



Stefano Montesano

(dottore di ricerca in Teoria del Diritto e Ordine Giuridico Europeo
nell'Università "Magna Græcia" di Catanzaro, Dipartimento di Scienze
Giuridiche, Storiche, Economiche e Sociali)

**Dalla laicità *dello* Stato alla laicità *per lo* Stato.
Il paradigma laico tra *principio* e *valore* ***

SOMMARIO: 1. Premessa - 2. Valori e principi: una necessaria distinzione - 3. La "supremazia" del metodo laico. Il problema del valore - 4. La laicità come mezzo e come fine: alcune considerazioni - 5. Dalla laicità *dello* Stato alla laicità *per lo* Stato - *Segue:* il caso dell'obiezione di coscienza nell'IVG. Le *assolutezze* dei fini alla prova dell'indipendenza etica - 6. Il *valore* della laicità come *principio* per la libertà.

1 - Premessa

Il tema della laicità è stato, da sempre, oggetto di studi e approfondimenti nei vari settori scientifici di riferimento, dal diritto ecclesiastico al diritto costituzionale, dalla storia del diritto alla filosofia, così come anche nel diritto privato - si pensi alle questioni della bioetica, o della delibazione delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale - e nelle riflessioni, più generali, di stampo politico e sociologico.

Non vi è dubbio, che i molteplici profili sviluppati negli studi che hanno preso in considerazione il tema della laicità - in via esclusiva o contestualizzata nelle materie "affini" - abbiano, in sostanza, concentrato l'attenzione sul macro-tema dell'operatività del principio stesso, sulla sua efficacia applicativa, sull'effettività giuridica e/o sulla capacità di indirizzare in senso "politicamente neutrale" le scelte del legislatore e le argomentazioni a sostegno delle sentenze della magistratura. Tale attenzione si è resa quanto mai opportuna e necessaria anche riguardo al solco venutosi a creare tra la laicità di partenza e la laicità di risultato¹, in ragione della supremazia del principio in questione così come

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ Cfr. sul punto G. CASUSCELLI, *Le laicità e le democrazie: la laicità della "Repubblica democratica" secondo la Costituzione italiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* Rivista telematica (www.statoechiese.it), 2007, e in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1/2007, p. 169 ss., S. DOMIANELLO, *Osservazioni sulla laicità quale tecnica metodologica di produzione del "diritto giurisprudenziale"* in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., marzo 2011.



assiologicamente edificato dalla Corte Costituzionale a partire dalla sentenza n. 203 del 1989, un solco che ha contribuito a mantenere quell'inossidabile principio di "strisciante confessionismo"² che, seppur temperato e democraticizzato³, ha contribuito a rendere difficoltosa l'affermazione di un indirizzo laico dell'operare legislativo e istituzionale.

Non par dubbio, in effetti, che la crisi della laicità sia da rinvenire, *prima facie*, nella mancata assunzione della sua conformazione assiologicamente suprema rispetto ad altre tipologie di principi, che origina una chiara ambiguità operativa poiché la traduzione del principio avviene come sintesi di una pluralità di fattori - come principio-effetto - e non come genesi valoriale disancorata, almeno nella sua fase di individuazione teorica, dai diversi corollari presenti nel quadro macro-normativo di riferimento.

Volendo individuare una particolare fisionomia critica della laicità, non par dubbio che accanto a opportuni richiami circa una più attenta e scrupolosa applicazione del principio da parte degli operatori giuridici⁴, un altro aspetto da segnalare, sempre in chiave critica, non può che essere rinvenuto nella problematica definizione assiologica della stessa laicità, valore che appare sempre meno cardine e supremo, e sempre più in balia dei "riflessi" - politicamente orientati - riconducibili agli ambiti e alle materie che, di volta in volta, fissano il contesto di applicazione, determinandone la parabola applicativa⁵. In tal senso, anche le recenti risultanze parlamentari in materia di unioni civili⁶, o alcune pronunce giurisprudenziali volte a legittimare singole situazioni riconducibili alla cd. *stepchild adoption*⁷, pur apprezzabili - anche se non per questo esenti da critiche di contenuto - per l'esito positivo derivante dall'ampliamento delle tutele giuridiche individuali (laicamente intese) in materia di diritti civili,

² Così **M. TEDESCHI**, *Manuale di diritto ecclesiastico*, 3^a ed., Giappichelli, Torino, 2004, pp. 104-105.

³ In chiave critica, **N. FIORITA**, *L'insostenibile leggerezza della laicità italiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., giugno 2011, pp. 12-13.

⁴ Insiste su questo aspetto **S. DOMIANELLO**, *Osservazioni sulla laicità*, cit., pp. 29-34, che elenca una serie di istruzioni e tecniche attuative del principio, necessarie ai fini di un efficace funzionamento della laicità giuridica.

⁵ Sulle modalità di attuazione della nuova dimensione della laicità in senso istituzionale e sulle relative tecniche di disciplina giuridico-normative, si veda il saggio di **S. RODOTÁ**, *Perché laico*, Laterza, Roma-Bari, 2010, pp.66-67.

⁶ Il riferimento è alla legge 20 maggio 2016, n. 76 - c.d. legge Cirinnà - recante disposizioni in materia di "Regolamentazione delle unioni civili tra persone dello stesso sesso e disciplina delle convivenze".

⁷ Particolarmente importante in materia la pronuncia della Corte di Cassazione, sez. I civ., con la sentenza 22 giugno 2016, n. 12962.



denotano, contestualmente, un'oggettiva e acclamata difficoltà nell'attuazione delle politiche laiche volte a rivitalizzare l'ordinamento nel suo divenire storico-normativo e sociale. Ma, vi è da chiedersi, se l'attuazione del principio di laicità in quanto tale, nelle sue specificazioni ordinamentali, sia da ricondurre, *in primis*, a una scarsa dimestichezza, da parte degli operatori preposti, a gestire il suo profilo semantico-giuridico, o se, piuttosto, il vero, irrisolto, problema è da ricercare nella composizione valoriale della laicità e nella sua difficile identificazione contenutistica, (anche) alla luce dell'evoluzione in senso personalistico delle questioni di fede religiosa rispetto all'affermazione delle autorità dello Stato⁸. In merito a quest'ultimo aspetto, infatti, si deve porre l'attenzione sulla circostanza che la pressione maggiore che sembra gravare sull'andamento giuridico-attuativo della laicità sia da ricondurre alle costanti domande di eticità⁹, a quelle istanze di accomodamento (più o meno) ragionevole¹⁰ che riguardano le articolazioni personaliste degli individui, anche all'interno dei gruppi, oltre a una residuale, ma non per questo meno rilevante, contrapposizione politica-relazionale che coinvolge, storicamente, Stato e Chiesa¹¹. E allora, se di problema di valore si tratta, occorre focalizzare l'attenzione sull'attualità del *metodo* laico e, in particolare, sulla ricostruzione teorica del principio in rapporto a una sua (presumibile) conformazione valoriale, avendo riguardo, in premessa, di chiarire se la distinzione (generale), tra valore e principio possa essere riconducibile e utilmente argomentata nello specifico ambito della laicità.

2 - Valori e principi. Una necessaria distinzione

⁸ Sulle rivitalizzazioni in senso soggettivistico delle questioni di fede, rifletteva già a suo tempo **E. TROELTSCH**, *L'essenza dello spirito moderno*, in *L'essenza del mondo moderno*, Bibliopolis, Napoli, 1977, p. 129 ss.

⁹ Si veda sul punto l'interessante contributo di **S. VECA**, *Un'idea di laicità*, il Mulino, Bologna, 2013, pp. 53-64.

¹⁰ L'espressione è di Charles Taylor, in **J. MACLURE, C. TAYLOR**, *La scommessa del laico*, traduzione italiana di F. Castelli, Laterza, Roma-Bari, 2010, *passim*. Dell'autore canadese Charles Taylor si veda anche *Incanto e disincanto. Secolarità e laicità in Occidente*, a cura di P. Costa, EDB, Bologna, 2014. Più recentemente, **I. BERLIN, C. TAYLOR**, *Individuo, pluralismo, comunità. Un dialogo*, a cura di S. Bignotti, Morcelliana, Brescia, 2016.

¹¹ Per una lettura critica delle dinamiche storico-politico e relazionali tra Stato e Chiesa, si veda **M. VENTURA**, *Creduli e credenti. Il declino di Stato e Chiesa come questione di fede*, Einaudi, Torino, 2014.



Lungi dal voler dedicare un approfondimento sul complesso tema del rapporto tra valori e principi, si ritiene doverosa una premessa, propedeutica ai fini dell'analisi che si intende sviluppare.

E non a caso, i sostantivi che "accompagnano", comunemente, il concetto della laicità - a prescindere dalle sue declinazioni operative - sono "valore" e "principio". A tal proposito occorre chiedersi se qualificare la laicità come *valore* piuttosto che come *principio* possa dar seguito a diverse (ed eventualmente rilevanti) implicazioni di ordine giuridico e/o politico, o se, invece, la qualificazione nell'uno e/o nell'altro verso sia da intendere come imprescindibile connessione logico-funzionale, per la quale la laicità-valore precede, in quanto valore diffuso, la sua recezione all'interno dell'ordinamento come principio. In questo senso - e solo in questo senso - i due concetti dovrebbero coincidere (quantomeno) per struttura assiologica e (possibili) specificazioni ermeneutiche, senza che vi possa essere margine per identificare un diverso contenuto, a seconda della declinazione, tale da modificarne la matrice logico-valoriale. L'*iter* logico, brevemente descritto, non sembra allontanarsi dalle riflessioni di Silvestri circa il rapporto tra valori e principi. L'A., pur mettendo in evidenza la stretta connessione tra valori e principi ha, contestualmente, chiarito alcune (sostanziali) differenze relativamente al diverso grado di azione e di impulso che i due concetti mirano a ottenere, specificandone la portata e il differente regime di assunzione a livello ordinamentale¹². Chiarito, in premessa, che la categoria dei principi non può essere ricavata, tramite processo induttivo, dalla legislazione vigente in un dato ordinamento, se ne deduce che "mentre i principi sono interni - pur con le loro peculiarità - al *dover essere giuridico*, i valori non esprimono un tale *dover essere*", poiché - continua Silvestri -

«gli uni appartengono al campo del diritto, gli altri si collocano nella più ampia sfera dell'etica pubblica. Entrambi stanno tra loro in rapporto di corrispondenza necessaria. Un principio generale del diritto, ancorché costituzionalmente "coperto", non potrebbe porsi in contrasto con i valori dominanti dell'etica pubblica, senza rimanere sorretto dalla pura statuizione, sia pure quella derivante dalla Costituzione positiva. [...] Mentre i valori fungono da giustificazione esterna dell'ordinamento (inteso come insieme di pubblici poteri e

¹² Il riferimento è all'opera di G. SILVESTRI, *Dal potere ai principi. Libertà ed eguaglianza nel costituzionalismo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari, 2009, di cui l'estratto *Valori, illusioni e finzioni* in AA. VV. *Principi Costituzionali*, a cura di L. Ventura, A. Morelli, Giuffrè, Milano, 2015, pp. 29-52. Dello stesso Autore, si veda il fondamentale contributo in materia, *Lo Stato senza principe. La sovranità dei valori nelle democrazie costituzionali*, Giappichelli, Torino, 2005. Per una interessante lettura critica dei temi sviluppati da Silvestri, cfr. L. VENTURA, *Sovranità. Da J. Bodin alla crisi dello Stato sociale*, Giappichelli, Torino, 2014.



norme), i principi svolgono [...] una funzione interna, di giustificazione, di impulso e di delimitazione»¹³.

Secondo Silvestri, dunque, un principio generale del diritto, anche qualora abbia una *copertura costituzionale*, non potrebbe, comunque, mai porsi in contrasto con un valore *dominante* dell'etica pubblica. In caso contrario, il principio giuridico che si ponesse in contrasto con tale valore sarebbe sorretto dalla pura statuizione che deriva, pur sempre, dalla vigenza di una Costituzione (positiva) all'interno della quale lo stesso principio è affermato. La specificità dei principi, dunque, sembrerebbe identificarsi con la fisionomia tipica della categoria delle norme fondamentali, vale a dire di quelle norme che, per un verso, danno fondamento e giustificazione ad altre norme¹⁴ e, in secondo luogo, non richiederebbero un fondamento o una giustificazione "esterna", in quanto (gli stessi principi) vengono percepiti come auto-evidenti e/o come intuitivamente e intrinsecamente giusti¹⁵. La percezione di un principio come norma fondamentale, di per sé giusta, implica, contestualmente, l'assunzione di una certa idea di giustizia e, di conseguenza, l'aderenza a un'opzione etico-normativa in grado di veicolare e dare fondamento a un complesso o apparato di norme aventi un medesimo oggetto di disciplina¹⁶. In questo senso i principi, in quanto norme fondamentali, caratterizzano l'ordinamento nel suo modo d'essere eticamente e giuridicamente inteso, e risultano, per tale ragione, essenziali nella formazione di una micro o macro identità dello stesso ordinamento. In relazione a quanto affermato, il delinarsi delle (micro o macro) identità ordinamentali si concretizza, sostanzialmente, per via del *peso* e dell'*importanza* che i principi hanno rispetto alle altre regole di carattere giuridico¹⁷. E in effetti, *peso* e *importanza*

¹³ G. SILVESTRI, *Valori, illusioni e finzioni*, cit., pp. 46-47.

