

IL FONDAMENTO ETICO DEL DIRITTO

Di Carlo Cardia

Sommario. 1. Premessa. I confini del diritto. 2. La dimensione etica, prima base dell'Ordinamento. 3. Il rapporto pubblico-privato, la stagione delle Riforme. Le nuove relazioni ecclesiastiche. 4. La laicità, fonte delle leggi, coerente con la dignità della persona.

1. Desidero impostare la mia Relazione su Giuseppe Dalla Torre, affrontando il suo rapporto con la concezione del diritto, in particolare il diritto canonico ed ecclesiastico, perché questo rapporto l'ha coinvolto in tutta la sua attività di ricerca, e di legislatore, e perché ha intrecciato anche i nostri legami personali di studiosi e di appartenenti al mondo universitario. E voglio iniziare ricordando che lo studio del diritto, come strumento di regolazione della vita civile e comunitaria richiede che se ne stabiliscano in via prioritaria i confini, se ne determini l'oggetto, per passare poi ai suoi contenuti. Giuseppe Dalla Torre si è interessato più volte dell'argomento, da diverse angolazioni, la sua linea di pensiero ha avuto come costante quella critica al dogma del 'positivismo' di cui abbiamo subito un po' tutti l'influenza dall'Ottocento ad oggi. Il sistema delle codificazioni ha formato generazioni di giuristi e le ripartizioni che conosciamo, codici, branche del diritto, territorialità, universalità, hanno di volta in volta convinto che il comune denominatore per le società che si organizzano e strutturano, sia 'il comando', la volontà e la potestà di decidere, rendere obbligatorio ciò che altrimenti sarebbe opinabile.

Dalla Torre ritiene che questo limite si è andato accentuando quando si sono moltiplicati i problemi delle società complesse, come sono quelle pluralistiche, e che i problemi nascono, “prima ancora che dal dilemma sulle scelte fondamentali da compiere, dalla concezione stessa del diritto che la modernità reca con sé e dal suo rapporto con l’etica”¹. Di qui il dogma positivista, che da due secoli ha prodotto “l’effetto, che pare ineluttabile conseguenza nel sistema della codificazione, di escludere dall’orizzonte mentale del giurista ogni altra dimensione della giuridicità che non sia quella positivizzata con atto di volontà del legislatore”², di escludere cioè primariamente l’ispirazione etica del diritto.

Il nostro Autore scava più a fondo, osserva che la frattura si compie quando si nega, (o si accantona) la concezione medievale del diritto, che concepisce una *lex* “che non è mera volontà o atto di imperio, ma “lettura delle regole ragionevoli scritte nella natura delle cose”³. Questo legame nella mente dei moderni, si traduce nel principio “per cui al di sopra dello Stato non v’è alcuna legge; il suo agire, che è propriamente politico, non incontra limiti o condizionamenti provenienti dall’esterno. Il Principe (per i moderni) è *legibus solutus*. *Neppure la morale può condizionare le sragioni della politica: qui è il senso profondo del machiavellico fine (politico) che giustifica i mezzi*”⁴.

A questo punto s’è già consumata la frattura del sapere, e della conoscenza, perché il giurista diviene autoreferenziale, non ha bisogno dell’etica, la guarda con supponenza, né a ben vedere ha bisogno di altre scienze sociali, e soprattutto dimentica che storicamente le ‘regole del vivere civile’ derivano dalla religione e dall’etica (e da altre scienze), assimilandole, modificandole, discutendone, perfezionandole ma sempre tenendole collegate ai fondamenti e alla genesi del pensiero che è alla base del giudizio di valore sulle concrete fattispecie. Ricordo spesso l’osservazione di un giurista il quale, tentando di assolutizzare la separazione

¹ G. DALLA TORRE, *Le frontiere della vita. Etica, bioetica e diritto*, Roma 1997, p. 47.

² Ivi, p. 48.

³ Cit. Da P. GROSSI, *l’Ordine giuridico medievale*, Bari 1995, p. 138.

⁴ G. DALLA TORRE, *le frontiere della vita*, cit., p. 52.

tra etica e diritto penale, sosteneva che il reato di omicidio pur essendo previsto universalmente condannato dalle religioni, è però diverso e separato dal comandamento cristiano (buddista, o d'ogni altra confessione) che prevede il “non uccidere”. A questo punto, capiamo bene come il positivista dogmatico non ha più bisogno di leggere, studiare, approfondire, i percorsi storici e razionali attraverso cui le società umane sono venute perfezionando i concetti di reato, dolo, sanzioni, e via di seguito.

In realtà, etica, vuol dire valori, finalità, orientamento personale e collettivo; al contrario, comando, imperio, vuol dire, fine dalla relazionalità, decisione e coazione. Né si può dimenticare il pensiero di Henri Bergson, per il quale dall'etica scaturisce il diritto, che resta distinto, e che l'etica è tra le fonti delle più grandi rivoluzioni giuridiche. Per Bergson, nei passaggi storici fondamentali l'etica torna ad essere la più importante fonte di produzione del diritto: *l'ethos* costituisce lo strumento con cui si rovesciano i capisaldi di una società che s'è chiusa in sé stessa, attorno a principi vecchi e ingiusti. Il diritto, a sua volta, trasforma l'intuizione etica in norme, regole, consuetudine ⁵, ma dev'essere pronto a rivoluzionarsi di nuovo quando s'annuncia una nuova visione morale.

