

## INTRODUZIONE

di *Emilio D'Orazio*

1. Negli ultimi tempi in Italia è cresciuta notevolmente l'attenzione circa la nozione di «laicità», le cui valenze sono sempre più rilevanti sia sul piano filosofico sia su quello pratico, come è testimoniato dalla straordinaria messe di pubblicazioni apparse e dalle innumerevoli occasioni di dibattito tra studiosi di diverso orientamento organizzate. Le ragioni per la ripresa della riflessione sulla laicità sono sicuramente molte, connesse ai problemi della diffusione di nuove religioni e all'insegnamento delle stesse, al ruolo pubblico preteso dalle varie religioni, ai nuovi assetti geo-politici (come la formazione dell'Unione Europea con un più diffuso pluralismo religioso e diversi assetti costituzionali), all'affermarsi sempre più netto dei problemi circa la famiglia e la bioetica che impongono una revisione dei quadri etici tradizionali.

Così negli ultimi anni sono apparsi numerosi libri, sia di autori cattolici sia di autori laici. Tra questi ultimi – e fra quelli che hanno suscitato i maggiori dibattiti – mi limito a ricordarne alcuni: Uberto Scarpelli, Gian Enrico Rusconi, Carlo Augusto Viano, Eugenio Lecaldano, Giovanni Fornero, Gustavo Zagrebelsky e Stefano Rodotà, ma anche Giovanni Boniolo, Paolo Flores d'Arcais, Giulio Giorello, Marcello Pera, Massimo Teodori ecc. Nonostante questo corpo di studi, sul tema della laicità c'è ancora molto da riflettere soprattutto in un contesto come quello italiano che sul problema presenta varie caratteristiche. Una prima caratteristica è che tutti ormai sono a difesa della laicità, anche se poi si scopre che esiste una «sana» o «autentica» *laicità* e il (degenerato) *laicismo*. Un'altra

sta nel fatto che a indicare che cosa è *laicità* e chi è *laico* sono spesso appartenenti al *clero*, mentre coloro che affermano di essere *laici* sono prevalentemente impegnati nelle proposte a difesa dei diritti più che a riflettere sulla prospettiva che li anima. Ancora, tra i *laici* c'è grande difformità di vedute sul modo di intendere la loro *laicità* e di rapportarsi alle religioni, soprattutto il cattolicesimo romano che nel nostro paese è ancora la religione prevalente e diffusa (almeno sul piano sociologico).

Resta certo che il tema merita di essere approfondito, sia sul piano teorico (chiarimento dei termini e dei concetti) sia su quello pratico (valutazione delle implicazioni etico-politiche e giuridiche). Questo volume vuole essere un contributo su entrambi i livelli, cosicché gli autori hanno rivolto l'attenzione alle diverse questioni a seconda della loro propria prospettiva. Lo scopo del libro è offrire un contributo alla riflessione da parte di studiosi che sono riconosciuti come laici (potremmo dire che sono tutti «laici doc!»), i quali hanno riflettuto sul loro essere *laici* e sull'imporsi di quella che potremmo chiamare la *questione laica* (o *questione della laicità*) in Italia a cavallo dei due secoli.

L'idea di pubblicare un volume sul tema della laicità «vista dai laici» è nata a seguito del successo del Convegno organizzato a Milano il 30 gennaio 2009 dal Centro Studi Politeia in collaborazione con il Dipartimento di Scienze Giuridiche «C. Beccaria» dell'Università degli Studi di Milano, che ha visto come relatori la maggior parte degli autori di questo volume.

L'attenzione rivolta da Politeia al tema della laicità e al confronto tra laici e cattolici in Italia non è recente né occasionale come è testimoniato dalle numerose iniziative pubbliche e pubblicazioni realizzate. Il volume che il lettore ha tra le mani è diverso dai precedenti promossi da Politeia nella sostanza, ma non nel metodo che resta sempre quello di scegliere alcuni tra i migliori studiosi di diverse discipline e di diverso orientamento (pur nell'ambito dell'area laica) e farli interagire fra loro. Sul piano sostanziale, invece, la diversità è richiesta sia dal tema che riguarda specificamente il *dibattito interno a una prospettiva*, sia dal contesto in cui questo

dibattito si pone. Come già osservato, raramente i laici trovano un momento per operare una riflessione sulla propria prospettiva. Sono per un verso così assorbiti dall'azione e per un altro sono poco propensi a questo tipo di riflessioni per via di una caratteristica quasi strutturale al loro modo di essere ossia il loro presentarsi come «sparpagliati» e di non avere istituzioni che li riuniscano o coordinino (secondo schemi gerarchici e preordinati). Pur nel rispetto di questa modalità tipica, ci è parso importante offrire un'occasione per riflettere in modo più ampio su «essere laici oggi», facendo il punto sul tema.

Quanto al contesto storico in cui si sviluppa questa riflessione, non va dimenticato che oggi, purtroppo, assistiamo, per varie ragioni che non è qui il caso di approfondire, a una forte contrapposizione tra laici e cattolici. Infatti, dopo il Concilio Vaticano II sembrava che gli antichi steccati fossero definitivamente abbattuti, e i laici hanno mostrato un atteggiamento di grande collaborazione, tanto che fino a pochi anni fa si pensava che i cattolici non avrebbero contrastato in maniera così dura alcune nuove innovazioni come la fecondazione assistita o la ricerca sulle cellule staminali embrionali in nome del dialogo col mondo prospettato dal Concilio. Quest'atteggiamento dialogante e conciliatorista è stato, invece, duramente smentito dai fatti, e ora la situazione comincia a cambiare o già è significativamente cambiata. Non mancano alcuni segnali tesi a riproporre il dialogo e la distensione lanciati da alcuni coraggiosi (quanto sparuti) studiosi cattolici, ma l'impatto di questi tentativi è del tutto marginale nel mondo ecclesiastico e certamente è insufficiente sul piano pubblico. Si deve prendere atto che da parte della chiesa cattolica c'è una netta opposizione per contrastare le nuove richieste di laicità.