¹⁴ In questo senso, R. GUASTINI, *Il diritto come linguaggio. Lezioni*, Giappichelli, Torino, 2001, pp. 32-35.

¹⁵ Così R. GUASTINI, *Il diritto come linguaggio*, cit. p. 34, che, aggiunge, come gli stessi principi sono norme rivestono una speciale "importanza", ovvero appaiono come norme "caratterizzanti" dell'ordinamento o di una sua parte, essenziali alla sua identità o fisionomia.

¹⁶ Per una approfondita riflessione giuridico-filosofica sulle tesi in favore della connessione tra diritto e morale, si veda M. LA TORRE, *Norme, istituzioni, valori. Per una teoria istituzionalistica del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 297-307.

¹⁷ Il complesso tema dei rapporti tra principi e modelli di regole, è stato oggetto, tra l'altro, di approfonditi studi da parte di R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, traduzione italiana di F. Oriana, il Mulino, Bologna, 1982 (ed. originale *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977). Afferma l'A. (p. 96) come i "principi hanno una dimensione che le regole non hanno", vale a dire quella "del peso e dell'importanza", specificando, inoltre, quanto segue: "Quando i principi si intersecano (per esempio, la politica di proteggere i consumatori di automobili può confliggere con i principi della



elevano i principi alla stregua di “sistemi” assiologico-normativi tanto “portanti” quanto “flessibili”: a differenza delle regole o degli *standards* (meramente) giuridici, che si livellano a una omogenea rigidità applicativa, i principi agiscono come premessa di valore, in grado di (pre)determinare una dimensione assiologica all’interno della quale le regole assumono il grado di norme (specifiche) “rigide”, veicolate alla realizzazione dei fini (politico-morali) stabiliti dagli stessi principi¹⁸. La rispondenza valore-principio troverebbe una sua, specifica, ragion d’essere in quanto prefigura una condizione di (reciproca) aderenza logico sistematica senza che, tuttavia, vi possa essere margine per una sintesi tra gli stessi¹⁹, in special

libertà contrattuale), per risolvere il conflitto, occorre prendere in considerazione il peso relativo di ciascun principio. Non può esservi, ovviamente, un’esatta misurazione, e il giudizio, per cui un particolare principio o politica è più importante di un altro, sarà spesso controverso. Tuttavia, questa dimensione è parte integrante del concetto di principio, talché è sensato chiedersi quale importanza o peso un principio abbia”.

¹⁸ Per una critica al modello dei principi giuridici, così come sviluppato da Dworkin, cfr. L. ALEXANDER, K. KRESS, *Una critica dei principi del diritto*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2014.

¹⁹ La questione è stata particolarmente dibattuta da J. Habermas e J. Rawls. Il filosofo tedesco pone al centro della sua riflessione in materia la distinzione tra la funzione normativa e il ruolo dei valori. Riprendendo la prospettiva di Rawls, che sembra assimilare il “senso deontologico delle norme che ci obbligano” al “senso teleologico dei valori che decidiamo di preferire” - relativamente all’identificazione, da parte del filosofo statunitense, delle libertà fondamentali come beni primari piuttosto che come diritti fondamentali - Habermas orienta le sue valutazioni in senso diverso. Egli sostiene che “mentre le norme si seguono, nel senso di obbedire ad aspettative di comportamento generalizzate, i valori o i beni possono essere realizzati, o ottenuti, solo attraverso un agire teleologico”, sottolineando come “le norme comportano una pretesa-di-validità binaria (essendo valide o non valide)”, al contrario dei valori che, invece, “stabiliscono relazioni di preferenza che ci dicono come determinati beni siano più attraenti di altri”. In terzo luogo, secondo Habermas, la “forza prescrittiva delle norme ha il senso assoluto di un obbligo incondizionato e universale”, mentre l’attrattiva dei valori ha il “senso relativo di una valutazione positiva di certi beni che è stata fatta propria da particolari civiltà e forme di vita”; in quarto luogo, si afferma come “le diverse norme non devono contraddirsi tra loro quando rivendicano validità per uno stesso ambito di destinatari”, vale a dire che “devono far parte di una configurazione coerente, cioè costituire un sistema”, al contrario dei valori che, anche se differenti, “concorrono tra loro per la priorità”, nel senso che “fin tanto che non trovano riconoscimento intersoggettivo all’interno di una civiltà o forma di vita, costituiscono configurazioni flessibili e piene di tensione”. Cfr J. HABERMAS, *L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano, 2008, pp. 69-70. Dello stesso A., da segnalare, sul punto, il saggio *Teoria della morale*, a cura di V. Tota, Laterza, Roma-Bari, 1994. Per un approfondimento sulle teorie di J. RAWLS, si ricordano, tra le altre, le fondamentali opere in materia: *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano, 1982; *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Milano, 1994.



modo nell'ambito dell'operare da parte degli organi dello Stato-apparato²⁰, i quali, nell'ottica della basilare composizione dei conflitti

“possono (devono) bilanciare solo principi, devono cioè partire dal dato positivo delle disposizioni e possono risalire ai valori solo per acquistare migliore consapevolezza del contenuto attuale dei principi stessi nella perenne opera di adeguamento del diritto alla realtà sociale. Nei limiti consentiti dal linguaggio degli enunciati normativi della Costituzione, l'interpretazione procede ai continui aggiustamenti di significato resi possibili dalla elasticità delle Costituzioni moderne. Né i parlamenti, né i governi né i giudici possono introdurre nuovi valori o formulare schemi di bilanciamento che non obbediscano a criteri logici verificabili con riferimento ai principi costituzionalmente sanciti. È sempre possibile la costruzione di un principio nuovo per sintesi o combinazione di principi già espressi in precise disposizioni costituzionali. La 'forza generativa' del linguaggio della Costituzione diventa, in tale ipotesi, forza generativa dei principi”²¹.

Come sottolineato da Silvestri, il dato positivo delle disposizioni costituzionali non può che costituire il punto di partenza (la genesi) e il punto di arrivo (fine) del processo logico-ricostruttivo che impegna il binomio applicativo riguardante i principi e i valori. Muovendo dalle disposizioni costituzionali, dal dato normativo esprime un principio fondamentale, il momento della sua specifica attuazione non può che essere sussumibile nell'alveo di quei valori connessi alla stessa Carta costituzionale, una connessione, si badi, che trova nel linguaggio costituzionale una irrinunciabile premessa di forma e di contenuto, tale da costituire un limite all'enucleazione di nuovi valori o all'attuazione di schemi di bilanciamento. Ma occorre chiedersi se tale schema possa valere anche per quello che riguarda il rapporto tra i principi supremi e i valori a essi connessi. In sostanza, il dubbio che si pone verso lo schema rapportuale esposto è se un principio qualificato come supremo, posto all'apice della forma di Stato costituzionale e repubblicana, abbia una (cor)rispondenza valoriale extra-ordinamentale in grado di sorreggerlo, tale da evitare quella “pura statuizione” formale che non porterebbe con sé quel (fondamentale) grado di giustificazione esterno. In aggiunta, occorrerebbe chiedersi se un principio supremo necessiterebbe (ugualmente) di una rispondenza valoriale esterna o se, piuttosto, il carattere supremo non varrebbe, di per sé, a giustificarlo esternamente e internamente. Tale asserzione può essere sperimentabile per la laicità come principio / valore supremo?

²⁰ Cfr. sul punto **T. MARTINES**, *Diritto Costituzionale*, a cura di G. Silvestri, 11^a edizione, Giuffrè, Milano, 2005, pp. 153-164.

²¹ **G. SILVESTRI**, *Valori, illusioni e finzioni*, cit., p.48.



3 - La “supremazia” del metodo laico. Il problema del valore

La teoria dei principi supremi, così come elaborata dalla Corte Costituzionale²², ha certamente contribuito ad aggravare la, già di per sé articolata, composizione assiologica del sistema delle fonti. Per quello che riguarda più specificamente il diritto ecclesiastico, non par dubbio che l'inderogabile tutela giurisdizionale dei diritti, il rispetto dell'ordine pubblico e la laicità²³, abbiano identificato una diversa forma di approccio ermeneutico anche nei confronti della disciplina ecclesiasticistica, che in alcuni settori ha visto profonde incisioni nelle definizioni concettuali di quelle materie interessate dal settore scientifico²⁴. In questo senso, la supremazia del principio di laicità, così come enucleata a partire dalla sentenza n. 203 del 1989 da parte della Consulta, rappresenta, indubbiamente, un approdo significativo tanto per ragioni giuridiche, quanto per “effetto” politico. Non sembra in dubbio, infatti, che l'individuazione della laicità in quanto principio supremo presenti delle implicazioni diverse rispetto agli altri principi (pure) supremi del diritto ecclesiastico, così come definiti nella sentenza n. 18 del 1982. Se, infatti, la tutela giurisdizionale dei diritti e l'ordine pubblico (in materia matrimoniale) possono identificarsi come “supremi” in ragione, soprattutto, della necessità di ordine sistemico che riguarda aspetti fondamentali della conformazione *indipendente* e *sovrana* dell'ordine statale,

²² Il riferimento è alle note sentenze della Consulta, n. 30 del 1971, n. 18 del 1982, n. 1146 del 1988, n. 203 del 1989 e, da ultimo, n. 238 del 2014. Per un approfondimento sull'evoluzione storico-giurisprudenziale (in materia ecclesiastica) si veda il contributo di **M. CROCE**, *La libertà religiosa nell'ordinamento costituzionale italiano*, ETS edizioni, Pisa, 2012. In senso critico con la teoria dei principi supremi, **V. TOZZI**, *Il progetto di disciplina del fenomeno religioso nella Costituzione italiana del 1948*, in **G. MACRÌ, M. PARISI, V. TOZZI**, *Diritto e religione*, Plectica, Salerno 2011, pp. 62-99.

²³ Una trattazione per “principi” delle fonti di diritto ecclesiastico è rinvenibile in **G. CASUSCELLI**, *Il diritto ecclesiastico italiano “per principi”*, e **ID.**, *I principi e la loro attuazione*, in **AA. VV.** *Nozioni di Diritto ecclesiastico*, a cura di G. Casuscelli, 5^a ed., Giappichelli, Torino, 2015.

²⁴ Sulla considerazione dell'ordine pubblico in materia di “delibazione” matrimoniale, alla luce dei recenti interventi giurisprudenziali, si vedano i contributi di **J. PASQUALI CERIOLI**, *Ordine pubblico e sovranità della Repubblica nel proprio ordine (matrimoniale): le Sezioni unite e la convivenza coniugale triennale come limite alla “delibazione” delle sentenze ecclesiastiche di nullità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 27 del 2014; nella stessa rivista, **N. COLAIANNI**, *Delibazione delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale: la (limitata) ostatività della convivenza coniugale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 26 del 2014. Più recentemente, **D. BILOTTI, G. PLACANICA**, *L'esecuzione delle sentenze di ordinamenti terzi, con particolare riferimento alla recente giurisprudenza sulla delibazione di sentenza ecclesiastica in Italia*, in **AA. VV.** *Diritto, religione e politica nell'arena internazionale*, a cura di G. Macrì, P. Annicchino, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017, pp. 53-66.



la laicità - nonostante la sua supremazia - sembra essere stata interpretata alla stregua di un principio più di forma che di sostanza, più di metodo che di valore.

Attenta e autorevole dottrina ha messo in evidenza la discrasia concettuale e di significato tra la laicità come principio giuridico e la sua forza applicativa, condizionata, soprattutto, dalle letture "asimmetriche" del dato tradizionale e culturale²⁵. Ed è proprio tale *asimmetria* che sembra riflettere una delle più acute criticità in relazione al rapporto principio-valore, per quello che concerne la laicità. In particolare, occorre mettere in evidenza come la prospettiva precedentemente esaminata - che pone il principio come elemento di impulso e di giustificazione interna (dell'ordinamento) e attribuisce al valore l'ambito della giustificazione esterna, vale a dire, di sorreggere, per corrispondenza, la statuizione positivamente rilevata nella Carta costituzionale - trova, in materia di laicità, una condizione di difficile verifica, se non di vera e propria impossibilità a delineare quel duplice profilo "giustificazionista" esaminato in precedenza.

Ciò non è da ricondurre tanto alla mancanza di una norma costituzionale specificamente e formalmente affermativa del principio di laicità e della sua supremazia, quanto al difficile complesso di valori che sembra seguire e, al contempo, alterare, la stessa fisionomia ermeneutica-applicativa della laicità. Stante l'elasticità tipica delle costituzioni moderne e della loro capacità (irrinunciabile) di adeguarsi alla realtà storico-sociale, l'individuazione della laicità come principio giuridico, seppur in via giurisprudenziale (costituzionale), non sembra suscettibile di essere messa in discussione; al contrario, la rispondenza valoriale *extra*-ordinamentale appare piuttosto articolata nelle sue plurime definizioni e, quindi, di difficile identificazione. Se, infatti, le direttrici, prettamente giuridiche, indicate e specificate nel *perimetro* giurisprudenziale della Consulta, hanno edificato una concezione della laicità particolarmente inclusiva, attribuendo alla stessa una connotazione innovativa, rispetto al paradigma classico - inteso nel comune senso laico di matrice illuminista - ciò ha alimentato una proliferazione di orientamenti di valore che ha contribuito a mettere in crisi lo stesso principio, dal quale tali orientamenti hanno avuto origine. Ma, di là delle mere apparenze discorsive, il problema che si presenta non è tanto di matrice teorica, quanto di carattere essenzialmente pratico. Parlare di valori e principi può avere senso se vi è una prospettiva pratico-attuativa,

²⁵ Cfr. sul punto **S. SICARDI**, *Alcuni problemi della laicità in versione italiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., marzo 2010. Per un approfondimento "politico", **G. ZAGREBELSKY**, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari, 2010. Dello stesso A., si veda il saggio *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari, 2009.



che colloca il diritto come strumento di regolamentazione giuridica e fattore di impulso socio-politico. Tuttavia, chiarire gli aspetti più marcatamente teorici risulta quanto mai imprescindibile nella questione che si affronta. Difatti, è nella (sua) premessa concettuale che la laicità necessita di chiarificazione e giustificazione; ed è dalla premessa concettuale, oltre che dai relativi sviluppi teorico-argomentativi, che occorre prendere spunto ai fini di quel bilanciamento norma-valore che si rende indispensabile per una essenziale attuazione “omogenea” del principio.

