

15 gennaio 2007

Dio o Cesare? Chiesa cattolica e Stato laico di fronte alla questione bioetica*

di Chiara Tripodina

Sommario: 1. L'età della tecnica – 2. La questione bioetica - 3. Conflitti tragici e relativizzazione degli assoluti - 4. Dio e Cesare di fronte alla questione bioetica - 5. Quel che è di Dio - 6. Quel che è di Cesare

«Ipocriti, perché mi tentate? Mostrate mi la moneta del tributo». Ed essi gli presentarono un denaro. Egli domandò loro: «Di chi è questa immagine e l'iscrizione?». Gli risposero: «Di Cesare». Allora disse loro: «Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio». [Mt, 22, 18-21].

1. L'età della tecnica

Gli ordinamenti giuridici del presente si trovano a operare in un contesto che si caratterizza sostanzialmente per due profili.

In primo luogo, per l'enorme progresso e le straordinarie potenzialità che le nuove conoscenze e applicazioni mettono a disposizione degli uomini (o almeno di chi è in condizione di usarne). Nuovi scenari si schiudono in ogni campo del vivere e l'intuizione baconiana – *scientia est potentia* – diviene tangibile verità[1]. Ciò che l'uomo è oggi in grado di fare «e, nell'irresistibile esercizio di tale facoltà, è costretto a continuare a fare, non ha uguali nell'esperienza passata»[2]. Per la prima volta egli è in grado di determinare «non solo come deve vivere, ma che cosa deve costitutivamente essere»[3].

In secondo luogo – ed è questo il *novum* davvero radicale – si caratterizza per il fatto che il progresso della tecnica avviene in concomitanza con la «fine delle grandi narrazioni morali»[4] e con lo sgretolarsi delle comunità monoetiche di un tempo, nelle quali esisteva una sola idea di bene per tutti i membri. La realtà nuova con cui fare i conti è la società multietica abitata da «stranieri morali», tali che quel che per alcuni è giusto, per altri è riprovevole[5]. È la relativizzazione di ogni assoluto; il politeismo dei valori; la desacralizzazione della morale. È – in una parola – la secolarizzazione[6].

Questi i caratteri dell'*età della tecnica*, che con i suoi portati incide grandemente sul diritto e sul ruolo di cui viene investito: l'uomo postmoderno[7], infatti, vedendo moltiplicate e potenziate le sue possibilità, si rivolge al diritto non solo perché riconosca spazi di libertà sempre maggiori ed elimini divieti percepiti come obsoleti e inadeguati, ma anche e soprattutto perché tracci limiti all'invadenza dell'agire

tecnico, per evitare che esso possa rivelarsi distruttivo di altre libertà e di altri diritti.

Insieme al fascino della nuova libertà, dunque, l'uomo avverte fortemente il pericolo che può derivare dalla sua incapacità di gestirla e, a fronte dell'imperativo tecnologico: «Quel che tecnicamente è possibile fare sarà fatto!», vede risorgere in lui l'interrogativo umano per eccellenza: «Tutto ciò che è possibile fare deve, per ciò solo, essere fatto?».

2. La questione bioetica

Il campo nel quale questo dilemma morale si fa più dirompente è la bioetica, assurta a vera e propria "questione" negli ordinamenti giuridici dell'età della tecnica: la *questione bioetica* «consiste nel fatto che, a causa di avanzamenti estremamente significativi nel campo delle conoscenze biologiche e in particolare genetiche, e di altrettanto significative nuove possibilità tecnologiche nello stesso campo, tutto un ambito di eventi che nella storia della società sono appartenuti alla sfera degli accadimenti naturali sono diventati oggetto di scelta, o di artificio, e quindi per ciò stesso sono entrati nell'orbita del giudizio morale e della decisione politica»[8].

La libertà di scegliere, dove prima era solo caso o destino, è per l'uomo eccessiva e spaventosa («non c'è nulla di più ammaliante per l'uomo che la libertà della propria coscienza, [...] non c'è nulla, del pari, di più tormentoso»[9]), ed egli si rivolge al diritto per trovare rassicurazioni e soluzioni: cadute le leggi della natura, «l'orrore del vuoto che esse lasciano dev'essere colmato dalle leggi degli uomini»[10].