Dei molti segnali in questa direzione mi limito a rilevarne uno solo. Recentemente (25 aprile 2009, Discorso agli insegnanti di religione) lo stesso Benedetto XVI ha ribadito con forza le tesi tradizionali secondo cui «la dimensione religiosa è intrinseca al fatto culturale» cosicché, permettendo di «trasformare la conoscenza in sapienza di vita», essa è «parte integrante della persona» e «concorre

alla formazione globale della persona»; in breve, «rende l'uomo più uomo». Per implicazione immediata, questo significa che il laico sarebbe «meno uomo», un uomo dimidiato e, forse, anche moralmente meno integro

Stante questa situazione diventa difficile strutturare un dialogo più aperto che coinvolga anche i cattolici, dialogo che presuppone un clima diverso da quello attuale: come hanno evidenziato alcuni studiosi in questo volume, condizione necessaria per avviare un costruttivo dialogo tra laici e cattolici in Italia è «il riconoscimento della pari dignità delle etiche che si confrontano» e quindi della «inaggirabilità del pluralismo delle visioni del mondo», garantito dalle costituzioni democratiche (Rusconi; Rodotà). Lo Stato laico deve mantenere la propria «equidistanza» rispetto a tutte le ideologie (Zagrebelsky), ciò in ossequio al principio fondamentale dell'«eguale rispetto per tutti» (Fornero; Borsellino) o del «rispetto reciproco» (Rodotà; Besussi; Santambrogio). In questo quadro il confronto di etiche è legittimo mentre non lo è il tentativo di un'etica di determinare l'etica pubblica del paese con il ricorso agli strumenti coercitivi del diritto. Ciò che è in gioco e va difeso in questa discussione sono i valori fondamentali della libertà individuale (Borsellino; Lecaldano; Del Bò; Santambrogio) e dell'autodeterminazione della persona (Rodotà; Mori).

Il volume e i saggi in esso contenuti intendono – senza per altro credere di potere esaurire tutte le *questioni aperte* – affrontare in particolare i seguenti interrogativi.

Che cosa significa oggi laicità? Chi è il laico? Vari autori in passato hanno caratterizzato la laicità come un insieme di procedure e di valori (autonomia discorsiva, criticità, tolleranza ecc.) condivisibili da credenti e non credenti, ritenendo che l'unica accezione valida di laicità fosse quella in grado di individuare un terreno discorsivo comune. Questo criterio è ancora valido oggi o no? È accettabile sostenere che il criterio – «debole» o ampio – di laicità debba essere integrato, cosicché *accanto* a questo legittimo e basilare significato di laicità se ne debba riconoscere un altro – non meno legittimo – di una laicità in senso «forte» che rinvia sia all'at-

teggimento di coloro che vivono e pensano *a prescindere* da (qualsivoglia) Dio e da (qualsivoglia) credo religioso, sia all'esigenza che le istituzioni funzionino indipendentemente dalla religione? Il significato «largo» (o debole) di laicità risulta compatibile con un significato «ristretto» (o forte) di laicità? Oppure l'assunzione coerente di quest'ultimo è tale da escludere il primo?

Quali rapporti intercorrono tra liberalismo politico e prospettiva laica? La laicità è o meno un costituente necessario per garantire il buon funzionamento dal punto di vista liberale delle istituzioni pubbliche? Quale conseguenza può avere per il liberalismo l'adozione di un significato «ristretto» e «forte» di laicità? Sottoscrivere una concezione laica implica una posizione antireligiosa sul piano politico o personale? Il pluralismo degli stati liberal-democratici comporta che si debba assumere una prospettiva laica in senso debole e si debba garantire a tutte le convinzioni (dall'ateismo alle varie forme di religiosità) eguale libertà di espressione? Quale forma specifica di laicità compete dunque allo Stato?

È ormai da molti sostenuto che la religione non possa più essere relegata nel privato e che a essa si debba riconoscere anche un ruolo pubblico. Che valutazione dare di questa tesi? Si tratta di un aggiornato passo in avanti, come sostengono per esempio i «post-secolari», o di un sostanziale passo indietro, come affermano per esempio coloro che scorgono, nella cosiddetta «nuova laicità», una sorta di tradimento della laicità stessa? La rivendicazione attuale da parte della Chiesa cattolica di una funzione civile della religione è compatibile con la posizione che alla Chiesa compete secondo la Costituzione italiana e il Concordato? È tale funzione compatibile – in un contesto di pluralismo culturale e religioso – con il principio supremo della laicità dello Stato?

Che incidenza ha l'emersione della bioetica sulla prospettiva laica e sulla concezione della laicità? Che tipo di problemi pone la bioetica alla laicità? In che senso è valida la tesi cattolica che la «legge morale naturale» sarebbe indipendente da prospettive religiose e quindi ispirata a una prospettiva «laica»? La laicità è compatibile con la spiritualità, oppure fuori dalla religione non vi è autentica spiritualità?

