

## Spunti critici attorno ai temi del «relativismo etico» in democrazia, del dialogo, e dei principi «non negoziabili» dalla Chiesa [\*]

FABIO VECCHI

### 1. *Introduzione: modalità chiuse e aperte al dialogo e necessaria riconduzione del rapporto Chiesa-Stato in prospettiva non dogmatica*

In un recente scritto sul tema del dialogo Stato-Chiesa cattolica, Cesare Pinelli mette a confronto i dati di un ipotetico dibattito aperto tra Francesco Rimoli e Aldo Travi: sostenitore, l'uno, della opportunità di accordi strettamente operativi dettati esclusivamente dalla necessità di promuovere condizioni di coesistenza e dalla presa d'atto di un insanabile fallimento del dialogo tra laici e cattolici; assertore, l'altro, di una logica comunicativa impegnata ed articolata su un duplice livello dialettico -il «doppio circuito discorsivo»- coinvolgente i gruppi informali e le istituzioni<sup>1</sup>.

Nello sfondo, la denuncia del magistero petrino di un imperante e diffuso «relativismo etico» e la «questione del sacro» come categoria che impegna in profondità i temi della libertà religiosa ed i diritti soggettivi, alla ricerca di modalità dialogiche che assicurino il recupero di un confronto sereno tra due sensibilità oggi ad alto rischio di incomprensione.

Se la linea guida del «reciproco apprendimento dei problemi di convivenza» su cui Pinelli sviluppa le sue riflessioni appare ampiamente condivisibile, alcune riserve suscitano, al contrario, i rilievi espressi attorno al «relativismo

---

\* In Diritto e Religioni, Anno III, 5 (2008/1), L.Pellegrini ed., Cosenza, pp.572-589.

<sup>1</sup> CESARE PINELLI, *Principio di laicità, libertà religiosa, accezioni di relativismo*, in *Diritto Pubblico*, (2006), n.3, Il Mulino, Bologna, pp.821-845.

etico», in almeno due differenti aspetti: 1) la sottovalutazione delle ragioni di fondo su cui si impianta il giudizio del magistero pontificio circa «l'indifferenza» del legislatore e del singolo (il che induce valutazioni di carattere etico, non ultima l'accelerazione e l'imponenza con la quale i temi etici si sono travasati dalle scienze umane a quelle «esatte»); 2) la pregiudiziale diretta responsabilità della democrazia di tale deriva «relativista» (il che implica risposte di ordine storico-politico)<sup>2</sup>.

Su questo secondo punto si vorrà qui sostare, non prima di avere esposto una serie di osservazioni preliminari che, nell'economia di un breve scritto, sono destinate a restare richiami circoscritti. Tra esse, un ruolo non secondario sembra potersi ascrivere al fenomeno descritto da Häberle circa una pervasiva «...economizzazione ...di tutte le condizioni di vita, il quasi illimitato predominio di mercato, e un nuovo tipo di pensiero neo-materialista che lo accompagna, con il quale si confronta il fondamentale principio organizzatorio dello Stato costituzionale», ossia la democrazia, con tutte le sue attuali varianti<sup>3</sup>.

Per il resto, i rilievi su una corretta impostazione del rapporto dialettico tra pensiero laico e cattolico sembrano potersi sintetizzare in questi termini:

1) la «libertà religiosa», come assunto di ordine legale, nasce nella fucina dell'astrattismo giuridico dello Stato moderno e non ha in sé connotazioni di stampo ideologico. Ne segue che la libertà religiosa individuale è dogma statutale -in quanto organismo portatore di interessi etici<sup>4</sup>- analogamente alla protezione giuridica maturata autonomamente da tale ordinamento. Ne segue, ancora, che la critica alle istituzioni di «relativismo etico» insiste su un quadro di diritti incidenti entro l'ordine dello Stato, in esso esaurendosi, senza

---

<sup>2</sup> L'accezione di relativismo è oggi più che mai un indice dell'imperante confusione e genericità che incombe anche sulle categorie descrittive degli istituti e della società: basti pensare alle variabili modalità di intendere l'attributo di laicità. Cfr. SALVATORE AMATO, *Laicità e relativismo*, in *Lessico della laicità*, ed. Studium, Roma, 2007, pp.215 ss.

<sup>3</sup> Si introduce qui una accezione di "relativismo democratico" legata ai processi di sviluppo economico. Cfr. PETER HÄBERLE, *Per una dottrina della Costituzione come scienza della cultura*, Carocci, Roma, 2001.

<sup>4</sup> A. LEVI, *Teoria generale del diritto*, Cedam, Padova, 1967, p.60.

impegnare sul piano dogmatico le posizioni della Chiesa e senza incidere sul rispetto di valori gerarchici per la cui osservanza la condizione di «cittadino» debba cedere a quella di «fedele», in tema di diritti «confessionali»<sup>5</sup>;

2) il rapporto dialettico Stato-Chiesa non solo gioca un momento essenziale ed ineliminabile nella logica istituzionale -a maggior ragione se di tipo democratico e pluralista- ma suggerisce nell'ascolto delle ragioni dell'altro, un vantaggio ancor più proficuo se tale prassi sia depurata da quei dogmatismi di ordine politico che nello Stato sono la «virtuale onnipotenza» della sovranità popolare e della volontà della legge<sup>6</sup>;

3) quanto alla Chiesa, questa ha abbandonato da tempo il postulato di «*societas perfecta, maxima et suprema*» ed ha adottato nel quadro di una logica interlocutoria gli schemi giuridici formali della logica dualista di origine cattolica, aprendosi ad uno spirito conciliativo tutt'altro che rigido ed impermeabile;

4) la volontà dell'ascolto e dell'apprendimento di prospettive diverse dalla propria, in quanto prassi costruttiva, se per un verso richiede rinunce, per altro verso impone la non compromissione dei principi che orientano l'ordinamento giuridico;

5) il confronto dialettico inclusivo richiede la comprensione delle trasformazioni avvenute «*medio tempore*» degli assetti normativi e la

---

<sup>5</sup> GAETANO CATALANO, *Sovranità dello Stato e autonomia della Chiesa nella costituzione repubblicana*, Giuffrè, Milano, 1968, pp.8 ss. Quanto all'autonomia di piano prospettico su cui riposano i due ordinamenti in oggetto, basti questo passaggio: «Quando, come oggi suole accadere con frequenza e convinzioni sempre maggiori, per dare ai "subditi canonum" tutto ciò che negli ordinamenti democratici hanno i "subditi legum" si auspica per l'ordinamento della Chiesa una carta dei diritti, la separazione dei poteri e delle funzioni, il principio di legalità e di certezza del diritto, di riserva della legge penale, un contenzioso amministrativo esemplato su quello degli ordinamenti statali, l'adozione di principi, istituti, schemi mentali, strumenti teorici propri di questi ordinamenti, non escluse le loro strutture democratiche, ebbene, allora, o io mi inganno, o si vorrebbero imprimere nell'ordinamento canonico una fisionomia che le sue sorgenti e la sua storia, la sua natura e il suo spirito non gli consentono di assumere», PIO FEDELE, *Persona e ordinamento nel diritto costituzionale. Il Congresso Internazionale di Diritto Canonico*, Giuffrè, Milano, 1983, pp.270 ss. Quanto agli effetti di tali dinamiche sulla persona in rapporto al potere in termini di secolarizzazione, vedasi PAOLO PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna, 1992.