Ma, di fronte alla questione bioetica, per il diritto è tutt'altro che semplice "colmare il vuoto". Il campo della bioetica, come forse nessun altro luogo dell'agire politico, è percorso da una frattura netta. Al centro della questione sta il *bios* - la vita che nasce, la vita che muore, la vita che può essere manipolata - ma opposte e confliggenti sono le etiche che si ergono in sua difesa: semplificando in modo estremo, l'"etica della sacralità della vita biologica" e l'"etica della qualità della vita biografica", formule concise che alludono a complesse prospettive teoriche. Pur non essendo gli unici, tali modelli etici «sono senz'altro quelli più caratteristici e "combattivi" e, almeno in Occidente, sono quelli che hanno storicamente qualificato e idealmente monopolizzato i dibattiti di bioetica»[11].

Per l'*etica della sacralità della vita*, la vita umana innocente in ogni suo frammento biologico - dal concepimento sino alla morte - è assolutamente inviolabile e indisponibile, e la sua tutela deve avere la priorità rispetto alla tutela di qualsiasi altro bene o valore: viene senz'altro prima della tutela della libertà dell'individuo che la vita voglia in qualsiasi modo manipolare. Viceversa, per l'*etica della qualità della vita*, la vita umana è sì un valore, la cui tutela può, però, essere modulata con intensità diversa a seconda degli stadi biologici e delle condizioni biografiche, e talvolta può dover essere bilanciata e recedere di fronte ad altri valori ritenuti preminenti[12]. In sintesi, l'etica della sacralità della vita «si affaccia nel piano bioetico con precetti negativi, attenta ai limiti che la manipolazione della vita non deve oltrepassare. Al contrario l'etica della qualità della vita è più attratta dalla moltiplicazione delle opportunità che il progresso biologico ha reso possibile»[13].

Nella peculiarità del caso italiano - dove la Chiesa Cattolica[14] ha il monopolio nella difesa del sacro e dove il suo intervento nel dibattito pubblico politico si fa sempre più penetrante e frequente, soprattutto di fronte agli *hard cases* della bioetica - la contrapposizione tra queste due etiche viene tradotta nell'antagonismo tra *bioetica cattolica* e *bioetica laica*; «tra cultura creazionista religiosa, che implica un limite al saper fare dell'uomo, e cultura laica, fondata sulla convinzione della totale emancipazione dell'uomo da Dio»[15].

Quale che sia il nome che a esse voglia darsi, concezioni etiche profondamente confliggenti si scontrano frontalmente sul campo di battaglia della questione bioetica, giacché i latori delle opposte etiche rivendicano entrambi il diritto di partecipare al dibattito nella sfera pubblica, di influenzarlo e di

informare alle loro istanze assiologiche i contenuti delle leggi: affinché, in nome del principio della sacralità della vita, esse mantengano e, anzi, rinsaldino disposizioni normative in grado di garantirne l'invulnerabilità e l'indisponibilità assoluta; affinché, all'opposto, in nome della libertà di coscienza e del principio della qualità della vita, esse rimuovano gli ostacoli di natura giuridica che impediscono la dilatazione di libertà che l'evoluzione tecnica consente.

3. Conflitti tragici e relativizzazione degli assoluti

E così il diritto, teso e diviso tra richieste antagoniste, non può più ambire a sanzionare il minimo etico dei valori condivisi all'interno di una società e viene a trovarsi in una situazione di conflitto tragico[16]. "Tragico" perché è la società stessa a essere spaccata tra valori che si autointendono come irrinunciabili e inattuabili e che, anche quando accettano la propria particolarità, si ritengono comunque più assoluti degli altri, perché più veri, più alti, più comprensivi.

Da più parti si invoca il superamento della frattura tra i due paradigmi etici: si fa appello alla relativizzazione dei valori, a visioni consensuali che possano consentire l'approdo a principi alti, obiettivi, condivisi, e possano costituire «il terreno d'intesa e di reciproca comprensione in ogni discorso giuridico, la condizione per la risoluzione dei contrasti attraverso la discussione invece che attraverso la sopraffazione»[17]. Perché questo accada occorre che i principi perdano la loro assolutezza, in quanto, se «concepiti in termini assoluti, i principi si renderebbero rapidamente nemici l'uno dell'altro. Alla fine, uno si ergerebbe sovrano su tutti e pretenderebbe solo svolgimenti consequenziali»[18].