D'altra parte, la rivoluzione dei dritti umani, che ha riguardato un po' tutti gli orizzonti del diritto, a cominciare dallo *ius gentium*, è stata interpretata come il frutto ultimo di una indignazione, dello stupore che ha colto chi ha guardato gli orrori del totalitarismo, perché, secondo le parole di Hannah Arendt, “l'antisemitismo (non il semplice odio contro gli ebrei), l'imperialismo (non la semplice dittatura) hanno dimostrato, uno dopo l'altro, che ha dignità umana ha bisogno di una nuova garanzia, che può trovarsi soltanto in una nuova legge sulla terra per l'intera umanità”⁶. Una nuova legge sulla terra, cioè il bisogno di un *Nuovo Sinai*, di un rinnovato decalogo che riconcili l'uomo con sé stesso e con la propria storia, di un *ethos* nel quale si riconoscono prima lo Stato, poi gli uomini tutti, senza eccezione. Ed è Francesco D'Agostino che ha individuato questo ordinamento superiore nel complesso de diritti

⁵ H. BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione* (1932), Milano 1973, p. 65-66.

⁶ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* (1951), Milano 1967, p. 594.

umani codificati dal 1948 in poi, e l'ha chiamato "un decalogo per cinque miliardi di uomini"⁷. Lo stesso autore vede la genesi dei diritti umani nell'imporsi "di un senso etico concreto, che solo nel nostro tempo è riuscito a catalizzarsi e a installarsi definitivamente nelle coscienze", che ha fatto rinascere la fiducia nei valori "nell'opinione comune, venendo a costituire una sorta di universale etico, quale mai epoche del passato avevano conosciuto". Senza etica, il diritto viene a mancare del terreno su cui germoglia e cresce, dell'acqua e della linfa di cui ha bisogno per vivere.

2. Tornando al pensiero di Dalla Torre, ho scelto di iniziare l'analisi da una delle branche più recenti del diritto, dalla Bioetica, perché in questo nuovo settore della legislazione egli individua alcune conseguenze della fattura tra etica e diritto, conseguenze che si sono poi rincorse e accavallate nella cultura giuridica, fino a produrre nella nostra epoca di globalizzazione, una sorta di polverizzazione e disorientamento di tipo valoriale. Per il nostro Autore, "il problema centrale della bioetica è quello della scelta etica, all'interno di realtà sociali divise quanto a valori etici professati e dinanzi alle molteplici possibilità offerte dalla scienza e dalla tecnologia". Egli si pone il problema dei problemi, proprio delle società che ormai non hanno più un orientamento, né etico né ideologico e si chiede: "di fronte al problema del "politeismo etico" in cui ci troviamo, nelle nostre società nelle quali non sussiste più un'etica condivisa, è possibile una nuova Augusta? E' possibile una nuova Yalta?"⁸.

"La risposta non può che essere negativa", anche se aggiungo io che oggi sulla Terra risultano in concreto attive tante Yalta che frenano l'universalità: "in primo luogo perché religione e ideologia venivano, allora, a definire le relative forme di Stato, sicché la regola del *cuius regio eius religio (seu sententia)* era in qualche

⁷ F. D'AGOSTINO, *Filosofia del diritto*, Torino 1996, p. 230.

⁸ G. DALLA TORRE, *le nuove frontiere della vita*, cit., p. 118.

modo postulata dalla stessa configurazione della società politica. Oggi, al contrario, è proprio il principio di laicità - o, se si vuole, di neutralità, dinanzi alle varie scelte individuali in materia religiosa, ideologica o etica – ad essere *strutturale* a quella particolare forma di Stato, che diciamo di democrazia pluralista. In secondo luogo perché certamente ripugnano alla coscienza dell'uomo contemporaneo quei modelli politici e normativi, che risultano pertanto ormai improponibili”⁹.

Dalla Torre critica così i vari modi con i quali s'è cercato di uscire dall'*impasse*: attraverso il c.d. “pensiero debole” (disciplinare i vari passaggi anche procedurali, senza affrontare il tema dei valori), il c.d. “minimo comune etico” (accordo “pratico”, non “teoretico”, su singoli aspetti). Ma sempre questi nuovi modi di affrontare le questioni (tradiscono) la funzione somma del diritto che è quella di “essere regola di giustizia”. La parola giustizia, nella quale si incontrano e assommano i valori etici più preziosi, finisce sempre più spesso nel tritacarne del pensiero negativo dominante.