Se risultano abbastanza note le implicazioni (formali) di ordine politico e giuridico che la Corte Costituzionale ha messo in evidenza nell’*iter* giurisprudenziale “genetico” della laicità, molto più problematico è apparso individuare i potenziali contenuti assiologici derivanti dalle affermazioni specificative della stessa laicità, gravata, anche, dalla sua accezione “suprema”. In merito a questo aspetto, la costruzione di un macro-principio in grado di includere e promuovere la salvaguardia del pluralismo religioso, ha connotato peculiarmente, in chiave ultra-moderna, la nozione di una materia fino a quel momento “giustificata” dai valori tipicamente riconducibili alla separazione tra ordine civile e religioso e dal (generale) “disincanto” socio-politico e giuridico avviatosi proprio con l’età moderna²⁶. Tralasciando, per ragioni di economia espositiva, l’analisi relativa alle tappe storiche più significative per quello che concerne l’evoluzione del concetto di cui si discute²⁷, risulta opportuno soffermarsi sul problema che riguarda il cosiddetto *metodo* laico.

²⁶ Per una lettura (anche) storico-politica delle relazioni tra sfera temporale e sfera confessionale-religiosa nel contesto eurooccidentale, si veda **R. RÉMOND**, *La secolarizzazione. Religione e società nell’Europa contemporanea*, traduzione italiana di M. Sampaolo, Laterza, Roma-Bari, 2003; **M. GAUCHET**, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, a cura di D. Frontini, ed. Dedalo, Bari, 2008. Approfondisce anche aspetti di natura più marcatamente politico-sociologica **J. CASANOVA**, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, traduzione italiana di M. Pisati, il Mulino, Bologna, 2000.

²⁷ Sviluppa una ricostruzione delle tappe più significative per quello che concerne il rapporto tra istituzioni religiose e ordinamenti profani nel contesto europeo, **C. CARDIA**, *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea legislazione italiana*, 3^a ed., Giappichelli, Torino, 2010, in particolare pp. 22-111. Per un approfondimento storico sul ruolo del Cristianesimo nel contesto di evoluzione della tradizione giuridica eurooccidentale, si veda **H.J. BERMAN**, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, traduzione italiana di E. Vianello, il Mulino, Bologna, 2006, e **ID.** *Diritto e rivoluzione. L’impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, a cura e con introduzione di D. Quagliani, il Mulino, Bologna, 2010.



Già vent'anni fa, Francesco Onida focalizzava l'attenzione proprio sul problema dei valori nello Stato laico²⁸. Assumendo una premessa contestuale di fondo riguardante la crisi della laicità, sosteneva:

«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 [...] in una indicazione esclusivamente negativa: "lo Stato non porrà come propri principi quelli religiosi o di altra ideologia sol perché tali". Alla richiesta di parole normative capaci di aprire mondi di valori primi poste a fondamento delle rispettive società, gli ordinamenti laici non potrebbero che manifestare la propria impotenza rispondendo con il poeta: "codesto solo oggi possiamo dirti, /ciò che *non* siamo, / ciò che *non* vogliamo" (MONTALE). In un certo senso la laicità è una forma imprescindibile della libertà: come non v'è vera piena libertà senza uguaglianza [...] così, ma ancor di più, non ci può essere vera libertà senza laicità [...]»²⁹.

Benché principio supremo, caratterizzante la forma repubblicana e democratica dello Stato, la laicità, dal punto di vista valoriale, sarebbe priva di propri principi di carattere morale in grado di (auto)giustificarla: l'autorità assiologica sarebbe da rinvenire soltanto nei principi di relazione "metodologica" i quali si renderebbero essenziali per la determinazione dei canoni di formazione delle regole sostanziali³⁰. Tale prospettiva, dunque, accoglierebbe quella tesi - generalmente condivisa, anche se con differenti ricostruzioni teoriche e diversi orientamenti dottrinali - che vede nella laicità una sequenza neutrale, un principio che ha la sua ragion d'essere non tanto in chiave singola, ma nell'interazione con altri principi-*metodo* - quello democratico su tutti - e con i paradigmi "fondamentali" come l'uguaglianza e le libertà democratiche. E, in merito a questo aspetto, sembra fondato ritenere come la "precaria" consistenza della laicità (in quanto valore) sia da ricondurre anche al rigido impatto contenutistico delle normative pattizie. A tal riguardo, si è opportunamente messo in evidenza che mentre la laicità riposerebbe sul diritto *formale*, il principio pattizio sarebbe da ricondurre al diritto *sostanziale*:

"in altre parole, la laicità si risolve in un'indicazione puramente negativa, che vieta all'ordinamento giuridico di farsi contaminare da valori religiosi. [...] Perciò il suo terreno di coltura risiede nell'eguaglianza formale, nella garanzia di non discriminare i cittadini

²⁸ Così F. ONIDA, *Il problema dei valori nello Stato laico*, in AA. VV., *Il principio di laicità nello stato democratico*, a cura e con introduzione di M. Tedeschi, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996, pp. 83-98.

²⁹ F. ONIDA, *Il problema dei valori nello Stato laico*, cit., p. 87.

³⁰ F. ONIDA, *Il problema dei valori nello Stato laico*, cit., p. 88.



in base all'appartenenza religiosa. Perciò il diritto laico è neutro, avalutativo rispetto alle questioni della fede (...). Perciò, in conclusione, le garanzie offerte dallo Stato laico sono garanzie formali, procedurali, nell'accezione di cui parlava Kelsen; per meglio dire, la laicità è garanzia di un'unica forma, di un'unica procedura applicata senza tener conto della differenza religiosa"³¹.

Di laicità potrebbe parlarsi, quindi, soltanto in senso procedurale: non sarebbe identificabile un vero e proprio valore in grado di giustificare, sorreggere, il principio giuridico in sé, ma soltanto una "rispondenza" di *metodo* rinvenibile nell'*iter* "avalutativo" di produzione normativa. E, tuttavia, anche il rispetto delle procedure di neutralità, così come sommariamente prospettate, non sembra costituire una certezza in merito all'identificazione del paradigma laico. La procedura in sé, intesa in senso kelseniano, sembra, in realtà, rappresentare uno di quei fattori che anziché incentivare l'auspicabile dimensione della laicità intesa quale giustizia di risultato, rende più difficile e complessa l'individuazione della stessa in termini di valore. Le procedure garanti della produzione laica del diritto, infatti, dovrebbero rifarsi a degli assiomi formali in grado di neutralizzare quelle prospettive fideistico-culturali potenzialmente lesive dell'esito laico delle decisioni normative, giurisprudenziali e istituzionali in generale. A tal riguardo, si è posto il problema se, effettivamente, il diritto smetta il suo *abito* di laicità ove la soluzione normativa religiosa prevalga in seguito a una discussione aperta e con il consenso dei cittadini³². Il metodo laico di costruzione giuridica può dirsi rispettato anche qualora la procedura argomentativa in sé, pur rispettando i canoni di derivazione *marsiliana*³³ e quelli della partecipazione al dibattito nella sfera pubblica, dia come esito l'approvazione - condivisa dalla maggioranza - di una decisione normativa (o a "effetto normativo") aderente a un indirizzo di matrice e/o origine fideistico-confessionale? Si ritiene di no. E non convince l'argomentazione "ottimistica" per la quale la soluzione religiosa, eventualmente voluta e

³¹ Così M. AINIS, *Chiesa padrona. Un falso giuridico dai Patti Lateranensi a oggi*, Garzanti, Milano, 2009, p.45

³² Cfr. sul punto U. VINCENTI, *Laicità e diritto*, in AA. VV., *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, a cura di G. Boniolo, Einaudi, Torino, 2006, pp. 83-84.

³³ Nel suo celebre *Defensor Pacis*, Marsilio da Padova identifica nella volontà popolare la primaria matrice del diritto, mentre la stessa legge viene additata come strumento di conoscenza del giusto e dell'ingiusto che si realizza attraverso il criterio di ragionevolezza applicato nel governo dei rapporti umani. Inoltre, secondo Marsilio, non esiste un diritto naturale dato e immutabile in quanto "se vi deve essere corrispondenza tra diritto e ragione, la loro interazione è tuttavia dinamica, in evoluzione continua, e lo strumento della legge popolare ne garantisce l'adeguamento in relazione al mutare dei rapporti sociali e al progredire della conoscenza".



adottata in seguito all'appoggio dalla maggioranza dei cittadini, appaia oggi, nella società occidentale, come inusuale poiché "la tendenza storica [...] è verso la secolarizzazione" in quanto si sarebbe "individuata in questa tendenza una caratteristica primaria del diritto occidentale che sembra, al giorno d'oggi, abbastanza secolarizzato, nonostante rigurgiti irrazionali siano sempre presenti"³⁴. In realtà, il metodo di costruzione del diritto, laicamente inteso³⁵, pur costituendo un presupposto irrinunciabile della dinamica politica e giuridica contemporanea, non vale, di per sé, in quanto mera procedura, ad assicurare l'esito "laico" dei contenuti normativi.

Ma vi è un'altra ragione, forse ben più fondata, a escludere che la laicità possa essere identificata soltanto come mera procedura, ed è quella che riguarda il suo carattere supremo. In sostanza, è giuridicamente possibile sostenere la conformazione suprema di un principio che, in quanto tale, opererebbe soltanto come garanzia procedurale?

Insomma, il carattere "supremo" può essere accostato al (solo) principio-metodo?

In merito a tale aspetto, si è sostenuto come la stessa qualifica della laicità a opera della Corte costituzionale sia stata una formalizzazione giurisprudenziale di quanto già affermato, e tendenzialmente condiviso (in precedenza rispetto alla pronuncia), dalla dottrina sul tema in questione; di conseguenza, la stessa Corte non avrebbe potuto aggiungere nulla, se non la definizione di "principio supremo":

"È proprio e solo l'attribuzione di tal grado gerarchico che giustifica e dà concretezza alla estrapolazione del concetto unitario di laicità dalle sparse e diverse norme costituzionali che ne stanno a fondamento. L'operazione è intelligente e degna di apprezzamento; ma sarà anche 'onesta' solo a patto che per la sua parte dottrinariamente interpretativa accetti di giocare secondo le regole dell'ermeneutica giuridica e non si sottragga al confronto con il libero dibattito dottrinario relativamente all'operazione logica che conduce a individuare il contenuto giuridico del principio di laicità partendo dagli indicati articoli 2, 3, 7, 8, 19, 20 della costituzione"³⁶.

La supremazia, quindi, fungerebbe da collante "rafforzativo" concettuale, rispetto alla pluralità di micro-fonti dalle quali la stessa laicità trae origine e, allo stesso tempo, rappresenterebbe un *limite* alle sue possibili

³⁴ Così U. VINCENTI, *Laicità e diritto*, cit. p. 83.

³⁵ Pone l'attenzione sul diritto laico come articolazione giuridica di attuazione delle garanzie giurisdizionali di cui chiunque può avvalersi per la protezione dei diritti e degli interessi costituzionalmente e normativamente previsti, M. BERTOLISSI, *Laicità e diritto*, cit., p. 87.

³⁶ F. ONIDA, *Il problema dei valori nello Stato laico*, cit., p. 85.



specificazioni ermeneutiche, poiché il contenuto giuridico del principio dovrebbe essere definito entro il quadro assiologico-normativo di cui agli articoli costituzionali richiamati. E, tuttavia, pur non potendosi ridimensionare l'indirizzo giuridico-costituzionale sul quale si è elaborato il principio-concetto di cui si discorre, proprio tale indirizzo ha contribuito a mantenere la laicità in una condizione stagnante, in quella dimensione "progettuale" talmente varia da impedirne l'assunzione in senso coerente e pragmatico al suo precipuo significato meta-valoriale. Quello che si sostiene, in tal senso, è che la configurazione della laicità in *versione italiana* ha risentito, nell'ambito della sua dimensione interpretativa e attuativa, di una lettura sbilanciata a favore di quella componente micro-normativa inverata dal principio di bilateralità pattizia, la quale trova una rispondenza valoriale - di più immediata percezione - nella realtà socio-comunitaria più ancorata al dato storico-culturale e tradizionale di riferimento³⁷. A tal riguardo, autorevole dottrina in materia ha posto l'attenzione proprio su tale aspetto, evidenziando come la metamorfosi polisemica della laicità - come affermata nell'*iter* giurisprudenziale della Consulta - ha consolidato, soprattutto, quel profilo inerente l'„attitudine di servizio“ per il quale lo Stato si pone, per l'appunto, al *servizio* delle concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini (Corte cost. n. 203 del 1989):

“[...] 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. La conseguenza è [...] che non può non risultarne messo in forse lo stesso contenuto originario ed essenziale della laicità, cioè il principio di neutralità religiosa e di conseguente imparzialità dello Stato. [...] Difficile sottrarsi alla sensazione che si tenda invero a legittimare, in nome della laicità, scelte di politica e di legislazione ecclesiastica, al pari di interpretazioni dottrinarie e giurisprudenziali, con essa ben poco pertinenti, sicché il mostrarle - al contrario - come più compiuto e autentico inveroamento del principio di laicità dello Stato ha per conseguenza [...] di concorrere al suo progressivo svuotamento”³⁸.