Il dibattito in Italia su temi bioetici ha posto la questione di quale tipo di laicità sia compatibile con il diritto penale. Riconosciuta la laicità dello Stato, quali rapporti devono intercorrere tra norma penale e divieti di tipo etico? Il diritto penale deve essere autonomo dall'etica in quanto compito del diritto penale è quello di occuparsi solamente di condotte socialmente dannose (reati) e non anche di condotte moralmente riprovevoli (peccati), oppure l'etica può influire sull'efficacia delle norme penali e, se sì, in che modo?

Quali sono le basi per un dialogo costruttivo tra laici e cattolici in Italia? Quale deve essere l'impegno del laico per creare le condizioni di tale dialogo?

Le risposte a tali questioni sono state date dagli autori e il lettore può esaminarle con attenzione.

2. Dopo aver lavorato a raccogliere i contributi per questo volume, ho ritenuto utile indicare brevemente i punti salienti dei singoli saggi per facilitarne la lettura. Allo scopo ho organizzato l'esposizione secondo i principali nuclei tematici.

2.1. *Definizioni di laicità.* Alla ricerca di una definizione adeguata (descrittivamente e normativamente) della nozione di laicità sono dedicati i saggi di Giovanni Fornero e Patrizia Borsellino.

Giovanni Fornero fornisce una risposta *articolata* alla domanda: «chi è il laico?». In una prima accezione («larga» o «debole») il laico è chi rispetta «quella serie di criteri o regole procedurali (autonomia, criticità, pluralismo ecc.) senza di cui non c'è libera attività intellettuale e proficua vita in comune»; in una seconda accezione («ristretta» o «forte») il laico coincide «con la persona che vive e pensa *a prescindere* da Dio (o da un determinato Dio) e dalla religione (o da una determinata religione)». La laicità in senso «debole» ha quindi una valenza *metodologica* (o *formale*) e può essere fatta propria da chiunque, anche dai credenti, mentre la laicità in senso «forte» ha una valenza *ideologica* (o *sostantiva*) e può essere fatta propria dagli individui a-religiosi. Nel discorso di

Fornero la dicotomia debole-forte ha un significato tecnico-descrittivo e non valutativo. La tesi di Fornero è che «l'accezione larga e l'accezione ristretta di laicità sono *entrambe* plausibili e legittime. Al punto che ogni tentativo di misconoscere o di “abolire” uno dei due significati di base della laicità si configura come un manifesta distorsione dell'esistente». Poste queste due accezioni di laicità, secondo Fornero non consegue che il laico in senso forte debba essere *necessariamente* ostile a Dio e alla religione: infatti, accanto a una laicità forte e *anti-religiosa* si dà anche una laicità forte *a-religiosa*. Lo Stato laico – secondo Fornero – non può che fondarsi sulla laicità in senso debole, in quanto questa è l'unica forma di laicità «idonea a garantire [...] l'esistenza di un'arena pubblica *comune* capace di accogliere in sé, su un piano di democratica e neutrale parità, *tutte* le concezioni del mondo». Lo Stato laico – e rigorosamente pluralista – deve quindi mantenere la propria «equidistanza» rispetto a tutte le fedi e a tutte le ideologie. Ciò in ossequio al principio cardine dell'«eguale rispetto per tutti».

Patrizia Borsellino argomenta in difesa di una nozione di laicità come «metodo» o «debole», l'unica adatta ad affrontare il problema della tutela, in una società democratica, delle differenti visioni del mondo in quanto essa fornisce il criterio a cui improntare sia le relazioni private sia, soprattutto, le scelte pubbliche e gli interventi normativi: il principio «forte» che impone il rispetto delle convinzioni morali e religiose degli individui e «che si può qualificare come “procedurale” per sottolinearne la valenza di meta-valore rispetto ai diversi sistemi di valori etici sostanziali ai quali la sua sottoscrizione offre le condizioni e le garanzie per poter essere attuati e poter coesistere», ma che è dotato di una «rilevante valenza etica sostanziale» essendovi sotteso il riconoscimento del valore irrinunciabile della libertà individuale. La laicità nella sua accezione metodologico-procedurale non è dunque un'accezione debole nel senso valutativo del termine e non è nemmeno un'accezione neutrale. Infatti, una volta accolta questa concezione della laicità è possibile tracciare in modo netto il confine tra laici e non laici: «la

linea di confine – precisa Borsellino – non lascia però, di certo, dalla parte dei laici tutti i non credenti, e dalla parte dei non laici tutti i credenti». Può essere infatti considerato laico anche chi crede nella trascendenza. Tuttavia, laico è solo quel credente che, sostenitore di un'etica religiosa, «sia disposto a riconoscervi un sistema di valori, ma non l'unico sistema di valori meritevole di rispetto». Dunque, la laicità trova il proprio antagonista «nell'atteggiamento di chi non ammette che vi possano essere alternative o deviazioni rispetto alla visione del mondo o del sistema dei valori ai quali da la propria rigida adesione ideologica e, non ammettendolo, ne propugna l'imposizione a tutti [...] non disdegnando il ricorso agli strumenti coercitivi del diritto».

*2.2. Laicità e liberalismo politico.* Alla discussione dei rapporti tra liberalismo e laicità delle istituzioni e tra laicità e religione cattolica sono dedicati i saggi di Eugenio Lecaldano, Corrado Del Bò e Marco Santambrogio.