Senza ripercorrere tutto l'argomentare di Dalla Torre su questo snodo teorico della crisi del diritto, mi soffermo invece (ne parlammo tanto insieme nell'ambito di un Convegno dei Giuristi Cattolici sui temi della famiglia) sul naufragio cui ci ha portato la fuoriuscita dell'etica dall'orizzonte del diritto, un naufragio che ha portato i giuristi a negare il c. d. “diritto alla verità”. Non parlo di una verità religiosa, filosofica, ontologica, ma della verità più semplice, quella dei fatti e delle cose reali, concrete, che tutti conosciamo. Voi sapete che ne ha parlato per primo, almeno in Italia, Stefano Rodotà, il quale movendo dal c.d. *negazionismo* che negli ultimi tempi è venuto accentuandosi su diversi temi, ha chiesto e rivendicando che nelle scienze sociali, nelle analisi storiche, nelle valutazioni giuridiche si muova sempre dal “diritto alla verità” per fondare su di essa il percorso che giunga alle conclusioni valoriali e precettive.

Eppure, proprio quando il giurista si è trovato di fronte alle verità più evidenti, dotate perfino di una specifica materialità, perché relativi alla filiera

⁹ Ivi, p. 118-119.

biologica, composta di nascita, filiazione, parentela, legami di sangue, e quindi di famiglia, il diritto alla verità viene a volte negato in radice, con stravolgimenti che portano alla confusione e allo sconvolgimento del lessico, dei giudizi, dei valori. Giuseppe Dalla Torre è stato tra i primi a soffermarsi sulle antinomie prodotte dal disconoscimento dell'etica. E se noi guardiamo a queste antinomie dobbiamo riconoscere che esse scaturiscono in ultima analisi da quella negazione della verità alla quale nessuno aveva mai pensato. Quando ad esempio si nega il diritto alla verità, sostenendo che non esiste il diritto del figlio a conoscere i propri genitori, e i propri caratteri genetici, fisici e psichici, si perdono le coordinate di tutta la filiera parentale, e si sostengono tesi aberranti in sé, per le quali vale la considerazione di Dante nel "Monarchia", quando lamenta che "*fastidium etenim est in rebus manifestissimis est probationes adducere*"¹⁰.

Spezzare la filiera parentale fin dal suo inizio, induce poi alla formazione di un diritto artificioso, cioè non vero, dove prima le verità materiali, poi i valori, infine i diritti individuali e collettivi si perdono senza più ritrovarsi. S'è giunti a chiedersi, ad esempio, "perché mai dovremmo dogmaticamente assumere che la nozione psicologica di "Io" o identità personale esige necessariamente che si conosca il proprio madre e madre, il proprio luogo e anno di nascita, i propri familiari?"¹¹ Già, perché mai, forse perché questo diritto è iscritto nella coscienza e affonda le radici nell'evento della nascita. Altrettanto, quando s'è separata la maternità naturale da quella artificiale, per sostenere le ragioni di questa, s'è sostenuto con Gilda Ferrando che "a livello di principi generali non può affermarsi un 'diritto del figlio' a una famiglia ideale, ma piuttosto il diritto del figlio alla famiglia che la vita gli ha dato"¹², dove si svela subito l'inganno lessicale, perché non è la 'vita' a dare al minore una certa famiglia, bensì l'uomo stesso a inventarsi una famiglia artificiale che in natura non esiste.

¹⁰ D. ALIGHIERI, *Monarchia*, XIV (XIII), n. 7. "*Et quod etiam ab absensu omnium vel prevalentium non habuerit quis dubitat, cum non modo Asiani et African omnes, quin etiam maior pars Europa colentium hoc abhorreat?*".

¹¹ E. LECALDANO, *Bioetica. Le scelte morali*, Roma-Bari 2004, p. 241.

¹² G. FERRANDO, *libertà, responsabilità e procreazione*, Milano 1999, p. 333.

Da questo nascondimento della verità, vengono giù a cascata, come in un pendio senza fine, le aberrazioni che si declamano cancellando ogni rapporto con il reale: se il bambino può nascere senza che gli si faccia sapere chi sono i genitori, se si può cambiare il nome di padre e madre, anzi si possono moltiplicare le figure genitoriali, inserendoli in una tavola numerica, si possono inibire le parole papà e mamma, perché in caso di matrimonio *unisex* queste due figure non ci sono, e si interrompono i diritti dei figli verso i genitori, perché questi sono evaporati. Contattando che nelle Carte dei diritti umani (Dichiarazione dei diritti del fanciullo del 1959) sia scritto che “il fanciullo deve, per quanto possibile, essere sotto le cure e la responsabilità dei genitori. (...) Salvo circostanze eccezionali, il bambino in tenera età non deve essere separato dalla madre”. Così, si chiude il cerchio di un sillogismo improprio: prima si nega la naturalità, poi si adatta un concetto estraneo a questa, infine si costringe il concetto artificioso nella naturalità. E si fa credere che l’artificiosità è quasi naturale.

Al vertice della dissoluzione familiare ha ottenuto crescente spazio la c.d. “maternità surrogata”, con il grumo di angosce e di ingiustizie cui dà luogo. Alcuni giuristi scrissero tempo addietro che la maternità surrogata esprime una solidarietà femminile prima sconosciuta perché impossibile. Oggi questa impostazione è azzerata dai mercati delle maternità surrogate che operano nei Paesi del terzo mondo, e soddisfano problemi e desideri di coppie dei Paesi sviluppati. E si presenta una situazione etico-giuridica così intricata che non si riesce a capire a chi spetti il diritto alla verità. Qual è il diritto del figlio che non conoscerà quasi mai le proprie origini? E della madre sociale che non vuole più consegnare il figlio a chi lo aveva commissionato; o di chi ha commissionato il figlio e potrebbe vantare (a volte) una genitorialità naturale? La verità, a questo punto, non esiste, e si prospetta una nuova

forma di sfruttamento dell'uomo sull'uomo che sembrava dovesse estinguersi con il progresso civile¹³.

