questi temi, sempre ammesso che ciò sia possibile¹⁶², non può poggiarsi solo sull’eguaglianza o la diversità dei valori protetti da una data normativa con quanto sostenuto o rigettato da una confessione religiosa.

Quando si compie una scelta di laicità nel metodo, si cerca un compromesso elevato, perché nella bioetica la legge non può pretendere mai “di definire qual è la verità, ma sceglie sulla base di valori che hanno una loro validità nel tempo, nella struttura sociale nella quale si incarnano, e che possano dar vita a equilibri diversi tra etica e diritto”¹⁶³. La bioetica si presenta sempre come il campo in cui le decisioni giuridiche implicano un temperamento fra valori ultimi, una comparazione fra i principi caratterizzanti la società e fondanti l’ordinamento: dilemmi morali che si traducono in *scelte tragiche* per il legislatore, perché “non tutto ciò che è *tecnicamente possibile* è anche moralmente auspicabile”¹⁶⁴ e conseguentemente traslabile nei confini del lecito. In questo senso compito del giurista-bioeticista è rintracciare il miglior bilanciamento fra etica ed elaborazione giuridica, tra il compito proprio della morale ed il ruolo restrittivo della legge.

Dal punto di vista sostanziale, posto che in tutte le questioni di bioetica, è di fatto impossibile creare leggi che non siano influenzate anche solo in minima parte da scelte etiche,¹⁶⁵ a meno di non optare per un diritto solo procedurale processuale, il richiamo alla laicità non sempre appare congruo. Infatti, se è vero che lo Stato non può

¹⁶¹ A. BARBERA, *Il cammino della laicità*, in corso di pubblicazione in S. CANESTRARI (a cura di), *Laicità e diritto*, Bologna 2007, anticipazione in www.forumcostituzionale.it, p. 2.

¹⁶² Ritiene D’Agostino che “all’aggettivo *laico* bisognerebbe proprio rinunciare, quando si parla di bioetica” (F. D’AGOSTINO, *La bioetica e il problema della tecnica*, in E. D’ORAZIO, M. MORI (a cura di), *Quale base comune per la riflessione bioetica in Italia? Dibattito sul Manifesto di bioetica laica*, in *Notizie di Politeia*, XII, n. 41-42, 1996, p. 11.

¹⁶³ C. CARDIA, *La laicità in Italia*, cit., p. 6.

¹⁶⁴ L. LACCHINI, *Biotecnologie, etica e diritto*, Padova 1993, p. 29.

¹⁶⁵ Cfr. G. FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Milano 2005, p. 17, il quale evidenzia come “la bioetica, pur facendo appello a ragioni impersonali e pubblicamente accessibili, non viene elaborata in uno spazio concettuale neutro, ma a partire da determinate precomprensioni e visioni del mondo”.



“sostituire alla travagliata ricerca del consenso, tipica delle moderne procedure democratiche di produzione del diritto, una parziale visione culturale, e tenere, quindi, in considerazione solo un interlocutore, sia pur considerevole, del dibattito”¹⁶⁶, è altrettanto dovere del legislatore non declinare il compito di tutela dei valori e dei principi della società stessa, ed operare bilanciamenti, anche differenti a seconda del tema, fra di essi. Il contenuto di una data normativa può, dunque, dirsi laico ogni qualvolta non si poggi su basi religiose e non razionali, non accettabili dalla comunità nel suo insieme; se poi il bene tutelato dalla legge corrisponde a quello che anche le confessioni ritenevano dovesse essere protetto, è questione che allo Stato non interessa in termini di dibattito sulla laicità dello stesso.

