



diritto **religioni**

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

ISSN 1970-5301

12

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno VI - n. 2-2011
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

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

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

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

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci, F. Facchini
A. Bettetini, G. Lo Castro
P. Colella, A. Vincenzo
M. Jasonni, L. Musselli
G.J. Kaczyński
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

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

RESPONSABILI

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

Parte III

SETTORI

Letture, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

F. Petroncelli Hübler, M. Tedeschi

Libertà della Chiesa e laicità dello Stato nell'insegnamento di Benedetto XVI

FABIO FRANCESCHI

1. Profili introduttivi. *Libertà della Chiesa e laicità dello Stato nel magistero ecclesiastico post-conciliare*

È frequente, nell'ambito della riflessione magisteriale di Benedetto XVI, trovare richiami ai concetti di *libertas Ecclesiae* e di laicità dello Stato: sia singolarmente considerati, nella pluralità di possibili accezioni e di utilizzi concreti che agli stessi possono riferirsi, sia congiuntamente, nelle loro specifiche interazioni, a sottolineare, in specie, lo stretto nesso esistente fra i medesimi, e la necessità che essi siano impiegati al fine di ispirare e di favorire una sana collaborazione fra lo Stato e la Chiesa in vista della promozione della persona umana e della crescita della società, nel rispetto dell'autonomia delle reciproche competenze.

Una attenzione, quella manifestata dall'attuale pontefice per i concetti (e per le problematiche agli stessi sottese) di libertà della Chiesa e di laicità dello Stato, che riecheggia, riprendendole e sviluppandole, posizioni già emerse nel corso del pontificato di Giovanni Paolo II, e che rimanda, in ultima analisi, al rinnovamento registrato nelle posizioni del magistero (e al diverso apprezzamento dal medesimo manifestato) sui temi in questione successivamente, e in conseguenza, di quell'evento di straordinaria importanza per la vita della Chiesa che è stato il Concilio ecumenico Vaticano II.

È difatti noto, al riguardo, come alla luce dei principi teologico-giuridici affiorati durante il dibattito conciliare e solennemente sanciti in fondamentali documenti del supremo magistero ecclesiastico, e specialmente nella dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, i concetti di *libertas Ecclesiae* e di laicità dello Stato siano stati profondamente innovati nei loro termini e nei loro presupposti di fondo. Con una significativa rettificazione di prospettiva rispetto al passato, il Concilio ha invero posto la libertà religiosa (di cui la *libertas Ecclesiae* costituisce una specificazione ed una puntuale applicazione)

e la laicità dello Stato a fondamento di un magistero aperto alla modernità e allo Stato pluralista. Sopra tali concetti, in specie, sono state impostate, a muovere dal Vaticano II, le relazioni giuridiche fra la Chiesa e gli Stati (a volere essere più precisi, fra società religiosa e società civile, con le rispettive potestà), così superandosi quella sistematizzazione basata nella distinzione e quella contrapposizione tra le due società, riconducibili ai dettami del *ius publicum ecclesiasticum*, che erano state tipiche dell'epoca precedente¹.

Una strada, quella segnata dall'insegnamento conciliare, lungo la quale si è poi mosso il magistero ecclesiastico successivo, che, in attuazione dell'ufficio suo proprio «di interpretare autenticamente la parola di Dio scritta e trasmessa»² e per effetto dell'incessante crescita nella comprensione del *depositum fidei* connessa al fatto che la Chiesa si muove ed opera nella storia, rapportandosi con la società del suo tempo, si è sforzato di approfondire e di presentare la dottrina della Chiesa in modo adeguato ad affrontare i problemi del presente, adattando, in particolare, le prospettive offerte dal Vaticano II circa le relazioni della Chiesa con le comunità politiche, delle quali i concetti di *libertas Ecclesiae* e di laicità dello Stato costituiscono punti cardine, alle mutate circostanze delle società contemporanee.

Non a caso, ai temi della libertà della Chiesa e della laicità dello Stato, nonché al rapporto fra le categorie concettuali in questione risultano dedicati, durante i pontificati di Paolo VI e di Giovanni Paolo II, diversi pronunciamenti magisteriali, contenuti in documenti ufficiali quali lettere encicliche, costituzioni apostoliche, esortazioni, *Motu proprio* ecc., ma anche in omelie e discorsi pontifici, nonché in atti di magistero ordinario provenienti da soggetti di rango inferiore. Dalla disamina di tali pronunciamenti si ricavano per un verso la conferma dell'importanza del riconoscimento e della tutela della

¹ Cfr, in proposito, CONCILIO VATICANO II, dich. *Dignitatis Humanae*, n. 13; cost. past. *Gaudium et Spes*, nn. 36 e 76; cost. dogm. *Lumen Gentium*, n. 36. Per approfondimenti, si rinvia a MARIO CONDORELLI, *Libertà della Chiesa e laicità dello Stato nel recente Magistero ecclesiastico*, in *La Chiesa dopo il Concilio*, Atti del Congresso Internazionale di Diritto canonico (Roma, 14-19 gennaio 1970), II, Milano, Giuffrè, 1972, pp. 351-373; LUCIANO MUSELLI, *Chiesa cattolica e comunità politica: dal declino della teoria della potestas indirecta alle nuove impostazioni della canonistica post-conciliare*, Padova, Cedam, 1975, pp. 69-83; LORENZO SPINELLI, *Libertas Ecclesiae. Lezioni di diritto canonico*, Milano, Giuffrè, 1979, spec. pp. 9-114; GIUSEPPE DALLA TORRE, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e comunità politica*, Roma, A.V.E., 1996, pp. 101-110. Sulla evoluzione del concetto di *libertas Ecclesiae* nell'insegnamento magisteriale più recente, e sui suoi rapporti con il principio della laicità della sfera pubblica, cfr. LUIS OKULIK, *La libertà della Chiesa nel contesto attuale*, in *Libertà religiosa e rapporti Chiesa-società politiche*, Quaderni della Mendola, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano, Edizioni Glossa Srl, 2007, pp. 69-119.

² CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Dei verbum*, n. 10.

libertas Ecclesiae quale possibilità per la Chiesa di essere se stessa, di vivere e di esprimere in piena autonomia e senza impedimenti la propria originalità culturale ed etica, esercitando liberamente la propria missione spirituale fra gli uomini³; per l'altro lo sforzo teso a far emergere in maniera netta la distinzione fra laicismo e laicità, e, all'interno di tale ultima categoria, la precisazione della nozione di “sana laicità” (quest'ultima caratterizzata dal rigoroso rispetto della indipendenza e della sovranità di ciascuna delle due autorità nel proprio ambito, ma anche dall'impegno alla reciproca collaborazione fra le stesse a vantaggio della vocazione personale e sociale delle persone umane)⁴.

Nel solco di questi insegnamenti si colloca ora il magistero di Benedetto XVI, che anche riguardo a tale aspetto appare caratterizzato da quella che lo stesso pontefice definisce “l'ermeneutica della riforma”, la quale, da una parte rispetta e custodisce fedelmente la dottrina della Chiesa senza attenuazioni o travisamenti, dall'altra, però, si sforza di approfondirla e di presentarla in modo adeguato alle esigenze del tempo presente⁵. In ragione di ciò, pur senza che al riguardo possa parlarsi di “discontinuità” rispetto alla riflessione magisteriale precedente, dall'insegnamento di papa Ratzinger emergono, con specifico riferimento alle questioni della rivendicazione e della difesa della *libertas Ecclesiae* (e delle teoriche volte a giustificarle), nonché della laicità della sfera pubblica, profili originali, *in primis* riconducibili alla formazione e alla peculiare sensibilità di teologo e di giurista dell'attuale Pastore della Chiesa universale. Profili su cui vale indubbiamente la pena di soffermarsi,

³ Al riguardo, cfr. PAOLO VI, *Messaggio ai governanti*, 8 dicembre 1965 in occasione della chiusura del Concilio Vaticano II; Id., esort. apost. *Evangelii nuntiandi*, 8 dicembre 1975, nn. 29 e 30; GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Convegno della Chiesa italiana*, Loreto, 11 aprile 1985; Id., lett. enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30 dicembre 1987, n. 8; Id., lett. enc. *Centesimus annus*, 5 gennaio 1991, n. 45; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 3, 24 novembre 2002, Città del Vaticano, 3, (Lev, 2002); PONTIFICO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa cattolica*, Città del Vaticano, LEV, 2004, nn. 424 e 426. Salvo diversa indicazione, il testo di tutti i documenti magisteriali che saranno citati nel presente studio è rinvenibile all'url: www.vatican.va, cui pertanto si rinvia fin d'ora, omettendo ogni ulteriore richiamo, per la consultazione degli stessi.

⁴ In proposito, cfr. PAOLO VI, *Udienza generale*, 22 maggio 1968; GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al IX Colloquio internazionale romanistico canonistico organizzato dalla Pontificia Università Lateranense*, 11 dicembre 1993; Id., *Discorso al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede*, 12 gennaio 2004; Id., *Lettera a Mons. Jean-Pierre Ricard, Arcivescovo di Bordeaux, Presidente della Conferenza dei Vescovi di Francia, e a tutti i Vescovi di Francia, in occasione del 100° anniversario della legge di separazione tra Stato e Chiesa*, 11 febbraio 2005; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, cit., n. 6; PONTIFICO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa cattolica*, cit., n. 571.

⁵ In proposito, cfr. BENEDETTO XVI, *Le ermeneutiche del Vaticano II. Discorso alla Curia romana*, in Regno-doc 1 (2006), p. 7.

per cogliere il punto d'arrivo cui è pervenuto nel momento attuale il pensiero cattolico sulle tematiche in questione.

2. *L'insegnamento di Benedetto XVI fra continuità e rinnovamento. La libertas Ecclesiae e il suo radicamento nella dignità della persona umana*

Alla guida della Congregazione per la Dottrina della Fede, già nel novembre 2002, il cardinale Ratzinger aveva espresso la posizione della Chiesa (e la sua personale) circa il modo di intendere e di rapportarsi della Chiesa stessa con le problematiche concernenti la *libertas Ecclesiae* e la laicità dello Stato nella «Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica». All'interno di tale documento, in evidente continuità con l'insegnamento conciliare, si trova ribadito il diritto/dovere della Chiesa, espressione della sua *libertas*, di intervenire nelle realtà temporali quando ciò sia richiesto dalla fede o dalla legge morale (n. 3), e ricordata la legittimità per la dottrina morale cattolica di una laicità intesa come autonomia della sfera civile e politica da quella religiosa ed ecclesiastica, ma non da quella morale (n. 6)⁶.

Già nella parte finale del pontificato di Giovanni Paolo II, dunque, era emersa, all'interno del magistero ecclesiale, una crescente attenzione nei riguardi delle dinamiche evolutive dei rapporti tra la Chiesa e gli Stati (e delle problematiche alle stesse connesse, *in primis* quelle concernenti la libertà della Chiesa e la laicità dello Stato, percepite come le condizioni indispensabili per la costruzione del rapporto fra comunità politica e religione nelle democrazie contemporanee).

È stato, tuttavia, con l'avvio del pontificato di Benedetto XVI che la riflessione intorno ai concetti in esame ha ricevuto rinnovato impulso, in uno con l'impegno dal pontefice profuso nel contrastare l'idea di modernità come emancipazione dalla religione sempre più diffusa – e che sempre più va diffondendosi – nella società contemporanea, specie in quei Paesi dell'area occidentale ove maggiore risulta l'influsso dei processi di secolarizzazione e di laicizzazione delle istituzioni⁷.

⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, cit. Sui contenuti e sui limiti della potestà di Magistero della Congregazione per la Dottrina della Fede si vedano le considerazioni di BRIAN EDWIN FERME, *La competenza della Congregazione per la Dottrina della Fede e il suo peculiare rapporto di vicarietà col Sommo Pontefice in ambito magisteriale*, in *Ius Ecclesiae*, 1999/2, p. 44 ss.

⁷ Sulla secolarizzazione e sui suoi effetti cfr. RÉNE RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società*

Il richiamo, seppure con modalità e accenti differenti, alla libertà della comunità ecclesiastica di esercitare la propria missione evangelizzatrice senza intromissioni da parte dei poteri civili e, contestualmente, all'esigenza di una laicità dello Stato che sottolinei la vera differenza e autonomia fra le diverse componenti della società, ma che conservi anche le specifiche competenze in un contesto di comune responsabilità rappresenta, invero, un motivo ricorrente nel magistero dell'attuale pontefice.