A distanza di vent'anni dalle riflessioni testé richiamate, quel “progressivo svuotamento” di cui parlava Guerzoni, appare più complesso da decifrare per certi aspetti, più intellegibile per altri. Da un lato, infatti,

³⁷ Evidenzia una serie di criticità ermeneutiche-attuative della laicità, G. CASUSCELLI, *La “supremazia” del principio di laicità nei percorsi giurisprudenziali: il giudice ordinario*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., marzo 2009.

³⁸ Così L. GUERZONI, *Il principio di laicità tra società civile e Stato*, in *Il principio di laicità nello Stato democratico*, cit., pp. 74-75.



sembra confermarsi quel *trend* ermeneutico-attuativo (“di servizio”) che connota la laicità come asserzione strumentale alla realizzazione del fabbisogno confessionale, religioso, individuale e collettivo, sacrificando, così, l’espressione più storicamente “naturale” della laicità come neutralità-imparzialità; dall’altro, le continue declinazioni semantiche dello stesso concetto, hanno permesso di identificare nuovi e diversi paradigmi giuridico-valoriali apparentemente avulsi dal percorso storico-politico “secolarizzante” eurooccidentale³⁹. L’andamento ondivago del concetto giuridico della laicità, e la sua relativa crisi di valore, risultano, così, ampiamente percepibili e difficilmente contestabili. Occorre chiedersi, a questo punto, se il reticolo normativo costituzionale che ha dato origine alla laicità possa essere considerato un valido perimetro entro il quale effettuare nuove e differenti ricognizioni assiologiche, effettivamente ancorate a un paradigma funzionale ed equilibrato della laicità o se, piuttosto, tale perimetro non costituisca un *limite* - vedi Francesco Onida *supra* - ostativo a un necessario affrancamento da quel nucleo, forse, non più imprescindibile. In relazione a quest’ultimo aspetto si è, al contrario, manifestata l’esigenza di limitare la “sovrabbondanza” della nozione di laicità - foriera di una sostanziale inutilità - ancorando il principio a specifiche disposizioni costituzionali dalle quali poter trarre un concetto prettamente “costituzionale” (appunto) di laicità, valorizzando il dato normativo-separatistico affermato nel primo comma dell’art. 7 della Costituzione⁴⁰. In

³⁹ Sottolinea Antonino Mantineo, in **A. MANTINEO, D. BILOTTI**, *Il principio di laicità. Inquadramento costituzionale e orientamenti giurisprudenziali*, in *Principi Costituzionali*, cit., p. 470, come “si tende, da tempo, a rileggere l’affermazione del principio di laicità all’interno del più ampio processo di secolarizzazione”, ma che “anche in ordinamenti che non lo abbiano compiutamente sperimentato, come criterio attributivo di giurisdizioni, tra l’ordine civile e l’ordine religioso, il reato [...] e il peccato, l’obiezione e l’apostasia [...] è stato possibile riscontrare la sensibilità di giuristi che hanno cercato di coglierne le implicazioni positive, nello svolgimento dei rapporti sociali e a prescindere da una particolare teoria delle relazioni tra Stati e Chiese [...]”. Dedicata particolare attenzione al tema del rapporto tra laicità e secolarizzazione nel contesto europeo, **F. DE GIORGI**, *Laicità Europea. Processi storici, categorie, ambiti*, Morcelliana, Brescia, 2007. Per una lettura più articolata sulle questioni che interessano maggiormente il legame tra fattore religioso-confessionale e il contesto euro-comunitario, **AA. VV.**, *Europa laica e puzzle religioso. Dieci risposte su quel che tiene insieme l’Unione*, a cura di K. Michalski, N. zu Fürstenberg, Marsilio, Venezia, 2005.

⁴⁰ Insiste su questo aspetto **M. AINIS**, *Chiesa padrona*, cit., p. 74, per il quale l’ondeggiamento concettuale della stessa laicità ha una sua ragion d’essere rinvenibile nel processo di differenziazione dell’*ideologia* laica dal *metodo* laico: “un demone classificatore ha ulteriormente separato laicità, laicalità, laicismo; infine la laicità è stata confusa e poi annegata in un mare di valori costituzionali contigui ma distinti: il pluralismo, lo Stato di diritti, il principio di libertà, il rifiuto dello etico, perfino il paradigma antifascista, quando la laicità è stata dilatata per comprendervi l’opposizione a ogni integralismo, secolare o



realtà, l'eventuale rivitalizzazione del principio in questione difficilmente avrebbe l'effetto di riconsiderare, in termini di valore, la supremazia della laicità. Occorre, invece, ripartire da un diverso dato di valore, se necessario, *oltre* passando il dato costituzionale. Quest'ultimo infatti, pur rimanendo inamovibile come (originaria) matrice giuridico-concettuale del principio laico, non appare più idoneo a garantire (da solo) la risoluzione (normativa e/o giurisprudenziale) delle questioni maggiormente decisive negli ambiti di riferimento. Tuttavia, anche a voler riconsiderare, con maggiore incisività, il principio separatistico, occorrerebbe, innanzitutto, valutare se i soggetti del binomio Stato-Confezioni siano ancora validamente e opportunamente assumibili come tali o se, piuttosto, il comune senso della laicità investirebbe soggetti ulteriori da quelli storicamente protagonisti. In questo senso, Ricca ha cercato di identificare un binomio relativamente più ampio:

“Nel discorso comune, la laicità viene riconosciuta come fronte dell'opposizione tra ragione e religione. Ma si tratta di una rappresentazione falsata. Alla base di essa vi è una fuorviante metonimia, una confusione della parte con il tutto. Dal punto di vista politico, lo stato laico nasce e si struttura in opposizione dialettica alle Chiese, alle confessioni, nella loro dimensione istituzionale. Ma confessione e religione sono fenomeni non coincidenti; identificarle è appunto indicare la parte per il tutto. [...] La religione, considerata in senso antropologico, è qualcosa di assai più ampio della confessione”⁴¹.

Tale paradigma, che ha alla base una concezione della laicità come proiezione storico-evolutiva della cultura cristiana⁴², ha il merito di abbracciare una più ampia rete relazionale e influirebbe, significativamente, sulla conformazione valoriale del principio stesso. Ciò nonostante, il *deficit* di rispondenza assiologica non sembra ridimensionarsi. In realtà, ampliando le diramazioni funzionali del principio, implementando la sua attitudine a divenire sempre meno principio supremo e sempre più *meta-*

religioso”. Sul rapporto “dinamico” tra laicità e concordato, si vedano le riflessioni di **S. BERLINGÒ**, *Laicità e Concordato*, in *Nel silenzio del diritto. Risonanze canonistiche*, a cura di S. Domianello, A. Licastro, A. Mantineo, il Mulino, Bologna, 2015, pp. 219-227.

⁴¹ **M. RICCA**, *Laicità interculturale. Cos'è?*, in **AA. VV.**, *Diritto e religione. L'evoluzione di un settore della scienza giuridica attraverso il confronto fra quattro libri*, a cura di G. Macrì, M. Parisi, V. Tozzi, Plectica, Salerno, 2012, pp. 68-69.

⁴² Cfr. sul punto **S. FERLITO**, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005; **ID.**, *Società multireligiosa e interpretazione normativa*, in **AA.VV.**, *Multireligiosità e reazione giuridica*, a cura di A. Fuccillo, Giappichelli, Torino, 2008, pp. 143-156; nello stesso volume, **M. RICCA**, “Multireligiosità”, “multiculturalità”, “reazioni dell'ordinamento”. *Tre segnavia per il diritto interculturale*, pp. 157-180.



valore, identifichiamo un nuovo modo d'essere della laicità, che, sulla scia di questo orientamento, subisce un *re-indirizzo* verso lo spazio giuridico dell'uguaglianza, la quale, a sua volta, assorbirebbe la laicità come micro-principio volto ad attuare e garantire l'effettivo rispetto delle differenze; in quest'ottica, il principio di uguaglianza e il carattere democratico dello Stato si pongono come principi-valori necessari, se non determinanti, ai fini dell'attuazione di una politica laica inclusiva delle diversità:

“l'uguaglianza autenticamente laica dovrà presentarsi come culturalmente equi-rappresentativa ed equi-responsiva. Questo significa, in altre parole, che le norme legislative dovranno esprimere una sintesi ponderata tra la semantica culturale delle diverse soggettività presenti nella platea sociale. Il volto del soggetto di diritto dovrà essere la risultante di questa sintesi. [...] Per raggiungere la soglia di un linguaggio normativo laico, e quindi un tessuto legislativo capace d'includere le diversità, sarà tuttavia necessaria una preventiva opera di traduzione e transazione tra le differenze, tra i loro linguaggi e significati. L'esito, quando si riuscisse a raggiungerlo positivamente, sarà il risultato della creatività e della ragionevolezza, piuttosto che l'esercizio astratto di una razionalità oggettiva, asettica. Laicità non indica dunque razionalità, l'esercizio in campo politico-normativo di una ragione assoluta e priva di attributi qualificativi o di torsioni culturali. La laicità non si libra al di sopra delle differenze, ma sta in mezzo a esse, come una (possibile) emergenza del loro intersecarsi e tradursi reciproco. Essa non è asettica, avulsa dai conflitti, semmai invece terapeutica, mediatrice”⁴³.

Una laicità *mediatrice e terapeutica* dunque, che sembra ergersi come principio-prodotto di quella sintesi valoriale che accompagna il divenire dell'orizzonte etico-culturale di riferimento. In questo senso, i (possibili) conflitti e le manifestazioni di rivendicazione “forte” dell'identità religiosa⁴⁴ e le sempre più marcate domande di *eticità*⁴⁵, troverebbero nella laicità un principio pragmatico in grado di temperare e bilanciare gli avanzamenti.

⁴³ In questi termini **M. RICCA**, *Laicità interculturale. Cos'è?*, cit., p. 77.

⁴⁴ Esprime perplessità sulle “teorie divisive” dell'individuo in singole identità, criticando così la tendenza al “riduzionismo solitarista dell'identità umana” e, in particolare, quella riconducibile alla (sola) identità religiosa, **A. SEN**, *Identità e violenza*, cit., pp. 180-185.

⁴⁵ “Le domande di eticità mirano a ottenere dall'autorità politica la produzione e la tutela di comunità morali *omogenee*, che siano immunizzate rispetto alla diversità e al pluralismo degli stili di vita. (Questo rende conto del fatto che le domande di eticità trasformino spesso e volentieri questioni di norme permissive, che aprono spazi di libertà per le persone, in questioni di norme coercitive che all'inverso contraggono la gamma di opzioni per le persone di scegliere come vivere e convivere sulla base di una pluralità costitutiva di ragioni, bisogni, convinzioni e aspirazioni.)”. Così **S. VECA**, *Un'idea di laicità*,



Assumendo tale prospettiva, alla laicità si attribuisce l'arduo compito di flettersi nei meandri delle diramazioni fideistico-confessionali e culturali, di reggere gli *input* derivanti dalle macro-tradizioni identitarie⁴⁶ di riferimento che plasmano la sfera pubblico-politica⁴⁷, di garantire la pacifica convivenza tra i diversi modi di intendere i concetti del "moralmente giusto", individualmente e collettivamente. Tale concezione non solo oltrepassa i profili della laicità, in senso storico-secolare, ma attua una fusione tra quella componente oggettiva-razionalistica della stessa e i suoi risalti di carattere individualistico-libertario. E allora, la supremazia del metodo laico sembra ridimensionare la propria funzione di controllo o limite "esterno", incidente sugli eventuali margini di parzialità (culturali e religiosi) che possono caratterizzare una normativa e/o una decisione amministrativa-giurisprudenziale, e assestarsi, invece, come una flessibile conformazione di principio, in grado di adeguare la realtà normativa e quella giurisprudenziale, a partire da una sintesi "interna" di quei valori che vengono in rilevanza nell'ambito delle questioni che riguardino i diritti e le libertà degli individui e dei gruppi:

"Sembra [...] che conflitti di maggiore rilevanza investano questioni di verità e di vita buona che toccano *identità* di persone, piuttosto che questioni di giustizia allocativa o distributiva che toccano *interessi* di persone. [...] nella trappola della persistente crisi economica e sociale, il pendolo oscilla inevitabilmente fra questioni di identità e riconoscimento e questioni di giustizia distributiva o di equità sociale, generando a volte l'impressione che solo le seconde contino veramente e che le prime debbano andare sullo sfondo, rientrando fra gli optional della discussione pubblica. Ciò che si perde, in casi come questi, è la consapevolezza della *connessione* essenziale fra i due tipi di questioni. Così come tende a indebolirsi la consapevolezza della *indivisibilità* dei diritti delle persone in una forma di vita democratica"⁴⁸.

il Mulino, Bologna, 2013, pp. 54-55.