Se guardiamo il contesto europeo e le differenti discipline che sono state approvate su temi bioetici ci si può rendere facilmente conto come, nel rispetto della propria idea di laicità, ogni Stato abbia legiferato indipendentemente dalle voci religiose di maggioranza o minoranza che si sono espresse nel dibattito pubblico. La cattolica Spagna, a discapito dei richiami dei vescovi iberici, ha approvato, ad esempio, una delle leggi più liberali e permissive sulla procreazione assistita, che consente l'accesso alle tecniche a coppie omosessuali ed a donne sole, ma che nel contempo, pur privilegiando il modello autonomistico che lascia ampia libertà di scelta alla volontà dei singoli, prevede in relazione alla problematica della maternità surrogata la nullità del relativo contratto, escludendo però ogni sanzione penale. Viceversa la Francia, sullo stesso tema, ha approvato una disciplina forse più moderata, a liceità limitata, che contempera la tutela del nascituro con il rispetto dei diritti dell'aspirante procreatore, conducendo alla limitazione dell'accesso alla procreazione assistita nei confronti di coloro che non possono garantire un ambiente familiare tradizionale e stabile per chi debba venire al mondo. Conseguentemente, la legge francese prevede l'assistenza medica alla procreazione solo per le coppie eterosessuali, viventi, in età di procreazione, sposati, o conviventi da almeno due anni.

L'Italia, per contro, ha approvato una legge, forse un po' troppo sbilanciata¹⁶⁷, che effettua una ponderazione fra gli interessi concretamente coinvolti nella riproduzione assistita a favore del

¹⁶⁶ F. FRENI, *Biogiuridica e pluralismo etico-religioso*, cit., p. 261.

¹⁶⁷ In tal senso P. STANZIONE, G. SCIANCALEPORE (a cura di), *Procreazione assistita*, cit., p. 205; L. D'AVACK, *Verso un antidestino. Biotecnologie e scelte di vita*, Torino 2004, p. 163; P. BORSELLINO, *Considerazioni filosofico-giuridiche in margine ad una legge da rifare*, in A. CELOTTO, N. ZANON (a cura di), *La procreazione medicalmente assistita. Al margine di una legge controversa*, Milano 2004, p. 90



nascituro, imponendo forti limitazioni all'accesso, all'utilizzo di determinate tecniche, alla ricerca scientifica, ma che riflette posizioni che appartengono a vasta parte della società italiana che ritiene che la vita debba essere considerata un bene sacro e intangibile fin dal momento del concepimento. Si tratta di posizioni indubbiamente sostenute, fin da tempi 'non sospetti' dalla Chiesa cattolica, ma che non possono riferirsi soltanto a questa¹⁶⁸, facendo parte della riflessione filosofica e giuridica anche in tempi in cui il problema della regolamentazione della fecondazione artificiale non era presente nel dibattito pubblico.

Esistono, dunque, posizioni filosofico-religiose diverse e orientamenti giuridici opposti su materie tanto delicate come quelle bioetiche, e la protezione di un determinato bene piuttosto che di un altro non corrisponde ad un atteggiamento confessionista del legislatore. Qualora, per assurdo, si ragionasse in questi termini la protezione della vita umana, anche nella fase prenatale, da sempre sostenuta dalla Chiesa cattolica, non dovrebbe assurgere mai a valore per lo Stato, il quale pur di non recepire un principio sostenuto da una religione non dovrebbe porre in essere nessuna tutela per il nascituro, compiendo comunque una scelta di campo.

Ma la vita rappresenta un valore sia per i cattolici sia per quanti non lo sono¹⁶⁹, ed il legislatore non può ignorare deliberatamente, in nome di un distorto senso della laicità, le esigenze di protezione giuridica. Certo è che tale intervento deve tener conto di tutti gli interessi coinvolti, sia che si parli di procreazione assistita, sia che i temi da affrontare siano l'utilizzo degli embrioni soprannumerari o l'aborto.

¹⁶⁸ Si vedano C. CASINI, M.L. DI PIETRO, M. CASINI, *La legge italiana sulla procreazione medicalmente assistita*, in *Dir. Fam. Pers.*, 2004, p. 499; G. RAZZANO, *La legge sulla procreazione assistita: perché sì*, in *Quad. cost.*, 2004, n. 2, p. 384.