<sup>6</sup> GAETANO CATALANO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 1983, pp.14 e 21-22.

valutazione dell'ampiezza delle conseguenze; richiede, in altri termini, la consapevolezza del peso che il discostamento da un'etica originaria può comportare in nuovi, successivi accomodamenti reciproci tenuto conto che, a fronte di una coerenza della Chiesa verso i propri principi ispiratori e ad una trasformazione profonda dell'etica laica, solo dalla prima si attendono, pregiudizialmente, i maggiori sforzi trasformativi;

6) in ulteriore prospettiva, i principi «non negoziabili» dalla Chiesa pongono il legislatore di fronte a scelte senza compromessi o zone d'ombra: il dialogo, quando gli interlocutori intendano condurlo a risultato, cede sempre all'atto di decisione politica che si rivela di necessità -anche quando qualitativamente legittimato dai numeri elettorali- un esercizio unilaterale della forza, giacché il suo effetto è l'affermazione di un principio che subordina una sensibilità etica antagonista.

E' persino superfluo aggiungere, in ultimo, quanto la volontà di individuare percorsi dialettici costruttivi Stato-Chiesa, si traduca in improbabili sperimentazioni, se non si accetti il dato di fatto che all'impossibilità per la Chiesa di «relativizzare» l'impianto di diritto naturale, corrisponde nello Stato una non minore rigidità a «relativizzare» il dogma laico, proprio degli «ordinamenti chiusi», del primato volontaristico del diritto e della certezza della norma posta<sup>7</sup>.

Una siffatta revisione varrebbe a non perdere di vista la circostanza che nella inconciliabilità tra diritto positivo e naturale, riposano soprattutto «due modi distinti di affrontare i problemi posti dalla teoria e dalla prassi del diritto»<sup>8</sup>, ma anche a conferire maggiore concretezza al procedimento interlocutorio che intenda essere realmente democratico, sensibile tutore e garante delle ragioni altrui.

---

<sup>7</sup> GAETANO LO CASTRO, *Interpretazione e diritto naturale*, in *Il mistero del diritto. I. Del diritto e della sua conoscenza*, Giappichelli, Torino, 1997, p.183 ss.

<sup>8</sup> ALESSANDRO PIZZORUSSO, *Sistemi giuridici comparati*, II ed., Giuffrè, Milano, 1998, pp.66.

## 2. Condizioni premesse alla realizzabilità del dialogo: il recupero della dimensione deontologica del concetto giuridico di «persona» e di «libertà religiosa»

Le espressioni di libertà religiosa, laicità, diritti umani, così come acquisite nelle leggi nazionali e nei trattati internazionali multilaterali, dei quali la Carta di Nizza (2000) segna la più recente conquista, non possono progredire se non attraverso un'incidenza nel e attraverso un accoglimento realmente aperto, non ideologico, dell'idea di «libertà religiosa» e di «persona» nel dialogo interistituzionale<sup>9</sup>.

La sollecitazione ad approfondire la dimensione ontologica dei termini di personalità e persona, così come evidenziati da Rimoli<sup>10</sup> e che coglie talune sensibilità del recente pensiero cattolico sul tema del rapporto Chiesa-Stato, si pone oggi con rinnovata cura.

Maritain, in anni nei quali questioni morali oggi all'ordine della cronaca (bioetica, tutela della vita in tutte le sue forme e modalità, sostanzialità della famiglia naturale e dei legami interfamiliari) individuava nella razionalità la necessaria base di una dialettica democratica -pena l'autodistruzione del sistema- ed indicava nella legge naturale<sup>11</sup> il limite di demarcazione del dialogo impegnato, più proclive a modalità di ascolto e di confronto<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> FRANCESCO FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, ed. compatta, II, (aggiornata da A.Bettetini e G.Lo Castro), Zanichelli, Bologna, 2007, p.84 ss.

<sup>10</sup> Cfr. CESARE PINELLI, op. cit., p.825, nota 13.

<sup>11</sup> Si tratta del legame tra il potere (democratico) e la responsabilità: la legge naturale è lo strumento che permette l'esercizio di responsabilità sull'attività di potere politico, in quanto diritto che tutti devono rispettare e tramite il quale tutti, compresa la classe politica egemone, possono essere giudicati, e dal quale promanano: «...il diritto dell'uomo all'esistenza, alla libertà personale e al conseguimento della perfezione della vita morale». JACQUES MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 3° ed., Borla ed., Torino, 1963.

<sup>12</sup> Circa il doppio circuito discorsivo (individuo-gruppi e soggetti istituzionali in rapporto tra loro), cfr. ALDO TRAVI, *Riflessioni su laicità e pluralismo*, in *Diritto Pubblico*, Il Mulino, Bologna (2006), n.2, pp.375-387.

Il dialogo Stato-Chiesa richiede oggi un ripensamento deontologico che accede all'idea ontologica di «persona» e di «libertà religiosa». Il termine «persona» non è in opposizione agli enunciati dello Stato democratico la cui forma -l'esperienza storica avverte- mostra ineguagliate propensioni garantiste. In ciò, le aspettative maturate dalla fede e dal diritto -l'orientamento della persona munita di sovranità giuridica all'attuazione del «bene comune»- possono manifestare sostanziali sovrapposizioni. Se questione è data, essa attiene alle modalità di comprensione della natura dell'uomo che sottende il concetto giuridico di «persona» ed alle sue aspettative in quanto soggetto di diritti<sup>13</sup>.

Può soccorrere la suggestiva visione dell'uomo come «luogo della rivelazione dell'essere»<sup>14</sup>, secondo l'ontologia di radice tomista che propone interessanti sviluppi in prospettiva deontologico-giuridica, là dove i comportamenti umani suggeriscono al giurista l'opportunità di fissare regole e ingiungere comandi volti ad organizzare eticamente la libertà dell'agire<sup>15</sup>. Le recenti affermazioni della Chiesa sulla democrazia non riguardano, dunque, la scelta della forma democratica come modello istituzionale, né la percezione democratica della libertà individuale: momenti dei quali, semmai, si riconosce reiteratamente la funzione di garanzia fondamentale, ed ideale, della condizione di «sovranità del singolo»; le apprensioni del magistero più recente si indirizzano, invero, verso le variabili interpretative con le quali il giurista statale tende ad affrontare l'argomento «persona» e le sue implicazioni legate ai «fini» (il problema delle ragioni del cd. «bene comune», ossia la «*salus publica*» d'accezione statualista) e alla sovranità-libertà soggettive nel quadro dell'organizzazione giuridica.

---

<sup>13</sup> «...Il diritto definisce la persona *ens sui iuris*: un esistente padrone di sé. La padronanza, l'autopossesso di sé, è il concetto giuridico di persona. Rosmini afferma: la persona è diritto sussistente: quasi il diritto reso persona...», LUIGI BOGLIOLO, *L'uomo nell'essere*, PUL, Roma, 1971, p.198-199.