In questo senso si muovono, per esempio, le teorie del *consenso per intersezione* di Rawls[19], dell'*etica discorsiva* e dell'*apprendimento reciproco* di Habermas[20] o, nel panorama dottrinario italiano, del *diritto mite* di Zagrebelsky[21]. Il comune denominatore di queste ricostruzioni teoriche è l'affermazione della possibilità che "dottrine comprensive" confliggenti, per usare il lessico rawlsiano, possano trovare - per sovrapposizione, per reciproco apprendimento, per mitezza - un terreno comune di intesa anche sulle questioni più controverse, ciascuna abbandonando fuori dalla sfera pubblica politica di discussione e di decisione le frange più estreme delle proprie convinzioni etiche, culturali, ideologiche, religiose.

Analoghi richiami alla relativizzazione degli assoluti vengono dagli appelli a vivere *etsi Deus non daretur*[22] o viceversa *veluti si Deus daretur*[23]; con la differenza, però, che in questi casi la relativizzazione sarebbe non bilaterale - reciproca e contestuale - ma unilaterale: un'etica dovrebbe persuadersi ad assumere la prospettiva dell'altra.

Ma la strada della relativizzazione dei principi - bilaterale o unilaterale che sia - sulla questione bioetica appare difficilmente praticabile. Al più si può arrivare all'accordo empirico e operativo su casi singoli e questioni concrete[24]. Oppure si può arrivare a una uniformità di linguaggio astratta, come accade intorno al lemma "dignità della vita", principio comune a tutti, a patto che non si specifichi di che vita si sta parlando[25]; perché non appena alla parola "vita" si aggiunge l'aggettivo "biologica" oppure "biografica" tutto cambia, e i principi divengono non solo differenti, ma inconciliabili. Il principio della sacralità della vita biologica ha come elemento essenziale, costitutivo, l'assolutezza: pertanto deve negare qualsiasi deviazione da tale assoluto e non lasciare spazio ad alcuna etica alternativa. Viceversa, il principio della qualità della vita biografica trova proprio questa assolutezza un'inaccettabile imposizione: propone pertanto la tolleranza, all'insegna della libertà di coscienza e della coesistenza di valori, lasciando in apparenza spazio anche per l'etica della sacralità della vita biologica, ma in realtà negandola, nel momento stesso in cui ne nega l'assolutezza.

Che questi principi assoluti e confliggenti possano *realmente* comporsi in unità appare altamente improbabile: tra l'idea della sacralità della vita come dono di Dio e l'idea della libera disponibilità del proprio corpo e della propria vita non pare proprio che si possa trovare un terreno comune su cui scendere a patti.

Il punto che sembra meno convincente in queste ricostruzioni teoriche che mirano alla relativizzazione degli assoluti è l'equiparazione dell'etica laica e dell'etica cattolica come soggetti disposti al compromesso in vista di una intesa deliberativa: «una ragione che accetta la fede come fattore discorsivo non equivale affatto a una fede che accoglie la ragione come elemento di moderazione»[26].

Chiedere a un laico - a chi, cioè, pone il tema della verità in termini di ricerca plurale e relativa - di accettare come razionali e dunque legittimi all'interno di un dibattito pubblico politico le considerazioni di un cattolico, non equivale a chiedere la medesima cosa a un cattolico, in quanto quest'ultimo crede in un verità rivelata, che non ammette relativizzazione e dissenso. Anche se la bioetica cattolica si presenta come costruzione di ordine filosofico, ossia come riflessione che, al di là di ogni richiamo al dogma, «razionalmente esamina la liceità dell'intervento dell'uomo sull'uomo»[27] - tanto che il rifiuto cattolico di aborto, eutanasia, sperimentazione e selezione degli embrioni... fa esplicito appello ad argomentazioni di natura razionale e filosofica -, per il credente cattolico resta il fatto incontrovertibile che, dove c'è un principio deontologico assoluto ("la vita è sacra") con il correlato assoluto morale negativo("non uccidere"), c'è un verità morale sostenuta dal dogma. E dove c'è verità morale, ci può essere solo testimonianza, non c'è posto per opinioni e argomenti: «per il depositario della verità non c'è nulla di discutibile che possa essere sottoposto ad arbitrato, non ci sono ragioni, per quanto buone, che possano essere messe a confronto con altre contrarie. "Chi non è con me, è contro di me" (Mt 12.30): un'affermazione militante, quasi una dichiarazione di guerra che esclude ogni possibilità di confronto»[28].