¹⁶⁹ La vita è sicuramente "una precondizione necessaria di qualsiasi diritto" (F. MODUGNO, *I "nuovi diritti" nella Giurisprudenza Costituzionale*, cit., p. 16), "è il presupposto naturale di tutti i valori umani", (F. RAMACCI, *I delitti di omicidio*, Torino 1997, p. 132), è un qualcosa di naturale, di pregiuridico, al punto che, "pur non menzionato esplicitamente dalla Carta costituzionale, è desumibile direttamente dallo stesso art. 2 Cost. che si pone quale presupposto essenziale e imprescindibile per la titolarità e l'esercizio dei diritti stessi" (R. CILIBERTI, *Tecnoscienza: quale etica? Bioetica e Biodiritto nella rivoluzione biotecnologica*, Genova 1999, p. 150). Non si può semplicemente "dire che la vita umana sia solo un diritto perché in effetti è il supporto e la *raison d'être* di tutti gli altri diritti. Senza la vita non ci può essere nessun potere che è il principio intrinseco di tutti i diritti" (M.D. VILA-CORO, *I diritti umani e il diritto alla vita*, in PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto culturale contemporaneo. Atti dell'ottava assemblea generale della Pontificia Accademia per la vita (Città del Vaticano 25-27 febbraio 2002)*, Città del Vaticano 2003, p. 223).



In tal senso è bene ricordare le parole di Bobbio, il quale alla vigilia del referendum sulla legge sull'interruzione volontaria della gravidanza rilasciò un'intervista al 'Corriere della Sera', l'8 maggio 1981, chiedendosi, sul finale, "quale sorpresa ci può essere nel fatto che un laico consideri come valido in senso assoluto, come un imperativo categorico, il 'non uccidere'. E mi stupisco a mia volta che i laici lascino ai credenti il privilegio e l'onore di affermare che non si deve uccidere".¹⁷⁰

Tali considerazioni valgono anche quando si affronta il problema della protezione della vita nella sua fase finale, ed emerge in tutta la sua essenza il problema dell'eutanasia, dal momento che il concetto stesso di morte ha perso "il carattere di imprevedibilità e in una certa misura quello di inesorabilità"¹⁷¹, e, in alcuni casi, tale drammatico evento viene percepito come una sconfitta del progresso tecnico-scientifico e non come espressione della naturale condizione di finitezza dell'essere umano.¹⁷²

Questa nuova percezione del momento finale induce l'essere umano alla ricerca disperata di un modo per dominarlo; così, da un atteggiamento di attesa dell'inevitabile si è passati ad un atteggiamento di disponibilità dello stesso: si insegue il diritto di decidere la propria morte. E non si tratta di un "diritto dello stato e dei sani nei confronti dei malati, ma di un diritto rivendicato dal soggetto stesso contro la sua stessa malattia e la sua stessa vita divenuta ormai senza senso e senza speranza"¹⁷³. La rivendicazione di questa quasi onnipotenza dell'essere umano determina la questione controversa e dibattuta dell'eutanasia,

¹⁷⁰ La contrarietà morale all'aborto è sostenuta anche da un altro eminente filosofo 'laico', Scarpelli, il quale dichiara che "personalmente sono contrario all'aborto, sentendomi pieno di simpatia per l'essere umano potenziale in lenta emergenza dal buio del non essere alla ricchezza dell'esistere", ma aggiunge poi che "nessuno tuttavia ha il diritto di sovrapporre la sua volontà e i suoi valori all'autonomia della donna che nutre il nuovo corpo nel proprio corpo e può ancora considerarlo se stessa". (U. SCARPELLI, *Bioetica laica*, cit., p. 48-48)

¹⁷¹ C.A. DEFANTI, *Eutanasia, cambiamenti in medicina e norme giuridiche*, in C.M. MAZZONI (a cura di), *Una norma giuridica per la bioetica*, cit., p. 241.