<sup>14</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, II, 1968, p.358.

<sup>15</sup> «...Principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali è e deve essere la persona...», BENEDETTO XVI, *Catechismo della Chiesa cattolica. Compendio*, LEV, San Paolo ed., Roma, 2005, p.110.

Il tema del dialogo non può prescindere dalla portata del problema preliminare che ha indole sistematica -la natura dell'oggetto in questione- giacché non v'è disciplina speculativa nella quale l'attributo di relatività sia più intenso che in tema di rapporti tra religione e politica e, traducendo i due fattori nel campo della prassi, tra libertà di fede e diritto confessionale<sup>16</sup>.

Assodato che è «impensabile che il diritto possa ridursi solo a quello positivo», e che a maggior ragione ciò vale per quei rami disciplinari del diritto pubblico i quali vanno ad indagare in forma privilegiata sul fenomeno religioso nella sua composita manifestazione di fede, di credenza, di ritualità, non solo il metodo del dialogo assurge a scelta strategica, ma l'interrelazione Stato-Chiesa sul fattore religioso e la sua attuazione non possono non avere contenuti e riflessi segnatamente ideologici<sup>17</sup>.

Ed è in conseguenza di tali osservazioni, quali la natura metafisica del fatto religioso e la incompatibilità degli strumenti che il giurista impiega per regolarne il fenomeno sociale in quanto comportamento giuridicamente «visibile», che le teoriche sugli impianti dialogici Chiesa-Stato sul tema dei diritti di libertà non possono che ritenersi relative, soggette ad una condizione transitoria, come si evince dalla «empiricità» segnalata dal Jemolo a proposito dei concetti giuridici<sup>18</sup> osservati come formule neutre, salvo dar luogo, nel deprecato irrigidimento di posizioni, ad un'inevitabile quanto esiziale urto tra dogmatismi<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> MARIO TEDESCHI, *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 2007, p.115 ss.

<sup>17</sup> MARIO TEDESCHI, *ivi*, pp.117 e 119.

<sup>18</sup> ARTURO CARLO JEMOLO, *I concetti giuridici*, in *Pagine sparse di diritto e storiografia*, Giuffrè, Milano, 1957, pp.100 ss.

<sup>19</sup> Non solo la Chiesa, ma anche lo Stato, in quanto "raggruppamento sociale" può ritenersi esente da condizionamenti di natura ideologica e di dirigere le proprie scelte sulla base di postulati di ordine morale. Cfr. ARTURO CARLO JEMOLO, *La libertà religiosa*, in *Tra storia e diritto (1960-1980)*, Giuffrè, Milano, 1982, pp.523 ss.

3. *Consequenziale ricognizione della tesi habermassiana sulle «soglie di ingresso delle ragioni laiche» e del percorso dialogico Chiesa-Stato poggiate sulla necessaria accettazione di «rinunce parallele» nei cittadini laici e religiosi*

Preliminarmente alla verifica delle ragioni addotte da Jürgen Habermas attorno al dialogo sulla libertà confessionale tra Stato e Chiesa, sarà opportuno rammemorare la posizione assunta dal magistero pontificio in ordine alla valutazione della democrazia, dovendosi precisare che tali osservazioni sono preordinate ad una analisi ricognitiva della validità dei limiti di razionalità istituzionale (democratica) ravvisabili in un sistema di dialogo Stato-Chiesa, così come il menzionato filosofo della dialettica avrebbe concepito e che profonda breccia ha inciso, e continua ad esercitare, nella sensibilità di non pochi costituzionalisti.

Per circoscrivere senza dubbi residui il giudizio della Chiesa in ordine alle forme di governo ed, in specie, alla democrazia, basterà ricapitolare l'insegnamento conciliare<sup>20</sup>: dottrina dal cui solco, non sembra che la sede di Pietro abbia, sino ad ora, mai inteso divaricare dirottando dai binari sui quali era stata sospinta dal pensiero paolino-giovanneo, sconfessandone le lungimiranti linee guida; il che significherebbe contraddire un pensiero attecchito nella Chiesa da lungo tempo, giacché posizioni simili trovano eloquenti precedenti non solo nelle intuizioni sociali espresse nella *Rerum novarum* di Leone XIII, o nelle vibranti denunce propagate al mondo nel 1937 da Pio XI sui torti dei sistemi totalitari<sup>21</sup>, ma anche nel giudizio inequivoco di

---

<sup>20</sup> Concilio Vaticano II, la Cost. pastorale *Gaudium et Spes*, pur non impiegando mai in termini espliciti l'espressione «democrazia», al suo equivalente istituzionale si riferisce nell'affermare la preferenza per quei regimi politici liberamente scelti dai cittadini (nn.74 e 75) e nel condannare, per converso, «tutte quelle forme di regimi politici...che impediscono la libertà civile o religiosa» (n.73, e). Coerenza di posizioni è nell'insegnamento di Giovanni Paolo II, il quale afferma: «I due sistemi totalitari, che hanno tragicamente segnato il nostro secolo, ho potuto conoscerli, per così dire, dall'interno. E' facile quindi capire la mia sensibilità per la dignità di ogni persona umana, e per il rispetto di quei diritti, a partire dal diritto alla vita». KAROL WOJTYLA, *Dono e mistero*, LEV, CdV, 1996, pp.77-78.

Sul Concilio Vaticano II e sulla proposizione «dualista» dei rapporti Stato-Chiesa, PEDRO LOMBARDIA, *Lezioni di diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 1984, pp.60 ss.

<sup>21</sup> Si allude alle famose encicliche *Divini Redemptoris* e *Mit Brennender Sorge*. Per un quadro storico



Pio XII che intendeva la democrazia quale «forma di governo» e «postulato naturale imposto dalla stessa ragione»<sup>22</sup>; valutazioni che, in ordine ai regimi politici venuti successivamente alla ribalta in un contesto politico mondializzato, anche negli anni della «guerra fredda», si sono sempre espresse in favore di quel modello democratico inteso come il «sistema ideale di regime politico preferibile ad ogni altro...»<sup>23</sup>. Cosicché il testo della *Pacem in Terris* elaborato da Giovanni XXIII, con il riconoscimento dello Stato di diritto, sociale e democratico, appare una mirabile sintesi del precorso magistero petrino<sup>24</sup>. Non esistono, dunque, basi improvvisate su cui la Chiesa individua un possibile ed auspicabile esercizio di sovranità popolare in grado di dare luogo a quello che Maritain ebbe a descrivere come «l'incontro storico tra Cristianesimo e Democrazia».

L'elemento dialogico che è alla base della democrazia rappresenta il punto di forza da cui la Chiesa stessa trae vantaggio, giacché introduce il cittadino-religioso nella dimensione della prassi politica e sociale, in armonia con la visione -riflessa non casualmente nella codificazione canonica del 1983- della piena autonomia d'azione e di responsabilità del fedele nella Chiesa e nel temporale.