Eugenio Lecaldano affronta la questione della laicità come prerogativa delle istituzioni pubbliche. Poiché la laicità delle istituzioni è una delle esigenze fatte valere tipicamente dalla tradizione liberale, se si guarda alla storia del liberalismo si nota come due siano stati gli approcci proposti per coniugare liberalismo e laicismo: da una parte il *liberalismo neutralista* secondo cui lo Stato non deve favorire alcuna delle dottrine morali, religiose e filosofiche professate dai suoi cittadini; dall'altra parte il *liberalismo perfezionista* secondo cui lo Stato ha l'obbligo di incoraggiare il perfezionamento morale dei suoi cittadini e in vista di ciò può e deve sostenere quelle dottrine che meglio di altre consentono di perseguire questo obiettivo. Secondo Lecaldano, la prima forma di liberalismo considera sufficiente una concezione «debole» della laicità delle istituzioni, la seconda forma, invece, si richiama a una concezione «forte» della laicità delle istituzioni «che mette da parte tutte le religioni tradizionali e porta a sottoscrivere una moralità al cui centro c'è la piena libertà di ciascun essere umano di realizzare il proprio personale modello di perfezionamento». La tesi di Lecaldano è che «solo una

laicità forte» – secondo cui «il contenuto sostantivo delle norme fatte valere dalle istituzioni pubbliche non solo deve essere neutrale rispetto alle diverse religioni, ma deve operare per costruire uno spazio pubblico di cittadinanza del tutto esente da implicazioni religiose e dunque del tutto secolare e naturalistico» – può aiutare a disegnare «efficaci procedure liberali per il funzionamento delle istituzioni pubbliche di fronte alle diversità che si presentano nelle società attuali». Nella società italiana di oggi, rileva Lecaldano, è possibile individuare alcune aree (ad esempio la pratica delle mutilazioni genitali femminili e la libertà di cura) nelle quali è evidente come un liberalismo della neutralità permeato di laicismo debole non sia più sufficiente e occorre che le istituzioni siano invece ispirate da un liberalismo perfezionista che incorpori una laicità molto più forte.

Corrado Del Bò si propone il duplice obiettivo di difendere la versione classica della laicità come *etsi Deus non daretur*, ritenuta preferibile alla laicità come «metodo», e di spiegare perché tale versione sia al cuore della prospettiva liberale neutralista. Con il filosofo Rawls – che si chiede come sia possibile il perdurare della lealtà civile in società caratterizzate da conflitti identitari e dal «fatto del pluralismo» –, egli afferma che «lo Stato deve rispettare un rigido requisito di neutralità: non deve cioè favorire alcuna delle dottrine morali, religiose e filosofiche preferite dai suoi cittadini». A partire da questa definizione di neutralità e a seconda di come venga interpretata l'espressione «non favorire» presente in essa, secondo Del Bò, è possibile identificare tre sensi concettualmente indipendenti di neutralità rilevanti nella discussione sui limiti dell'azione dello Stato nella teoria liberale: la *neutralità degli effetti* (in cui «non favorire» significa non avvantaggiare *nei fatti* alcuna concezione del bene); la *neutralità dello scopo* o *dell'intenzione* (in cui «non favorire» significa non mirare a promuovere alcuna particolare concezione del bene); la *neutralità della giustificazione* (in cui «non favorire» significa ricorrere a ragioni non di parte per giustificare l'azione dello Stato). La tesi di Del Bò è che l'analisi del concetto di laicità richiede che esso vada *prima* connesso con quello di neutralità rawlsianamente inteso e *poi* sottoposto a una tripartizio-

ne e con ciò pluralizzato. Egli suggerisce a questo proposito di considerare il principio di laicità come specie del genere principio di neutralità e di conseguenza di interpretare la laicità «secondo la pluralità interna che caratterizza la categoria più ampia della neutralità». La nozione di laicità diventa così «un criterio per valutare gli *effetti* delle istituzioni e delle politiche pubbliche, oppure la *volontà* del legislatore, oppure le *ragioni* che possono essere addotte a sostegno di una certa istituzione o di una certa politica pubblica; o anche tutte e tre queste cose assieme».

Marco Santambrogio esamina la difesa del laicismo – inteso come separazione della sfera politica da quella religiosa e rifiuto di concedere poteri coercitivi diretti o indiretti al clero – fornita dal pensiero liberale e dal filosofo Carlo A. Viano in un suo recente lavoro. Per Viano la cultura liberale oggi è «disarmata» di fronte ai nemici del laicismo e occorre pertanto cercare una difesa diversa dei principi laici: a suo avviso è necessario impegnarsi a dimostrare che la posizione cattolica è falsa in quanto consiste come tutte le religioni solo di superstizioni e di imposture; è sul piano dei valori sostanziali dunque, e non su quello delle procedure, che occorre combattere i nemici del laicismo. A giudizio di Santambrogio la tesi di Viano è debole in quanto presuppone che si riesca a dimostrare che tutte le religioni sono superstizioni e imposture. Poiché si possono nutrire dubbi sul raggiungimento di questo obiettivo, Viano non è in grado di convincere né i cattolici a rinunciare a cercare di imporre a tutti quello che essi considerano il modo giusto di vivere né i cosiddetti «laici in ginocchio» a opporsi al tentativo dei cattolici di imporre le proprie preferenze. Assai più convincente a Santambrogio sembra la difesa del laicismo – considerato non nella versione «ristretta e anti-religiosa, ma in quella larga» – fornita dalla posizione liberale, soprattutto nella versione elaborata da Rawls e il cui nucleo centrale è la giustizia intesa come *fairness* (reciprocità, parità). La giustizia come *fairness* fornisce il seguente ottimo argomento a favore del laicismo: «se si consentisse alla maggioranza di usare il potere statale per promuovere il bene quale è concepito dalla sua religione ma non dalle altre [...] *l'attuale minoranza sarebbe*