¹⁷² Cfr. G. CAMPANINI, *Eutanasia e società*, in AA.VV., *Morire sì, ma quando?*, Roma 1977, p. 62, il quale sottolinea come "l'eutanasia si ricollega al processo di secolarizzazione che pervade la nostra società e che si esprime, soprattutto, come forma suprema di rivendicazione della dipendenza dell'uomo anche – anzi soprattutto – di fronte a Dio e conseguentemente come vanificazione della sofferenza e come rifiuto del simbolismo religioso della morte". Ugualmente anche E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, cit., p. 720, che evidenzia come nelle situazioni limite "la secolarizzazione rivela la sua incapacità di dare senso al dolore e alla morte".

¹⁷³ L. LORENZETTI, *Eutanasia: il diritto di morire con dignità*, in *Riv. teol. mor.*, 1985, p. 65.



intesa come il diritto di morire dignitosamente, il diritto di “prendere possesso della propria morte nella coscienza completa del suo incombere”¹⁷⁴. Si tratta di “riconoscere o attribuire cittadinanza al diritto a morire, cioè a disporre della propria vita e della propria morte, lasciando estendere la proiezione del diritto all’autodeterminazione del paziente alla fase estrema della vita, fino a comprendere la possibilità non soltanto di rispettare il processo naturale di morte, ma anche di anticiparlo o favorirlo, impedendo che sia devastante e doloroso”¹⁷⁵.

Nell’ampio campo del tema della ‘dolce morte’, è possibile individuare, in via preliminare, tre principi, dal cui confronto emerge il giudizio sulla liceità di questa procedura: la solidarietà, l’autonomia e la stessa dignità umana; tutti “depongono sia a favore che contro l’eutanasia”¹⁷⁶. Soffermandoci sull’eutanasia volontaria, cioè effettuata su richiesta del paziente stesso, che in piena consapevolezza chiede al medico di interrompere un determinato trattamento grazie al quale resta in vita, o di procurargli la morte in maniera indolore, anticipando, in entrambe le ipotesi, l’evento naturale¹⁷⁷, è evidente come questa situazione rappresenti la massima espressione del principio di autonomia.¹⁷⁸ È il soggetto stesso che decide rispetto alla propria vita, alle condizioni in cui essa si svolge, è un giudizio che coinvolge la propria idea di dignità umana. Si tratta di “restituire alle persone il diritto di scegliere, sulla base della propria concezione del bene ed entro i limiti che questo diritto comporta, il tempo e le modalità della propria

¹⁷⁴ H. JONAS, *Il diritto di morire*, Genova 1991, p. 28.

¹⁷⁵ M. B. MAGRO, *Eutanasia e diritto penale*, Torino 2001, p. 102.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 17, la quale prosegue evidenziando come “ad esempio, l’affermazione che l’individuo ha un interesse alla conservazione della propria salute non significa necessariamente che ciascuna persona debba considerare la salute fisica come un proprio bene. Lo stato di benessere, secondo un ideale di vita ascetica e spirituale, può invece corrispondere ad una mortificazione del corpo e dei bisogni materiali. L’angelo della morte che aiuta a morire i malati terminali può apparire come un benefattore o come uno spietato criminale. Il diritto a morire naturalmente o alla morte liberatrice quando le cure si rivelano inidonee si contrappone al diritto alla vita e ad ogni istante di essa”.

¹⁷⁷ L’eutanasia è “intesa come *interruzione deliberata della vita del malato terminale, a sua esplicita e coerente richiesta, allo scopo di risparmiargli sofferenze o situazioni prive di dignità*”. (C.A. DEFANTI, *Eutanasia, cambiamenti in medicina e norme giuridiche*, cit., p. 244).