⁴⁶ Per una prospettiva comparatistica sulle tradizioni giuridiche e religiose, si vedano i contributi in materia di **H.P. GLENN**, *Tradizioni giuridiche nel Mondo. La sostenibilità della differenza*, traduzione italiana di S. Ferlito, il Mulino, Bologna, 2011; **S. FERRARI**, *Lo Spirito dei diritti religiosi*, il Mulino, Bologna, 2002.

⁴⁷ Analizza gli aspetti cognitivisti della morale (anche religiosa) in senso debole e in senso forte, **J. HABERMAS**, *L'inclusione dell'altro*, cit., pp. 15-24. Per un approfondimento sul tema, si veda, dello stesso autore, *Teoria della morale*, traduzione italiana di V. Tota, P. Plantamura, Laterza, Roma-Bari, 1994. Per una riflessione critica sulla proposta concettuale di Habermas, vedi **A. ROMEO**, *Diritto, religioni, democrazia. La partecipazione democratica dei cittadini religiosi*, Giuffrè, Milano, 2016, pp. 149-220.

⁴⁸ Così **S. VECA**, *Un'idea di laicità*, cit., p. 55.



Anche in questo caso, il paradigma giuridico-valoriale della laicità viene riportato a una più ampia articolazione funzionale, connessa alla generale risposta che gli istituti della democrazia sostanziale riservano alle rivendicazioni personali e sociali⁴⁹. La laicità, sotto questo profilo, si porrebbe come fattore volto a colmare il *deficit* prestazionale dello Stato democratico e, in particolare, di quei *deficit* di intervento da parte degli apparati istituzionali nei confronti delle richieste di riconoscimento provenienti dai consociati. Non vi è dubbio, in effetti, che l'ampiezza delle sfere individuali al cui interno si nutrono aspirazioni identitarie di vario genere, abbia provocato una generale crisi di risposta da parte degli ordinamenti i quali, pur affidandosi - mediante i diversi operatori - al nucleo (elastico) di norme e valori di matrice costituzionale, attraverso interpretazioni più aderenti ai profili libertari individuali, si trovano, nonostante tutto, in una condizione "operativa" particolarmente carente per quello che concerne la garanzia dell'eguale rispetto delle differenze. Tali *deficit*, dunque, sarebbero imputabili a una precaria condizione dell'agire istituzionale, a una perenne stagnazione delle compagini governative nell'attuare prospettive politico-legislative in grado di realizzare gli obiettivi di tutela individuale e sociale, così come previsti nel quadro assiologico-normativo costituzionale, comunitario e internazionale. E allora, occorre, ancora una volta, riconsiderare il principio in questione alla luce delle segnalate esigenze, cercando di comprendere se, in definitiva, la laicità possa essere inquadrata come una *procedura* nella (più ampia) procedura (democratica) o, piuttosto, come *finalità* (democraticamente condivisa) alla quale affidare il compito di ristabilire o evitare gli eventuali sbilanciamenti etico-morali.

4 - La laicità come *mezzo* e come *fine*: alcune considerazioni

La polivalenza funzionale che ha investito la laicità sembra aver identificato - come già anticipato - un differente *modus operandi* del principio in questione che ha abbandonato i canoni della certezza neutrale, per attestarsi come parametro di gestione della diversità, in senso pluralistico. Un principio, dunque, in continua evoluzione argomentativa che, proprio per tale ragione, stenta ad affermarsi concettualmente in senso definitivo. La questione dei fini e dei mezzi inerenti la laicità ha assunto un notevole

⁴⁹ Sul rapporto tra laicità e democrazia, cfr. P. ROSSI, *Laicità in crisi?*, in *Libertà, giustizia, laicità. In ricordo di Paolo Sylos Labini*, a cura di A. Roncaglia, P. Rossi, M.L. Salvadori, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 66 ss.



rilievo nel dibattito giuridico-filosofico attuale. Senza voler trattare, approfonditamente, le differenti prospettive in materia, appare utile, tuttavia, soffermarsi su tali (suddetti) profili, avendo riguardo, in particolare, se un diverso inquadramento sugli aspetti richiamati possa contribuire a rendere meglio intellegibile il principio di cui si discorre. A tal riguardo, è interessante notare come le tendenze ermeneutiche che mirano ad attribuire alla laicità una dimensione operativa più “inclusiva”, rispetto alla conformazione storico-politica classica, muovono da due asserzioni (soltanto?) apparentemente in contraddizione tra loro; da un lato, infatti, si sostiene una concezione del principio più autonoma, come risposta ordinamentale dotata di (maggiore) *autonomia* dal punto di vista del sapere etico e politico; dall’altro, tale supposta o auspicata autonomia, viene a determinarsi con un processo di ancoramento ad altri principi-valori (per lo più di matrice costituzionale), innestando così una spirale di *eteronomia* valoriale, che delinea la laicità nei termini di cui si discute. Spinta autonomista e devianza eteronoma non sembrano, dunque, porsi in contraddizione tra loro. La conseguente estensione strutturale (e valoriale) è stata messa in discussione proprio in quel complesso intrecciarsi di mezzi e fini che, nel suddetto ambito, risultano identificativi di prospettive che, in relazione ai loro precipui connotati prospettici, proiettano la laicità in altrettante differenti visioni. Da questa premessa, Taylor ha cercato di ridefinire alcuni aspetti riferibili alle modalità applicative della laicità, evidenziando, soprattutto, quella distinzione tra mezzi e finalità che tanto rilievo sembra avere nel dibattito attuale:

“È importante capire che la laicità è costituita da un insieme di valori e di mezzi o modi operativi intrecciati così intimamente che è difficile separarli. Inoltre, alla base di alcuni vicoli ciechi nei dibattiti sia teorici sia pratici sulla laicità vi è [...] il fatto che i fini e i modi operativi della laicità non sono distinti con sufficiente chiarezza. Si finisce così per dare ai mezzi uno statuto pari o addirittura superiore a quello dei fini di uno Stato laico”⁵⁰.

Secondo Taylor, quindi, le finalità della laicità - che connota in senso istituzionale lo *Stato laico* - dovrebbero avere una considerazione e una connotazione discorsivo-attuativa diversa rispetto ai mezzi dello stesso principio; in particolare, la stessa poggerebbe

“su due grandi principi, l’uguale rispetto e la libertà di coscienza, così come su due modi operativi che ne permettono la realizzazione, ossia la separazione tra Chiesa e Stato e la neutralità dello Stato nei confronti

⁵⁰ J. MACLURE, C. TAYLOR, *La scommessa del laico*, traduzione italiana di F. Castelli, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 17.



delle religioni. I modi operativi della laicità non sono mezzi contingenti di cui si può fare eventualmente a meno. Si tratta di accordi istituzionali indispensabili che [...] possono tuttavia essere interpretati in modi differenti e mostrarsi più o meno permissivi o restrittivi nei riguardi della pratica religiosa”⁵¹.

Uguale rispetto e libertà di coscienza rappresenterebbero, quindi, le due grandi finalità “laiche” che lo Stato dovrebbe garantire mediante i principi-*mezzo* della neutralità nei confronti delle religioni e della separazione con le confessioni religiose. La neutralità, in particolare, si confermerebbe come *pre*-condizione necessaria per la realizzazione di quel fine “specifico” che impone allo Stato - inteso sia come istituzione che come apparato - di assicurare l’uguale rispetto dei cittadini e la tutela della libertà di coscienza e di religione degli individui e, in generale, di non ingerire in quelle finalità dell’esistenza umana, riconoscendo la piena sovranità della persona nelle scelte di coscienza. In definitiva, i principi-*mezzo* della neutralità-*inclusiva* e della separazione-*non ostile* devono essere considerati unicamente come elementi funzionali al raggiungimento di quelle finalità plurime accostate al principio di laicità; a tal proposito, Taylor chiarisce come ai fini di un esito positivo in tal senso, occorre ridimensionare quegli *input* di discussione pubblico-politica che tendono a indirizzare il tema sui *mezzi* piuttosto che sui *fini*:

«Se è vero che il rispetto del pari valore morale dei cittadini e la tutela della libertà di coscienza sono fini della laicità, e che la separazione tra politico e religioso e la neutralità religiosa dello Stato sono mezzi che permettono di raggiungere tali fini, mantenendo un equilibrio tra loro, ne consegue che le concezioni più rigide della laicità, più propense a relegare in secondo piano la tutela della libertà religiosa, finiscono per accordare un’importanza preponderante ai modi operativi della laicità, elevati a valori, spesso a discapito dei fini. [...] Inoltre i dibattiti pubblici sulla laicità sono centrati più spesso sui modi operativi che sui fini. È quel che potremmo chiamare un “feticismo dei mezzi”: la separazione tra Chiesa e Stato e la neutralità religiosa dello Stato diventano valori che occorre difendere a ogni costo, anziché essere considerati mezzi, certo essenziali, ma pur sempre definiti in funzione dei fini a cui mirano»⁵².

È noto come Taylor sia uno degli esponenti più autorevoli dell’orientamento *communitarians*; le finalità plurime, di matrice prettamente individualistica, delle quali si rende portatrice la laicità, rientrano in quella fisionomia che coniuga i fattori identitari come primari

⁵¹ J. MACLURE, C. TAYLOR, *La scommessa del laico*, cit., p. 18.

⁵² J. MACLURE, C. TAYLOR, *La scommessa del laico*, cit., p. 27.



elementi di riconoscimento, anche (e soprattutto) attraverso l'agire politico-istituzionale⁵³. Tuttavia, quello che rileva, ai fini della presente trattazione, è comprendere come la distinzione tra mezzi e finalità rappresenti, probabilmente, il vero punto cruciale della questione. Nelle riflessioni testé riportate, non può certamente convincere un'impostazione che sacrifichi il *prisma* dei valori razionali, insiti nella genesi storico-evolutiva della laicità, a esclusivo vantaggio delle aspirazioni individualistiche. Tale impostazione non è ravvisabile soltanto negli indirizzi di matrice "comunitarista", o nelle concezioni più *liberal* della prospettiva laica, ma vi è una tendenza generale a voler accordare alla laicità la funzione di raccordo morale *pro* persona. Ma, anche a voler ammettere una concezione aperta, inclusiva, positiva del principio giuridico in quanto tale, la rispondenza valoriale non può essere parametrata ai soli fini identitari di riconoscimento. D'altro canto, non sembra convincere la tesi di chi, come Henri Peña-Ruiz, ravvisa nella laicità, principalmente, una "giusta" causa di emancipazione che non si esaurisce (soltanto) nell'implementazione del processo secolarizzante delle istituzioni comuni, ma che mira, soprattutto, a valorizzare le facoltà dell'*autonomo* ragionamento umano:

"[...] l'ideale laico ha come ragion d'essere positiva l'istituzione pubblica delle condizioni che permettono un giudizio illuminato. Liberare lo Stato da ogni tutela ideologica non basta. Bisogna anche liberare i cittadini dai molti tutori che possono imporsi loro, sia a livello di società civile che nel dibattito pubblico-politico"⁵⁴.

Nello specifico, dunque, la ragione laica si connota in senso socio-pedagogico e implementa quel processo di emancipazione individuale e sociale che, nell'ottica di Peña-Ruiz, diviene principio-criterio fondamentale di prosecuzione del processo laico-secolare della società civile⁵⁵. E allora, l'emancipazione coinvolgerebbe, in un duplice senso, tanto lo Stato come istituzione-apparato, quanto (*rectius*: soprattutto) l'individuo come

⁵³ Un interessante approfondimento sulla questione è data dall'autore canadese in *Why we need a radical redefinition of secularism*, in AA. VV. *The Power of Religion in the Public Sphere*, a cura e con introduzione di E. Mendieta, J. VanAntwerpen, Columbia University Press, New York, 2011.

⁵⁴ In questi termini H. PEÑA-RUIZ, *Dio e la Repubblica. Filosofia della laicità*, Effepi, Roma, 2008, p. 243. Più convincente, invece, appare la definizione istituzionale del principio di laicità in rapporto al principio democratico: "Totalità primigenia indivisa e fonte di ogni legittimità, il *laos* esprime la propria sovranità su due registri distinti: se chiamiamo *democrazia* il potere che il popolo ha di darsi delle leggi, possiamo chiamare *laicità* il principio che fonda e delimita il campo d'esercizio di questo potere, dando consistenza alla libertà della sfera privata" (p. 153).

⁵⁵ Insiste sul raccordo tra laicità e autodeterminazione, piuttosto che su quello di emancipazione, S. RODOTÁ, *Perché laico?*, cit., pp. 189-205.



soggetto libero di scegliere in maniera autonoma, favorendo, quindi, la spirale divisiva tra l'etica dei diritti, da un lato, e quella della natura e della divinità dall'altro:

“Sul piano della conoscenza e del comportamento morale, l'unico criterio è quello argomentabile in termini razionali, immanenti, nel senso che prescindono da riferimenti trascendenti e mantengono un solido rapporto critico con la scienza. L'etica laica non ha altro punto d'appoggio che l'autonomia della ragionevolezza umana, con tutti i suoi limiti. E chiede - ecco il punto cruciale per l'etica pubblica - che a questo criterio si segui anche il credente”⁵⁶.

Ma le problematiche di rispondenza valoriale sarebbero pressoché identiche - almeno per forma - a quelle già evidenziate: il giudizio illuminato/razionale dovrebbe essere assunto come norma-guida delle istituzioni. Per gli individui, la pedagogia laicamente intesa come si specificherebbe? È possibile orientare la costruzione di una identità sociale comune, a-religiosa e a-morale? Ancora, su questo aspetto, insiste Rusconi:

“La laicità è la promozione di una condotta privata e pubblica rispettosa delle libertà dei singoli e attenta al bene pubblico (o 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”⁵⁷.