In più occasioni, in specie, Benedetto XVI ha sottolineato la necessità e l'importanza del riconoscimento alla Chiesa di uno statuto che sia tale da assicurarle, nell'esercizio della sua missione, la piena indipendenza di organizzazione interna e di azione pastorale, tanto a livello locale quanto a livello universale; e ciò non solo in astratto, ma anche in concreto, giacché se è vero che il concetto di *libertas Ecclesiae* si deduce dalla natura e dalle finalità della Chiesa, è altrettanto vero che i contenuti concreti di tale libertà non possono che determinarsi, storicamente, nel rapporto con la comunità politica, nella quale la Chiesa stessa, in quanto realtà facente parte del mondo, è chiamata ad operare⁸.

Una libertà, quella evocata da Benedetto XVI, che senza rivendicare alla Chiesa una qualche forma di supremazia autoritaria sullo Stato e sugli altri gruppi sociali, sia tale da consentire alla medesima di vivere la propria missione nel (e per) il mondo, in linea con la propria autocomprendizione quale verità e prassi salvifica d'origine trascendente e con finalità trascendente. Libertà, dunque, essenzialmente intesa (e da intendere) quale possibilità per la Chiesa di essere viva e presente nella società, e di porsi all'interno della stessa come soggetto dotato di rilevanza pubblica (nel rispetto, naturalmente, della originarietà e della indipendenza della società politica)⁹. Una libertà che,

nell'*Europa contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1999, spec. p. 175 ss; ERNST WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, ed. it. a cura di Michele Nicoletti, Brescia, Morcelliana, 2006, *passim*. ID., *Diritto e secolarizzazione dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di Geminello Preterossi, II ed., Roma-Bari, Laterza, 2010; AUGUSTO DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 2007.

⁸ Sul punto, cfr. BENEDETTO XVI, lett. enc. *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, n. 28; più di recente, v. anche ID., *Discorso a S.E. Charles Ghislain, ambasciatore del Belgio presso la Santa Sede*, 24 aprile 2010.

⁹ Occorre, peraltro, precisare come con ciò la Chiesa non rinunci affatto a comprendere se stessa come potere «che non è appunto politico, ma *auctoritas sacra*. Autorità sacra, perché attraverso il ministero della parola e l'amministrazione dei sacramenti rende presente l'azione redentrice di Cristo in questo mondo; e perciò autorità morale che influenza sulle coscienze dei credenti e d'ogni persona capace di farsi illuminare dalla sua dottrina; un potere profetico, infine, il quale pretende di potere emanare dei giudizi morali, critiche e valutazioni sull'esercizio del potere temporale, alla luce della vocazione integrale e al destino eterno di ogni essere umano. E per questo chiede anche

sul piano concreto, si traduca nella possibilità per la Chiesa di dare il proprio giudizio morale anche su questioni attinenti l'ordine politico, qualora ciò si riveli necessario, nonché di intervenire su tematiche di rilevanza etica, che interpellano la coscienza di tutti gli esseri umani (dei legislatori in particolare) e, in ogni caso, ovunque lo richieda la tutela dei diritti fondamentali della persona umana, giacché la Chiesa, nel riconoscere allo Stato la sua competenza nelle questioni sociali, politiche ed economiche, assume tuttavia come proprio dovere, derivante dalla propria missione evangelizzatrice, «la salvaguardia e la diffusione della verità sull'essere umano, il senso della sua vita e il suo destino ultimo che è Dio»¹⁰.

Nella visione dell'attuale pontefice, la salvaguardia della *libertas ecclesiae* viene, allora, percepita come la condizione indispensabile per difendere e per promuovere la libertà della persona umana e dei popoli, nonché per indicare la linea di formulazione, teorica e pratica, di un'autentica democrazia sociale. Difendendo la propria libertà, la Chiesa difende la persona umana, la sua dignità e i suoi diritti fondamentali.

Di qui l'insistenza di Benedetto XVI sulla necessità che l'esercizio di tale libertà sia garantito in modo da consentire alla Chiesa di fronteggiare con «determinazione e chiarezza d'intenti il rischio di scelte politiche e legislative che contraddicono fondamentali valori e principi antropologici ed etici, radicati nella natura dell'essere umano, in particolare riguardo alla tutela della vita umana in tutte le sue fasi, dal concepimento alla morte naturale, e alla promozione della famiglia fondata sul matrimonio»¹¹; nell'adempimento di quello che è il compito della *societas Ecclesiae* di proclamare sempre e dovunque, attraverso il proprio magistero, i principi morali, anche di ordine sociale, ed esprimere il giudizio *de quibuslibet rebus humanis* non solo quando ciò sia richiesto dalla *salus animarum*, legge suprema della Chiesa, ma anche quando

libertà e indipendenza, inclusa quella organizzativa, che la rende capace di esercitare senza impegno e senza riguardi politici (...) tutto ciò che è convinta di avere l'obbligo di realizzare "per mandato divino": "andare in tutto il mondo e predicare il Vangelo ad ogni creatura" (DH, 13), un messaggio, cioè, che le è stato affidato non da uomini, dalla società o dal popolo, ma da Dio»: MARTIN RHONHEIMER, *Democrazia moderna, Stato laico e missione spirituale della Chiesa: spunti per una concezione politica «sana» della laicità*, nel vol. *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, a cura di Pierpaolo Donati, Bologna, Il Mulino, 2008, p. 120.

¹⁰ BENEDETTO XVI, *Discorso in occasione della presentazione delle credenziali di S.E. Alfonso Rivero Monsalve, nuovo ambasciatore del Perù presso la Santa Sede*, 16 marzo 2007. Sul punto, v. specificamente Id., lett. enc. *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, n. 51.

¹¹ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al IV Convegno Ecclesiale Nazionale della Chiesa italiana di Verona*, 19 ottobre 2006.

a richiederlo siano i diritti fondamentali della persona umana¹².

3. (segue) *Le diverse possibili accezioni della laicità dello Stato. Laicità “positiva” e laicità della “neutralità”*

Proprio al fine di garantire il rispetto e l'effettivo esercizio di tale libertà, minacciata da quell'integralismo laicista che mira ad allontanare la Chiesa dalla vita pubblica e sottemetterla al controllo dello Stato, rendendola irrilevante, Benedetto XVI ha ripetutamente posto l'accento, nel suo insegnamento, sul principio di laicità delle istituzioni politiche (o, per meglio dire, sull'importanza di una corretta comprensione di tale principio).

Il pontefice, in particolare, ha sottolineato come sia da reputare certamente legittima una laicità dello Stato in virtù della quale le realtà temporali si reggono secondo le norme loro proprie, nel rispetto dell'autonomia che alle stesse compete (e che la Chiesa rispetta), senza, tuttavia, che da ciò discenda l'esclusione di «quei riferimenti etici che trovano il loro fondamento ultimo nella religione, giacché l'autonomia della sfera temporale non esclude un'intima armonia con le esigenze superiori e complesse derivanti da una visione integrale dell'uomo e del suo eterno destino»¹³.

La laicità dello Stato non implica, difatti, l'irrilevanza delle realtà religiose: non implica, cioè, una separazione, che sarebbe di per sé artificiosa, tra aspetti di una realtà unica e indivisibile, qual è la realtà umana. Essa, perciò, deve essere intesa, e concretamente vissuta, non come ostilità alla religione, bensì come impegno a garantire ad ogni cittadino, nel rispetto delle esigenze del bene comune e nel contesto di una società dove convivano pacificamente tradizioni, culture e religioni diverse, «il diritto di vivere la propria fede religiosa con autentica libertà anche in ambito pubblico»¹⁴.

¹² Cfr. CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et Spes*, n. 76. Per ciò che concerne, specificamente, il piano giuridico, cfr. can. 747, §2 CIC 1983. In dottrina, cfr. LORENZO SPINELLI, *Libertas ecclesiae*, cit., p. 179; ORIO GIACCHI, *La Chiesa e le cose mortali dopo il Concilio*, in *Coscienza*, 1967, p. 69 ss.; RENATO BACCARI, *Il Magistero ecclesiastico sulle scelte politiche dei fedeli*, in Studi in onore di Lorenzo Spinelli, I, Modena, Mucchi, 1989, p. 37; DAVIDE CITO, *L'assenso al Magistero e la sua rilevanza giuridica*, in *Ius Ecclesiae*, 11 (1999), p. 480.

¹³ BENEDETTO XVI, *Discorso pronunciato in occasione dell'incontro con il presidente Ciampi durante la visita ufficiale al Quirinale*, 24 giugno 2005. Formulazioni analoghe si rinvengono nel di poco successivo *Messaggio al Presidente del Senato Marcello Pera in occasione del Convegno di Norcia “Libertà e Laicità”*, 15-16 ottobre 2005 (il messaggio porta la data dell'11 ottobre), che si può leggere nel vol. *Libertà e laicità*, a cura di Marcello Pera, Siena, Cantagalli, 2006, pp. 5-6.

¹⁴ BENEDETTO XVI, *Messaggio al Presidente del Senato Marcello Pera*, cit. Più di recente, in senso

Quella auspicata da Benedetto XVI è, dunque, una laicità positiva, aperta, sana. Una laicità che – riconoscendo il giusto spazio ad una fondamentale dimensione dell’essere umano, l’apertura alla Trascendenza – impegni lo Stato a rispettare il fatto religioso come un aspetto essenziale della vita umana anche nella sua dimensione sociale e pubblica; che, in altri termini, porti i pubblici poteri a cogliere nella religione una risorsa e un potenziale di civiltà, anziché solo un vincolo e una limitazione dell’umano.

La consapevolezza, tuttavia, dell’esistenza nel mondo d’oggi di molteplici maniere di intendere e di attuare la laicità, talora opposte e persino in contraddizione tra di loro, induce il pontefice a sottolineare la necessità di una riflessione profonda sul significato autentico e sull’importanza che la stessa riveste nell’odierno scenario culturale (e, dunque, nell’economia dei rapporti fra comunità politica e religioni).

Costante, in particolare, l’invito a contrastare quell’accezione ideologica assai diffusa nel mondo d’oggi tesa a intendere la laicità come l’ambito della sola ragione o della ragione che non tiene in conto la fede o le fedi religiose, reputandole irrazionali e come tali non meritevoli di entrare nel dibattito pubblico.

Si tratta di un’accezione fondata su di una visione della realtà rigorosamente razionale, sulla presunta assolutezza della conoscenza razionale, la quale tende a considerare il fatto religioso come un semplice sentimento individuale, confinabile al mero ambito privato, e che tende, perciò, ad escludere la religione dai vari ambiti della società, ignorando la dimensione pubblica necessaria della stessa (non tenendo, cioè, conto del fatto che la religione, essendo anche organizzata in strutture visibili, come avviene per la Chiesa, richiede di essere riconosciuta come presenza comunitaria pubblica). Accezione secondo la quale, per utilizzare le parole di Benedetto XVI, la laicità «si esprimerebbe nella totale separazione tra lo Stato e la Chiesa, non avendo quest’ultima titolo alcuno ad intervenire su tematiche relative alla vita e al comportamento dei

analogo, v. anche ID., *Discorso agli Eccellenzissimi Membri del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede per la presentazione degli auguri per il nuovo anno*, 11 gennaio 2010. Tale accezione della laicità delle istituzioni politiche non sembra, invero, troppo dissimile da quella che emerge dalla sentenza della Corte costituzionale italiana n. 203 del 1989 (in *Foro it.*, 1989, I, c. 1333), punto fermo per la individuazione della vigenza e della operatività del principio di laicità nell’ordinamento italiano (definito, in quella sede, “principio supremo dell’ordinamento”), nella quale i giudici diedero atto del fatto che «l’attitudine laica dello Stato-comunità (...) risponde non a postulati ideologizzati ed astratti di estraneità, ostilità o confessione dello Stato-persona o dei suoi gruppi dirigenti, rispetto alla religione o ad un particolare credo, ma si pone a servizio di concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini». Sul punto, cfr. per tutti, FRANCESCO FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, X ed. a cura di Andrea Bettetini e Gaetano Lo Castro, Bologna, Zanichelli, 2009, p. 45 ss.

cittadini»¹⁵; la quale dunque, lungi dal caratterizzarsi come una posizione di indifferenza “politica” dello Stato e delle persone pubbliche rispetto alla verità religiosa, ossia come legittima “neutralità”, risulta in definitiva fondata su di «una visione a-religiosa della vita, del pensiero e della morale: una visione, cioè, in cui non c’è posto per Dio, per un Mistero che trascenda la pura ragione, per una legge morale di valore assoluto, vigente in ogni tempo e in ogni situazione»¹⁶.