3. Vengo al secondo punto della mia Relazione, che riguarda l'attività di Giuseppe Dalla Torre all'interno di un intenso vissuto di rapporti, anche personali, relativi alla riforma del Concordato, dei rapporti tra Stato e Chiesa, e nel quale risalta la sua figura di giurista, in particolare ecclesiasticista e canonista. Un vissuto di rapporti nel quale egli è stato immerso in larga parte della sua vita, ed è così che io l'ho conosciuto, così si sono intrecciate le nostre esperienze di operatori del diritto, di compilatori di leggi, in momenti importanti ma anche difficili. Egli stesso evoca lo scetticismo da cui era circondato nel secondo Novecento questo obiettivo, ricordando che negli anni '70 Arturo Carlo Jemolo scriveva di giudicare ardua impresa la revisione costituzionale, ritenendo il secondo comma dell'art. 7 Cost. "prudente previsione per evitare così aspri contrasti come i mali dell'immobilismo", che occorresse tutelare la pace religiosa, "per non aggiungere divisioni a divisioni, mentre premono sull'Italia problemi così gravi"; che la revisione del concordato, così come la stipulazione delle intese con le altre confessioni religiose, dovesse considerarsi, in un'Italia divisa e lacerata, e sotto i colpi del terrorismo, come una "opera di pacificazione"¹⁴.

Non posso segnalare i tanti segmenti, e le grandi linee, di questa riforma fondamentale, voglio però affrontare un tema che è stato a lungo sottovalutato, e al quale invece, Giuseppe Dalla Torre, come spesso in anticipo sui tempi, ha dedicato un libro decisivo ("L'attività assistenziale della Chiesa nell'ordinamento italiano"), che è valso tra l'altro a innovare le basi del diritto ecclesiastico e le relazioni con le Chiese

¹³ Cfr., sul punto, la traiettoria che compie Max Charlesworth, quando osserva che "almeno idealmente, i membri della società devono essere d'accordo sul fatto che la libertà individuale o l'autonomia costituiscono il valore supremo (...). Un accordo sul valore supremo dell'autonomia è esattamente un accordo sul disaccordo in merito a posizioni morali reali o partigiane. In questo caso è una posizione meta-partigiana" (*L'etica della vita. I dilemmi della bioetica in una società liberale*, Roma 1996, p. 10.) Si completa, però, in questo modo la trasfigurazione dello Stato totalitario. Mentre lo Stato totalitario rivendica una sovranità assoluta, e si dichiara fonte dell'etica, oggi l'esito è quello opposto. Lo Stato e la legge si spogliano di ogni relazione con la morale, e spostano la sovranità sull'individuo. Questo diventa interprete unico dell'etica, nessun limite può essergli imposto perché arbitrario e partigiano.

¹⁴ G. DALLA TORRE, *Un altro Jemolo*, Roma 2013, p. 55.

su uno snodo essenziale. Il tema è centrale perché investe una sorta di Tabù ottocentesco, per il quale si sono volute restringere e ridurre le attività non religiose e culturali delle strutture ecclesiastiche, riconoscendo la specialità e la tutela solo a queste ultime. Le altre attività sono state viste, nella modernità, con diffidenza, in tanti modi ostacolate, alcune proibite. Scuola, assistenza, attività sanitarie, culturali, e naturalmente commerciali e finanziarie, erano come espunte dalla dimensione confessionale, e alcune di queste attività e finalità erano valutate quasi come punti d'invasione della sfera confessionale in quella civile e statale.

Naturalmente c'era una ragione per questa tendenza, e da essa prese ragione lo stesso concetto di "separatismo", e molte delle leggi eversive che noi tutti conosciamo. Occorreva separare tutto ciò che non era strettamente religioso da tutto ciò che non lo era. E la Chiesa, che per secoli s'era fatto come uno Stato nello Stato doveva rientrare nei suoi limiti e confini, veniva riguardata come entità per sua natura espansionistica. Nei fatti, del separatismo s'è esaltato il ruolo storico essenziale con il quale s'è introdotto nelle società occidentali il diritto di libertà religiosa, ma se n'è quasi nascosto (o attenuato) l'altro per il quale la società civile s'è come divisa e spezzata in tanti settori e attività che in qualche modo non dovevano avere rapporti con le Chiese e andavano 'secolarizzate'. Una scissione satura di conseguenze, su cui s'è fondato il conflitto tra separatismo europeo e separatismo nordamericano.