¹⁷⁸ Sostiene Neri che ogni individuo, “se valuta che in certe condizioni ciò rappresenti il suo bene, dovrebbe avere la facoltà di rinunciare a vivere; e se, a questo scopo, ha per varie ragioni bisogno dell’aiuto di altri, questo aiuto dovrebbe essere concesso”. (D. NERI, *Eutanasia. Valori scelte morali e dignità delle persone*, Roma-Bari 1995, p. 118-119).



morte¹⁷⁹. Si innesta in questo discorso una visione della solidarietà secondo la quale la richiesta di eutanasia rappresenta la richiesta di liberazione dal dolore, da sofferenze non altrimenti eliminabili, per le quali non c'è rimedio e che accompagneranno l'individuo fino alla morte.¹⁸⁰

Tutte queste argomentazioni partono dal presupposto che la vita stessa sia un bene disponibile e che l'uomo possa, in fondo, perseguire la propria salute anche tramite la scelta della morte, vista come l'unica soluzione per rispettare a pieno la propria umanità. Se si procede dal principio opposto, cioè si concepisce la vita umana come un bene inviolabile e fuori dalla disponibilità di chiunque, anche dello stesso soggetto titolare, è evidente che l'eutanasia deve intendersi alla stregua di un omicidio. Le motivazioni di pietà, beneficalità o qualità della vita "non modificano la natura dell'atto omicida che in sé rimane sempre inammissibile"¹⁸¹. Si tratta, in fondo, dell'applicazione del principio di uguaglianza "che non discrimina tra vita e vita, ma le ritiene tutte degne di essere vissute"¹⁸², e tutelate da un ordinamento che protegge la persona umana nella sua complessità.

Il problema dell'eutanasia è un problema aperto: risentendo fortemente dello scontro fra le teorie della sacralità e della qualità della vita, genera una contrapposizione "tra una concezione per cui il mero fenomeno biologico è di per sé un valore morale ed un'altra concezione per cui lo stesso fenomeno sarebbe moralmente neutro, e tale da richiedere determinate *qualità* per avere valore"¹⁸³. Il ruolo del legislatore ancora una volta si rivela ostico; stretto fra modelli biogiuridici differenti che bilanciano gli interessi a favore dell'autonomia individuale, della massimizzazione del benessere e della tutela assoluta della persona, dovrà ponderare i valori in gioco nel pieno rispetto di ciascuno di loro.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 119.

¹⁸⁰ Si veda J. RACHELS, *La fine della vita. La moralità dell'eutanasia*, Torino, 1989, p. 160, la quale evidenzia come "i pazienti terminali talvolta soffrono dolori così terribili da essere a stento compresi da chi non ha mai avuta la ventura di provarli. Le loro sofferenze possono essere così terribili che non ci piace nemmeno leggerne o pensarci; rifuggiamo persino dalla loro descrizione. L'argomento della pietà dice: l'eutanasia è giustificata perché mette fine a questo".

¹⁸¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione sull'eutanasia*, 5 maggio 1980, Città del Vaticano, § 2, per la quale "niente e nessuno può autorizzare l'uccisione di un essere umano innocente, feto o embrione che sia, bambino o adulto, vecchio, ammalato incurabile o agonizzante".

¹⁸² C. CARDIA, *Le sfide della laicità*, cit., p. 143.

¹⁸³ R. BARCARO, *Eutanasia. Un problema pragmatico della bioetica*, Milano 1998, p. 155-156.



La laicità dello Stato sarà negata solo nell'ipotesi in cui l'ordinamento aderisca acriticamente ad un qualsiasi modello religioso, o atteggiamento filosofico morale, rinunciando a bilanciare i diritti, ed a portare avanti una propria riflessione. Non si tratta di tornare a sostenere la necessità di uno stato etico, ideologicamente orientato e per niente laico, ma bisogna ugualmente non nascondersi dietro il richiamo al principio di laicità per evitare di affrontare e confrontarsi sulla reale sostanza delle problematiche poste dalla bioetica, perché "per quanto liberale, nessun ordinamento giuridico riesce ad essere neutrale rispetto alle varie concezioni del bene presenti in una società"¹⁸⁴.

¹⁸⁴ G. AMATO, *Libertà involucro del tornaconto o della responsabilità individuale?*, in *Pol. Dir.*, 1990, p. 47.