La pretesa di una laicità senza Dio, della illimitatezza della conoscenza razionale, neutra da assoluti religiosi, finisce, tuttavia, a sua volta con il costituire una presa di posizione assoluta e dogmatica, non meno della supposta absolutezza delle religioni da cui mira a preservarsi¹⁷. Diviene, in sostanza, una sorta di “religione laica”, che nel tentativo di eliminare ogni rapporto con la fede e basarsi su di una razionalità puramente funzionale giunge a proclamare il relativismo, ossia l’idea che nulla esista di stabile e di permanente, ma che tutto sia relativo ai tempi, ai luoghi e alle circostanze, e finisce, non senza un’intima contraddizione con le sue premesse, con l’imporre lo stesso, «proponendolo come l’ultima e finale forma della razionalità moderna e come ultimo e finale fondamento della libertà»¹⁸.

Per tale via, difatti, si arriva a sostenere l’inesistenza di valori oggettivi assoluti su cui fondare l’agire morale, così come di norme comuni, con validità universale per tutti i consociati: l’inesistenza di qualcosa che sia bene o male in se stesso, oggettivamente, e la necessità, di contro, che tutto sia subordinato alle opzioni personali dell’individuo, ai suoi desideri, automaticamente trasformati in “diritti di libertà” (cosiddetta assolutizzazione del diritto dell’individuo). Supremo criterio etico e giuridico, in tale visione, viene ad essere la

¹⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al 56° Congresso Nazionale di studio promosso dall’Unione Giuristi Cattolici Italiani*, 9 dicembre 2006.

¹⁶ *Ivi*.

¹⁷ In proposito, si vedano le considerazioni dell’allora cardinale J. Ratzinger contenute nel vol. Id., *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni nel mondo*, Siena, Cantagalli, 2003, p. 27.

¹⁸ Così GIAMPAOLO CREPALDI, *Laicità e verità. Cosa ci sta insegnando Benedetto XVI*, Verona, Fede & Cultura, 2007, p. 15. Per approfondimenti sul tema del relativismo si rinvia a MARCO PAOLINELLI, v. *Relativismo etico*, in *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa: scienze sociali e magistero*, a cura del Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa, Milano, Vita e Pensiero, 2004, pp. 543-547; MARCELLO PERA-JOSEPH RATZINGER, *Senza radici: Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano, Mondadori, 2005; COSTANZO PREVE, *Verità e relativismo: religione, scienza, filosofia, politica nell’età della globalizzazione*, Torino, Alpina, 2006; MAURIZIO BRUNETTI-SALVATORE SORRENTINO, *Relativismo: una sfida per i cristiani*, Napoli, Cattolica Ecclesiae Domus, 2007; MAURIZIO DE INNOCENTI, *Le sfide del relativismo: religione e pensiero laico di fronte alla modernità*, Pescara, Opera, 2008; GIUSEPPE SAVAGNONE, *Laicità, relatività e relativismo*, in *Laicità e relativismo nella società post-secolare*, a cura di Stefano Zamagni e Adriano Guarneri, Bologna, Il Mulino, 2009, pp. 113-141.

libertà individuale, mentre la volontà di potenza dell'individuo e dei gruppi diviene, in pratica, l'unica legge della società, con conseguente esclusione, almeno a livello pubblico, non solo delle norme etiche del cristianesimo e di ogni altra tradizione religiosa, ma anche delle istanze etiche che si fondano sulla natura dell'uomo, cioè sulla realtà profonda del nostro essere.

4. Libertà individuale e “dittatura del relativismo”. Critica di tale concezione

La logica di questo dinamismo porta a quella che Benedetto XVI ha in più occasioni definito “dittatura del relativismo”¹⁹.

Si tratta, a giudizio del pontefice, di una concezione propugnatrice di modelli antropologici del tutto incompatibili con la natura e con la dignità dell'uomo, sulla base della quale risulta impossibile costruire o mantenere la vita sociale, giacché essa, negando l'esistenza di una norma morale, radicata nella natura stessa dell'essere umano, al cui giudizio sottoporre ogni concezione dell'uomo, del bene comune e dello Stato, toglie in definitiva – come ebbe a sottolineare Giovanni Paolo II – «alla convivenza civile ogni sicuro punto di riferimento morale e la priva, più radicalmente, del riconoscimento della verità»²⁰.

Una concezione che, sul piano politico, conduce ad un uso strumentale della laicità. Non ammettendo la trascendenza dei valori rispetto alla politica, essa porta, difatti, ad affermare la necessità della indifferenza dello Stato rispetto alla morale, di una legge svincolata da quelle istanze etiche che trovano il loro fondamento nell'essenza stessa dell'uomo, dell'ammissione di un sostanziale politeismo etico da affiancare al politeismo religioso. La laicità, in tal modo, smarrisce il suo significato autentico, tende ad identificarsi con il laicismo – con quella concezione, cioè, che giudicando le credenze religiose un fatto di natura esclusivamente privata, privo di concreto riscontro nella vita pubblica, ritiene di poter prescindere, nell'edificazione della città terrestre,

¹⁹ Quello del relativismo etico, e della sua ferma condanna, è tema caro all'attuale pontefice, che già nell'omelia pronunciata in qualità di Decano del Collegio cardinalizio il 18 aprile 2005 in occasione della *Missa pro eligendo Romano pontifice*, ebbe a denunciare, sviluppando posizioni già sancite nella costituzione conciliare *Gaudium et Spes* ed in alcune encicliche di papa Giovanni Paolo II, il costituirsi di «una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie». La posizione di Benedetto XVI sul relativismo si trova poi ribadita e precisata in numerosi successivi interventi e pronunciamenti, e particolarmente nel noto discorso ai rappresentanti del mondo scientifico nell'Aula Magna della Università di Regensburg: «*Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*» del 12 settembre 2006, e nell'enciclica *Spe salvi* del 30 novembre 2007, n. 23.

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, lett. enc. *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, n. 101.

dai dettami della rivelazione cristiana, negando alla Chiesa la sua superiore missione spirituale orientatrice, illuminatrice, vivificatrice nell'ordine temporale²¹ – e in esso, inevitabilmente, finisce per confondersi.

Ma è sul piano etico, prima ancora che su quello politico, che la dittatura del relativismo si rivela pericolosa per l'uomo. Impedendo, difatti, allo stesso di usare a pieno della ragione come elemento distintivo e costitutivo della propria identità, essa «mortifica la ragione, perché di fatto arriva ad affermare che l'essere umano non può conoscere nulla con certezza al di là del campo scientifico positivo» (cosiddetta auto-limitazione della ragione)²². Ciò porta ad escludere dal campo d'indagine della ragione tutto ciò che non è dimostrabile empiricamente e scientificamente, a cominciare dalla fede e dagli interrogativi che essa pone, i quali non essendo sperimentalmente misurabili, risultano superflui alla comune ragione descritta dalla scienza e non meritano, pertanto, di essere presi in esame. Viene, in tal modo, reciso ogni nesso dell'uomo con la natura e con la creazione, e si smarriscono i valori e il senso della vita propri della tradizione cristiana.

E non è ancora tutto: riducendo la possibilità di conoscenza dell'uomo alla sola razionalità scientifica, basata sull'esperimento e sul calcolo, si arriva a formulare e ad imporre il principio della auto-autorizzazione dell'agire umano, ossia il principio secondo cui la capacità dell'uomo è l'unica vera misura del suo agire, per cui ciò che l'uomo è capace di fare, può anche liberamente fare. Così argomentando, la dittatura del relativismo inevitabilmente conduce al “nichilismo della tecnica”: all'affermazione, cioè, del primato indiscusso delle scienze empiriche e delle tecnologie, di quella “tecnoscienza” che mira a trasformare l'uomo in Dio facendo dell'arbitrarietà il proprio sistema di comportamento,

²¹ Sulla differenza fra laicismo e laicità cfr. LORENZO SPINELLI, *Libertas Ecclesiae*, cit., p. 98 per il quale «il principio del laicismo ha origine in un certo senso da quello di laicità, pur sostanzialmente distaccandosene: il primo si realizza in uno spirito di ostilità dello Stato nei confronti della Chiesa, mentre l'altro si concreta nel rigoroso rispetto della competenza delle due autorità nel proprio ambito, allo scopo di garantire l'indipendenza e la sovranità di ciascuna nella propria sfera di azione». Risulta, peraltro, opportuno ricordare che tanto “laicità” quanto “laicismo” sono termini (e concetti) semanticamente mutevoli, non sempre utilizzati, nel corso della storia, con il medesimo significato, anche ad opera del magistero ecclesiastico; per approfondimenti al riguardo si vedano le voci *Laicismo* di TULLIO GOFFI e GIUSEPPE DALLA TORRE e *Laico-Laicità* di GIUSEPPE DALLA TORRE nell'*Encyclopedie Filosofica*, a cura della Fondazione Centro Studi Filosofici, VI, Milano, Bompiani, 2006, p. 619 ss.

²² BENEDETTO XVI, *Udienza generale* del 5 agosto 2009, nella quale il Santo Padre ricordava la figura di S. Giovanni Maria Vianney. Parole non dissimili a condanna del relativismo etico sono state dal pontefice pronunciate anche nelle successive Udienze generali del 30 settembre 2009 al ritorno dal viaggio apostolico nella Repubblica Ceca, e del 16 dicembre 2009 in ricordo della figura di Giovanni di Salisbury.

con tutte le conseguenze che, sul piano pratico, ne possono discendere²³.

Di qui la ferma e ripetuta condanna di tale concezione da parte del pontefice, e l'invito ad ogni cristiano a combattere la stessa e i pericoli che essa comporta per le sorti dell'uomo contemporaneo “allargando gli spazi della ragione”: rammentando, cioè, che la ragione umana non è in grado di conoscere solo ciò che risulta scientificamente sperimentabile (e, perciò, solo ciò che gli uomini possono tecnicamente realizzare), ma è, invece, naturalmente aperta alla Trascendenza. La ragione vera – sottolinea Benedetto XVI – è unicamente quella «che si interroga su Dio», la «ragione della fede»²⁴. Solo riconoscendo il nesso relazionale, profondo e ineliminabile, che esiste tra fede e ragione è possibile, secondo il pontefice, superare «la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento», così da dischiudere «ad essa nuovamente tutta la sua ampiezza»²⁵, e, sovvertendo l'assioma del relativismo etico, ossia l'inesistenza di una verità universalmente valida circa ciò che è bene o male, contrastare le minacce morali dello scientismo, del naturalismo evoluzionistico darwiniano, della prevaricazione delle biotecnologie.

Religione e ragione devono, perciò, disporsi ad un atteggiamento di reciproco apprendimento. «Solo assieme – scrive Benedetto XVI nella enciclica *Caritas in veritate* – salveranno l'uomo. Attratta dal puro fare tecnico, la ragione senza la fede è destinata a perdersi nell'illusione della propria onni-

²³ JOSEPH RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Siena, Cantagalli, 2005, pp. 50-51. Circa la possibilità che il progresso tecnico si trasformi in una minaccia per l'uomo e per il mondo, cfr. BENEDETTO XVI, lett. enc. *Spe Salvi*, cit., n. 22. La posizione di Benedetto XVI sul tema della relazione fra il sapere della fede (teologia) e il sapere delle scienze si trova ora compiutamente illustrata nel vol. *Id., Fede e scienza. Un dialogo necessario*, a cura e con un saggio introduttivo di U. Casale, Torino, Lindau, 2010.