Sappiamo bene come il carattere 'avaro' del nostro separatismo sia stato disvelato pienamente da Francesco Ruffini nei suoi studi, con i quali ha fatto conoscere le diversità, entro certi limiti l'antitesi tra i sistemi 'diversamente laici' d'una parte e dell'altra dell'atlantico. Negli Stati Uniti non c'è stata alcuna legge eversiva, e ogni struttura religiosa poteva nascere e vivere in libertà; in Europa, invece, lo Stato doveva riappropriarsi di quel patrimonio immobiliare ch'era rimasto fermo all'interno di una grande 'manomorta', che tra l'altro ostacolava il libero mercato mobiliare e immobiliare. Negli Stati Uniti, le scuole private erano riconosciute e ampiamente tutelate anche finanziariamente dallo Stato, e dovunque si introdusse l'insegnamento religioso anche nelle scuole pubbliche, in Europa (con l'eccezione dell'Italia) l'insegnamento religioso fu cancellato dal separatismo di

tendenza francesizzante. Negli Stati Uniti, il diritto comune sosteneva le Chiese, le diverse strutture confessionali, anche finanziariamente, con esenzioni fiscali amplissime, il separatismo europeo ebbe come punto d'onore quello di non mai finanziare alcuna Chiesa, Confessione, perché ciò sarebbe stato considerato come un grave *vulnus* alla laicità delle istituzioni pubbliche. Negli Stati Uniti si favorivano ovunque le attività assistenziali, sociali (noi oggi diremmo, di volontariato), delle Chiese, nel separatismo europeo si giunse a nazionalizzare (ricordo la Legge Crispi sulle Opere Pie del 1890) le attività assistenziali della Chiesa, sia pure in Italia con qualche attenuazione¹⁵.

Tutto ciò fu aggravato, nell'Europa dai Concordati del periodo fascista, degli anni '20 -'40, che inaugurò un privilegio per la Chiesa cattolica, che è rimasta nella nostra memoria giuridica come un *vulnus* alla libertà e all'eguaglianza giuridica delle Confessioni. Ricordo benissimo alcune discussioni che avevamo con Giuseppe dalla Torre, poi con Francesco Margiotta Broglio, e Cesare Mirabelli, su questo snodo giuridico essenziale, e ricordo bene come ci accorgemmo di essere figli di un'altra epoca, senza i pregiudizi del passato, quelli concordatari, e ottocenteschi, e come riuscimmo in punti essenziali del nuovo Concordato a ribaltare una logica di diffidenza e di ostilità che proveniva dal lontano passato. Prima, però, voglio citare, il libro di Dalla Torre che aveva come tema l'attività assistenziale della Chiesa¹⁶ nel quale l'Autore sottopone a critica proprio lo snodo cui ho fatto cenno del separatismo ottocentesco.

Scrivendo Giuseppe Dalla Torre, muovendo sempre dalla sua visione storica, che l'intreccio tra le attività assistenziali della Chiesa è stata sin dagli inizi del cristianesimo intimo e continuo, e che l'assistenzialismo ecclesiastico (nella sua accezione più ampia) si è sviluppato sin dall'inizio come una delle caratteristiche ontologiche della missione della Chiesa nella società. Quindi, la 'strozzatura' moderna – che ha espunto e separato queste due realtà - si presenta come un qualcosa

¹⁵ Sull'argomento, C. CARDIA, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, islam*, Cinisello Balsamo, 2007., p. 22 ss. Per la svolta culturale di Francesco Ruffini, cfr. il suo testo *orso di diritto ecclesiastico italiano. La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Torino 1924, p. 255; Id., *La separazione dello Stato dalla Chiesa in Francia*, in *Scritti giuridici minori*, Milano 1936, p. 339.

¹⁶ G. DALLA TORRE, *L'attività assistenziale della Chiesa nell'ordinamento italiano*, Milano 1979.

di innaturale, e che il recupero di una integrazione tra attività caritativa e missione della Chiesa doveva essere un passaggio obbligato per superare la scissione separatista classica.

Muove di quel il ragionare dell'Autore attorno al diritto di libertà religiosa, che nel frattempo è venuto estendendo i suoi caratteri di "socialità", per ricompredervi finalità e attività (ponendo tra le prime quelle di assistenza) che si riempivano il tessuto solidaristico civile. In questo modo si saldano le due tradizioni, cattolica e liberale, dal momento che, qualora l'esercizio della carità si possa ricondurre "nella categoria del diritto di libertà religiosa (...), ne conseguirà il problema della determinazione delle peculiari questioni rilevabili nella posizione dei soggetti attivi e dei soggetti passivi dei servizi in questione, in considerazione dell'insistere di questi ultimi in una sfera costituzionalmente protetta, in quanto rientranti nell'ambito della libertà religiosa"¹⁷. Insomma, proprio dall'estendersi del diritto di libertà religiosa a tante attività sociali è derivato l'ampliamento della dimensione solidaristica delle Confessioni religiose nella società civile.

Questo è il passaggio teorico fondamentale per il quale la "tendenza immanente di ogni religione di essere assunta dai propri aderenti come principio ispiratore e vivificatore di tutte le loro attività umane in ogni settore della convivenza"¹⁸, sembra trovare una "nuova rispondenza nelle concezioni che, della libertà religiosa, si vengono affermando in dottrina, così come nella legislazione e nella stessa giurisprudenza"¹⁹.