Esiste, dunque, una progressione che colloca il laico -anche il cittadino impegnato in politica- al centro dei circuiti di dialogo nella società. Dunque, la democrazia è un valore, in quanto avamposto giuridico delle convinzioni espresse e condivise dell'uomo libero, a patto che lo Stato accetti insieme alla valenza soprannaturale che per il cristiano assume il principio-fine del «bene comune», anche le sue immediate conseguenze pratiche, come scopo

---

generale della politica vaticana, ANDREA GIANELLI-ANDREATORNIELLI, *Papi e guerra. Il ruolo dei pontefici dal primo conflitto mondiale all'attacco in Iraq*, Mondadori, Milano, 2003, pp.58 ss.

<sup>22</sup> Pio XII, *Radiomessaggio del Natale 1944*, 7, in IGINO GIORDANI (a cura di) *Le encicliche sociali dei papi*, Studium ed., Roma, 1956, p.803.

<sup>23</sup> PIETRO AGOSTINO D'AVACK, *La Chiesa e lo Stato nella nuova impostazione conciliare*, in *La Chiesa dopo il Concilio. Atti del Convegno internazionale di diritto canonico, Roma, 14-19 gennaio 1970*, I, Giuffrè, Milano, 1972, pp.375 ss.

<sup>24</sup> CARLO FANTAPPIÉ, *Introduzione storica al diritto canonico*, Il Mulino, Bologna, 2003, p.254.

perseguibile nella -e attraverso la- prassi politica e come momento-limite nel processo dialogico e nel circuito interlocutorio.

La validità della «soglia di ingresso delle ragioni laiche» individuata da Habermas certamente considera il livello di «negoziabilità» possibile delle «ragioni religiose», sintetizzate in quel «bene comune»<sup>25</sup> che deve porsi a punto di convergenza dialogica di due percorsi originati da opposte sensibilità.

Detto impianto dialogico rivela, in ogni caso, un certo rigore, quando sostiene l'inflessibilità delle ragioni laiche a cogliere le esigenze minime del cittadino fedele ed ipotizza sacrifici etici.

Ineccepibile la «necessità di distinguere il circuito delle istituzioni dal circuito informale che si sviluppa nella società»: i dubbi emergono su come impostare e governare un dialogo nel quale verso i cittadini religiosi è implicita l'imposizione di una «riserva di traduzione» che, agendo da filtro sui contenuti di fede trascritti nelle leggi, in ultimo, formulerà inevitabili limitazioni della libertà religiosa pur garantita costituzionalmente<sup>26</sup>, per modo che il percorso comunicativo, espressione della sensibilità democratica, si arresti alla presa d'atto di un pluralismo delle differenze; o se sia preferibile un dialogo di rinunce reciproche *-rectius* «parallele» - a quello propositivo che individua concessioni ed estensioni della libertà nella sfera confessionale.

Si tratta di interrogativi che nulla tolgono al coraggio dell'intuizione del filosofo di Düsseldorf, la cui speculazione apre al dinamismo dialettico su più fronti: basti soffermarsi sulla novità dei vantaggi reciproci derivabili dallo scambio di esperienze tra storia e diritto e all'utilità che ne trae una ricerca epistemologica sull'uomo che ne resta l'oggetto comune di analisi e di interpretazione<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Il fine del dialogo, osserva ancora d'Avack, è il perseguimento del «bene comune» che per il cristiano è «bene totale». Cfr. PIETRO AGOSTINO D'AVACK, op.cit., pp.376. Qui, sembrerebbe essere la base dogmatica dei «principi non negoziabili» dalla Chiesa, attesa la centralità che il significato trascendente che il «bene comune» assume nell'architettura conciliare.

<sup>26</sup> CESARE PINELLI, op. cit., p.832.

<sup>27</sup> MARIO TEDESCHI, op. cit., pp.33 e 42.

Ora, punto critico della pur pregevole tesi di Habermas sembrerebbe essere la valutazione dell'uomo, come cittadino-fedele (e nella correlativa riduzione della comunità confessionale, intesa come sacca residua di tradizioni sociologiche e credenze sopravvissute ad una società ormai emancipata dagli antichi idoli) e il suo soggiacere alla volontà impostagli dall'alto dei vertici istituzionali per via «decisionale».

È questo il riflesso di una scelta dialettica che conduce il pensiero di Habermas da un ideale positivistico delle scienze, al discredito del diritto naturale e ad una totale estromissione dei fini delle «scienze sociali», soppiantati e sostituiti da una «volontà illuminata» dalle sole ragioni della scienza, sostenute da un atto di razionale «decisione» che, se non pochi punti di contatto ha con il giuspositivismo di radice kelseniana, vuoti incolmabili denuncia con le prospettive neotomiste da tempo abbracciate dalla Chiesa e da larghi settori del pensiero cattolico<sup>28</sup>.

Su tali presupposti, un dialogo Chiesa–Stato basato su «rinunce parallele» potrà apparire perfino una soluzione ottimistica in chiave statale ma impraticabile sul terreno del sacro.

#### *4.1 «principi non negoziabili» dalla Chiesa in prospettiva di diritto naturale*

Conseguenze ulteriori di questi rilievi attorno alla possibile proposta dialogica Stato-Chiesa, denunciano i limiti di uno schema concentrato nel puro rapporto istituzionale condizionato dalle «soglie accessibili», in confronto alle maggiori possibilità di confronto offerte dalla prospettiva interlocutoria del

---

<sup>28</sup> «...E la vita privata dello spirito conduce ad un'esistenza fantomatica, basata sull'arbitrio, con il nome di "decisione"...La critica del diritto naturale ha certamente dimostrato che le norme sociali non sono e non possono essere fondate sulla natura...». Cfr. GIOVANNI REALE-DARIO ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, III, La Scuola ed., Brescia, 1983, p.639.

«doppio circuito» discorsivo, il quale ultimo, tuttavia, deve confrontarsi con i parametri di forte resistenza dei «principi non negoziabili».

Quanto allo schema dialogico istituzionale, questo cede non solo al realismo con il quale Rimoli avverte l' «impossibilità del sacro di essere altrimenti», di contravvenire ai precetti e sconfessare la propria essenza<sup>29</sup>, ma anche alla constatazione di quanto, in ordine a tali tematiche «non ci si possa limitare ad una mera analisi di diritto positivo o a pochi riferimenti storici che riguardano le Chiese, prescindendo dai loro contenuti ideologici e dalla dimensione, giustappunto, religiosa»<sup>30</sup>. Il che, in poche parole, è una presa d'atto, da parte del giurista che si occupi del fenomeno confessionale, della limitatezza della prospettiva d'indagine che sia solo politica (*rectius*, istituzionale) di esso.

Ora, una proposta interlocutoria Stato-Chiesa che estenda il piano d'ascolto dal momento formale-istituzionale a quello informale-sociale, sembra preferibile perché individua un più completo coinvolgimento alla responsabilità del dialogo, elevando sicuramente il livello di impegno discorsivo alla prassi dell' «ascolto» delle ragioni dell'altro<sup>31</sup>.