²⁴ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, Discorso ai rappresentanti del mondo scientifico nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg, cit. Sulla complementarietà essenziale tra fede e ragione, che deriva dall'essere le stesse chiamate alla reciproca chiarificazione e a dover far uso l'una dell'altra, riconoscendosi reciprocamente, Benedetto XVI si era soffermato già prima dell'elezione al soglio pontificio: cfr. in proposito, JOSEPH RATZINGER, *Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune*, in JÜRGEN HABERMAS-JOSEPH RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, ed. it. a cura di Giancarlo Bosetti, Venezia, Marsilio, 2005, p. 80. Sul tema l'attuale pontefice è poi tornato successivamente in diverse occasioni; si può, anzi, rilevare come l'invito ad allargare gli orizzonti della ragione ricorra in maniera costante nel suo magistero. In proposito, oltre al già citato discorso all'Università di Regensburg, cfr.: *Visita alla Sede Romana dell'Università cattolica del Sacro Cuore in occasione dell'inaugurazione dell'Anno Accademico*, 25 novembre 2005; *Discorso ai partecipanti al IV Convegno Ecclesiale Nazionale della Chiesa italiana di Verona*, cit.; *Discorso ai partecipanti all'Incontro Europeo dei Docenti Universitari*, 23 giugno 2007; *Allocuzione per l'Incontro con la comunità della Università «La Sapienza» di Roma*, 17 gennaio 2008; lett. enc. *Caritas in veritate*, cit., n. 56. Sul tema, diffusamente, cfr. LORENZO LEUZZI, *Allargare gli orizzonti della razionalità. I discorsi per l'Università di Benedetto XVI*, Milano, Paoline, 2008, *passim*.

²⁵ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, cit.

potenza. La fede senza la ragione, rischia l'estraniamento dalla vita concreta delle persone»²⁶.

L'opposizione alla dittatura del relativismo passa allora, secondo il pontefice, attraverso la costruzione di un dialogo fecondo tra fede e ragione che porti alla riscoperta dell'esistenza di un ordine di verità che trascenda i condizionamenti personali, culturali e storici, e che abbia, dunque, una validità permanente. Ordine che, nella visione dell'attuale Pastore universale, si identifica con quella "legge naturale", iscritta nella natura stessa dell'uomo (non di questo o quell'uomo, ma nella natura umana considerata in se stessa, nella sua permanenza e nella sua stabilità), che ogni essere ragionevole può e deve riconoscere e che gli ordinamenti statali sono chiamati a rispettare e, nei limiti del possibile, promuovere, giacché la stessa costituisce la base dell'accordo necessario tra fede e ragione, e quindi tra ordine spirituale e ordine temporale. La legge morale naturale, difatti, in virtù del suo carattere universale, permette di scongiurare il rischio di una deriva relativistica a livello legislativo e offre al legislatore la garanzia per un autentico rispetto sia della persona, sia dell'intero ordine creaturale, giacché «si pone come fonte catalizzatrice di consenso tra persone di culture e religioni diverse e permette di andare oltre le differenze, perché afferma l'esistenza di un ordine impresso nella natura dal Creatore e riconosciuto come istanza di vero giudizio etico razionale per perseguire il bene ed evitare il male»²⁷.

5. Laicità e dimensione pubblica della religione

Ecco allora l'invito ai credenti affinché, guidati nella loro azione dalla dottrina sociale della Chiesa, contribuiscano ad elaborare un concetto di laicità aperto alla Trascendenza, che non solo ammetta o tolleri la stessa, ma che la

²⁶ BENEDETTO XVI, lett. enc. *Caritas in veritate*, cit., n. 74. In proposito, cfr. anche ID., lett. enc. *Spe Salvi*, cit., n. 23; nonché CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione su alcune questioni di bioetica *Dignitas personae* (8 settembre 2008), in *AAS* 100 (2008), 858-887.

²⁷ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea della Pontificia Accademia per la Vita*, 13 febbraio 2010. Concetti analoghi erano stati espressi dal pontefice già in precedenza; al riguardo, cfr. *Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale su «Legge morale naturale» promosso dalla Pontificia Università Lateranense*, 12 febbraio 2007; *Discorso ai membri della Commissione Teologica Internazionale*, 5 ottobre 2007; *Udienza ai partecipanti alla sessione Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze sociali*, 4 maggio 2009; lett. enc. *Caritas in veritate*, cit., n. 59; *Udienza ai partecipanti all'Assemblea Plenaria della Congregazione per la Dottrina della Fede*, 15 gennaio 2010. Da ultimo, v. anche *Discorso ai partecipanti alla sessione Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze sociali*, 30 aprile 2010; e *Udienza generale*, 16 giugno 2010, dedicata alla figura di San Tommaso d'Aquino.

promuova attivamente. Un concetto di laicità che, pur rispettando la legittima autonomia delle realtà terrene – da intendere, in linea con l'insegnamento conciliare, come autonomia delle stesse non dall'ordine morale, bensì dalla sfera ecclesiastica –, sappia riconoscere «a Dio e alla sua legge morale, a Cristo e alla sua Chiesa il posto che ad essi spetta nella vita umana, individuale e sociale»²⁸; che, in altri termini, porti la comunità politica a «prendere una più chiara coscienza della funzione insostituibile della religione per la formazione delle coscenze e del contributo che essa può apportare, insieme ad altre istanze, alla creazione di un consenso etico di fondo nella società»²⁹.

Solo una laicità così intesa è, difatti, in grado di garantire, secondo Benedetto XVI, il riconoscimento alla Chiesa (come ad ogni altra confessione religiosa, purché non in contrasto con l'ordine morale e non pericolosa per l'ordine pubblico) di una “presenza comunitaria pubblica”, di uno spazio, cioè, entro cui poter esercitare, in piena libertà e senza ingerenze esterne, la propria missione di annuncio della verità e di chiarimento delle coscenze (la quale, è bene rammentarlo, presenta un interesse profondo per il bene della comunità politica)³⁰; tenendo conto di come la presenza originale della Chiesa, attraverso la distinzione e l'autonomia reciproca dallo Stato, sia certamente in grado di offrire un contributo fondamentale a quel dialogo il

²⁸ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al 56° Congresso Nazionale di studio promosso dall'Unione Giuristi Cattolici Italiani*, cit.; Id., *Udienza generale*, 17 settembre 2008. In tale ultima occasione il pontefice ha precisato che «(...) Autentica laicità non è pertanto prescindere dalla dimensione spirituale, ma riconoscere che proprio questa, radicalmente, è garante della nostra libertà e dell'autonomia delle realtà terrene, grazie ai dettami della Sapienza creatrice che la coscienza umana sa accogliere ed attuare».

²⁹ BENEDETTO XVI, *Discorso pronunciato in occasione del viaggio Apostolico in Francia durante la cerimonia di benvenuto nel palazzo presidenziale dell'Eliseo*, 12 settembre 2008. Parole non dissimili erano state pronunciate dal pontefice già nell'incontro con i giornalisti prima della partenza per la Turchia del 28 novembre 2006, con l'invito a tutti i credenti «a ridefinire il senso di una laicità che sottolinea e conserva la vera differenza e autonomia tra le sfere, ma anche la loro coesistenza, la comune responsabilità», dato che «solo su un sottofondo di valori che hanno fondamentalmente una comune origine, la religione e la laicità possono vivere, in una fecondazione reciproca».

³⁰ La necessità pubblica della dimensione cristiana viene espressa dal Papa con la nozione di “purificazione” (BENEDETTO XVI, lett. enc. *Deus caritas est*, cit. n. 28). Sottolinea il pontefice, in specie, come la ragione abbia bisogno, proprio per poter essere ragione, di venire purificata dalla fede, la quale «permette alla ragione di svolgere in modo migliore il suo compito e di vedere meglio ciò che le è proprio» (ivi). L'azione di purificazione nulla toglie all'autonomia legittima della sfera specifica che viene purificata, ma nello stesso tempo evidenzia l'impossibilità che essa si mantenga fedele alla propria natura senza un lavoro non contingente ed estemporaneo, ma sostanziale e strutturale, di purificazione. Sul punto, specificamente, v. anche BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al 56° Congresso Nazionale di studio promosso dall'Unione Giuristi Cattolici Italiani*, cit.; lett. enc. *Caritas in veritate*, cit., n. 56; e, da ultimo, *Messaggio per la celebrazione della XLIV giornata mondiale della pace*, 1 gennaio 2011.

quale presuppone il reciproco riconoscimento, visto da Benedetto XVI «quale mezzo mediante il quale le varie componenti della società possono articolare il proprio punto di vista e costruire il consenso attorno alla verità riguardante valori e obiettivi particolari»³¹.

Con ciò, peraltro, il pontefice, in linea con l'insegnamento conciliare e con il magistero dei suoi predecessori, non intende rivendicare alla comunità ecclesiale un ruolo di “agente politico”. La Chiesa in quanto tale non svolge, difatti, una funzione propriamente politica, ma si limita ad offrire «le condizioni nelle quali una sana politica, con la conseguente soluzione dei problemi sociali, può maturare»³², al fine di «rendere i cristiani consapevoli del dono della fede, della gioia della fede, grazie alla quale è possibile conoscere Dio e conoscere così anche il perché della nostra vita»³³, consentendo loro di «essere testimoni di Cristo ed imparare sia le virtù personali necessarie, sia anche le grandi virtù sociali: il senso della legalità che è decisivo per la formazione della società»³⁴.

Benedetto XVI è, tuttavia, consapevole della tendenza crescente da parte delle moderne democrazie a mettere in dubbio o addirittura a rifiutare il riconoscimento di una dimensione pubblica per la religione (e, dunque, per le confessioni religiose), in nome della laicità delle istituzioni politiche, quasi che le due cose risultassero antitetiche e tra loro inconciliabili; della diffusa ostilità, in specie, a ogni forma di rilevanza politica e culturale della religione, come pure del crescente «dinego alla comunità cristiana e ai suoi legittimi rappresentanti del diritto di pronunziarsi sui problemi morali che oggi interpellano la coscienza di tutti gli esseri umani, in particolare dei legislatori»³⁵.

³¹ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite*, New York, 18 aprile 2008. Sulla importanza di una cooperazione fra Chiesa e comunità politica per lo sviluppo integrale della persona umana e dell'armonia della società si rinvia a GAETANO LO CASTRO, *Ordine temporale, ordine spirituale e promozione umana. Premesse per l'interpretazione dell'art. 1 dell'Accordo di Villa Madama, in Nuovi accordi fra Stato e confessioni religiose. Studi e testi*, Milano, Giuffrè, 1985, pp. 272-331 (ora, con lievi modificazioni ed il titolo *La promozione dell'uomo nei rapporti fra ordine temporale e ordine spirituale*, nel volume dello stesso a. *Il mistero del diritto. II. Persona e diritto nella Chiesa*, Torino, Giappichelli, 2011, pp. 185-245, dal quale saranno tratte le citazioni del presente lavoro).

³² BENEDETTO XVI, *Intervista concessa ai giornalisti durante il volo verso il Brasile in occasione della V Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi*, 9 maggio 2007. Sul punto, *amplius*, cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, cit., n. 3.

³³ BENEDETTO XVI, *loc. ult. cit.*

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al 56° Congresso Nazionale di studio promosso dall'Unione Giuristi Cattolici Italiani*, cit. Come attentamente rilevato da MARTIN RHONEIMER (*Democrazia*

Posizioni, queste, che – tiene a precisare il pontefice – non costituiscono affatto espressione di laicità, nel senso corretto del termine, ma, piuttosto, sua degenerazione in una forma di laicismo intollerante. L'esercizio da parte della struttura gerachica della Chiesa del diritto ad una partecipazione attiva alla vita pubblica, difatti, lunghi dal costituire una forma di indebita ingerenza della stessa nell'attività legislativa, propria ed esclusiva dello Stato, appare piuttosto come espressivo «dell'affermazione e della difesa dei grandi valori che danno senso alla vita della persona e ne salvaguardano la dignità», i quali, «prima di essere cristiani, sono umani, tali perciò da non lasciare indifferente e silenziosa la Chiesa, la quale ha il dovere di proclamare con fermezza la verità sull'uomo e sul suo destino»³⁶.