*trattata in un modo che la maggioranza stessa non considererebbe legittimo qualora si trovasse nei suoi panni».*

2.3. *Laicità dello Stato e ruolo pubblico della religione.* All'esame, da diverse prospettive, del ruolo della religione nella vita pubblica nelle società liberali e democratiche sono dedicati i saggi di Gustavo Zagrebelsky, Antonella Besussi e Mario Ricciardi.

Gustavo Zagrebelsky si chiede: «Come è accaduto che la Chiesa, pur esistendo oggi, a differenza del passato, come parte e non più come tutto della società, non è decaduta a associazione, una tra le tante?». A suo avviso, la risposta va rintracciata nella «funzione pubblica generale della sua teologia che, a onta dei processi di “secolarizzazione” della società, è riuscita ad affermare e mantenere viva». L'esame storico del rapporto tra la Chiesa e la società alla quale essa indirizza, pur in assenza della omogeneità del popolo come popolo cristiano, le sue pretese di autorità evidenzia come dalla fine dell'800 a oggi tale rapporto abbia visto una serie di mutazioni: si è passati dalla *religio socialis* dell'ultimo scorcio del XIX secolo, alla *religio humana* della seconda parte del XX secolo, alla *religio civilis* del tempo attuale. Nell'epoca attuale il passaggio alla *religio civilis* è di solito presentato come un prodotto del «post-secolarismo», ma che, a giudizio di Zagrebelsky, non è altro che «la ri-proposizione di una funzione [...] originaria» della religione come «tessuto connettivo di società politiche in auto-disfacimento». Di fronte al presunto degrado della civiltà secolare, la religione cattolica «si propone [...] come sostegno delle società politiche» pretendendo così «una nuova legittimazione generale per la sua parola». La novità, precisa Zagrebelsky, sta nella natura del messaggio: «Mentre, in passato, si era trattato della salvezza delle anime (anche) tramite l'azione dello stato in *spiritualibus*, ora si tratta della salvezza delle società (anche) attraverso l'azione della Chiesa in *temporalibus*». Secondo Zagrebelsky, la rivendicazione di una funzione civile della religione lede il principio supremo della laicità dello Stato contenuto nella Costituzione italiana in quanto assume l'*insufficienza dello Stato* nel perseguimento dei propri compiti e in

quanto – in un contesto di pluralismo culturale e religioso – chiede che venga accordato *un privilegio alla religione unica*, chiamata a improntare di sé la società nel suo complesso. Fondamentalmente, la *religio civilis* viola il carattere liberale e democratico dell'organizzazione politica della società civile dal momento che, per poter svolgere la sua funzione, essa dovrebbe «precedere» la libertà e dovrebbe essere «inculcata» con tutti i mezzi possibili di convinzione. La conseguenza di ciò sarebbe un tornare «a prima del riconoscimento, da parte della Chiesa stessa, della libertà di coscienza come diritto umano intangibile».

Per Antonella Besussi il secolarismo politico – come ideale della netta separazione tra ragioni pubbliche e devozioni private – «non regge la messa alla prova del post-secolarismo» in quanto non riesce a rendere conto del ritorno pubblico delle credenze religiose e soprattutto in quanto «incapace di apparire convincente oltre i confini di un uditorio [...] circoscritto ai già convertiti». Besussi si chiede allora se nelle società liberal-democratiche la laicità disponga «di una strategia all'altezza delle difficoltà cui il post-secolarismo la espone». La definizione post-secolare della sfera pubblica come spazio di confronto tra credenze religiose mette in questione una difesa del secolarismo che punta invece alla loro privatizzazione e quindi a escludere che credenze controverse possono contare come ragioni nello spazio della deliberazione politica. Secondo Besussi, invece, è proprio la «pubblicizzazione» delle credenze che «può rappresentare un'opportunità per mettere alla prova le credenze religiose sottraendole all'oscurità della privatezza che, impedendo la loro disputabilità, ne incoraggia l'assolutizzazione e il senso di infallibilità». Ma perché – si chiede Besussi – si dovrebbe continuare a discutere se si sa che il confronto pubblico tra impegni metafisici sarebbe improduttivo in quanto le diverse visioni del bene non sono fondate su ragioni pubblicamente accettabili? A suo avviso, una risposta a questa domanda deve guardare «alla combinazione tra la passione metafisica con cui si coltivano le credenze e l'incertezza sulla ragione e il torto che richiede di mettere alla prova della discussione pubblica la credenza che si crede preferibile». È dunque

questa incertezza che spinge a continuare a disputare, dal momento che «per quanto ciascuno creda che la religione vera sia la sua può anche sospettare che la verità stia nell'altra, e quindi disporsi a rispettarla: il che suggerisce che rispetto reciproco e confronto su credenze divergenti possono essere compatibili, e che la nostra ignoranza della verità [...] non ci impedisca di continuare a cercare».