Di qui, lo sviluppo che nella grande stagione riformatrice degli anni '70 del secolo scorso s'è determinato in Italia quando si sono smontati i capisaldi della vecchia legislazione dell'Ottocento, e che ha permesso all'ordinamento italiano di aprirsi in modo crescente ad una concezione integrata dell'assistenza, delle attività sociali, da parte delle strutture ecclesiastiche e laiche. Questa nuova concezione

¹⁷ *Ibidem*, p. 115.

¹⁸ P. PAVAN, *Promozione della libertà religiosa in uno Stato laico e pluralista nella prospettiva del Vaticano II*, in *Documentazioni di Justitia*, 1997, 12, p. 11.

¹⁹ G. DALLA TORRE, *L'attività assistenziale*, cit., p. 120.

integrata s'è realizzata per tappe che hanno indotto a superare, prima nella Costituzione, poi nella legislazione ordinaria, l'ottica "separata" tra società religiosa e società civile. In breve ma intenso riepilogo, si possono evocare i cambiamenti che, attraverso il decentramento regionale sono stati introdotti in materia di IPAB, la modifica della concezione degli enti ecclesiastici che con il nuovo Concordato (e nelle Intese) possono avere finalità di religione e di culto anche se connesse a finalità caritative (modifica centrale che realizzammo insieme con Giuseppe Dalla Torre), l'inizio della riforma dell'ordinamento in materia di ONLUS, enti e no-profit, fino alle più recenti riforme del Terzo Settore, l'abbandono del tabù ottocentesca in materie di contributi finanziari dello Stato alle Confessioni Religiose anche attraverso il sistema dell'8xmille, superamento dell'ostilità dello Stato verso le scuole private attraverso la riforma delle c.d. scuole paritarie.

Se si guardano in filigrana queste riforme, e se ne coglie il valore sistemico, si può scrutare il risultato quasi rivoluzionario che ne è derivato nei rapporti tra Stato e Chiese. Questi rapporti non sono più inserrati in gruppi separati gli uni dagli altri, ma si integrano in anse e in tornanti che attraverso i diversi ambiti, economici, giuridici, reciprocamente solidali, costituiscono un nuovo tessuto di solidarietà prima ignorato, a volte osteggiato. Per un esempio singolare, e recentissimo, di questa nuova solidarietà voglio richiamare quanto avvenuto nell'ultimo anno con lo sconvolgimento provocato dall'epidemia nel nostro Paese, e cui ho cercato di dare un parziale *resoconto* con un articolo su Avvenire l'11 febbraio scorso. Con l'aggressione del COVID si è constatato quasi all'improvviso un sussulto della collaborazione tra Stato e Chiese (praticamente tutte le Chiese) diretto a sovvenire ai bisogni economici e sociali della popolazione italiana, e con il concorso (come una gara) di Chiese e confessioni religiose quale mai si era avuto in precedenza: sono state le stesse Confessioni religiose a realizzare progetti e iniziative anche importanti a favore di persone colpite dalla pandemia, con versamenti di denaro a favore della dimensione pubblica. Tutto ciò è stato possibile perché avevamo alle spalle quelle riforme che avevano ridisegnato il rapporto tra pubblico e privato in materia di assistenza, no-profit, 8xmille, attività sociali.

Naturalmente, a questo punto, non posso tralasciare un altro aspetto di questo decisivo argomento, relativo agli oneri per lo Stato conseguenti a questa nuova impostazione dei rapporti con le Chiese. E lo faccio in maniera diretta ed esplicita. Perché tra le ragioni che rendevano diffidente la cultura laica verso una troppo stretta collaborazione con la Chiesa cattolica in Italia, era una certa propensione (chiamiamola così) a favorire il privilegio per la stessa Chiesa, e a tenere quasi in un limbo di indifferenza le confessioni non cattoliche. Ebbene, in tutta la stagione delle riforme (come l'ho chiamata prima) proprio la spinta propulsiva dei principi costituzionali (primo tra tutti l'art. 8 della Cost.) ha permesso di cancellare questa memoria del privilegio cattolico, e aprire l'ordinamento italiano a quel pluralismo proprio del sistema americano di cui ho parlato in precedenza. E non posso adesso non fermarmi sul grande tema della "laicità" dello Stato, con quale voglio concludere la mia Relazione, trattato da Giuseppe Dalla Torre in tanti suoi scritti, in particolare nella sua monografia "la Città sul Monte".

4. Giuseppe Dalla Torre dedica uno dei suoi libri più belli, e ispirati, alla laicità dello Stato, e lo fa incorporando, in qualche misura superando, le categorie giuridiche tradizionali, in un cono di luce che compare spesso nella scuola ecclesiasticista italiana, e approfondisce questioni filosofiche fondamentali²⁰. Parlo del libro "La città sul monte", ma si potrebbe dire che l'intera riflessione dell'Autore può essere riletta come una riflessione globale, e perennemente nuova, sul concetto di laicità al quale egli affida un compito che scava non solo nelle conoscenze, e nella cultura, di ciascuno di noi, ma giunge a ritenere che i confini della laicità sono allo stesso tempo esterni (giuridici) ed interiori, culturali e oserei dire spirituali, chiedendo a tutti di diventare obiettivi, aperti al nuovo, inclusivi, e mai chiusi alla trascendenza, che deve essere sentita interiormente almeno come una possibilità. In una dimensione del genere, interiore ed esteriore insieme, sta la ricchezza, e anche le difficoltà della ricerca storica sulla laicità. Questa dimensione s'incarna storicamente in tanti istituti,

²⁰ Tra i testi che scavano più a fondo nelle casi teoriche e filosofiche della laicità, rinvio a

cambiamenti, riforme, ma essa non esiste se non è sorretta da una ‘atmosfera’, da un contesto di rispetto per gli altri, da una non-faziosità che deve cambiarci dall’interno.