In altri termini, dinanzi a una verità morale sostenuta dal dogma, è implausibile una reale possibilità di compromesso in vista di una decisione condivisa *nei contenuti*, se l'oggetto del discorso politico è il sacro: il sacro, per sua natura e sua funzione, non può essere oggetto di negoziazione e scambio nel mercato della politica.

Al più si può arrivare - questo sì, e non è poco - a una decisione condivisa *nella procedura*, che consente a individui e gruppi che non condividono i medesimi impegni morali e non riconoscono i medesimi valori sostanziali di viverci accanto senza uccidersi l'un l'altro, e pure di dialogare in modo pacifico, accettando che di volta in volta prevalga sull'altra la parte che la procedura dice (nelle democrazie maggioritarie, quella che ha ottenuta la maggioranza). Ma di questo si dirà più oltre.

4. Dio e Cesare di fronte alla questione bioetica

Il conflitto sulla questione bioetica, dunque, a dispetto di qualsiasi aspirazione alla relativizzazione degli assoluti, riemerge sempre nella sua tragicità e irriducibilità, soprattutto intorno al nucleo duro di inconciliabilità rappresentato dal sacro.

Che cosa è legittimo aspettarsi, allora, da Chiesa e Stato quando nella società, e dunque nell'ordine del giorno dei parlamenti, emergono casi e istanze che interpellano la dimensione del sacro? Quando, per rimanere ai casi più recenti e clamorosi della cronaca politica italiana in materia di bioetica, i cittadini chiedono un referendum per abrogare la legge sulla procreazione medicalmente assistita, perché la ritengono ingiusta ed espressiva di una sola etica (quella cattolica)[29]? O quando un giudice, avverso la medesima legge, solleva questione di fronte alla Corte costituzionale, affinché la dichiari illegittima «nella parte in cui non consente di accertare, mediante la diagnosi preimpianto, se gli embrioni da trasferire nell'utero della donna ammessa alla procedura di procreazione medicalmente assistita siano affetti da malattie genetiche, di cui i potenziali genitori siano portatori, quando l'omissione di detta diagnosi implichi accertato pericolo grave per la salute psico-fisica della donna»[30]? O quando un cittadino si rivolge al Presidente della Repubblica, chiedendogli che il parlamento studi la possibilità di fare una legge che disciplini l'eutanasia perché, «quando un malato terminale decide di rinunciare [...] alla vita e chiede di mettere fine ad una sopravvivenza crudelmente 'biologica', io credo che questa sua

volontà debba essere rispettata ed accolta con quella *pietas* che rappresenta la forza e la coerenza del pensiero laico»[31]? Che cosa compete a Cesare e che cosa a Dio?

5. Quel che è di Dio

Dire “quel che è di Dio” non è certo facile: si può al più, e più umilmente, tentare di registrare quel che il Magistero, la voce “ufficiale” della Chiesa cattolica, rivendica quando è in gioco la questione bioetica, senza poter dar conto di tutte le molteplici e polifoniche voci che pur quella Chiesa animano[32]. Con la notazione che, tra i portati dell’età della tecnica e delle secolarizzazioni, si può forse annoverare anche un irrigidimento di quella voce magisteriale, soprattutto rispetto al periodo postconciliare: a far data dal pontificato di Giovanni Paolo II[33] - con il quale si pone in sostanziale continuità, per questo aspetto, quello di Benedetto XVI - si assiste a un arroccamento delle posizioni della Chiesa a difesa dei fondamenti del cattolicesimo, con una restaurazione della sua anima più antica, profonda e forse integralista: quella ostile alla modernizzazione laica e all’apertura al pluralismo e al relativismo morale che ne conseguono[34]. Nel solco di questo irrigidimento si collocano le rivendicazioni che la Chiesa cattolica fa di fronte alla questione bioetica nell’età della tecnica.

Che cosa rivendica? Che cosa, dunque, le compete?

Alla Chiesa cattolica - come a qualsiasi singolo o formazione sociale - compete senz'altro il *diritto di intervenire nel dibattito pubblico politico sui temi concernenti la questione bioetica*. Negare questo o metterlo in discussione significherebbe, semplicemente, dimenticare «tutto ciò che vi è nel nostro patto costituzionale a tutela della libertà di manifestazione del pensiero e della libertà nella vita e nell’azione dei diversi organismi sociali»[35], a partire dall’articolo 21 della Costituzione.