In questo senso, sembra esserci una “giustificazione” scientifico-razionale, adottabile come riflesso valoriale della caratura giuridica del principio, che si pone a sostegno dell'operare laicamente inteso. Ma può essere *promossa* una condotta (privata e pubblica) che sia *rispettosa* delle libertà dei singoli e, al contempo, *attenta* al bene pubblico? Il punto cruciale è proprio questo. Il *rispetto* per la libertà dei singoli sarebbe da intendere come rispetto *effettivo* per le concezioni del giusto e del bene che ogni individuo ha diritto a perseguire e come garanzia della dimensione libertaria della persona. Ma l'*attenzione* al bene pubblico cosa implica? Può essere realizzata una sintesi tra *promozione* e *rispetto* (nei confronti della persona), da un lato, e *attenzione* al (bene) pubblico, dall'altro?

⁵⁶ Così G.E. RUSCONI, *Laicità ed etica pubblica*, in *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., p. 52. Per una trattazione più ampia, ID., *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino, 2000. Del legame tra laicità e società (aperta) parla D. ANTISERI, *Laicità. Le sue radici, le sue ragioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010, che identifica una concezione sociale di laicità: “Viviamo in una società laica quando a nessuno e a nessun gruppo portatore di una specifica tradizione è proibito dire la sua, ma dove nessuno e nessuna tradizione è esente dalla critica del dibattito pubblico” (p. 69).

⁵⁷ D. ANTISERI, *Laicità. Le sue radici, le sue ragioni*, cit., p. 66.



La risposta non appare semplice. Anche a partire da questa prospettiva, la dicotomia *mezzi-fini*, inerente la laicità, sembra manifestare una certa inadeguatezza concettuale oltre che una dubbia utilità pratica. Quello che si vuole sostenere, in sostanza, è che occorre individuare *soltanto* uno spazio delle *finalità* laicamente intese, restando i *mezzi* delle condizioni di tutela interne alle stesse finalità. E, non par dubbio, che la connessione all'isonomia democratica, che vede lo Stato-apparato come garante unico e ultimo, sia da valorizzare come mezzo principale, strumentale, alla tutela del bene pubblico come tutela del bene comune di tutti⁵⁸. In merito a questo aspetto, si è sottolineato come

“ciò che la laicità non sembra aver perso, rispetto alle formulazioni più attendibili emerse nella moderna scienza politica e, invero, non immuni dall'opportunità di revisioni e rivisitazioni, è il suo carattere essenzialmente statutale: nella dimensione del principio, infatti, la dottrina tende sempre a parlare, oltre che di una laicità indistinta ed esposta all'arbitrio interpretativo di chi provi a definirla, di laicità dello Stato”⁵⁹.

La connessione, dunque, tra laicità e Stato, non appare suscettibile di essere messa in discussione. E, d'altronde, nel linguaggio comune, non a caso il riferimento è alla laicità *dello* Stato, a conferma della necessaria (e reciproca) aderenza. Eppure, anche in questo senso terminologicamente inteso, la formula, probabilmente, ha perso gran parte del suo *grip* socio-politico e giuridico. La *pressione*, infatti, alla quale viene sottoposta la laicità come assioma giuridico⁶⁰, ha contribuito a diluire la primazia valoriale del principio e, in particolare, a incentivarne la (sua) percezione come interesse generale più che come principio supremo. In corrispondenza a tale ridimensionamento, occorrerebbe, più opportunamente, riconsiderare il

⁵⁸ Sostiene la necessità di una ri-concettualizzazione del principio di laicità - stante la sua vaghezza semantica - anche in connessione con la democrazia intesa come isonomia e non come mera procedura e come valore epistemico, **A. ROMEO**, *Diritti, religione, democrazia*, cit., p. 219.

⁵⁹ Così **D. BILOTTI**, in **A. MANTINEO, D. BILOTTI**, *Il principio di laicità. Inquadramento costituzionale e orientamenti giurisprudenziali*, in *Principi Costituzionali*, cit., p. 481.

⁶⁰ La pressione alla quale verrebbe sottoposta la laicità sarebbe dovuta, in *primis*, alla moltiplicazione, nell'ambito dei processi delle deliberazioni democratiche, delle *domande di eticità*, le quali, come sottolinea **S. VECA**, *Un'idea di laicità*, cit., pp. 54-55, “mirano a ottenere dall'autorità politica la produzione e la tutela di comunità morali omogenee, che siano immunizzate rispetto alla diversità e al pluralismo degli stili di vita”, aggiungendo, tuttavia, che “per quanto si tratti spesso di domande di comunità illusorie, le domande di eticità offrono risorse preziose all'autorità politica”, la quale “perde colpi e conosce rendimenti decrescenti nelle sue prestazioni, rispetto a una famiglia di poteri sociali, ubiqui, opachi e globali”.



rapporto tra autorità e libertà, relativamente alle questioni poste e, nello specifico, inquadrare la laicità come principio supremo *per lo Stato*, oltre che *dello Stato*.

5 - Dalla laicità *dello Stato* alla laicità *per lo Stato*

Potrebbe apparire come una mera suggestione semantica, ma l'idea di una laicità *per lo Stato* evoca una diversa prospettiva dalla quale avviare una doverosa riflessione (anche) in virtù delle criticità evidenziate. La distinzione tra mezzi e fini, sulla scia di quanto esposto, potrebbe trovare una collocazione discorsiva più coerente a partire proprio dal rapporto tra *autorità e libertà*, intendendo per "autorità" (anche) quell'attenzione al *bene pubblico* che verrebbe ad assumere, nell'ambito di una concezione a favore dell'istituzione, preminenza rispetto alle specificazioni fideistico-culturali (personali). Una limitazione, insomma, ai contenuti morali delle libertà religiose, che sarebbero mitigate dalla considerazione preminente di un interesse pubblico superiore, di cui il principio di laicità si rende supremo garante⁶¹. Ma in quale senso? A tal riguardo, Dworkin ha cercato di sottolineare come la qualificazione del diritto speciale di libertà religiosa costituisca, probabilmente, la ragion teorica (ma, soprattutto, pratica) della sostanziale *intrattabilità*⁶² del diritto in questione, così come contestualizzato nel nucleo fondamentale dei valori costituzionali occidentali.

Nel saggio *Religione senza Dio*, l'eminente studioso americano traccia un'importante riconsiderazione ermeneutica, relativamente a quella componente valoriale che più di ogni altra incide sui *fini* della laicità: la libertà religiosa. Non par dubbio, infatti, che l'espansione delle individualizzazioni etico-morali abbia contribuito a mettere in crisi le risposte ordinamentali, del "sistema", a favore delle rivendicazioni personali; e, d'altronde, la stessa *pressione* a cui viene sottoposta laicità - come risulta dall'analisi di Salvatore Veca - , sia, fundamentalmente, da

⁶¹ Su questo aspetto, chiarisce H. PEÑA-RUIZ, *Dio e la Repubblica*, cit., p. 153, come il "rispetto nei confronti delle persone" deve essere "distinto dal rispetto nei confronti delle credenze e il primo non implica necessariamente il secondo", poiché - continua - "l'ordine giuridico laico, non è un 'ordine morale', che legifera per circoscrivere i discorsi critici o polemici: esso si limita a far valere quelle norme di diritto comune che tutela unicamente il rispetto delle persone in quanto tali, proprio come tutelano il loro diritto di credere e di non credere".

⁶² Interessanti, in merito, gli studi di S.D. SMITH, *Freedom of Religion or Freedom of the Church?*, Legal Studies Research Paper Series (no. 11-061), University of San Diego, Agosto 2011; ID., *The Paralyzing Paradox of Religious Neutrality*, Legal Studies Research Paper Series (no. 11-060), University of San Diego, Agosto 2011.



ricondurre a quella proliferazione di indirizzi di vita (anche) religiosamente rilevanti e che, nell'ambito della categoria dei diritti fondamentali⁶³ - costituzionalmente tutelati - trovano le premesse per una legittimazione politica e giuridica⁶⁴. Ed è dalla premessa ermeneutica della stessa libertà religiosa, oltre che dal suo relativo contenuto morale, che Dworkin sembra individuare una differente prospettiva interpretativa:

“Le interpretazioni convenzionali presuppongono una teoria morale: assumono che le persone abbiano un diritto morale specifico alla libertà di scelta riguardo la pratica religiosa e che l'interpretazione dei documenti giuridici debba ricalcare quel diritto morale specifico. Adesso abbiamo scoperto, però, che è molto difficile definire la portata di quel presunto diritto morale. [...] Rileviamo inoltre un conflitto tra due idee che sembrano entrambe appartenere a tale presunto diritto morale specifico: che il governo non possa penalizzare l'esercizio della religione, ma anche che non debba discriminare favorevolmente alcuna religione. È tempo di prendere in considerazione un approccio più radicale”⁶⁵.

Tale approccio, più “radicale”, si proietta, fondamentalmente, in una valutazione prettamente politica del connubio diritto/libertà in materia religiosa. Tale valutazione, sembra (solo) apparentemente prescindere dall'andamento storico-normativo insito nella categoria “politica” della libertà religiosa, ma ha l'indubbio merito di contestualizzare la stessa in una più ampia prospettiva di “sistema”, innestando un meccanismo di riequilibrio assiologico anche a livello costituzionale. Più specificamente, si avanza l'ipotesi di qualificare l'oggetto tradizionale, “comportamentale”, della libertà religiosa come diritto alla mera indipendenza etica, ridimensionando, quindi, quel *background* di specialità moralmente

⁶³ Per un approfondimento in materia, si veda il contributo di **P. CARETTI**, *I diritti fondamentali. Libertà e diritti sociali*, 3^a ed., Giappichelli, Torino, 2011. Per una prospettiva (anche) europea, si veda il recente contributo di **D. DURISOTTO**, *Istituzioni europee e libertà religiosa. Cedu e UE tra processi di integrazione europea e rispetto delle specificità nazionali*, ESI, Napoli, 2016, che mette in evidenza il sistema di tutela dei diritti fondamentali (in special modo, quelli inerenti la libertà religiosa) in Europa attraverso l'attività della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo e dell'Unione Europea. Per una prospettiva più generale, **S. GAMBINO**, *Diritti fondamentali e Unione Europea. Una prospettiva costituzional-comparatistica*, Giuffrè, Milano, 2009. Sviluppa un'interessante riflessione teorica in materia, **L. FERRAJOLI**, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, a cura di E. Vitale, Laterza, Roma-Bari, 2008.

⁶⁴ Cfr. **M. RICCA**, *Diritto e religione. Per una sistemica giuridica*, Cedam, Padova, 2002, p. 170 ss.

⁶⁵ In questi termini **R. DWORKIN**, *Religione senza Dio*, traduzione italiana di V. Ottonelli, il Mulino, Bologna, 2014, p. 105 (edizione originale: *Religion without God*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2013).



connotata che provoca, costantemente, micro-crisi di bilanciamento valoriale, a discapito dell'affermazione laica del diritto. A tal riguardo, per lo studioso americano, le problematiche insite nella definizione della libertà religiosa derivano, principalmente, dalla costante volontà di provare a conservare tale diritto come un diritto speciale disconnettendo al tempo stesso la religione da un dio, con la relativa conseguenza che la *specialità*, in quanto carattere fondante del diritto di libertà, autorizzerebbe il governo a limitare lo stesso diritto, soltanto in casi di emergenza. Nel caso in cui non si verifici una delle possibili condizioni di emergenza o straordinarietà, l'ordinarietà delle situazioni da bilanciare faciliterebbe una preminenza della specialità del diritto di libertà religiosa, rispetto ad altre esigenze sociali e collettive, favorendo l'estensione delle componenti etiche-individuali, religiosamente e/o filosoficamente orientate. Sarebbe necessario, quindi, prendere in considerazione l'idea di qualificare la libertà in senso religioso come una condizione generale di indipendenza etica dell'individuo piuttosto che come diritto speciale, avendo ben presente le sostanziali differenze teoriche e pratiche relativamente ai due approcci:

“Un diritto speciale concentra l'attenzione sull'oggetto di cui si occupa: il diritto speciale alla religione dichiara che il governo non deve limitare la pratica religiosa in nessun modo, a meno che non si verifici un'emergenza straordinaria. Il diritto generale all'indipendenza etica, al contrario, si concentra sulla relazione fra il governo e i cittadini: limita le ragioni che il governo può offrire per qualsiasi vincolo alla libertà di un cittadino”⁶⁶.

La distinzione, tracciata da Dworkin, ha l'indubbio merito di spostare il baricentro della tutela giuridica dall'oggetto “speciale” della libertà - vale a dire la *religiosità* - al rapporto tra cittadini e governo e, quindi, tra le esigenze di accomodamento morale individuale e la protezione dei diritti e delle libertà altrui e/o dei valori di convivenza socio-politici e istituzionali⁶⁷. Occorre chiedersi, in questo senso, se la diversa

⁶⁶ R. DWORKIN, *Religione senza Dio*, cit., pp. 107-108. Per un approfondimento critico sulla tesi, si veda il saggio di D. BIFULCO, *Religioni secolari: istruzioni per l'uso. A proposito di due saggi di Kelsen e Dworkin*, in *Costituzionalismo.it*, 1/2015, che mette in evidenza come anche in Dworkin, “la secolarizzazione, come metafora del moderno, perde gran parte della sua *allure*, dissolvendosi in quel che egli definisce diritto all'indipendenza etica”, sottolineando, ancora, come “a Dworkin potrebbe obiettarsi che quel *diritto più generale all'indipendenza etica* abbia un nome ben preciso, e di antica e nobile data: libertà di coscienza” (p. 7).