E muovo di qui per riflettere sul lungo cammino storico-giuridico di Dalla Torre sul rapporto tra laicità e storia della Chiesa, rispetto al quale tra culture religiose e culture laiche è esistito sempre un motivo di dissenso non secondario, direi quasi sistemico, che si ritrova puntualmente nel testo “la Città sul Monte”, ove è scritto che “certo (...) la libertà religiosa venne recisamente condannata nel 1864 da Pio IX, nelle proposizioni nn. 15-18 e 77.79 del *Sillabo*, cioè il documento pontificio contenente l’elenco degli “errori moderni”; documento all’enciclica *Quanta cura*. Viceversa la libertà religiosa fu riconosciuta, un secolo dopo, dal Concilio Vaticano II, nella celebre dichiarazione *Dignitatis humanae* (1965).

E aggiunge, qui si apre il dissenso non solo tra i singoli autori, o studiosi, ma a livello sistemico tra indirizzi culturali, che “a ben guardare, tuttavia, tra i due documenti non vi è alcuna contraddizione. Difatti nel *Sillabo* veniva condannata la concezione della libertà religiosa allora prevalente nella cultura laica, dominata dallo spirito illuministico e dal sentire liberale che facevano della libertà religiosa un problema filosofico prima ancora che giuridico. Tale concezione importava il relativismo, il sincretismo o addirittura l’indifferentismo in materia religiosa, con una sostanziale parificazione della verità e dell’errore”²¹. Non voglio approfondire le ragioni del dissenso sul punto, per quanto sono conosciute, e che risalgono alle tante, innumerevoli antitesi che si sono manifestate storicamente tra magistero ecclesiastico e problematica della libertà, religiosa e no²².

Certo è che la accettazione del livello giuridico sul quale agisce la *laicità dello Stato e delle pubbliche istituzioni*, consente di inserire la successiva analisi di Dalla Torre nel novero delle riflessioni più mature, che hanno contribuito ad elaborare (e concretizzare) le linee del diritto di libertà religiosa, del principio di

²¹ G. DALLA TORRE, *La Città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica delle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, Roma, 2007, p.87.

²² Dalla Torre rivendica ulteriormente la coerenza tra i diversi tipi di magistero, elaborati nel corso storico, perché sostiene che il Vaticano II “espressamente lo conferma, affermando in modo esplicito nella dichiarazione *Dignitatis humanae* che sul piano morale sussiste l’obbligo di ognuno di cercare la verità e di seguire la verità” (Ivi, p. 87).

eguaglianza tra i culti, del rapporto tra pubblico e privato (nel senso prima citato), della ispirazione a questi principi del diritto internazionale, che hanno reso davvero moderno il nostro ordine giuridico. Così è per quel principio fondamentale che parla, nella nostra Costituzione, di autonomia e indipendenza (e sovranità) reciproca dello Stato e della Chiesa; così è per l'essenzialità del più lontano principio dualistico del "date a Cesare quel che è di Cesare, a Dio quel che è di Dio", che segnato (virtualmente) il passaggio delle relazioni ecclesiastiche dall'antico al moderno)²³.

Segue la rivalutazione della visione giusnaturalistica dei diritti umani, che precedono il loro inserimento nel diritto positivo e di cui è piena la Costituzione italiana (e tedesca), e segue la critica alla separazione tra politica e morale in base alla quale "la politica e la morale sono due parallele destinate a non incontrarsi mai", perché "per raggiungere i fini politici che lo Stato sovrano si è posti, è lecito qualsiasi mezzo, anche quelli che sono vietati agli individui dalla morale"²⁴.

La questione della laicità torna a questo punto con l'incontrare di nuovo quella del ruolo dell'etica nel mondo del diritto, del diritto pubblico e del diritto privato. Di recente, in uno scritto inedito del 2012, Bartolomeo Sorge ripropone il dramma delle culture immanenti di fronte alle culture umanistiche. Entrambi parlano di libertà, ma con una accezione assai diversa, perché per le prime "essere libero equivale a poter fare tutto ciò che si vuole [...] con l'unico limite di non impedire agli altri l'esercizio della medesima libertà", mentre le altre "libertà è sinonimo di responsabilità nelle scelte che l'uomo compie [...] adeguandosi volontariamente alla norma etica, rispettando i diritti e le libertà altrui nel perseguimento del bene comune"²⁵.

²³ Cfr. G. DALLA TORRE, *La Città sul Monte*, p. 70-71.