Per estensione, questo diritto significa anche *diritto di cercare di persuadere e di convertire ai propri valori gli altri membri della società*. Ossia, la Chiesa Cattolica ha il diritto di tentare di informare il patto costituzionale ai propri valori, affinché essi non siano solo tollerati, ma anche condivisi; ha il diritto di tentare di far sì che entrino nella zona di consenso per intersezione su cui si regge lo Stato anche i valori che le appartengono come dottrina comprensiva (non è invece suo diritto, nel momento in cui constatati che i suoi valori non sono entrati nella sfera del consenso per intersezione, tentare o anche solo minacciare la rottura del patto costituzionale, tramutando la persuasione in azione[36]).

Questi diritti competono alla Chiesa cattolica in modo assoluto, *senza riserve e soprattutto senza condizioni di adesione ai principi di ragionevolezza, tolleranza, pluralismo*. Anzi, per la Chiesa cattolica, “pluralismo” è sinonimo di relativismo morale, di decadenza e dissoluzione «della ragione e dei principi della ragione e dei principi della legge morale naturale»; nocivo, in quanto tale, «per la stessa vita democratica, la quale ha bisogno di fondamenti veri e solidi, vale a dire di principi etici che per la loro natura e per il loro ruolo di fondamento della vita sociale non sono “negoziabili”»[37]. A fronte del deficit strutturale di valori di cui, ad opinione della Chiesa, la democrazia liberale soffre, è suo compito garantire «l’*ethos* condiviso che mancherebbe alla società radicalmente secolarizzata e intimamente lacerata dal relativismo»[38].

Non si può, quindi, chiedere alla Chiesa cattolica di partecipare al dibattito pubblico, mantenendo però «una distanza critica dalle leggi esistenti»[39] e mettendo in conto «che una legislazione che autorizzi il divorzio, o ammetta l’aborto o accetti la fecondazione artificiale non obbliga nessuno né a divorziare, né ad abortire, né farsi fecondare»[40]. Chiedere questo alla Chiesa cattolica equivarrebbe a negare la sua natura e la sua funzione di istituzione preposta alla tutela dell’integrità di una fede basata su una verità rivelata: come ha scritto mirabilmente Dostoevskij, la Chiesa di Cristo, «facendo il suo ingresso nello Stato, non poteva certamente tralignare d’un filo dai fondamenti suoi, da quella pietra sulla quale posava, e non poteva che perseguire i suoi fini specifici, quelli che, una volta per sempre, Iddio stesso le aveva posto e additato»[41]. Chi crede che la vita umana innocente sia sacra e intangibile dalla fase

embrionale a quella terminale, non può in alcun modo condividere l'approvazione di una soluzione legislativa che, mentre non gli impone di uccidere, autorizza altri a farlo. Scopo della Chiesa non è garantire che i cattolici non vengano oppressi nella loro volontà e nella loro coscienza dalla legge di Cesare (perché costretti, ad esempio, a dare o ricevere l'eutanasia): per questo basta il diritto alla libertà personale e di coscienza garantito da Cesare stesso. Suo scopo è «proporre, in virtù della propria missione evangelica e del suo dovere apostolico, la dottrina morale rispondente alla dignità della persona e alla sua vocazione integrale»[42]; suo diritto e dovere è «animare cristianamente l'ordine temporale»[43].

Il diritto di intervenire nel dibattito pubblico si estende anche al *diritto di cercare di conformare le scelte democratiche e, in particolare, le leggi del parlamento alla dottrina morale cristiana*, richiamando espressamente al dovere del suo rispetto sia i cittadini cattolici nel momento delle elezioni o delle consultazioni referendarie[44], sia direttamente i loro rappresentanti in parlamento[45].

Questo diritto la Chiesa sente di dover esercitare massimamente ora: ora che, con il progresso della tecnica, «l'uomo è giunto alla sorgente del potere, nel luogo di origine della propria stessa esistenza»[46]; ora che «ha scandagliato i recessi dell'essere, ha decifrato le componenti dell'essere umano, [...ed] è in grado, per così dire, di “costruire” da sé l'uomo, che così non viene più al mondo come dono del Creatore, ma come prodotto del nostro agire»[47]; ora che «questo saper fare non trova la sua misura in una norma morale, [e] diventa, come possiamo già vedere, potere di distruzione»[48]. Quale distanza dai fiduciosi toni di Giovanni XXIII verso i benefici portati dai progressi delle scienze e le invenzioni della tecnica, che «attestano come negli esseri e nelle forze che compongono l'universo, regni un ordine stupendo; e attestano pure la grandezza dell'uomo, che scopre tale ordine e crea gli strumenti idonei per impadronirsi di quelle forze e volgerle a suo servizio. Ma i progressi scientifici e le invenzioni tecniche manifestano innanzitutto la grandezza infinita di Dio che ha creato l'universo e l'uomo»[49]!