⁶⁷ Ancora sul punto D. BIFULCO, *Religioni secolari: istruzioni per l'uso*, cit., p. 8, critica Dworkin per l'eccessiva enfasi posta sul concetto di valore, poiché la stessa ricostruzione dell'Autore sul punto “rischia di escludere altre tipologie di persone, che non hanno nulla da condividere né col senso religioso della vita, né col sistema di valori di cui scrive



qualificazione delineata da Dworkin non sia da ascrivere al classico paradigma del bilanciamento dei diritti in ambito costituzionale, cioè a quel metodo di attuazione del diritto che assume alla base un principio di relatività insito in ogni affermazione di valore, valore di cui la norma si rende portatrice. La *non assolutezza* dei diritti e delle libertà fondamentali, infatti, pur costituendo il *meta*-principio imprescindibile per una ponderata attuazione delle garanzie libertarie previste nelle Carte costituzionali e nelle Convenzioni internazionali, è messa fortemente in discussione quando il diritto e/o la libertà “fondamentale” si specifica, in capo all’individuo, come *opzione di coscienza*. Non par dubbio, in effetti, che proprio le opzioni di coscienza contribuiscano a determinare, nella fase “dinamica” dell’ordinamento, i maggiori problemi relativamente alla tenuta *laica* del sistema. Senza addentrarci troppo nell’oggetto specifico del tema, occorre premettere che il richiamo alle questioni di coscienza si rende doveroso per l’impatto sulla connotazione ermeneutico-attuativa della *non assolutezza*, evidenziata. Le formulazioni normative che sanciscono, in capo agli individui, il diritto alle obiezioni di coscienza prevedono che lo Stato, inteso come *istituzione - apparato*, riconosca uno spazio di inviolabilità della sfera personale-morale del soggetto (solo) *ragionevolmente* limitabile; ma le stesse norme attributive del diritto, in realtà, sembrano lasciare poco margine alla *ragionevole* limitazione, legittimando, piuttosto, un deciso sbilanciamento verso l’accomodamento morale personale.

6 - Segue: il caso dell’obiezione di coscienza nell’IVG. Le *assolutezze* dei fini alla prova dell’indipendenza etica

Il caso dell’IVG (Interruzione Volontaria della Gravidanza) è, da lungo tempo, al centro dell’attenzione politica e mediatica in generale. Le implicazioni di carattere etico-politico, in particolare, rappresentano, su più fronti, spunti di riflessione che investono molti profili legati alla delicata materia⁶⁸. In questa sede, il richiamo all’IVG si rende utile per chiarire la

Dworkin”.

⁶⁸ Abbastanza note le problematiche di ordine giuridico e quelle inerenti l’erogazione (effettiva) del servizio nel settore di riferimento. Più recentemente, si vedano i contributi (entrambi consultabili in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit.) di F. CEMBRIANI, *Il Comitato europeo dei diritti sociali, lo stato di attuazione della legge italiana sulla tutela sociale della maternità e sull’interruzione volontaria della gravidanza e la sostenibilità pubblica dell’obiezione di coscienza*, n. 27 del 2016; N. COLAIANNI, “A chiare lettere – Editoriale”, *Il concorso per medici non obiettori all’IVG e il signor Traps*, n. 8 del 2017. Per una riflessione politica sul tema, si legga l’interessante intervista a Pia Elda Locatelli, deputata, coordinatrice del Gruppo di lavoro parlamentare “Salute globale e diritti delle donne” (su www.prideonline.it del



relazione tra mezzi e fini della laicità secondo quanto già esposto e, nello specifico, calando nel (solo) profilo normativo disciplinante l'IVG in Italia quanto evidenziato a proposito della distinzione suddetta. La legge 22 maggio 1978, n. 194 recante *Norme per la tutela sociale della maternità e sull'interruzione volontaria della gravidanza* prevede, come finalità, la *tutela sociale della maternità* e *l'interruzione volontaria della gravidanza*, secondo le modalità stabilite nello stesso articolato. Per quanto concerne l'obiezione di coscienza all'IVG, l'art. 9 dispone:

“Il personale sanitario ed esercente le attività ausiliarie non è tenuto a prendere parte alle procedure di cui agli articoli 5 e 7 e agli interventi per l'interruzione della gravidanza quando sollevi obiezione di coscienza, con preventiva dichiarazione” (comma I)

“L'obiezione di coscienza non può essere invocata dal personale sanitario, ed esercente le attività ausiliarie quando, data la particolarità delle circostanze, il loro personale intervento è indispensabile per salvare la vita della donna in imminente pericolo” (comma V).

Il *fine* della norma in sé è, senza dubbio, quello di garantire la tutela della libera e autonoma determinazione morale, in relazione a una determinata condizione professionale. Espungendo l'unica circostanza straordinaria dell'„imminente pericolo” per la vita della donna, la libertà morale prevale su qualsiasi altra circostanza. Tale assunto sarebbe direttamente sussumibile in quella prospettiva, precedentemente esaminata - di cui Charles Taylor ne è un'autorevole espressione - che valorizza il *fine* della laicità come eguale tutela della libertà di fede, a discapito dei *mezzi* operativi della laicità propri dell'assioma neutrale. L'art. 9, in sostanza, rappresenta la clausola di salvaguardia morale dei soggetti interessati dall'IVG i quali hanno, legittimamente, la facoltà di seguire i propri precetti di coscienza, rispetto all'obbligo giuridicamente imposto.

In definitiva, quindi, in materia di IVG la finalità della legge di garantire la tutela sociale della maternità e l'interruzione volontaria della gravidanza, troverebbe un invalicabile limite nel fine personale della libertà di non prendere parte a quelle attività propedeutiche alla realizzazione degli obiettivi della legge. I due *fini*, quindi, risultano, di fatto, inconciliabili. L'assolutezza, però, che caratterizza quanto disposto dall'art. 9, conduce direttamente alla riflessione sulla specialità della libertà religiosa e sul valore maggiormente relativo dell'indipendenza etica e, conseguentemente, a riconsiderare una laicità che, seppur qualificabile come principio di *governance* dei vari orientamenti morali e fideistici, necessiterebbe anch'essa di clausole normative in grado bilanciare le



assolutezze individualistiche. Ma la questione che si pone è decisamente più complessa. Il caso dell'obiezione di coscienza nell'IVG, e altre fattispecie simili, sono emblematicamente rappresentativi del (quanto mai cruciale) problema principale che investe tanto il rapporto tra i diritti individuali, quanto la questione che attiene alla legittimità delle limitazioni al contenuto morale degli stessi, da parte delle istituzioni governative. Ed è qui che si gioca il ruolo della laicità intesa come valore. Il riconoscimento di un diritto è il risultato di una ponderazione di interessi, valori, esigenze, e finalità *politiche* nell'ambito di un contesto normativo e istituzionale definito o (quantomeno) definibile. La limitazione di tali diritti, nel loro essere fondamentali, diviene problematica e di difficile lettura poiché occorrerebbe chiedersi se la riduzione di un diritto fondamentale per ragioni (laiche?) di interesse generale o per un pubblico beneficio equivalga, nonostante il ridimensionamento, a mantenere il diritto come tale, vale a dire *fondamentale* nel (suo) significato *forte* nei confronti dello Stato⁶⁹. Su questo versante, la tutela generale all'*indipendenza etica* consente una contestualizzazione delle esigenze, individuali e collettive, più improntata ai criteri dell'imparzialità e della *giusta* neutralità.

Come osserva Dworkin, infatti, le ragioni per sacrificare gli accomodamenti individuali di stampo morale possono essere giustificati nell'ottica di consentire al Governo di svolgere una ponderazione degli interessi volta a determinare la soglia e il grado di importanza dei vari diritti in concorrenza tra loro. Di conseguenza, l'alto valore attribuito alla libertà (politica) da parte dello Stato, comporta che i singoli cittadini siano messi nelle migliori condizioni per decidere quali concezioni di vita condurre, senza che il potere esecutivo e amministrativo possa imporre una visione generale:

“Perciò, per esempio, il governo non può proibire l'uso delle droghe solo perché ritiene che l'uso delle droghe sia qualcosa di cui vergognarsi; non può proibire la deforestazione solo perché pensa che le persone che non danno valore alle grandi foreste siano disprezzabili; non può imporre una forte tassazione progressiva solo perché pensa che il materialismo sia un male. Ma naturalmente l'indipendenza etica

⁶⁹ “I diritti individuali che la nostra società riconosce spesso sono in conflitto, e quando ciò succede, il compito del governo è di scegliere. Se il governo opera la giusta scelta e protegge il diritto più importante, sacrificando il meno importante, allora la nozione di diritto (right) non è indebolita o diminuita di valore. Al contrario se non si facesse così, non si tutelerebbe il diritto più importante; per cui dobbiamo riconoscere che il governo ha ragione a limitare i diritti, se ritiene verosimilmente che un diritto concorrente sia più importante di un altro”. Così **R. DWORKIN**, *I diritti presi sul serio*, traduzione italiana di F. Oriana, il Mulino, Bologna, 1982, p. 278 [edizione originale: *Taking rights seriously*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1977].



non impedisce al governo di interferire con gli stili di vita scelti dalle persone per altre ragioni: per proteggere altre persone da danni, ad esempio, o per proteggere le meraviglie naturali, o per migliorare il benessere generale. Perciò il governo può proibire le droghe per proteggere la comunità dai costi sociali della dipendenza; può imporre tasse per finanziare strade e aiutare i poveri, e può proteggere le foreste perché esse sono effettivamente meravigliose; anche se nessuno dei suoi cittadini pensa che una vita passata a vagare per le foreste abbia alcun valore. L'indipendenza etica, in altre parole, impedisce al governo di restringere la libertà per certe ragioni e non per altre. I diritti speciali, d'altra parte, pongono vincoli molto più potenti e generali al governo"⁷⁰.

Tali vincoli, *potenti e generali*, nei confronti del Governo, si traducono anche nella contestualità dei fini. Nella disciplina dell'IVG, come accennato, l'eguale considerazione, considerata come principio-fine della laicità, finisce per mettere in discussione la realizzazione degli obiettivi della legge e delle sue finalità di interesse generale. Se dovessimo sottoporre la normativa dell'IVG, così come contenuta nella legge n. 194 del 1978 e, in particolare, l'art. 9 precedentemente esaminato, in combinato disposto con gli artt. 4-8 (che prevedono, in concreto, le modalità di erogazione del servizio dell'IVG), la valutazione che ne scaturisce, alla luce del principio di indipendenza etica, sarebbe sostanzialmente negativa. L'art. 9, infatti, costituisce un fine a sé, un vincolo (a effetto) generale che pur essendo legittimamente previsto dalla stessa legge, non autorizzerebbe il governo a intervenire ai fini di un riequilibrio operativo. In sostanza, l'obiezione di coscienza è una definizione di valore direttamente connessa alla specialità del diritto di libertà religiosa, come tale non suscettibile di una ridefinizione in senso laico per la cura degli interessi e delle esigenze più direttamente riconducibili alle finalità pubbliche della legge. Tale schema, tuttavia, si riflette nell'ampia casistica normativa delle opzioni di coscienza che, di fatto, risultano (quasi) assolute nel loro essere riconosciute e affermate nei vari contesti di riferimento.

A tal riguardo, una diversa prospettiva, più laica e aderente al criterio dell'indipendenza etica, potrebbe rinvenirsi nella proposta di legge avente a oggetto *Norme in materia di libertà di coscienza e di religione* elaborata dalla *Fondazione per l'Analisi, gli Studi e le Ricerche sulla Riforma delle Istituzioni Democratiche e sulla innovazione nelle amministrazioni pubbliche*

⁷⁰ R. DWORKIN, *Religione senza Dio*, cit., p. 106.



(ASTRID)⁷¹. In tale proposta⁷², infatti, l'art. 5 che disciplina le obiezioni di coscienza, prevede:

“1. Tutti hanno diritto di agire in conformità ai dettami della propria coscienza, nel rispetto dei diritti altrui e dei doveri inderogabili di solidarietà sanciti dalla Costituzione. 2. I casi e le modalità per l'esercizio dell'obiezione di coscienza sono disciplinati dalla legge dello Stato. 3. Fatte salve le disposizioni di cui agli articoli 8, comma 4, e 10, comma 2, l'obiezione di coscienza all'interno delle strutture pubbliche o convenzionate è esercitata nel rispetto dei principi di cui all'art. 97, comma 2, della Costituzione e delle imprescindibili esigenze dell'organizzazione del lavoro”.