Un simile impianto dialettico richiede al giurista, in ogni caso, di non ridurre il fenomeno confessionale ad una formalizzazione positivista del diritto o ad una tecnica di comparazione normativa tra norme di diverso rango o, peggio ancora, tra norme appartenenti ad ordinamenti giuridici differenti, posta in essere all'unico scopo di evidenziare volta per volta, discrepanze o armonizzazioni di ordine legale<sup>32</sup>. Simili atteggiamenti, infatti, non producono

---

<sup>29</sup> FRANCESCO RIMOLI, *Laicità, postsecolarismo, integrazione dell'estraneo: una sfida per la democrazia pluralista*, in *Diritto Pubblico*, Il Mulino, Bologna (2006), n.2, pp.335-373, spec. pp.359 ss.

<sup>30</sup> MARIO TEDESCHI, op. cit., p.128.

<sup>31</sup> «Il "leale e prevalente dialogo" richiamato nel documento conciliare [*Gaudium et spes*, §43]... non allude a formule sacramentali, ma richiede pazienza, umanità, capacità reciproca di comprensione». Negare ciò comporta sacrificare il dibattito sui valori «risolto artificialmente fra le ragioni della fede e quelle dell'ordine civile» ALDO TRAVI, op.cit., p.383 ss.

<sup>32</sup> Occorre mettere in guardia da una metodologia puramente comparatistica delle discipline giuridiche, quando i termini di raffronto abbiano ad oggetto il diritto canonico. Ciò vale sia nel profilo dei contenuti di esso, giacché sebbene: «...il metodo impiegato per gli studi comparatistici (sia) esclusivamente il metodo giuridico, per cui nessuna differenza esiste sotto questo punto di vista, fra l'opera dei cultori di diritto comparato e quella dei cultori di altre discipline giuridiche» non si può sottovalutare la

altro effetto che quello di perdere di vista la principale esigenza della Chiesa e del credente impegnato nella dimensione politica, alla realizzazione del «bene comune» come progetto salvifico.

Il problema di fondo sta nella non sottovalutazione delle fondamenta di diritto naturale che la Chiesa pone a base dei “principi non negoziabili» e su cui la soluzione proposta da Habermas, -che, pure, ha il pregio dell’intento costruttivo- sull’accettazione obbligatoria di una «riserva di traduzione» da parte dei cittadini religiosi e di un correlativo «dissenso ragionevolmente prevedibile» nei cittadini laici, ha tutta l’evidenza di un pesante «costo democratico» offerto sull’ara sacrificale di un più nobile scopo di convivenza civile realmente compiuta<sup>33</sup>.

Il dialogo inverte nell’apprensione al dominio laico di momenti e legami relazionali di tale capienza etica –espressioni di un ordine morale da sempre affermato dalla Chiesa- i quali, pur non essendo «verità di fede»<sup>34</sup> esprimono un’intrinseca connessione con la dimensione della fede, con la conseguenza che la traduzione di essi entro il quadro normativo comporta l’inevitabile rispetto di limiti d’azione non valicabili. Quei medesimi momenti e legami relazionali che danno luogo alla famiglia come struttura naturale, alla tutela della vita in tutte le sue fasi esistenziali, al diritto dei genitori all’educazione dei propri figli, hanno un impianto radicale nel diritto naturale<sup>35</sup>.

La negoziabilità incondizionata di questi rapporti comporterebbe la messa in discussione del nesso tra legge naturale e libertà, quasi dimenticando che le

particolarità di contenuti del diritto canonico e le difficoltà di una tecnica di comparazione tra esso e i diritti statuali. Ciò, tenendo conto del carattere della sua unitarietà, nel senso di universalità, in rapporto alla natura frammentaria (appartenenza per nazionalità) di altre discipline giuridiche normalmente rinvenibili in ogni ordinamento giuridico. Ma ciò vale anche nel profilo dei fini dell’ordinamento, tenuto conto che il fine della Chiesa è il «bene comune», cosicché risulterà scarsamente utile un’indagine che «...comporta una selezione delle differenze e delle analogie che possano essere riscontrate in un certo compendio di dati...». Cfr. ALESSANDRO PIZZORUSSO, op.cit., pp.147 ss. e 153 ss.

<sup>33</sup> CESARE PINELLI, op. cit., p.832.

<sup>34</sup> JOSEPH RATZINGER, *Discorso ai partecipanti al Convegno promosso dal Partito Popolare Europeo (30 marzo 2006)*, in *La verità sulla famiglia. Matrimonio e unioni di fatto nelle parole di Benedetto XVI*, Quaderni de «L’Osservatore romano», CdV, 2007, p.23.

<sup>35</sup> GAETANO LO CASTRO, *Interpretazione e diritto naturale*, in *Il mistero del diritto cit.*, p.167 ss.

leggi civili conferiscono esse stesse un significato etico a detti rapporti, posto che la libertà è una condizione ontologica e richiede come esigenza propria, l'autenticità dell'agire<sup>36</sup>. Detta negoziabilità incondizionata porterebbe a relativizzare anche il rapporto tra legge naturale e legge umana e la funzione di orientamento che la Chiesa assegna alla prima: una guida secondo valori universali, principale dei quali è la dignità dell'uomo<sup>37</sup> e la consapevolezza di governare un criterio discretivo -la capacità di scindere e distinguere, per mezzo della ragione, tra il bene e il male- che è alla base della legge morale <sup>38</sup>.

La critica di un oggi reviviscente «confessionismo di costume» se può senz'altro attagliarsi a certe deprecabili dinamiche di schieramento politico piegate a logiche elettorali, è estranea alle preoccupazioni non calcolate del magistero pontificio, coerente osservatore dei destini dell'uomo e dello stato di salute della sua «relativa» dignità giuridica<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Il rapporto tra legge naturale e libertà è enunciato da JAVIER HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, Giuffrè, Milano, 1990, p.163 ss. : la legge naturale non è un limite ma una «dimensione della libertà» in quanto «legge dell'atto libero». L'A. lega strettamente la libertà alla condizione ontologica dell'uomo, ciascuna delle quali impensabile in termini assoluti, ossia senza limiti: «Pensare ad una libertà assoluta è un errore perché la libertà è una dimensione dell'essere; in altre parole chi è libero è un essere dotato di uno stato ontologico ben determinato...».

<sup>37</sup> Conservano integra la loro attualità le notazioni sul recupero tomista nella visione del diritto naturale, di JEAN-MARIE AUBERT, *Droit naturel et droit canonique*, in *Studi in onore di P.A.D'avack*, I, Giuffrè, Milano, 1976, p.149 ss., spec. pp.154-157.

E' ancora Hervada ad avvertire dell'esistenza di un terreno giuridico-legislativo che si estende oltre l'ordine fondamentale della società umana e che è dominato dal maggior ambito della discrezionalità normativa. Qui vengono allo scoperto i limiti di contrattazione delle «ragioni laiche» e di quelle confessionali: una misura per così dire, «parallela» a quella individuata da Habermas circa le «soglie di ingresso» ed il cui terreno d'azione può essere dominato dalla prepotenza dei governanti. Afferma infatti l'A. che: «...tutta la società umana è governata dalla legge naturale, che ha un'evidente dimensione sociale» in quanto la società è un fenomeno naturale «...E questo nient'altro significa se non che l'ordine fondamentale della società umana è determinato dalle esigenze della dignità della persona umana...».