Di fronte ai pericoli che l'età della tecnica porta, secondo la più recente lettura della dottrina cattolica, quando l'azione politica viene a confrontarsi con «principi morali che non ammettono deroghe, eccezioni, compromesso alcuno»[50], la Chiesa cattolica si sente non solo in diritto, ma in dovere di proporre un'etica pubblica, «una morale che sappia rispondere alle minacce che gravano sull'esistenza di tutti noi»[51]. Di fronte ai «tentativi legislativi che intendono frantumare l'intangibilità della vita umana», i cattolici «hanno il diritto e il dovere di intervenire per richiamare al senso più profondo della vita e alla responsabilità che tutti possiedono dinanzi a essa»[52].

Coloro che sono impegnati direttamente nelle rappresentanze legislative, in particolare, «hanno il preciso obbligo di opporsi a ogni legge che risulti un attentato alla vita umana». Per essi «vige l'impossibilità di partecipare a campagne di opinione in favore di simili leggi né ad alcuno è consentito dare a esse il suo appoggio con il proprio voto». Nel caso di leggi in materia di aborto e di eutanasia, «devono tutelare il diritto primario alla vita a partire dal suo concepimento fino al suo termine naturale»[53].

È necessario, insomma, che «la coscienza cristiana ben formata non permetta a nessuno di favorire con il proprio voto l'attuazione di un programma politico o di una singola legge in cui i contenuti fondamentali della fede e della morale siano sovvertiti dalla presentazione di proposte alternative o contrarie a tali contenuti»[54].

Di fronte a leggi in contrasto con i fondamenti della dottrina cristiana, l'autorità ecclesiastica ha infine il *diritto di rivolgersi alla comunità cattolica, affinché essa eserciti il diritto di obiezione di coscienza o, addirittura, il diritto di resistenza*: dice Agostino che «una legge ingiusta non è una legge» (*non videtur esse lex, quae iusta non fuerit*)^[55]; e Tommaso ribadisce che «ogni legge posta dagli uomini in tanto ha ragione di legge in quanto deriva dalla legge naturale. Se invece in qualcosa è in contrasto con la legge

naturale, allora non sarà legge, bensì corruzione di legge»[56]. La dottrina della necessaria conformità della legge civile con la legge morale giunge sino ai giorni nostri, sia pur attenuata, riconoscendosi l'impossibilità di un'indiscriminata sovrapposizione tra morale e diritto; si riafferma, tuttavia, che esistono settori in cui non sono possibili discordanze fra i due ordini: «deve essere, in ogni caso, ben chiaro che qualunque cosa [1/4] venga stabilita dalla legge civile, l'uomo non può mai ubbidire ad una legge intrinsecamente immorale»[57]; ad esempio, «le leggi che autorizzano e favoriscono l'aborto e l'eutanasia, si pongono radicalmente non solo contro il bene del singolo, ma anche contro il bene comune, e pertanto, sono del tutto prive di autentica validità giuridica (*iuridicali carent vera vi*)»[58]. In questi casi bisogna, insomma, «obbedire a Dio piuttosto che agli uomini» (At 5,29).

Che cosa poi il singolo cittadino cattolico - che agisca o meno in una rappresentanza legislativa - decida concretamente di fare a fronte dell'esercizio da parte dell'autorità ecclesiastica di questi diritti è questione che attiene alla sua coscienza, tesa nella doppia fedeltà a Stato e Chiesa[59]. Ma l'indicazione imperativa proveniente dalla Chiesa non riconosce spazio a oscillazioni dubitative. L'insegnamento sociale della Chiesa pone per i suoi fedeli un dovere morale di coerenza interiore alla loro coscienza, che è unica e unitaria: «nella loro esistenza non possono esserci due vite parallele [1/4]. Il tralcio, radicato nella vite che è Cristo, porta i suoi frutti in ogni settore dell'attività e dell'esistenza. Infatti, tutti i vari campi della vita laicale rientrano nel disegno di Dio, che li vuole come "luogo storico" del rivelarsi e del realizzarsi dell'amore di Gesù Cristo a gloria del padre e a servizio dei fratelli»[60].