L'impostazione seguita per l'elaborazione dell'art. 5 può essere ascrivibile a una diversa sintesi di valori, in quanto contestualizza il diritto all'obiezione nell'ambito del servizio pubblico. Nello specifico, il diritto può essere esercitato nel *rispetto* del criterio di determinazione delle sfere di competenza, attribuzione e responsabilità dei funzionari della P.A., oltre che per le *imprescindibili* esigenze dell'organizzazione del lavoro. Se il richiamo dell'art. 97, secondo comma, della Costituzione, potrebbe intendersi come mera “premessa” settoriale e, quindi, senza implicazioni sostanziali dirette, le imprescindibili esigenze organizzative diventano, *a fortiori*, elemento in grado di incidere concretamente sull'esercizio del diritto. Ed è sul termine utilizzato che occorre porre l'attenzione: *imprescindibili*. Vale a dire che nella definizione delle facoltà inerenti l'esercizio delle obiezioni di coscienza, il ruolo professionale che la persona

⁷¹ La Fondazione ASTRID ha tenuto un seminario di studi dal titolo “*Libertà di coscienza e di religione. Ragioni e proposte per un intervento legislativo*” (Roma, 6 aprile 2017) - presso Palazzo Giustiniani (sessione mattutina) e Palazzo Altieri (sessione pomeridiana) - in cui si è illustrata e discussa la proposta di legge alla presenza dei componenti del gruppo di studio di Astrid, coordinato dal Prof. Roberto Zaccaria, con gli interventi di alcuni esponenti del Governo e del Parlamento, la partecipazione delle rappresentanze confessionali (e non) presenti sul territorio, oltre a un nutrito numero di studiosi in gran parte aderenti al settore scientifico disciplinare IUS/11.

⁷² La proposta di legge è stata argomentata e commentata, nelle singole sezioni tematiche discusse, da parte dei componenti del gruppo, nella rassegna 7/2017 sul sito della fondazione Astrid (dal link: <http://www.astrid-online.it/rassegna/2017/03-05-2017-n-264.html>). Gli stessi contributi sono consultabili nella Rivista telematica *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 20 del 2017: **A. FERRARI**, *La proposta di legge in materia di libertà religiosa nei lavori del gruppo di studio Astrid. Le scelte di fondo*; **S. DOMIANELLO**, *La proposta di legge in materia di libertà religiosa nei lavori del gruppo di studio Astrid. Le scelte operate in materia matrimoniale e per la stipulazione delle intese*; **P. FLORIS**, *La proposta di legge in materia di libertà religiosa nei lavori del gruppo di studio Astrid. Le scelte operate nel campo della libertà collettiva*; **R. MAZZOLA**, *La proposta di legge in materia di libertà religiosa nei lavori del gruppo di studio Astrid. Le scelte operate nel campo della libertà individuale*.



assume nel comparto pubblico/convenzionato costituisce elemento tendenzialmente preminente rispetto alle necessità di natura morale: ciò relativizzerebbe l'assioma morale personale, in ragione delle pubbliche esigenze di servizio del contesto di riferimento. In questo senso, il principio di laicità come valore acquisterebbe maggiore consistenza, poiché pur essendo il risultato di una sintesi di valori, riuscirebbe nell'intento di superare l'*impasse* derivante dal suo essere percepito come principio (esclusivamente) personalista. Se dovessimo, per ipotesi, sottoporre le due formulazioni normative succitate al *test* dell'indipendenza etica, non vi è dubbio che la legge n. 194 del 1978 difficilmente potrebbe superarlo, poiché nettamente "sbilanciata" per le duplici e antitetiche finalità, uno sbilanciamento tale da comprometterne gli stessi obiettivi politicamente predeterminati. Al contrario, la proposta elaborata di cui all'art. 5, avrebbe, nei contenuti e nelle finalità, una diversa articolazione in grado di garantire le eccezioni di natura personale le quali, però, possono essere ragionevolmente riconosciute se non provocano significativi danni agli obiettivi di natura politica e, in particolare, in quella preminente ragione di salvaguardare le esigenze collettive *non discriminatorie*, rispetto all'esercizio privato della religione. Tutto ciò rappresenterebbe un passo indietro in termini di tutela della libertà religiosa?

7 - Il valore della laicità come *principio* per la libertà

La risposta non può esaurirsi in una generica affermazione positiva o negativa. Certamente, la valutazione degli interessi sottesi a qualsiasi tipo di riconoscimento di natura morale, lascia spazio a margini di attività ermeneutica particolarmente difficili e delicati da gestire. Si è evidenziato come la crisi della laicità sul piano attuativo sia da ricondurre anche al piano della definizione teorica, poiché nella logica della rispondenza valoriale, necessaria per ogni principio, ancorché supremo, la laicità mancherebbe proprio di quel riflesso giuridico-valoriale certo, e si attesterebbe, di caso in caso, come un richiamo - seppur costituzionalmente fondato - di accentuata vaghezza contenutistica, suscettibile di includere, astrattamente, ampie ed eterogenee fattispecie meritevoli di tutela. La prospettiva di Ronald Dworkin, brevemente esaminata, espone il fianco a possibili fraintendimenti, derivanti, soprattutto, dalla spiccata discrezionalità governativa (*lato sensu*) che sembra emergere nell'argomentazione contestuale, ma offre un impareggiabile punto di vista laico *tout court*, non militante, bensì equilibrante poiché ingaggia con le categorie delle libertà (individuali e collettive) di stampo morale e religioso, una parificazione volta a istituire una fondamentale logica di bilanciamento. La comparazione



tra le fattispecie normative - precedentemente trattata - risulta esemplificativa circa le differenti percezioni di valore che caratterizzano le questioni bioetiche dal punto di vista politico e giuridico. Il caso delle obiezioni di coscienza, e quello dell'IVG in particolare, integrano il verificarsi di quelle crisi sistemiche (ordinamentali) derivanti dalla complessità dei valori in gioco e del loro grado di assolutezza morale. Alla laicità deve essere affidato il compito di prevenire l'*equivoco* dei valori e la *retrocessione* dei principi e di giustificare intuitivamente i *fini* attraverso i *mezzi*. Il *test* dell'indipendenza etica, da questo punto di vista, attribuisce all'istituzione il dovere di attuare il fine collettivo, il bene pubblico, come prerogativa sulle singole specialità morali, innestando un ragionevole raccordo di valutazione razionale nei contesti di riferimento. La pubblica amministrazione e, nello specifico, il servizio sanitario, costituiscono spazi "attivi" di valori *intuitivamente* preminenti rispetto agli accomodamenti morali personali che, per quanto legittimi, necessitano di un margine di ragionevole valutazione in rapporto alle finalità politiche determinate. I valori del contesto o, per meglio dire, i valori-fine (politicamente intesi) quindi, incidono significativamente nell'affermazione soggettiva di una determinata concezione del giusto.

Ma fino a che punto un valore-fine può limitare un accomodamento morale personale legittimamente riconosciuto? Una recentissima pronuncia della Corte di Cassazione offre lo spunto per un'ulteriore riflessione. Con la sentenza n. 24084 del 15 maggio 2017, la prima sezione penale della Cassazione ha rigettato il ricorso proposto da un indiano *Sikh* avverso la sentenza del Tribunale di Mantova che lo condannava al pagamento di un'ammenda per il reato di *Porto di armi od oggetti atti a offendere* (di cui all'art. 4 legge n. 110 del 1975), in virtù della circostanza che lo stesso circolava portando con sé un pugnale sacro, il *Kirpan*, che, su richiesta degli agenti, non veniva consegnato per motivi religiosi. Come è stato messo in evidenza da attenta dottrina⁷³, la sentenza, astrattamente condivisibile nelle decisioni, evidenzia alcuni aspetti problematici nelle argomentazioni a sostegno. I giudici, infatti, giustificano la decisione nell'esigenza di tutelare valori di stampo generale e collettivo, rispetto alle singole esigenze religiose e culturali:

"La società multi-etnica è una necessità, ma non può portare alla formazione di arcipelaghi culturali configgenti, a seconda delle etnie che la compongono, ostandovi l'unicità del tessuto culturale e

⁷³ Cfr. sul punto **G. MACRÌ**, *Cosa minaccia la società pluralista? C'è ben altro oltre il kirpan*, e **A. MORELLI**, *Il pugnale dei Sikh e il grande equivoco dei "valori occidentali"*, entrambi i contributi pubblicati in *laCostituzione.info*, rispettivamente 20 maggio 2017 e 17 maggio 2017.



giuridico del nostro paese che individua la sicurezza pubblica come un bene da tutelare e, a tal fine, pone il divieto del porto di armi e di oggetti atti a offendere⁷⁴.

Il richiamo al valore-fine della sicurezza pubblica - di cui la legge n. 110 del 1975 ne è espressione normativa - può essere ragionevolmente assunto quale parametro di limitazione alle ragioni personali poiché, intuitivamente e razionalmente, circolare liberamente con addosso un coltello crea condizioni di (potenziale) pericolo per la sicurezza delle persone. Quello che non appare condivisibile è la premessa a tale decisione, nella quale si evidenzia come

“In una società multietnica, la convivenza tra soggetti di etnia diversa richiede necessariamente l'identificazione di un nucleo comune in cui immigrati e società di accoglienza si debbono riconoscere. Se l'integrazione non impone l'abbandono della cultura di origine, in consonanza con la previsione dell'art. 2 Cost. che valorizza il pluralismo sociale, il limite invalicabile è costituito dal rispetto dei diritti umani e della civiltà giuridica della società ospitante. È quindi essenziale l'obbligo per l'immigrato di conformare i propri valori a quelli del mondo occidentale, in cui ha liberamente scelto di inserirsi, e di verificare preventivamente la compatibilità dei propri comportamenti con i principi che la regolano e quindi della liceità di essi in relazione all'ordinamento giuridico che la disciplina. La decisione di stabilirsi in una società in cui è noto, e si ha consapevolezza, che i valori di riferimento sono diversi da quella di provenienza ne impone il rispetto e non è tollerabile che l'attaccamento ai propri valori, seppure leciti secondo le leggi vigenti nel paese di provenienza, porti alla violazione cosciente di quelli della società ospitante⁷⁵.”

In particolare, la conformazione ai “valori del mondo occidentale” è, di fatto, un richiamo alquanto problematico per la sua individuazione. Se la limitazione può essere giustificata come affermazione di una laicità garante del valore-fine della sicurezza, tale giustificazione non può comprendere, contestualmente, l'obbligo da parte di profili culturali di diversa origine etnica e religiosa, di adeguare la prospettiva di vita nel tessuto sociale di riferimento⁷⁶. La laicità come valore, infatti, sarebbe negata laddove

⁷⁴ Così nel paragrafo 2.3 della sentenza n. 24048 del 15 maggio 2017.

⁷⁵ Paragrafo 2.3 della sentenza n. 24048 del 15 maggio 2017.

⁷⁶ Si è occupato delle medesime questioni **A. LICASTRO**, *Il motivo religioso non giustifica il porto fuori dell'abitazione del kirpan da parte del fedele sikh (considerazioni in margine alle sentenze n. 24739 e n. 25163 del 2016 della Cassazione penale)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 1 del 2017. Per un commento recente alla sentenza in esame vedi **ID.**, *La questione del kirpan tra esigenze di sicurezza e suggestioni “assimilazionistiche”*, in



prevedesse una tendenza “assimilazionistica” volta a livellare le espansività culturali e fideistiche. Al contrario, tale principio, benché supremo, ha l’obiettivo di predeterminarsi, assiologicamente, in relazione ai beni e agli interessi in gioco, ponendosi come principio-valore affermativo, di caso in caso, di quei fini, politicamente intesi, volti alla realizzazione del bene collettivo. Una premessa “precettiva”, generale, di conformazione a un comune senso di identità nella società, alla luce di quanto osservato, avrebbe effetti ancor più negativi:

“Talvolta si dice che il diritto di una nazione può giustamente mirare a instillare il senso di un’identità secolare, condivisa fra i cittadini, che sarebbe minata da segni distintivi di identificazione religiosa. Ma ciò assume, in violazione del diritto all’indipendenza etica, che un certo tipo di identificazione sia più ammirevole di altri, o che, contrariamente a ciò che pensano molti cittadini, l’identificazione religiosa non sia abbastanza importante da prevalere su qualsiasi identificazione patriottica”⁷⁷.

L’indipendenza etica, muove da una premessa completamente diversa: limita le *ragioni* di intervento “secolare” sulle concezioni etiche individuali e collettive. Ed è in questo, probabilmente, che si sostanzia il profilo “supremo” del principio, vale a dire nell’attitudine, in quanto *meta* valore, a incidere, anche significativamente, nella determinazione dei contenuti dei fini da salvaguardare, e a indirizzarne il raggiungimento. Se, quindi, risulta difficile individuare una rispondenza valoriale certa, immutabile, come raccordo al principio giuridico, allora diventa necessario richiamare la laicità nel suo carattere precettivo come meta valore contestuale e funzionale alla realizzazione di quelle finalità assiologiche a essa riconducibili, tanto per forma, quanto per sostanza. Le libertà religiose, in questo senso, sono una proiezione delle stesse finalità secolari di cui la laicità si rende garante, il cui contenuto, specificantesi nei comportamenti e negli atteggiamenti di fede, pone costantemente in crisi un principio che rimane sospeso tra il suo *essere* e il suo *divenire*. Una differente considerazione della libertà di religione, può essere un punto da cui partire poiché espungendo il carattere della specialità categoriale, l’operazione ermeneutica di bilanciamento farebbe riacquistare alla laicità, intesa come valore, una sua specifica ragion d’essere per la quale la supremazia non avrebbe il carattere astratto della forma-premessa, ma la conformazione di un valore precettivo⁷⁸, in grado di autodeterminarsi e affermarsi in relazione a un suo nucleo fondamentale di articolazione assiologica.

MessinOrdine.it - Blog dell’Ordine degli Avvocati di Messina - 20 maggio 2017.

⁷⁷ R. DWORKIN, *Religione senza Dio*, cit., p. 112.

⁷⁸ Cfr. su questo aspetto D. BILOTTI, *Laicità opponente, laicità consultiva, laicità*



neghittosa, in *Fondazione Agenda*, novembre 2012 (dal link: <https://www.yumpu.com/it/document/view/14962942/download-pdf-fondazione-agenda>).