«Al di là di questo ordine fondamentale, le leggi che governano la società sono frutto della libera scelta e dell'iniziativa dell'uomo...queste leggi si chiamano leggi positive o, semplicemente, leggi umane» le quali ultime si commisurano entro la legge naturale, al di fuori della quale, esse risultano essere «...soltanto un dettato frutto della prepotenza di chi governa». JAVIER HERVADA, op. cit., pp.165-168. Approfondimenti tematici sono in JÜRGEN HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in *Humanitas*, Morcelliana, Brescia, (2004) n.2, pp.239 ss.

<sup>38</sup> BENEDETTO XVI, *Catechismo* cit., p.113, n.416.

<sup>39</sup> CESARE PINELLI, op.cit., p.833, che richiama JEMOLO, *I problemi pratici della libertà*, II ed., Giuffrè, Milano, 1961, p.150 (il quale A. si preoccupava di sottolineare l'irrinunciabile necessità di promuovere una società

Prova di questa «relativizzazione» la cui forza di attrazione si estenderebbe, secondo il regnante pontefice, dai «principi non negoziabili» per la Chiesa anche alle istituzioni civili, sarebbe offerta dall'obbligo (morale) della protezione dell'embrione, come proiezione della tutela del diritto inviolabile alla vita di ogni individuo umano fin dal concepimento, e la cui disaffezione sarebbe sintomo di crisi delle basi dello Stato democratico.

Qui il valore in gioco non propone alcun «confessionismo di costume». Evidenzia solo due opposte reazioni ad una questione etica: mentre la Chiesa reagisce opponendo le «ragioni confessionali» del primato intangibile della dignità della persona, l'ordinamento civile non elabora «ragioni laiche» a tutela dei fondamenti dello Stato di diritto<sup>40</sup>.

*5. Relatività delle teorie kelseniane in rapporto alla concezione unitaria del diritto della Chiesa. Il limite teorico del disinteresse per gli aspetti contenutistici delle norme giuridiche, in generale, e di quelle ecclesiastiche, in particolare. Reimpostazione del problema del dialogo democratico Stato-Chiesa in chiave non formalista*

Quanto alle osservazioni di Kelsen sulla capacità della democrazia di rispettare la volontà e il credo politico di ognuno, non è in discussione il debito scientifico da tributare a tale insegnamento e ai riflessi sostanziali di cui potrebbe beneficiare anche una scienza «ideologizzata» quale la disciplina ecclesiastica<sup>41</sup>. Il fatto è che i piani d'analisi del filosofo praghese con la

---

che permettesse la pari posizione di uomini religiosi e non). Ma i temi in gioco, oggi, possono ascriversi ad argomenti di facciata? A semplici opportunità nel gioco politico? Oppure le questioni sul tappeto richiamano l'uomo, anche il non credente, ad un confronto impegnato con sé stesso e con la propria dimensione etica?

<sup>40</sup> BENEDETTO XVI, *Catechismo* cit.: «Perché la società deve proteggere ogni embrione?», p.128, n.472.

<sup>41</sup> HANS KELSEN, *I fondamenti della democrazia (1955-56)* in *La democrazia*, Il Mulino, Bologna, 1981, pp.261 ss.

sensibilità del pensiero giuridico sostanziale sono differenti e distanti tra loro, così da esprimere affermazioni veritiere ciascuna nel proprio specchio dottrinale<sup>42</sup>.

La maggior difformità analitica sta nell'impostazione di metodo formalista con la quale il Kelsen, teorico generale del diritto nel segno neo-kantiano, aveva inteso indagare (meglio, non indagare) le singole discipline giuridiche<sup>43</sup>.

Ad ulteriori distanze contribuisce il rifiuto del dualismo giuridico, cui il filosofo è condotto dalla ricerca di un fondamento unitario del sistema giuridico «ordinamento»<sup>44</sup>. E' questo, forse, il maggior punto di scarto con la posizione dottrinale cara al diritto confessionale: Kelsen non tiene conto che il diritto canonico sta alla frammentazione, come il carattere di unitarietà degli ordinamenti giuridici sta agli Stati civili; similitudine altrimenti formulabile nel rapporto per il quale il diritto naturale sta alla Chiesa, come il diritto positivo sta agli Stati, con l'impossibilità di conciliare le ragioni del particolare su cui si fonda la legge confessionale, con un impianto fortemente accentrato nell'unità della *Grundnorm*<sup>45</sup>.

Egli, semplicemente, si limita a riconoscere la giuridicità della Chiesa e della sua organizzazione istituzionale, munita di un particolarismo che le deriva dalla funzione regolativa del momento religioso<sup>46</sup>. Limite d'impostazione questo, che se evidenzia un generale disinteresse analitico di Kelsen per i contenuti

---

<sup>42</sup> Per un inquadramento tematico, si veda ORAZIO CONDORELLI, *Tra storia e dogmatica: momenti e tendenze dello studio e dell'insegnamento del diritto canonico in Italia (secoli XIX-XX)*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 2004, pp.927 ss.

<sup>43</sup> GIUSEPPE CAPUTO, *Kelsen e il diritto ecclesiastico*, in *Dottrine generali del diritto e diritto ecclesiastico (Atti del Convegno organizzato dall'Istituto di diritto ecclesiastico e canonico, Università di Napoli, Napoli, 19-22 novembre 1986)*, pp.114 e 119.

<sup>44</sup> CARLOS J.ERRÁZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 2000, p.27.

<sup>45</sup> PIERO BELLINI, *Per una sistemazione canonistica delle relazioni tra diritto della Chiesa e diritto dello Stato*, rist., Cosenza, 2006, p.7 ss e spec. pp.15-22.

<sup>46</sup> La Chiesa è uno Stato di tipo particolare «...ossia un ordinamento statale che regola l'agire umano sotto lo speciale profilo del momento religioso...». Così, HANS KELSEN, *Allgemeine Staatlehre* (in *Enzyklopädie der Rechts und Staatwissenschaften herausg.*, di E.KOHLRAUS-W. KASKEL-A.SPETHOFF, Abt. Rechtswissenschaften, XXIII), Berlino, 1925, p.113.



delle norme giuridiche<sup>47</sup>, si traduce, nello specifico, in indifferenza dei contenuti delle norme religiose-confessionali<sup>48</sup>, ossia, in sottovalutazione del momento segnatamente ideologico che ne è l'essenza<sup>49</sup>.

Il sostanziale disinteresse per quanto della norma giuridica è il contenuto in favore di ciò che ne è la legittimazione formale, secondo una delle principali teorie del positivismo giuridico, della «forza competente a creare diritto»<sup>50</sup>, non solo propone l'accezione formalista del diritto, ma nega le proposizioni giusnaturaliste<sup>51</sup>.

Si può dubitare, allora, che la visione democratica dello Stato di diritto, quella stessa che propone una norma acontenutistica, che afferma la sua vittoria nel disinteresse per il momento «ideologico» del diritto e che edifica un sistema «ordinamento» su una legittimazione della forza, razionale, ma privata della «forza morale», possa consolidare un impianto dialogico privo di categorie spirituali ma ricco di strumentazioni tecniche<sup>52</sup>. Le tesi kelseniane

---

<sup>47</sup> CARLOS J. ERRÁZURIZ, *El Derecho Canónico en clave positivista*, in *Ius Canonicum*, 25 (1985), Pamplona-Navarra, pp.29 ss.