Mario Ricciardi esamina la soluzione al problema del ruolo della religione nella vita pubblica prospettata per gli Stati Uniti da Ronald Dworkin nell'ambito di una concezione liberale dell'eguaglianza, per poi estenderla alle questioni che sono state fonte di divisioni drammatiche nel nostro paese, come quella del riconoscimento delle coppie omosessuali. La posizione di Dworkin si differenzia dal liberalismo di Rawls in quanto afferma che in una società liberale le considerazioni ispirate dalla religione non debbano essere escluse dall'ambito di quelle ammissibili dalla ragione pubblica. Piuttosto Dworkin sostiene che sia proprio la concezione del diritto di libertà religiosa a fornire il criterio necessario per distinguere le società liberali da quelle che non lo sono. Dal punto di vista liberale, infatti, la giustificazione normativa della libertà religiosa si trova in un principio fondamentale che non dipende dalla religione stessa. Pertanto, il diritto di libertà religiosa presuppone un diritto più generale da cui esso discende, un diritto generale a decidere nelle materie che sono di rilevanza etica fondamentale per ciascuno di noi.

*2.4. Laicità, bioetica e diritto penale.* All'esame della questione della compatibilità della laicità con la spiritualità, con la bioetica e con il diritto penale sono dedicati rispettivamente i saggi di Maurizio Ferraris, Maurizio Mori e Emilio Dolcini.

Maurizio Ferraris, constatata la connessione «tra il ritorno della religione», soprattutto in ambito politico, e il «populismo mediatico» e la «profonda crisi morale» che sta vivendo il nostro paese, assegna ai laici «il compito di ridare un senso alle parole “spirito” e “coerenza morale”», smentendo così la convinzione, diffusa anche

tra i laici, secondo cui fuori dalla religione non ci sia una autentica forma di spiritualità, al punto che «spirituale» e «religioso» sono talora considerati sinonimi. Ferraris rileva come oggi, nel nostro paese, «il discorso pubblico... sembra diventato insopportabile a ciò che rende la vita degna di essere vissuta, per concentrarsi sulla nuda vita, su ciò che c'è prima e dopo lo spirito, cioè prima e dopo gli affetti, la coscienza e la responsabilità». Secondo un pregiudizio da sfatare, il laico considererebbe la persona un ammasso di cellule. Al contrario, per Ferraris, è proprio il laico che considera la persona «spirito, volontà e ragione, e proprio per questo ritiene che nel momento in cui lo spirito se ne è andato anche la persona non c'è più». La laicità compatibile con la spiritualità è quella che, in quanto «erede della tradizione umanistica [...], vede nella persona un assoluto della responsabilità»; tale idea di laicità è oggi difficile da realizzare a causa di «uno scontro che passa in buona parte sulla testa di laici e credenti, [...] la cui posta in gioco è la nuda vita». Ma la dignità dell'uomo, conclude Ferraris, «sta proprio in una vita vestita, tutelata da diritti, da documenti, da spirito e da memoria».

Maurizio Mori cerca di chiarire – sul piano storico-sociologico – quali sono le esigenze che spingono per un allargamento dell'ambito della laicità anche alle questioni bioetiche, per passare poi a vedere se – sul piano etico – tale allargamento sia giustificato oppure no. Riguardo alla prima questione, Mori collega l'emergere negli anni '70 del secolo scorso della richiesta di un ampliamento della laicità anche a temi bioetici alla rilevanza sociale degli effetti della rivoluzione biomedica, «ossia di quel grande processo storico che [...] ha consentito una maggiore conoscenza e controllo della vita [...] e della riproduzione». Questo aumento della conoscenza e della capacità di controllo ha generato a sua volta «una sorta di secolarizzazione del campo» sollecitando l'idea della «auto-sufficienza della natura» (biologica): mentre in passato il mondo biologico con il suo intrinseco finalismo sembrava rinviare a qualcosa di trascendente, oggi il funzionamento di questa parte di mondo si spiega da sé. Riguardo alla seconda questione, Mori rileva

che è l'autosufficienza della natura a giustificare il «principio dell'indifferenza della natura», cioè «l'idea che la natura non è né buona né cattiva, ma neutrale». Pertanto, se il mondo della natura è il mondo del «descrittivo», il mondo dell'etica è quello che riguarda un particolare tipo di «valutazione (o prescrizione)» che «soggetti senzienti danno (o possono dare)» su fatti, «siano essi frutto dell'azione di altre persone o della natura». Per Mori, dunque, il principio di indifferenza della natura e l'idea che «buono» e «cattivo» dipendono dalle valutazioni date da esseri senzienti sono gli elementi che fondano una *nuova etica laica* che richiede riconoscimento e rispetto, portando all'attenzione pubblica l'allargamento della laicità intesa come *indipendenza da presupposti metafisici o religiosi*.

Dalla bioetica al diritto penale, Emilio Dolcini si interroga su quale tipo di laicità sia compatibile con una legislazione che prevede la pena per reati oggi controversi. A suo avviso, per *diritto penale laico* si deve intendere un diritto penale secolarizzato «che si astenga da qualsiasi premessa religiosa o metafisica»; al diritto penale così inteso si confa dunque una laicità *debole* «nella quale tutti, credenti e non credenti, potrebbero riconoscersi». Il diritto penale laico riconosce – secondo l'insegnamento di Beccaria – come condizione per il suo intervento il «danno a terzi»: suo compito è di occuparsi solo di condotte socialmente dannose e non di condotte moralmente riprovevoli. Diritto penale e morale sono dunque sistemi normativi autonomi, sia pure caratterizzati da sovrapposizioni e interazioni. In questa prospettiva l'etica ritenuta idonea a influire sull'efficacia delle norme penali è soltanto «un'etica condivisa» nella società, non l'etica proposta da una Chiesa, e pertanto «le indicazioni delle autorità religiose dovrebbero prima penetrare nella coscienza collettiva, per poter aspirare a tradursi, poi, in norme giuridico-penali». Questa visione dei rapporti tra norma penale ed etica religiosa – osserva Dolcini – non ha come conseguenza quella di confinare la religione nell'ambito della coscienza individuale ma, al contrario, quella di riconoscerle «uno spazio nella sfera sociale».