Emerge con evidenza, da tali asserzioni, l'impegno aperto e concreto della Chiesa a favore della persona umana, con i valori inerenti la sua dignità individuale e sociale, e in particolare la vita e la famiglia; impegno che – di fronte all'emergere delle questioni di etica pubblica, che vengono alla ribalta con le trasformazioni e ridefinizioni attualmente in corso dei modelli di vita, dei comportamenti diffusi e dei valori di riferimento, come anche delle legislazioni che li riguardano – porta la Chiesa a rivendicare con forza e a difendere da ogni attacco il proprio diritto/dovere, espressione della *libertas* che essa rivendica nei confronti della società umana e dei suoi poteri direttivi, di affermare i valori e i principi coinvolti nelle scelte legislative che incidono sulla vita e sulla concezione dell'uomo, e che, lunghi dal costituire una violazione del principio della laicità dello Stato, vuole piuttosto essere un contributo, offerto alla libertà di ciascuno, per il bene autentico della società.

moderna, *Stato laico e missione spirituale della Chiesa: spunti per una concezione politica «sana» della laicità*, cit.), l'ostilità nei confronti del fenomeno religioso «deve essere ricondotta alla pretesa della religione di rappresentare una verità di ordine superiore e un assetto di valori oggettivi, atti a sottomettere l'esercizio del potere politico e della libertà civile ad una valutazione morale secondo criteri che reclamano di essere veri, e di esercitare realmente un influsso attraverso la sua presenza pubblica» (p. 110). E ciò tanto più risulta vero nei riguardi della religione cristiana, giacché essa intende rappresentare una verità che senza togliere il valore intrinseco e giustamente autonomo delle realtà terrene, le relativizza e le sottomette al proprio giudizio; l'ostilità nei riguardi della Chiesa, va, dunque, ricondotta alla sua «pretesa di essere, anche per la comunità politica democratica, una fonte e un garante ultimo di valore» (p. 113).

³⁶ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al 56° Congresso Nazionale di studio promosso dall'Unione Giuristi Cattolici Italiani*, cit.

6. Dovere della comunità politica di garantire e di rispettare la libertas Ecclesiae. Facoltà e limitazioni connesse all'esercizio di tale diritto da parte della comunità ecclesiale. Riconduzione della presenza della Chiesa nella vita pubblica all'azione dei cittadini cattolici e ruolo-guida della struttura gerarchica

Ora, certamente la Chiesa – società d'ordine soprannaturale, che tuttavia vuole e necessita di essere presente, nel mondo, per il perseguitamento delle finalità religiose sue proprie, giacché le realtà temporali e la società civile sono «l'ambito nel quale essa naturalmente vive la dimensione spirituale»³⁷ – per rispettare il mandato affidatole dal suo Fondatore, ha il diritto e al tempo stesso il dovere di esporre i propri principi e di far sentire la propria voce sulle questioni temporali, attraverso il magistero, tutte le volte che esse tocchino aspetti connessi, in modo diretto o indiretto, con la propria missione, intesa nel senso più ampio del termine.

In ciò si concreta, per l'appunto, la sua *libertas*, che la comunità politica, nel contesto di un ordinamento democratico, politicamente organizzato in modo laico, ha il dovere di garantire e di rispettare. Se la comunità politica ignorasse la Chiesa, o le impedisse di esprimere liberamente (e di promuovere attivamente) le proprie convinzioni, anche con riguardo all'ordine politico e sociale, si porrebbe, difatti, in contraddizione con se stessa e con i suoi fondamentali attributi, perché ostacolerebbe l'esercizio di diritti e doveri di una parte dei cittadini, in concreto i fedeli cattolici, finendo con il negare la propria stessa proclamata laicità (nell'accezione basilare del termine, ossia come neutralità politica dello Stato e delle persone pubbliche rispetto alla verità religiosa, atta a garantire la convivenza e il civile confronto di una pluralità di posizioni, anche religiose).

Lo Stato laico, per essere realmente tale, è pertanto tenuto ad assicurare alla Chiesa libertà e indipendenza, riconoscendole il diritto di partecipare al dibattito pubblico (diritto che, in una autentica democrazia, spetta ad ogni cittadino e ad ogni formazione sociale), anche in vista dell'innegabile contributo che la fede è in grado di apportare alla difesa e all'allargamento della ragione umana, nonché del sostegno che la stessa può prestare a favore di un autentico progresso umano³⁸. E questa libertà deve includere la facoltà, per

³⁷ GAETANO LO CASTRO, *La promozione dell'uomo nei rapporti fra ordine temporale e ordine spirituale*, cit., p. 187.

³⁸ Relativamente a tale aspetto, sul quale molto insiste il magistero ecclesiastico recente, sembrano oggi convergere, sebbene con percorsi e logiche motivazionali differenti, anche alcuni pensatori laici, e fra di essi in particolare Jürgen Habermas, per il quale nell'attuale società post-secolarizzata, di fronte al ritorno della religione ed alla crescente richiesta di partecipazione al discorso pubblico

la Chiesa, di comunicare, di agire e di costruire nella sfera pubblica, anche pronunciandosi su temi politici, etici o sociali, allo scopo di definire i principi generali e i criteri di giudizio in base ai quali la fede illumina l'azione politica e sociale.

Ciò non importa, naturalmente, che la libertà che la comunità ecclesiale rivendica per sé sia priva di limiti. Operando nella vita pubblica, la Chiesa è difatti tenuta a rispettare le regole di quello Stato laico che essa stessa riconosce come valore acquisito, appartenente «al patrimonio di civiltà che è stato raggiunto»³⁹, e che postulano l'indipendenza ideologica e l'autonomia decisionale dello Stato e dei suoi organi in ambito temporale. La sua azione, perciò, deve svolgersi in consonanza con le leggi, che provvedono ad assicurare l'ordinato svolgersi della vita sociale all'interno della comunità politica.

Nel rispetto di tali regole e di tali leggi, la Chiesa, come già ricordato, non assume su di sé il compito di agire in modo diretto nella organizzazione, nello svolgimento e nello sviluppo della *polis*, ma affida ai fedeli laici, nel contesto e secondo le regole della convivenza democratica, il compito di agire per costruire in tale ambito, sotto la propria responsabilità, un giusto ordine nella società⁴⁰. Sono i fedeli laici, in specie, ad essere chiamati, in virtù

da parte della stessa, occorre verificare quale contributo essa sia in grado di recare alla vita sociale, riconoscendo, in particolare, ai credenti il diritto di partecipare alle discussioni pubbliche, anche in “linguaggio religioso”. Per approfondimenti, cfr. JÜRGEN HABERMAS, *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, in JÜRGEN HABERMAS – JOSEPH RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, cit., p. 41 ss.

³⁹ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, cit., n. 6.

⁴⁰ Cfr. CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Lumen Gentium*, n. 31; cost. past. *Gaudium et spes*, nn. 43 e 76; decr. *Apostolicam Actuositatem*, nn. 2 e 5. Ai laici, in specie, è affidata la riconduzione di tutte le cose al Cristo, e dunque la realizzazione concreta di quella profonda unione fra dimensione temporale e dimensione spirituale che «non modo non privat ordinem temporalem sua autonomia, suis propriis finibus, legibus, subsidiis, momento pro hominum bono, sed potius perficit in sua vi et praestantia propria simulque adaequat integrae vocationi hominis super terram» (decr. *Apostolicam Actuositatem*, n. 7). Compito che i fedeli cristiani sono chiamati a realizzare in condizione di sostanziale autonomia, giacché l'attenzione che essi sono tenuti a prestare alla dottrina proposta dal magistero della Chiesa non inficia la loro essenziale libertà nelle realtà temporali (cann. 227 CIC e 402 CCEO), da esigere e da difendere anche nei confronti dell'autorità ecclesiastica. Sul punto, specificamente, cfr.: JOSÉ TOMÁS MARTÍN DE AGAR, *Il diritto alla libertà nell'ambito temporale*, in *Fidelium Iura*, 1 (1991) pp. 125-166; PAOLO MONETA, *La libertà del fedele tra responsabilità ed esigenze di comunione*, in *I diritti fondamentali del fedele. A vent'anni dalla promulgazione del Codice*, Città del Vaticano, LEV, 2004, pp. 209-217; STEFANO MAZZOTTI, *La libertà dei fedeli laici nelle realtà temporali* (c. 227 C.I.C.), Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2007, *passim*. Più in generale, sulla funzione dei laici alla luce dell'insegnamento conciliare cfr.: GAETANO LO CASTRO, *I laici e l'ordine temporale*, in *Dir. eccl.*, 97 (1986), I, pp. 241-258; Id., *La missione cristiana del laico*, in *Studi in memoria di Mario Petroncelli*, a cura dell'Istituto di Diritto ecclesiastico e canonico dell'Università di Napoli, I, Napoli, Jovene, 1989, pp. 415-438; SALVATORE BERLINGÒ, *I laici nel diritto postconciliare*, in *I laici nel diritto*

della dignità originaria che loro appartiene in quanto uomini e dei compiti di apostolato che loro incombono nel mondo, a partecipare in prima persona alla vita pubblica, prendendo parte, come cittadini dello Stato guidati dalla loro coscienza cristiana, «alla molteplice e svariata azione economica, sociale, legislativa, amministrativa e culturale, destinata a promuovere organicamente e istituzionalmente il bene comune»⁴¹. Compito che gli stessi, consapevoli della loro grave responsabilità sociale, sono tenuti ad adempiere secondo varie modalità, e *in primis* promuovendo una legislazione che rispecchi le loro convinzioni sulla persona umana e sulla società (rispettosa, cioè, della dignità dell'uomo e dei suoi diritti fondamentali, che sono naturali, universali e inviolabili, sicché «nessuno, né il singolo, né il gruppo, né l'autorità, né lo Stato li può modificare, né tanto meno li può eliminare, perché tali diritti provengono da Dio stesso»⁴²).

Se, dunque, la presenza della Chiesa nella vita pubblica passa principalmente attraverso l'azione dei cittadini cattolici, responsabili e in grado di esercitare i loro diritti in armonia con la loro fede, alla struttura gerarchica della Chiesa, con i suoi interventi, spetta tuttavia il compito, insopprimibile ed insostituibile, di aiutare gli stessi ad agire da cristiani nel seno della società, dando loro la necessaria formazione ed evidenziando anche le esigenze e i limiti non negoziabili della loro azione civile e politica⁴³. Compito che la Chiesa gerarchica è chiamata ad adempiere in armonia e nel rispetto della funzione specifica dei *christifideles laici*: senza, dunque, limitare la loro libertà

della Chiesa, Città del Vaticano, LEV, 1987, pp. 73-110; Id., *I fedeli laici nella missione della Chiesa*, in PONTIFICIUM CONSILIIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Acta symposii internationalis iuris canonici occurrente 10° anniversario promulgationis codicis iuris canonici (19-24 aprile 1993), Città del Vaticano, LEV, 1994, pp. 839-854; LUIS NAVARRO, *Lo statuto giuridico del laico: sacerdozio comune e secolarità*, in *Fidelium Iura*, 7 (1997), pp. 71-101; ÁLVARO DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa. Le basi dei loro statuti giuridici*, II ed., Milano, Giuffrè, 1999; MARCO VERGOTTINI, *Laico*, nel vol. *Teologia*, a cura di Giuseppe Barbaglio, Giampiero Bof e Severino Dianich, II ed., Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003, pp. 776-787; GIORGIO CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, II ed., Bologna, EDB, 2004. Per una riflessione profonda sul significato dell'impegno secolare dei laici come connotante una specifica condizione ecclesiale, v. ora GAETANO LO CASTRO, *I laici*, nel volume dello stesso a. *Il mistero del diritto*, II, *Persona e diritto nella Chiesa*, cit., pp. 153-184.

⁴¹ GIOVANNI PAOLO II, esort. apost. *Christifideles Laici*, 30 dicembre 1988, n. 42. Nel medesimo senso, da ultimo, v. anche BENEDETTO XVI, lett. enc. *Deus caritas est*, cit., n. 29.

⁴² GIOVANNI PAOLO II, esort. apost. *Christifideles laici*, cit., n. 38. Relativamente al dovere dei politici e dei legislatori cattolici di presentare e sostenere leggi ispirate ai valori fondati nella natura umana, e al *munus*, correlato, dei vescovi di richiamare costantemente tali valori, si veda, da ultimo, BENEDETTO XVI, esort. apost. *Sacramentum caritatis*, 22 febbraio 2007, n. 83.

⁴³ In proposito, cfr. CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Lumen Gentium*, n. 36; cost. past. *Gaudium et Spes*, nn. 42-43 e 76.

d'opinione e la loro autonomia *in rebus civitatis terrenae*, né tantomeno operare alcuna interferenza con le istituzioni statali, venendo meno al rispetto del principio della distinzione degli ordini (e dunque, in ultima analisi, alle esigenze di una corretta interpretazione del principio della laicità della sfera pubblica) ⁴⁴.