<sup>48</sup> LUIGI DE LUCA, *Diritto ecclesiastico ed esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano, 1976, p.79.

<sup>49</sup> MARIO TEDESCHI, op.cit., pp.117 e 119. Sul profilo ideologico delle norme ecclesiastiche ed i limiti di recezione sostanziale della teorica kelseniana, non ristretta ai soli ecclesiasticisti e riferita alle osservazioni critiche di Capogrossi, si rinvia a GIUSEPPE CAPUTO, op. cit., pp.118 e 121 ss.

<sup>50</sup> KARL BERGBHOM, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. Kritische Abhandlungen*, I, Bd., *Das Naturrecht der Gegenwart*, Leipzig, 1892, p.549.

<sup>51</sup> ALESSANDRO PIZZORUSSO, op. cit., p.115-116, rileva nel pensiero di Kelsen, di quanto la norma base sia intesa come momento funzionale, elemento giustificante l'ordinamento giuridico nel suo complesso, «in una pluralità di gradini di una scala». Tale costruzione nega ogni forma di giusnaturalismo, in favore di una concezione giuspositivista che avverte il diritto come un «dato» dell'attività politica di creazione delle leggi. Sul punto, HANS KELSEN, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Leipzig-Wien, 1934.

Sulla tematica della «forza» legittimante la norma giuridica, Kelsen, come è noto elabora le basi di teoria politica dello Stato democratico là dove, auspicando il modello germanico ed austriaco di ordinamento giuridico, identifica la forza con il diritto. Si tratta di una «forza» democratica che preconizza lo «Stato di diritto», opposta allo «Stato di polizia» espressivo di «una forza senza diritto». In questo senso l'identità forza-diritto esprime una democrazia a condizione che il potere politico sia soggetto al diritto. Sul punto, cfr. HANS KELSEN, *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito* (a cura di A.Carrino), ESI, Napoli, 1988, pp.214 e 219, (nell'originale HANS KELSEN, *Rechtstaat und Staatsrecht*, in «Osterreichische Rundschau», 36, Band, 1913, pp.88-94).

<sup>52</sup> GAETANO LO CASTRO, *Il diritto laico*, in *Il mistero del diritto I. Del diritto e della sua conoscenza*, Giappichelli, Torino, 1997, p.92.

sulla democrazia del dialogo trovano così, nel loro punto apicale di validità, il loro limite: uno sbarramento formale che tende a rendere interscambiabili e non più distinguibili tra loro la democrazia della tolleranza con l'indifferenza verso le categorie etiche le quali danno sostanza qualitativa ai legami sociali.

L'intuizione kelseniana sulla relatività dei valori in democrazia, come condizione ideale affinché il pluralismo istituzionale, svincolato da dogmatismi, possa assicurare la più ampia libertà e, nel contempo, «stimolare le virtù trasformative e autocorrettive necessarie ad una convivenza pluralistica»<sup>53</sup> tra diversi credo e molteplici opinioni nasconde nel proprio fascino teorico, gravi pericoli di degradazione del sistema giuridico a causa dell'enunciata indifferenziazione dei valori.

Chiarita ora la prospettiva di indagine da cui muove il pensiero laico (che ha natura organizzativa dell'ordinamento giuridico) in confronto a quello canonistico (prospettiva contenutistica), è possibile riprendere il filo del tema del «relativismo etico» e delle posizioni assunte in merito dagli ultimi due pontificati.

*6. Non automatica imputabilità critica del «relativismo etico» alla forma di governo di tipo democratico, ma alle modalità suppostamente democratiche di interpretazione dell'espressione «libertà soggettiva individuale» e dei suoi limiti etici*

Per procedere ad una disamina delle posizioni critiche espresse da Wojtyła e da Ratzinger in ordine alla responsabilità della democrazia circa il montante «relativismo etico»<sup>54</sup>, occorrerà precisare le variabili del fine di «bene comune», unitariamente perseguito da Stato e Chiesa, ma che l'uno intende

---

<sup>53</sup> CESARE PINELLI, op.cit., p.843.

<sup>54</sup> Sul punto, CESARE PINELLI, *ivi*, pp.838 ss.

come «*salus publica*» e l'altro, come «*salus animarum*», momento e «significato liberatorio della redenzione»<sup>55</sup>; che l'uno inquadra nelle proposizioni giuspositiviste e l'altro, nel diritto naturale; che l'uno ha lentamente maturato indentificandolo attraverso l'esperienza storica «in via pragmatica» e l'altra ricava dalla percezione ontologica dell'uomo per via dottrinale, dogmatica e fondativa<sup>56</sup>; che l'uno persegue attraverso una concezione puramente tecnica del diritto<sup>57</sup> il cui valore esclusivamente strumentale finisce per essere, come le sue elaborazioni, di indole relativa, dovendo regolare convenzionalmente interessi contrapposti e rapporti di forza, e che l'altra persegue identificando nel diritto ecclesiale, in quanto «diritto di ciò che è giusto», la base realistica e personalistica dei rapporti di giustizia<sup>58</sup>.

I richiami del recente magistero ad un diritto che tende a certificare i legami sociali elementari (la famiglia, il matrimonio ed i suoi vincoli interpersonali) e l'identità soggettiva della persona come «sovrastrutture legali» manipolabili a piacimento o come mere formalizzazioni, indica la divaricazione progressiva dei due piani di osservazione che hanno come oggetto il «bene comune» e dove la volontà di dialogo democratico e di ascolto delle ragioni dell'altro sembrano pure affermazioni teoriche.

I modelli di dialogo proposti sembrano non cogliere la dinamicità dei reciproci punti di vista degli interlocutori Stato-Chiesa, portavoci di piani etici mobili, divaricanti, e che indeboliscono le tensioni all'incontro comprensivo.

I rilievi dei due ultimi pontificati sulla possibile ampiezza delle ragioni laiche in democrazia prendono semplicemente atto della deriva del legislatore statale da principi di ordine morale sulla cui base, un tempo, insisteva una

---

<sup>55</sup> LORENZO SPINELLI, *I diritti umani nelle relazioni tra Stato e Chiesa*, in *I diritti umani. Dottrina e prassi*, AVE, Roma, 1982, p.725.

<sup>56</sup> LORENZO SPINELLI, op. cit., p.727.

<sup>57</sup> GAETANO LO CASTRO, *Il diritto laico*, in *Il mistero del diritto* cit., p.92.

<sup>58</sup> CARLOS J.ERRÁZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa* cit., p.135.

ampia «condivisione»<sup>59</sup> e sui quali l'esercizio di una costante attività erosiva di ordine «filosofico-culturale» ha scoperto impalcature formali destinate nel futuro al collasso, ma che per la Chiesa restano il faro dell'insegnamento pre e postconciliare<sup>60</sup>.