2.5. *Laicità costituzionale e cittadinanza democratica.* Alla laicità come laicità costituzionale e come cittadinanza democratica e alle condizioni per un dialogo tra laici e cattolici in Italia sono dedicati i saggi di Stefano Rodotà e Gian Enrico Rusconi, mentre al tema della «attuazione» del principio supremo di laicità dello Stato da parte del giudice civile è dedicato il saggio di Giuseppe Casuscelli.

Stefano Rodotà trova nella Costituzione italiana le premesse imprescindibili per un lavoro comune volto al raggiungimento di un'«etica condivisa» tra laici e cattolici, cioè nella Carta che vede nella laicità dello Stato un «elemento costitutivo dello stesso sistema democratico». La contrapposizione tra laici e cattolici, tipica di una laicità *oppositiva*, può essere superata solo a tre condizioni: «se nel confronto pubblico, nessuno si pretende portatore di verità, pertanto di valori “non negoziabili”, che gli altri debbono accettare; se la legittima presenza della Chiesa nella sfera pubblica avviene in condizioni di parità con tutti gli altri soggetti; se si abbandona l'ingannevole semplificazione che descrive la laicità come prigioniera di riferimenti deboli, incapaci di esprimere principi comuni». Accettare invece un'idea di laicità *costitutiva* del tessuto democratico significa per Rodotà riconoscere «che la vita democratica vive di rispetto reciproco, di confronto libero delle opinioni, di spirito critico e non di imposizioni autoritarie». Il principio di laicità individua quindi «uno spazio costituzionale che consente a tutti la convivenza e il confronto». Per Rodotà è corretto parlare di una *laicità costituzionale* dal momento che è «del tutto evidente la coincidenza degli elementi costitutivi della laicità con le ragioni della democrazia». A questo proposito, uno strumento potente per contrastare nell'epoca attuale le pretese delle maggioranze parlamentari di impadronirsi con il ricorso alla legge della vita delle persone è visto da Rodotà in una «laicità saldamente fondata costituzionalmente, come accade [...] con il diritto fondamentale all'autodeterminazione». Infatti, secondo Rodotà: «quando si giunge al nucleo duro dell'esistenza, alla necessità di rispettare la persona umana in quanto tale siamo di fronte all'*indecidibile*. Nes-

suna volontà esterna, fosse pure quella coralmente espressa da tutti i cittadini o da un parlamento unanime, può prendere il posto di quella dell'interessato. Siamo di fronte a una sorta di nuova dichiarazione di *habeas corpus*, a una autolimitazione del potere». Il principio di laicità serve quindi ad attrarre la persona nella dimensione costituzionale offrendo a essa «una inviolabilità nuova e più intensa».

Gian Enrico Rusconi ritiene che il principio di laicità – come *etsi deus non daretur* e come «statuto della cittadinanza» e «fondamento ed espressione del pluralismo democratico» – confligga «con la dottrina e la strategia della gerarchia della Chiesa quando questa mira a determinare autoritativamente l'etica pubblica del paese», ritenendo di rappresentare l'etica «vera». La tesi di Rusconi è che «un dialogo serio tra laici e cattolici in Italia deve partire dall'assunto della pari dignità delle etiche che si confrontano». Poiché l'etica laica è rispettosa di tutte le convinzioni etiche, ragionevolmente argomentate, compito del laico è quello di sostenere con fermezza «il principio secondo cui il credente può esporre nel discorso pubblico e quindi introdurre nel processo deliberativo soltanto posizioni che (formulate in codice religioso o no) non limitino l'autonomia di giudizio e di comportamento degli altri cittadini che hanno convinzioni diverse o contrarie alle sue. Naturalmente vale anche il reciproco». Pertanto, il contrasto di etiche è legittimo mentre non lo è la prevaricazione tramite la legge sulle convinzioni etiche non conformi alle indicazioni ecclesiastiche. La cultura laica, quindi, è congruente con l'idea di democrazia intesa «come lo spazio istituzionale» entro cui l'equilibrio tra le diverse visioni del mondo «è garantito soltanto da un insieme di procedure consensuali di decisione che impediscono il prevalere autoritativo di alcune pretese di verità o di comportamento su altre». La laicità, avverte Rusconi, non può però essere ridotta a mero «proceduralismo» in quanto essa incarna alcuni valori tra cui quello del *pluralismo* che funge da meta-condizione del vivere democratico. Ne consegue che l'*ethos* «comune» dello stato laico non può coincidere, come vorrebbero taluni, con una omologazione forzata dei valori ma con la coesi-

stenza ragionevole di valori differenti. In questa visione, l'etica pubblica «non è altro che l'espressione concreta della cittadinanza democratica».