7. *L'intervento del magistero ecclesiastico nel dibattito pubblico. Dignità della persona umana e “principi non negoziabili”.*

Proprio in relazione a tale ultimo aspetto, il magistero della Chiesa ha ripetutamente sottolineato la legittimità, da più parti contestata, del proprio intervento nel dibattito pubblico, specialmente sui temi legati alla persona e alla famiglia (accoglienza della vita, eutanasia, procreazione artificiale, esercizio della sessualità, disciplina della convivenza tra coppie eterosessuali e omosessuali, scuola, ricerca scientifica, educazione dei giovani) e su quelli di rilevanza sociale (legalità e governo della cosa pubblica) ⁴⁵.

⁴⁴ Quella della *Ecclesia regens* non è, quindi, di un'azione volta ad individuare ed a proporre soluzioni concrete ai problemi temporali – ciò che è proprio della società civile e dei cittadini –, bensì, piuttosto, di una influenza morale e spirituale, nell'esercizio della quale l'autorità gerarchica è tenuta a rispettare la libertà e il legittimo pluralismo dei fedeli laici negli affari temporali, derivanti dalle radicali esigenze vocazionali loro proprie. Ne discende, come autorevolmente rilevato in dottrina, che fuori dalle ipotesi in cui serva a chiarire la coscienza in materia di fede e di morale, la funzione riconosciuta ai pastori della comunità ecclesiale di illuminare il retto ordine delle realtà terrene in quanto rientranti nel disegno divino, stabilendo i criteri dottrinali sui quali poggia la vita sociale, emettendo giudizi di valore su situazioni concrete allorché lo reputino necessario e richiesto dalla *salus animarum*, occupandosi della condotta morale dei fedeli anche in ciò che riguarda la loro azione temporale, deve essere sempre «armonicamente composta con la peculiarità dei compiti che spettano ai laici nelle realtà temporali e con la dottrina dell'autonomia di codeste realtà» (GAETANO LO CASTRO, *La promozione dell'uomo nei rapporti fra ordine temporale e ordine spirituale*, cit., p. 233); diversamente, si finirebbe per negare la primaria responsabilità del laicato cattolico nelle realtà temporali, svuotandola, nei fatti, di contenuto concreto.

⁴⁵ Contro la legittimità dell'intervento delle gerarchie ecclesiastiche nelle questioni etiche e di costume che lo Stato ritiene di dover regolare per legge si sono levate, negli ultimi anni, numerose critiche da parte di intellettuali di differenti aree culturali: fra i molti, cfr. GIAN ENRICO RUSCONI, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Torino, Einaudi, 2000; ERMANNO VITALE, *Libertà di religione. E dalla religione?*, nel vol. *Quale libertà. Dizionario minimo contro i falsi liberali*, a cura di Michelangelo Bovero, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 93-106; GIULIO GIORELLO, *Di nessuna Chiesa: la libertà del laico*, Milano, R. Cortina, 2005; EUGENIO LECALDANO, *Un'etica senza Dio*, Roma-Bari, Laterza, 2006; PIERLUIGI CHIASSONI, *Lo Stato laico secondo Madre Chiesa*, in *Ragion pratica*, 28, giugno 2007, pp. 77-104. Seppure con sfumature meno accentuate, v. anche GIOVANNI MICCOLI, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano, Rizzoli, 2007, p. 337 ss., nonché GIOVANNI FILOROMO, *La Chiesa e la sfida della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 100 ss. In realtà, come attentamente rilevato, ad essere contestato non è tanto il diritto della Chiesa e dei suoi organi magisteriali e di governo ad esprimere il proprio giudizio morale su questioni che

Tale sottolineatura è stata operata per un verso chiarendo come, nel contesto delle moderne democrazie pluralistiche e pluriconfessionali, che fanno della laicità il loro emblema (e, per certi versi, il loro tratto distintivo), tale intervento null’altro rappresenti se non il legittimo esercizio di un diritto, di per sé incontestabile e incomprimibile, i cui presupposti legittimanti sono costituiti dal rispetto della libertà della Chiesa di proclamare la fede e dalla convinzione che l’operare della politica debba essere rivolto al conseguimento del bene comune⁴⁶; per l’altro, negando recisamente che lo stesso possa essere considerato come una ingerenza in qualche modo indebita della struttura gerarchica della Chiesa nelle vicende e nel campo di operatività della società civile, tale da mettere in discussione l’autonomia delle realtà terrene⁴⁷.

L’azione che la Chiesa dispiega intervenendo nel foro pubblico su questioni inerenti alla vita sociale e politica non va, difatti, a ledere o mettere in discussione l’autonomia istituzionale e giuridica dei processi politici. Essa, invero, non è diretta a fornire criteri e soluzioni per le questioni politiche del momento – compito che è proprio della società civile e dei cittadini, essendo la responsabilità politica una responsabilità essenzialmente laicale –, ma è invece volta ad illuminare le coscienze, permettendo loro di agire liberamente e responsabilmente secondo le esigenze autentiche di giustizia, per il bene della società.

Obiettivo primario della stessa, in specie, è quello di garantire e promuovere l’inviolabile dignità della persona, da perseguire richiamando consapevolmente una particolare attenzione su quei principi etici che per la loro natura e per la funzione di fondamento della vita sociale rivestono un valore basilare per la vita privata e ancor più per quella pubblica, e sono, perciò, da considerare,

attengono all’ordine politico, quanto, piuttosto, l’esercizio del suddetto diritto a seconda delle materie sulla quali in concreto esso si dirige (è il caso, ad esempio, delle questioni attinenti alla vita e, in genere, alla bioetica; mentre interventi come quelli a favore della pace o dei diritti umani non determinano tensioni o polemiche, in quanto diretti ad incidere su valori sostanzialmente condivisi nelle società occidentali). In proposito, cfr. GIUSEPPE DALLA TORRE, *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani della modernità*, Roma, Città nuova, 2008, p. 59.

⁴⁶ Sul punto, cfr. GIOVANNI PAOLO II, lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987), n. 8; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota Dottrinale circa alcune questioni riguardanti l’impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, cit., n. 3; PONTIFICO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa cattolica*, Città del Vaticano, LEV, 2004, n. 426; BENEDETTO XVI, lett. enc. *Deus caritas est*, cit., n. 28.

⁴⁷ In proposito, cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota Dottrinale*, cit., n. 6; PONTIFICO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa cattolica*, cit., nn. 197 e 571. Da ultimo, cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al 56° Congresso Nazionale di studio promosso dall’Unione Giuristi Cattolici Italiani*, 9 dicembre 2006; *Discorso ai partecipanti al Convegno promosso dal Partito Popolare europeo*, 30 marzo 2006.

per usare una espressione cara a Benedetto XVI, “non negoziabili”⁴⁸.

Tali principi, fra i quali vanno annoverati tutti i valori connessi alle grandi questioni dell'esistenza umana (e, principalmente, la tutela della vita in tutte le sue fasi, dal concepimento fino alla morte naturale; il riconoscimento e la promozione della struttura naturale della famiglia e la difesa della stessa dai tentativi di renderla giuridicamente equivalente a forme radicalmente diverse di unione; la tutela del diritto dei genitori di educare i propri figli), pur non essendo verità di fede, sono tuttavia da considerare, secondo l'insegnamento di Benedetto XVI, come «iscritti nella natura umana stessa e comuni, quindi, a tutta l'umanità»⁴⁹. Dal che discende che l'intervento della Chiesa diretto a difendere ed a promuovere tali principi non ha carattere confessionale, perché è indirizzato a tutte le persone, prescindendo dalla loro affiliazione religiosa; si tratta, inoltre, di un intervento necessario, cui la Chiesa è chiamata in ragione della sua funzione di garante dell'ordine naturale (ed a cui, pertanto, non può sottrarsi), giacché la negazione di tali principi «costituisce un'offesa contro la verità della persona umana, una ferita grave inflitta alla giustizia stessa»⁵⁰.

Del resto, quando interviene negli affari civili, la Chiesa non lo fa con l'intenzione di imporre autoritativamente il proprio punto di vista: non pretende, cioè, di dettare un'etica vincolante per tutti i cittadini, né di imporre scelte temporali concrete, influendo sul governo della comunità politica. Essa, invero, «utilizzando tutti e soli quei mezzi che sono conformi al Vangelo e al bene di tutti, secondo la diversità dei tempi e delle situazioni»⁵¹, si limita a reclamare uno spazio ove liberamente far valere le proprie idee e il proprio

⁴⁸ L'espressione “principi non negoziabili”, già impiegata da Giovanni Paolo II, ricorre con una certa frequenza nel magistero di Benedetto XVI, che l'ha utilizzata per la prima volta nel già menzionato discorso ai parlamentari del Partito Popolare Europeo ricevuti in udienza il 30 marzo 2006 a Roma, per poi riprenderla, con maggior forza, nell'esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum Caritatis* del 22 febbraio 2007, incentrata sull'Eucarestia, ove taluni «valori fondamentali, come il rispetto e la difesa della vita umana, dal concepimento fino alla morte naturale, la famiglia fondata sul matrimonio tra uomo e donna, la libertà di educazione dei figli e la promozione del bene comune in tutte le sue forme» sono qualificati “non negoziabili” in virtù del loro essere «fondati sulla natura umana» (n. 83). Sull'argomento Benedetto XVI è poi ripetutamente tornato, in via diretta o incidentale, nell'ambito del suo magistero. Da ultimo, cfr.: *Udienza generale*, 16 giugno 2010; *Discorso ai rappresentanti dell'Ufficio dell'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa*, 8 settembre 2010; *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Generale della Caritas Internationalis*, 27 maggio 2011. Contro la categoria dei principi non negoziabili – o meglio, contro la pretesa del magistero ecclesiastico di definire autoritativamente come non negoziabili taluni principi relativi all'esistenza umana – cfr. GIAN ENRICO RUSCONI, *Discorso pubblico e discorso teologico. Le strategie comunicative di papa Ratzinger*, in *Il Mulino*, 2007, 5, p. 771 ss.

⁴⁹ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al Convegno promosso dal Partito Popolare europeo*, cit.

⁵⁰ BENEDETTO XVI, *loc. ult. cit.*

⁵¹ CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes*, n. 76.

ideale etico (richiamando, in specie, l'attenzione delle autorità civili e della opinione pubblica sulla necessità che il diritto positivo sia rispettoso della morale naturale): senza tuttavia, con ciò, mettere in discussione l'identità propria e la legittima autonomia della società umana, ma anzi sforzandosi di ricercare percorsi effettivi di dialogo e di collaborazione con lo Stato, nel rispetto delle reciproche sovranità, in vista del perseguitamento del bene comune⁵².

8. Libertà dei fedeli in materia temporale e dottrina sociale della Chiesa

Nella visione del magistero ecclesiastico, dunque, il potere che la Chiesa gerarchica esercita mediante il suo influsso sulle coscenze dei fedeli non è – e non può, perciò, essere considerato – un potere politico in senso stretto, tale da concretare una forma di indebita ingerenza della stessa *in rebus civitatis terrenae*, ma piuttosto un potere spirituale e morale, comunque subordinato all'accettazione, non coartabile con alcun mezzo di tipo politico, da parte dei destinatari degli insegnamenti della Chiesa stessa⁵³.

L'adesione a tali indicazioni da parte dei cattolici, cittadini e fedeli – e, dunque, l'attuazione concreta dei principi dettati dal magistero con riguardo all'impegno secolare – resta, difatti, fondamentalmente rimessa ad un atto di libertà, che implica sempre l'assunzione di una responsabilità morale da parte degli stessi. I credenti, in specie, pur essendo tenuti ad ascoltare e a seguire il magistero dei pastori relativo al loro comportamento nella *polis*, devono poi agire in essa in base alla propria libertà, iniziativa e responsabilità, ivi esercitando i propri compiti di cittadini e scegliendo, tra le opinioni politiche compatibili con la fede e la legge morale naturale, quella a loro parere più conforme alle esigenze del bene comune.