Nessuna guerra di religione contro la democrazia, dunque, ma riflessione accorata verso la perdita di sostanza e di memoria storica posti a contenuto dei vincoli sociali elementari, a causa di un relativismo che prima di essere di ordine giuridico, è di ordine filosofico<sup>61</sup>.

Ecco evidenziato il punto del possibile equivoco sulla critica al «relativismo etico» addebitata dalla Chiesa alla democrazia: per Giovanni Paolo II e Benedetto XVI non è la democrazia come forma istituzionale di governo, ma la democrazia come espressione decadente di una cultura «neomaterialista»<sup>62</sup>, che ha perso i propri cardini etici di riferimento, a pregiudicare le condizioni che possono attuare una dialettica dei circuiti di ascolto e di apprendimento delle ragioni dell'altro.

---

<sup>59</sup> ARTURO CARLO JEMOLO, *Premesse ai rapporti tra Chiesa e Stato*, Giuffrè, Milano, 1965, p.15.

<sup>60</sup> Nel promulgare il CIC 1983, Giovanni Paolo II ne sottolineò la continuità delle fondamenta giuridico-teologiche con la storia della Chiesa, in quanto «...fondato sull'eredità giuridico-legislativa della rivelazione e della tradizione». In questo senso il Pontefice saldava il nesso tra Sacra scrittura, Tradizione magistero ecclesiastico, attraverso il Concilio Vaticano II. Ancora nella *Redemptoris missio* (n.56), Wojtyła proponeva la «dignità» come punto di incontro dialogico tra Chiesa e altre religioni: «il dialogo non nasce da tattica o interesse, ma è un'attività che ha proprie motivazioni, esigenze, dignità». Cfr. AMBROGIO SPREAFICO, *Giovanni Paolo II e il dialogo interreligioso*, in *Il pontificato di Giovanni Paolo II. Storia del Cristianesimo (1878-2005)*, 11, San Paolo ed., Milano, 2006, p.132.

<sup>61</sup> Ulteriori chiarificazioni circa la democrazia e la laicità, Wojtyła le manifesta all'ambasciatore francese presso la Santa Sede, Jean Guéguinou, precisando che il punto in questione non è la laicità, ma le attribuzioni che ne vogliono condizionare e distorcere l'originale valore positivo, in quanto lo Stato «laico» è quello che riconosce il fatto religioso come una componente sociale, non ridotto alla sfera privata individuale: il che impegna le parti dialoganti ad una logica dell'ascolto e dell'attenzione, alla comprensione e non alla sottovalutazione dei valori identificativi di cui si faccia latore uno dei due interlocutori. Cfr. BERNARD LECOMTE, *Giovanni Paolo II*, Baldini Castoldi Dalai ed., Milano, 2005, pp.495-496.

<sup>62</sup> PETER HÄBERLE, *Per una dottrina della Costituzione come scienza delle culture*, Roma, 2001.

L'attenzione di Benedetto XVI sulla democrazia si concentra, in realtà, sui contenuti culturali che ne piegano il momento etico al «...cinismo di una cultura secolarizzata»<sup>63</sup>.

La Chiesa, insomma, nel suo anelito alla realizzazione della giustizia, esclude legami con ogni tipo di ideologia anche sul terreno della prassi di carità missionaria, della «*diakonía*»<sup>64</sup>.

Contestualmente, Benedetto XVI estende l'orizzonte alle possibilità offerte da un nuovo umanesimo giuridico, coinvolgente la comunità internazionale degli Stati, capace di mettere in discussione il tradizionale impianto westfalico dei rapporti giuridici e proporre una qualificazione convincente della «laicità»<sup>65</sup>.

L'atto di accusa del magistero ha ad oggetto, dunque, la cultura secolarizzata che orienta le istituzioni, che predispone una temperie nella quale la democrazia non è causa generante delle incomprensioni al dialogo, ma vittima essa stessa di una cultura della libertà in senso illuminista laicista, autoreferenziale, dogmatico, propugnatore di valori che assolutizzano lo Stato e il singolo e relativizzano le sue componenti ideali<sup>66</sup>.

Punto essenziale della critica sul «relativismo etico» di Ratzinger sembra risiedere nella percezione confusa della «libertà», la cui indefinitezza è causa di contraddizioni di ordine politico e di una «ideologia della libertà» generatrice di un «dogmatismo che si sta rivelando sempre più ostile verso la

---

<sup>63</sup> JOSEPH RATZINGER, *L'Europa nella crisi delle culture*, conferenza tenuta il venerdì 1 aprile 2005 a Subiaco, al Monastero di Santa Scolastica, sito web [www.avvenireonline.it](http://www.avvenireonline.it), p.2.

<sup>64</sup> BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica «*Deus Caritas Est*» (25.XII.2005), n.31, b: «...l'attività caritativa cristiana deve essere indipendente da partiti e ideologie...», Tipografia Vaticana, LEV, Roma, 2006, p.73.

<sup>65</sup> Con coerenza, Benedetto XVI afferma che «I diritti fondamentali non vengono creati dal legislatore, ma sono iscritti nella natura stessa della persona umana e sono, pertanto, rinviabili ultimamente al Creatore». Cfr. *Messaggio di papa Benedetto XVI a Marcello Pera*, Vaticano, 11 ottobre 2005. Si tratta di tematiche sviluppate nel confronto tra JÜRGEN HABERMAS-JOSEPH RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo* (a cura di G.Bosetti), Marsilio, Venezia, 2005.

<sup>66</sup> «...l'idea che soltanto...la cultura illuminista radicale...potrebbe essere costituiva per l'identità europea; ...essa parte dalla libertà come un valore fondamentale che misura tutto;...l'ordinamento democratico dello Stato, e cioè il controllo parlamentare sugli organismi statali...» JOSEPH RATZINGER, *L'Europa* cit., p.2.

libertà»<sup>67</sup>: il «relativismo etico», così, permea le forme della democrazia e ne rielabora i contenuti, tra i quali è la fede cristiana che, di ogni democrazia è il fondamento originario<sup>68</sup>.

Il punto critico nelle procedure di comprensione e di ascolto delle ragioni dell'altro si esprime su un piano culturale, attorno al rischio di interpretazioni ideologiche della persona e delle sue garanzie di dignità e di libertà.

Il futuro del dialogo democratico sta in questo anelito di comprensione: la libertà soggettiva ed i suoi limiti etici che lo Stato assume relativi, in favore di una espansione illimitata dei diritti soggettivi individuali e che la Chiesa, al contrario, assume su un piano di salvezza, traducendoli nella libertà spirituale<sup>69</sup>, in un progetto di rendenzione, che è una «liberazione» tutt'altro che positivista della condizione umana.

---

<sup>67</sup> JOSEPH RATZINGER, *ivi*, pp.3-4.

<sup>68</sup> Sul rapporto di congiunzione tra fede e democrazia in J. Ratzinger, vedi ELIO GUERRIERO, *Benedetto XVI, in Il pontificato di Giovanni Paolo II cit.*, p.294.

<sup>69</sup> BENEDETTO XVI, *Catechismo cit.*: «Come si colloca la libertà umana nell'ordine della salvezza?», p.104, n.366.