²⁴ Ivi, p. 206. La questione dello Stato moderno torna nella sua crudezza, quando Dalla Torre osserva che il prevalere della sovranità dello Stato sugli altri soggetti comunitari, "lo scardinamento della politica dalla morale era posto, quantomeno in linea di principio. E quando la Rivoluzione francese ebbe tagliata da testo al sovrano, con l'effetto di fare dello Stato non più una persona fisica ma una persona fittizia, una "persona morale" come dicono i giuristi, le potenzialità negative di quello scardinamento cominciarono a manifestarsi in tutta la loro evidenza" (Ivi, p. 207).

²⁵ B. SORGE, *Tra Vangelo e cultura moderna il dialogo matura con l'ascolto*, in *Avvenire*, 18 febbraio 2021, p. 3.

A ben guardare, i protagonisti del relativismo estremo non rispettano a volte neanche il limite che essi stessi si sono auto-imposti, quello di non limitare i diritti degli altri, perché gli stessi diritti umani sono andati incontro a una degenerazione prima inimmaginabile: i diritti individuali prevalgono troppo spesso sui diritti collettivi, e lo stesso individuo è oggi schiacciato dalla volontà degli altri, quando questa volontà diviene desiderio, pretesa esclusivista, fonte di diritti inesauribili. La laicità non può mai essere fonte di diritti chiusi, assoluti, che escludono i diritti degli altri, ma deve essere fonte di un diritto che si contempera sempre con quello degli altri, e come limita i diritti degli altri, pone sempre un limite a sé stesso, a un “io” che non può mai, mai, considerarsi come un assoluto.

Concludo con un riferimento storico all’evoluzione dei diritti umani, i quali sono stati ispirati anche di recente da differenti antropologie. La Dichiarazione dei diritti umani del 1948 enuncia i principali diritti naturali, e avvia la “trasmutazione di una umanità indistinta in una cittadinanza situata”²⁶. Dopo il *Code civil* del 1804, si “disciplinano i diritti legandoli alla proprietà”²⁷, e “il modello dell’individualismo proprietario” è “corretto dal diritto del lavoro, che comincia a svilupparsi dalla metà del XIX secolo”. Esso “presuppone l’uomo che lavora, non un proprietario di forza-lavoro che la offre sul mercato, e il diritto del lavoro instaura l’antropologia del diritto moderno”²⁸.

Se il passaggio dalla forza-lavoro che si vende sul mercato al “lavoratore” come persona ha segnato più di due secoli di storia, oggi possiamo verificare che sul mercato dei corpi umani è entrato il corpo-della-donna che può offrirsi, vendersi, essere offeso a piacimento attraverso lo strumento della maternità surrogata all’inizio richiamata. Vale, però, quanto ricordato da tempo, perché di fronte all’inferno dei totalitarismi, il Novecento avvia l’ultima rivoluzione: “dopo il ‘principio di speranza’ di Ernst Bloch e di ‘responsabilità di Hans Jonas un terzo principio si imposto negli

²⁶ S. RIALS, *La Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*, Paris 1988, p. 352.

²⁷ J. J. DE CAMBACERES, *Recueil complet des travaux préparatoires du Code civil*, Vol. I, p. 141.

²⁸ L. MENGONI, *La tutela giuridica della vita materiale nelle varie età dell’uomo*, in Id., *Diritto e valori*, Bologna 1985, p. 1237.

ultimi anni al centro del dibattito filosofico”, quello della “dignità umana”²⁹. I diritti della persona sono letti alla luce di una parola che eleva l’uomo sopra la soglia della materialità, lo innalza al rango di persona che chiede, merita di più. La dignità della persona chiude ad ogni razzismo, vede la persona come fine, chiede che il lavoro non la deturpi, che il corpo non sia oggetto di compra-vendita e di profitto, e via di seguito.

E la dignità umana permette anche a me di concludere la riflessione sulla laicità in vera sintonia con il pensiero di Giuseppe Dalla Torre, perché la laicità, che apre la porta alla libertà e alle libertà, non deve mai aprire le porte all’arbitrio, a tutto ciò che deturpa la dignità della persona umana, non deve mai essere indifferente o neutrale³⁰, di fronte alla negazione dei diritti umani. Ciò vale per il passato, con lo sguardo e la compassione per tutti coloro che sono stati vittime dell’intolleranza religiosa o dell’intolleranza ateistica, o per chi in Paesi laici come gli Stati Uniti si sono trovati addirittura in stato di schiavitù, formale o sostanziale, o per chi, addirittura in nome di una laicità sbagliata (perché neutrale di fronte ai valori) è stato ed è ancora vittima delle sfruttamento del corpo, della negazione dei diritti umani della donna, del bambino, del giovane, delle violazioni della dignità umana, la quale è il presupposto, e insieme il culmine, di una laicità che rispetta la religione, ogni religione, ogni diritto umano senza distinzioni.

²⁹ P. BECCHI, *Il principio di dignità umana*, Milano 2009, p. 5.

³⁰ Sull’argomento cfr. la trattazione della “china fatale” e del principio di coerenza, in C. CARDIA, *Le sfide della laicità*, cit., p. 124 ss.