Perché, tuttavia, i fedeli laici possano essere realmente testimoni di Cristo e del Vangelo nella comunità civile e politica, al servizio del bene comune, risulta fondamentale, nella visione del pontefice, la capacità da parte degli stessi di recepire l'insegnamento magisteriale, e principalmente la comprensione profonda della dottrina sociale della Chiesa: di quei principi, cioè, «dell'ordine morale che scaturiscono dalla stessa natura umana»⁵⁴ e che, in relazione alle

⁵² In proposito, si vedano le considerazioni di ENZO BIANCHI, *La differenza cristiana*, Torino, Einaudi, 2006, p. 73.

⁵³ Sul punto, diffusamente, cfr. MARTIN RHONHEIMER, *Democrazia moderna, Stato laico e missione spirituale della Chiesa*, cit., p. 130 ss.; LUIS OKULIK, *La libertà della Chiesa nel contesto attuale*, cit., p. 94.

⁵⁴ CONCILIO VATICANO II, *dich. Dignitatis humanae*, n. 14.

mutevoli esigenze di ciascun momento storico, devono guidare, in armonia con lo spirito evangelico, l'organizzazione della società civile.

La funzione specifica di tale dottrina è, difatti, quella di formare la coscienza per ciò che riguarda l'ambito dell'azione politica, facendo crescere la percezione delle vere esigenze della giustizia. Essa, in specie, lungi dal voler conferire alla Chiesa un potere sullo Stato, o dal voler imporre, a coloro che non condividono la fede, prospettive e modi di comportamento che appartengono a questa, vuole semplicemente, per usare le parole di Benedetto XVI, «contribuire alla purificazione della ragione e recare il proprio aiuto per far sì che ciò che è giusto possa, qui e ora, essere riconosciuto e poi realizzato»⁵⁵.

In tale veste, la dottrina sociale della Chiesa costituisce, a giudizio del pontefice, lo strumento capace di attuare e garantire la sana laicità dello Stato, perché indica ai fedeli laici la via per la costruzione di un giusto ordinamento sociale e statale, mediante il quale a ciascuno venga riconosciuto ciò che gli spetta. Compito, questo, che, in quanto di ordine politico, non è – e non può essere, per le ragioni prima richiamate – di competenza diretta della Chiesa; poiché, tuttavia, la costruzione di un giusto ordinamento sociale e statale rappresenta, al contempo, «un compito umano primario, la Chiesa ha il dovere di offrire attraverso la purificazione della ragione e attraverso la formazione etica il suo contributo specifico, affinché le esigenze della giustizia diventino comprensibili e politicamente realizzabili»⁵⁶.

⁵⁵ BENEDETTO XVI, lett. enc. *Deus caritas est*, cit., n. 28. Sulla dottrina sociale della Chiesa esiste una bibliografia vastissima; fra i numerosi contributi, cfr., a titolo indicativo: MARIE DOMINIQUE CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo* (1891-1971), II ed., Brescia, Queriniana, 1977; JOSÉ MIGUEL IBAÑEZ LANGLOIS, *La dottrina sociale della Chiesa. Itinerario testuale dalla Rerum Novarum alla Sollicitudo rei socialis*, Milano, Ares, 1989; GIANNINO PIANA, *Magistero sociale*, in *Nuovo Dizionario di teologia morale*, a cura di Francesco Compagnoni, Giannino Piana e Salvatore Privitera, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1990, pp. 651-708; GIUSEPPE DALLA TORRE, *Dottrina sociale della Chiesa e diritto*, in *Iustitia*, 2005, pp. 35-77; LUIGI NEGRI, *Per un umanesimo del terzo millennio. Il Magistero sociale della Chiesa*, Milano, Ares, 2007; GIORGIO CAMPANINI, *La dottrina sociale della Chiesa: le acquisizioni e le nuove sfide*, Bologna, EDB, 2007; ANGELO SCOLA, *La dottrina sociale della Chiesa: risorse per una società plurale*, Milano, Vita e Pensiero, 2007; TARCISIO BERTONE, *L'etica del bene comune nella dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano, LEV, 2008.

⁵⁶ BENEDETTO XVI, loc. ult. cit. Sulla natura e sulle finalità della dottrina sociale della Chiesa Benedetto XVI è tornato anche nella successiva enciclica *Caritas in veritate*, nella quale si trova affermato che tale dottrina è annuncio della verità dell'amore di Cristo nella società. La dottrina sociale, in specie, «è servizio della carità, ma nella verità» (BENEDETTO XVI, lett. enc. *Caritas in veritate*, cit., n. 5), la quale, sola, è garanzia di libertà; essa, infatti, «è servizio alla verità che libera. Aperta alla verità, da qualsiasi sapere provenga, la dottrina sociale della Chiesa l'accoglie, compone in unità i frammenti in cui spesso la ritrova, e la media nel vissuto sempre nuovo della società degli uomini e dei popoli» (ivi, n. 9).

9. Libertà della Chiesa e “sana laicità” dello Stato quali condizioni indispensabili affinché i fedeli laici possano assolvere ai loro compiti. Insufficienza del modello dello “Stato laicista” e sua condanna.

Riassumendo: il vero potere della Chiesa sta oggi, a ben guardare, nell’azione dei fedeli laici, cui è affidato il compito di edificare una società confacente alla dignità della persona umana, con la responsabilità e la libertà che agli stessi compete in qualità di cittadini di uno Stato costituzionale democratico, operando «con una coscienza ispirata e formata secondo la loro fede cattolica, alla quale il magistero ecclesiastico fornisce un orientamento indispensabile»⁵⁷.

Perché i fedeli cristiani possano assolvere a tale compito, è tuttavia necessario che alla Chiesa siano riconosciute le condizioni di libertà e di indipendenza necessarie al compimento della propria missione apostolica, la quale, come precedentemente ricordato, comprende anche, in modo essenziale e inscindibile, l’instaurazione dell’ordine temporale. Dal che discende il non potersi negare alla stessa, attraverso il proprio magistero, il diritto di intervenire su temi civili, ogni qualvolta si tratti di questioni dell’ordine temporale la cui soluzione riguarda un principio che interessa la dottrina cattolica: diritto che deve contemplare anche la possibilità per la Chiesa, se del caso, di riprovare una legge dello Stato ritenuta ingiusta perché contraria alla legge naturale, o di denunziare situazioni immorali messe dalla legge civile, o, comunque, di fornire indicazioni ai cattolici impegnati in politica. Negare alla Chiesa tale diritto, richiedere alla stessa una sorta di neutralità silenziosa rispetto agli affari gestiti dallo Stato significherebbe impedirle di fatto di esercitare, o comunque limitare grandemente, quella *libertas* che trova il suo fondamento non solo nella divina rivelazione, e dunque nel carattere soprannaturale della Chiesa stessa quale ente di divina istituzione, ma anche nell’ordine naturale, e precisamente nell’essere la Chiesa «comunità di esseri umani che hanno il diritto di vivere nella società civile secondo i precetti della fede cristiana»⁵⁸.

Occorre, inoltre, che lo Stato, la comunità politica nella quale i fedeli cristiani vivono e operano, abbandoni ogni estremismo laicista e faccia sua quella laicità “sana” e “positiva”, la quale sappia coniugare alla legittima autonomia delle attività umane e all’indipendenza dello Stato dall’autorità ecclesiastica, che la Chiesa riconosce e rispetta in quanto richiesta dal bene

⁵⁷ MARTIN RHONHEIMER, *Democrazia moderna, Stato laico e missione spirituale della Chiesa*, cit., p. 133.

⁵⁸ CONCILIO VATICANO II, dich. *Dignitatis humanae*, n. 13.

comune, non già la preclusione ma l'apertura nei confronti delle fondamentali istanze etiche e, soprattutto, del "senso religioso" che l'uomo – ogni uomo – porta dentro di sé (e in cui, concretamente, si esprime l'apertura dell'essere umano alla Trascendenza).

Ecco allora l'insistenza da parte del recente magistero ecclesiale sul fatto che lo "Stato giustamente o sanamente laico" – quello, cioè, che si caratterizza per un atteggiamento ideologico di fondo consistente nel ritenere che il fenomeno religioso abbia un valore positivo per la società, e che se ne debba pertanto ammettere la dimensione e la rilevanza pubblica – sia un modello assiologicamente positivo, l'unica forma di Stato realmente conforme a verità e giustizia; e, di contro, la recisa condanna dello "Stato laicista", di quella forma, cioè, di aggregazione politica caratterizzata da un atteggiamento ideologico di fondo chiaramente a-religioso e anti-religioso, da una ostilità nei confronti di ogni forma di rilevanza politica e culturale della religione («*etsi Deus non daretur*»), dal rifiuto di qualunque riferimento ai fondamenti trascendenti della ragione, che nega alla Chiesa qualunque «titolo ad intervenire su tematiche relative alla vita e al comportamento dei cittadini [nonché] il diritto di pronunziarsi sui problemi morali che oggi interpellano la coscienza di tutti gli esseri umani, in particolare dei legislatori e dei giudici»⁵⁹; uno Stato che pretende di imporre, con la forza del proprio potere, «la verità della non-esistenza o non-rilevanza di Dio e della conseguente irrilevanza – e persino nocività – della religione»⁶⁰, finendo con il confondere la laicità delle istituzioni politiche con l'agnosticismo o l'ateismo pubblico.

10. Considerazioni conclusive. Stretto rapporto fra i concetti di libertà della Chiesa e di laicità dello Stato nel magistero di Benedetto XVI

Emerge con evidenza, da quanto rilevato, come il dibattito sulla libertà della Chiesa e sulla laicità dello Stato sia oggi quanto mai vivo e attuale, a testimonianza del carattere di perenne attualità che presentano i problemi concernenti le relazioni giuridiche fra Chiesa e Stato (a volere essere più precisi, fra società religiosa e società civile, con le rispettive potestà).

Di tale interesse si è fatto e si fa interprete l'odierno magistero ecclesia-

⁵⁹ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al 56° Congresso Nazionale di studio promosso dall'Unione Giuristi Cattolici Italiani*, cit.; ID., lett. enc. *Caritas in veritate*, cit., n. 56.

⁶⁰ MARTIN RHONHEIMER, *Democrazia moderna, Stato laico e missione spirituale della Chiesa*, cit., p. 116.

stico, il quale, in sostanziale continuità di pensiero con quello del periodo post-conciliare, appare fermo nel ribadire la volontà della Chiesa di rispettare la laicità dello Stato, intesa come autonomia delle realtà terrene (e, in particolare, come indipendenza dello Stato dall'autorità ecclesiastica), senza però smettere, al contempo, di esercitare liberamente e senza impedimenti la propria missione di annuncio della verità e di chiarimento delle coscienze (*libertas Ecclesiae*).

Da tale punto di vista, è possibile asserire che i principi di fondo in materia di libertà della Chiesa e di laicità dello Stato sono rimasti dall'epoca del Concilio ad oggi sostanzialmente inalterati (e che, dunque, le prospettive offerte dal Vaticano II circa le relazioni della Chiesa con le comunità politiche rappresentano delle linee guida tuttora valide, pur nelle mutate circostanze delle società contemporanee, multireligiose e multietniche).

Ciò malgrado, si è visto come all'interno della riflessione magisteriale e particolarmente nell'insegnamento di Benedetto XVI, le questioni della *libertas Ecclesiae* – della sua rivendicazione e difesa, nonché delle teoriche volte a giustificarla – e della laicità dello Stato emergano con accenti, significati e possibili esiti parzialmente diversi dal passato.

Ciò in quanto, nel medesimo arco di tempo e con specifico riferimento ai Paesi dell'area occidentale, risultano profondamente mutati tanto il contesto dei rapporti fra società religiosa e società civile (e fra le rispettive potestà), quanto, e in conseguenza, la funzione di magistero della Chiesa cattolica, la quale, nel corso del Novecento e specialmente negli ultimi decenni, ha conosciuto, e sta tuttora conoscendo un processo di significativa evoluzione, sia sul piano dei contenuti e dei suoi destinatari concreti, sia per quanto concerne il suo stesso fondamento⁶¹.