Giuseppe Casuscelli affronta il tema dell'*attuazione* del principio costituzionale di laicità fattane dal giudice civile alla luce di alcuni dati emersi da una recente ricerca da lui condotta. La scelta del tema non è casuale in quanto «Chi si volge a esaminare la storia recente della nostra democrazia potrà convenire che per lungo tempo anche i giudici comuni hanno “tirato il freno” per rallentare il processo di attuazione progressiva della Carta e, in particolare, delle norme che si occupano dell'esperienza religiosa individuale e organizzata, nei campi in cui essa è giuridicamente rilevante». I dati numerici della ricerca sorprendono per la loro esiguità: «nei venti anni trascorsi dalla sentenza della Corte Costituzionale n. 203 del 1989 (che ha riconosciuto il principio supremo della laicità dello Stato [...]) a tutto il 2008 appena quattordici sentenze del giudice della legittimità, e cinque pronunce dei giudici di merito, contengono una formale enunciazione del principio di laicità». Questi dati portano Casuscelli a concludere da un lato che «la ricognizione del principio non abbia favorito un incremento nella società civile delle aspettative verso una soluzione giudiziaria dei conflitti imperniati sulla rilevanza del fattore religioso e dell'appartenenza confessionale conforme allo stesso principio» e dall'altro che l'inattuazione generalizzata da parte del giudice civile di un principio supremo «sia anch'essa frutto di una opzione di natura ideologica».

3. Alcune osservazioni a conclusione di questa introduzione. La prima riguarda il lavoro svolto in questi anni dal Centro Studi Politeia, che dal 1983 sicuramente si muove con spirito *laico* per la crescita di un dibattito culturale aperto alle più diverse prospettive. Riteniamo di avere offerto un modello di elaborazione culturale che qualche volta è stato imitato, altre criticato, altre ancora condannato e combattuto, soprattutto per aver posto con forza l'esigenza di innovazione della vita culturale e sociale nel nostro paese.

In ogni caso è una presenza che ha un suo carattere nella cultura italiana, e che trova in questo volume una propria espressione.

Come ricordato sopra, l'attenzione rivolta da Politeia al tema della laicità e al confronto tra laici e cattolici non è recente né occasionale. Lo testimoniano le numerose iniziative pubbliche e pubblicazioni realizzate: ricordo il convegno internazionale sul tema *Etica Laica ed etica cattolica a confronto. Valori, cultura e politica*, Milano, 8-9 novembre 1991 e il ciclo di incontri «L'idea di laicità nel mondo post-moderno» organizzato dal 2006 e tuttora in corso dedicato alla presentazione di libri di autorevoli studiosi; il volume (a cura di P. Cattorini, E. D'Orazio e V. Pocar) *Bioetiche in dialogo*, Milano 1999, frutto della collaborazione scientifica tra organizzazioni laiche e cattoliche; e i fascicoli monografici di *Notizie di Politeia – Rivista di etica e scelte pubbliche*, a cura di E. D'Orazio e M. Mori: «Quale base comune per la riflessione bioetica in Italia. Dibattito sul Manifesto di bioetica laica», 41/42, 1996; «Quale comitato nazionale per la bioetica? Prospettive a confronto», 69, 2003; «La legge 40/2004 sulla procreazione medicalmente assistita: quali prospettive per il futuro?», 77/2005; «La ricerca su cellule staminali embrionali: le ragioni di un impegno per la ricerca e per il paese», 88, 2007. Ancora una volta, l'elenco non è completo ma quanto ricordato basta per dare un'idea di come il tema della laicità abbia pervaso la riflessione degli ultimi anni: il cambiamento di toni e di prospettive è l'indice dei più profondi cambiamenti intervenuti nel tessuto sociale.

La seconda osservazione riguarda la collaborazione di Politeia prima con l'Istituto di filosofia e sociologia del diritto, diretto dal professor Mario Jori, e ora con il Dipartimento di Scienze giuridiche «C. Beccaria» dell'Università degli Studi di Milano, diretto dal professor Emilio Dolcini. La collaborazione con tale istituzione è stata negli anni molto produttiva sia per le sollecitazioni teoriche offerte soprattutto dai direttori come da altri più giovani studiosi, sia per il sostegno pratico alle iniziative di Politeia.

L'ultima osservazione concerne i ringraziamenti a chi ha collaborato all'impresa che ha portato a questo volume. *In primis*, ovvia-

mente, gli autori che hanno generosamente fornito i loro scritti. L'idea di dedicare un convegno al tema era nell'aria ma è stato Giovanni Fornero a sollecitare una riflessione «a più voci» sull'argomento, finalizzata a una ri-elaborazione aggiornata dei problemi teorici e pratici riguardanti la laicità. Un ringraziamento particolare a Maurizio Mori che ha collaborato al progetto scientifico del convegno e a Flavia Baldari per l'attenzione messa nella preparazione editoriale dei testi per il volume. Al professor Dolcini va ben di più del consueto ringraziamento per la collaborazione, ringraziamento che va esteso al Rettore Magnifico dell'Università degli Studi di Milano professor Enrico Decleva, ma anche per il contributo teorico su questo come su altri temi.

Infine, un ringraziamento sentito va all'Editore, e in particolare al direttore operativo Orsola Matrisciano e all'editor Gianmarco Festini, che ha accolto il volume nella collana «Interazioni» che si è appassionato tanto al tema da modificare la programmazione editoriale, allo scopo di far uscire in tempi rapidi un'opera, che – mi auguro – possa trovare adeguato riscontro nella riflessione italiana.