Il magistero, in particolare, riveste oggi una funzione sempre più importante nell'ambito della missione della Chiesa e nella configurazione delle sue relazioni con la comunità politica, offrendosi (e concretamente ponendosi) come canale privilegiato di dialogo e di confronto con il mondo e con la cultura contemporanea. L'esercizio del *munus docendi* da parte della Chiesa negli ordinamenti secolari va, inoltre, sempre più caratterizzandosi come specifico contributo della stessa alla costruzione di un ordine sociale e politico ispirato a giustizia. In altri termini, il magistero si pone come fondamentale ispiratore della vita civile, in ragione del fatto che la Chiesa è depositaria

⁶¹ Sul punto, si vedano le interessanti considerazioni di PAOLO CAVANA, *Libertà di Magistero e Stato costituzionale*, nel vol. *Sovranità della Chiesa e giurisdizione dello Stato*, a cura di Giuseppe Dalla Torre e Pasquale Lillo, Torino, Giappichelli, 2008, p. 191.

dei valori portanti della nostra civiltà. In tale veste, esso tende vieppiù ad assumere anche una funzione di stimolo e di giudizio critico nei confronti dell'evoluzione degli ordinamenti civili alla luce dei valori religiosi e morali cristiani, nelle materie di rilevanza etica e ovunque lo richieda la tutela dell'uomo e dei suoi diritti fondamentali⁶²; funzione che trova fondamento e tutela nella *libertas Ecclesiae* e che presuppone una corretta comprensione del concetto di laicità dello Stato (nel senso evidenziato in precedenza), costituendo il medesimo condizione indispensabile per poter inquadrare, nel contesto delle attuali società democratiche, la necessità dell'impegno volto a garantire che la vita pubblica sia ordinata secondo quei valori di libertà, giustizia, pace, rispetto per la vita, solidarietà, etc., che sono inseparabili dalla coscienza cristiana.

Ma sono la secolarizzazione della società civile e delle sue istituzioni, l'accentuarsi di quel processo di separazione tra organizzazione politica e società religiosa sulla base di una crescente divaricazione dei valori ispiratori di ciascun ordinamento che porta, nelle sue accezioni più estreme, ad intendere la modernità come liberazione della società dalla presenza religiosa, l'affermarsi, conseguente, dell'idea per cui la società è quindi lo Stato si presentano come i valori definitivi della persona e della società stessa, sono tali fattori, singolarmente considerati e nel loro insieme, a rendere inevitabile e, al contempo, a tracciare le linee guida dell'evoluzione dei concetti di *libertas Ecclesiae* e di laicità dello Stato all'interno della riflessione magisteriale.

In un contesto nel quale un termine come laicità sembra essere diventato quasi l'emblema qualificante della post-modernità, in particolare della moderna democrazia, risulta, difatti, evidente, in ambito secolare, la tendenza a contrapporre la "libertà della Chiesa" alla "laicità dello Stato", quasi che la rivendicazione dell'una escludesse (o limitasse fortemente) l'altra. Si pensi, in proposito, alle molteplici situazioni di contrasto tra autorità civile e autorità ecclesiastica (leggi in favore dell'aborto e dell'eutanasia, interventi di riforma del diritto di famiglia e, in specie, dell'istituto del matrimonio, riforme educative, ecc.) manifestatesi in diversi Paesi, specie dell'area occidentale, nelle quali si è sistematicamente qualificato l'intervento della Chiesa cattolica come ingerenza indebita negli affari civili⁶³.

Una tendenza contro la quale si è schierato apertamente Benedetto XVI. Dall'insegnamento dell'attuale pontefice emerge, invero, con evidenza l'invito a considerare la questione della *libertas Ecclesiae* (e della sua concreta

⁶² Per approfondimenti, cfr. PAOLO CAVANA, *op. ult. cit.*, p. 192 ss.

⁶³ In proposito, v. *supra*, § 7.

rivendicazione quale principio fondamentale nelle relazioni fra la Chiesa e i poteri pubblici e tutto l'ordinamento civile, in linea con l'insegnamento conciliare) in armonico ed inscindibile rapporto con la legittima laicità dello Stato, vista, quest'ultima, come condizione essenziale per il riconoscimento alla comunità ecclesiale del diritto al libero svolgimento delle attività connesse alla sua universale missione di salvezza tra i popoli.

Libertas Ecclesiae e laicità dello Stato, lungi dall'escludersi o dal limitarsi vicendevolmente, costituiscono concetti destinati ad integrarsi tra di loro armonicamente per favorire, nel rispetto della reciproca autonomia tra l'ordine temporale e quello spirituale, una sana collaborazione e un senso di lealtà condivisa tra gli ordini stessi e le rispettive potestà, a vantaggio del bene comune della società. L'una e l'altra, pertanto, devono essere intese, tanto da parte della Chiesa quanto da parte della comunità politica, come un metodo del proprio agire, come strumenti idonei e indispensabili a garantire la collaborazione e la coordinazione delle proprie attività, nel rispetto dell'autonomia delle reciproche competenze.

Si tratta di una visione positiva e non concorrenziale del rapporto Chiesa-comunità politica, in cui il principio della laicità dello Stato si pone non come ostacolo all'esercizio, ma come garanzia del rispetto della *libertas Ecclesiae*, giacché impegna i poteri civili al rispetto del fatto religioso come un aspetto essenziale della vita umana anche nella sua dimensione sociale e pubblica, in sintonia con la necessità, prioritaria per la Chiesa, di garantire e promuovere il rispetto del valore dell'umano e della suprema dignità della coscienza morale.

11. *Le problematiche etiche ed antropologiche al centro dei nuovi conflitti fra società politica e società religiosa (e fra le rispettive potestà)*

Una retta concezione della laicità, che non disconosca alla religione il suo ruolo pubblico, ma consideri invece la stessa come una risorsa per la crescita della comunità politica nel suo insieme, appare, peraltro, tanto più necessaria nel contesto delle attuali società democratiche, nelle quali è in atto un significativo mutamento, nell'essenza e nella percezione, dei conflitti fra società politica e società religiosa (e fra le rispettive potestà). Conflitti che non riguardano più, come in passato, i rapporti istituzionali fra le stesse, quelle, cioè, che potevano definirsi le relazioni ecclesiastiche classiche: al riguardo, difatti, la distinzione e l'autonomia reciproca si ritengono ormai «sostanzialmente accettate e condivise sia dai cattolici sia dai laici, e con esse l'apertura pluralista degli ordinamenti dello Stato democratico e liberale alle

posizioni più diverse, che di per sé hanno tutte, davanti allo Stato, uguali diritti e uguale dignità»⁶⁴.

Oggi, invece, i conflitti fra le due società investono fondamentalmente la concezione dell'uomo nei suoi rapporti con la scienza, la tecnica e le scelte fondamentali della propria esistenza. Oggetto del contendere sono divenute, cioè, le grandi questioni etiche ed antropologiche (quelle, cioè, che riguardano l'esperienza originaria dell'uomo in sé e nel suo vivere sociale) emerse a seguito sia dei profondi cambiamenti intervenuti nei costumi e nei comportamenti, sia delle nuove applicazioni al soggetto umano delle biotecnologie; questioni che, come autorevolmente rilevato, hanno «chiaramente una dimensione non soltanto personale e privata ma anche pubblica e non possono trovare risposta se non sulla base della concezione dell'uomo a cui si fa riferimento: in particolare della domanda di fondo se l'uomo sia soltanto un essere della natura, frutto dell'evoluzione cosmica e biologica, o invece abbia anche una dimensione trascendente, irriducibile all'universo fisico»⁶⁵.

Si tratta, come risulta evidente, di un conflitto di valori, rispetto al quale il concetto di laicità dello Stato viene strumentalmente utilizzato, all'interno della società civile, per escludere ogni rilievo sociale al fatto religioso (e, dunque, alla visione cattolica della vita e del destino dell'uomo); dello scontro, in altri termini, tra due differenti visioni del mondo, quella di chi crede nell'esistenza di principi e di valori immutabili, impressi da Dio nella natura dell'uomo, e quella di chi è convinto, invece, che nulla esista di stabile e di permanente, ma che tutto sia relativo ai tempi, ai luoghi, alle circostanze.

12. *Benedetto XVI e la proposta di una società che accetti di ragionare “veluti si Deus daretur”. La retta comprensione della laicità quale condizione essenziale per garantire la dignità della persona umana e le esigenze del bene comune.*

Proprio l'opposizione a tale visione del mondo, a quel relativismo dilagante nelle attuali società, che non di rado viene concepito come elemento costitutivo essenziale della democrazia, rappresenta uno dei fili conduttori del magistero di Benedetto XVI.

Secondo il pontefice, in particolare, per combattere le derive del rela-

⁶⁴ CAMILLO RUINI, *Laicità, punti fermi per l'etica pubblica*, in *L'Avvenire*, 19 febbraio 2009, p. 26.

⁶⁵ *Ibidem*.

tivismo etico sarebbe opportuno rovesciare l'assunto tradizionale di una società laica in cui l'autonomia della religione e dei suoi valori si fonda sulla formula risalente a Ugo Grozio *"etsi Deus non daretur"* (anche se Dio non esistesse), ormai storicamente inadeguato perché nel corso del secolo XX è progressivamente venuta meno quella larga coincidenza di contenuti tra etica pubblica civile e morale cristiana che costituiva il senso concreto di tale formula, sostituendolo con la formula inversa, *"veluti si Deus daretur"* (come se Dio esistesse)⁶⁶. Facendo propria la proposta formulata dal pontefice, ragionando cioè come se Dio ci fosse, si supererebbe, infatti, la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è sperimentalmente, verificabile, apprendo ad essa di nuovo tutta la sua ampiezza. Anche coloro che non credono in Dio, pertanto, dovrebbero accettare tale ipotesi come punto di partenza, cercando di vivere e di indirizzare la propria vita come se Dio ci fosse. Ragionando *"veluti si Deus daretur"*, infatti, si garantirebbe il rispetto della libertà di tutti, e si potrebbe, in ultima analisi, pervenire ad una relativizzazione della distinzione-opposizione tra laici e credenti, così radicata nella società attuale, nell'interesse delle esigenze di quel bene comune, cui la Chiesa e la comunità politica devono, ognuna conformemente alla propria natura e finalità, istituzionalmente tendere⁶⁷.

In mancanza di tale approdo, del resto di difficile realizzabilità concreta, occorre allora insistere sulla necessità di elaborare una corretta visione del principio della laicità della sfera pubblica.

La retta comprensione della laicità è, infatti, in grado di garantire una fondamentale dimensione dell'essere umano, quale l'apertura alla Trascendenza, la quale fonda la dignità della persona, sostiene la ragione umana nell'individuazione dei valori comuni (quelli, cioè, condivisibili da tutti, credenti e non credenti, perché fondati sulla natura umana), impedisce che la società politica trovi in se stessa l'unico fondamento, esponendosi al rischio

⁶⁶ JOSEPH RATZINGER, *L'Europa nella crisi delle culture*, Conferenza tenuta la sera di venerdì 1 aprile 2005 a Subiaco, al Monastero di Santa Scolastica, in occasione della consegna all'autore del Premio San Benedetto "per la promozione della vita e della famiglia in Europa"; ora pubblicata anche nel vol. Id., *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, cit., pp. 60-63.

⁶⁷ Il non credente che accetti di ragionare *veluti si Deus daretur* vedrà, infatti, in quel Dio un «Dio laico, è un Dio che non ha volto definito, non ha dogmi incorreggibili, non ha rivelazioni irrivedibili, non ha interpreti inappellabili, (...) non ha riti esclusivi. Quel Dio è il Dio della sua coscienza, il Dio che lo rende consapevole della sua finitezza, della sua miseria come della sua grandezza, il Dio che lo fa agente morale, il Dio che misteriosamente lo punisce o lo approva, il Dio delle sue angosce e delle sue esaltazioni» (MARCELLO PERA, *Introduzione*, nel vol. *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, cit., p. 23). Tra questo Dio laico e il Dio cristiano c'è di mezzo la Rivelazione, che per un cristiano rappresenta l'essenza della sua fede. (...) Ma «quanto agli effetti sulla vita individuale e sociale, tra il Dio laico e il Dio cristiano non vi sono serie differenze» (*ibidem*).

del totalitarismo; nella convinzione che solo una laicità così intesa possa realmente corrispondere alle esigenze attuali del bene comune, perché in grado di impedire da una parte l'imposizione di una teoria morale che trasformi la società civile in uno Stato etico, dall'altra il rifiuto a priori dei valori morali che in ambiti culturali, religiosi, ecc.., sono liberi e non debbono, perciò, essere gestiti dal potere.