I fedeli cattolici, pertanto, secondo il magistero della Chiesa cattolica, *non possono appellarsi al principio del pluralismo e dell'autonomia dei laici in politica*, favorendo soluzioni politiche che compromettano o attenuino la salvaguardia delle esigenze etiche fondamentali per il bene della società: i cittadini cattolici hanno il diritto e il dovere «di promuovere e difendere con mezzi leciti le verità morali riguardanti la vita sociale, la giustizia, la libertà, il rispetto della vita e degli altri diritti della persona». Il fatto che alcune di queste verità siano anche insegnate dalla Chiesa non diminuisce la legittimità civile e la "laicità" dell'impegno di coloro che in esse si riconoscono: «la "laicità", infatti, indica in primo luogo l'atteggiamento di chi rispetta la verità che scaturisce dalla conoscenza naturale sull'uomo che vive in società, anche se tali verità siano nello stesso tempo insegnate da una religione specifica, poiché la verità è una»[61]. Vivere e agire politicamente in conformità agli insegnamenti della dottrina morale cristiana, «essere testimoni credibili o coerenti di queste verità fondamentali»[62] è dunque il modo con cui i cattolici debbono offrire il loro contributo «perché *attraverso la politica* si instauri un ordinamento sociale più giusto e coerente con la dignità della persona umana»[63].

In estrema sintesi, la Chiesa cattolica - come ogni Chiesa - ha il diritto di essere forza di persuasione morale e di pressione politica; ha il diritto di presentarsi come cemento etico, all'interno di una società che essa vede minacciata dal nuovo dogma tecnologico per cui «ciò che è tecnicamente possibile fare va fatto», e ha il diritto di impiegare a questo scopo, senza riserve e senza condizioni, tutti gli strumenti che un ordinamento costituzionale democratico e pluralista come quello italiano mette a sua disposizione.

6. Quel che è di Cesare

Cosa spetta, per converso, a Cesare? Cosa può e deve fare lo Stato italiano di fronte alla questione bioetica?

La risposta più immediata - quasi viscerale - è "essere uno Stato laico".

La Costituzione italiana del 1948 non opera alcun riferimento esplicito alla laicità come carattere necessario dello Stato, ma essa è stata dedotta e ricostruita in via sistematica dalla dottrina quale principio generale dell'ordinamento, assurgendo poi a principio supremo dell'ordinamento nella giurisprudenza della Corte costituzionale[64], che ne ha rinvenuto il fondamento positivo negli articoli 2, 3, 7, 8, 19, 20 della Costituzione. Pur dopo questo riconoscimento, resta fortemente ambiguo cosa si

debba intendere per “laicità” e in che cosa consista uno “Stato laico”.

Certo non è più al centro - e comunque non più in modo esclusivo - il rapporto dialettico tra Stato e Chiesa cattolica, ma, in un superamento dell’accezione originaria, la laicità viene intesa come rifiuto di ogni ideologia integralista, religiosa o secolare che sia; non più, dunque, come «una difesa dello Stato dall’invadenza della Chiesa», ma come «difesa di ogni uomo dall’invadenza dei cattivi Stati e delle cattive Chiese»[65].

Inteso così, il principio di laicità si pone «in diretto collegamento con i canoni che ispirano il fine di integrazione politica proprio del modello della democrazia liberale e pluralista»[66], quale presupposto necessario per la realizzazione della convivenza pacifica delle molteplici istanze - religiose, etiche, culturali, politiche - della moderna società complessa.

“Laicità” diviene allora sinonimo di “neutralità”, “imparzialità”, “equidistanza”, e “Stato laico” sinonimo di Stato che non si fa promotore di contenuti assiologicamente esclusivi, ma che si concepisce e opera quale «punto di riferimento di ideologie e culture diverse (e non di rado contrapposte) senza assumerne alcuna come propria, ma garantendo - anzi e soltanto, come suo compito specifico - le condizioni istituzionali del loro conflitto e della composizione di questo; in una parola, del dialogo»[67].

Ma questa sinonimia tra “laicità” e “neutralità assiologica” esige di essere chiarita.

Nella questione bioetica, il diritto non può ambire al ruolo di mediatore neutrale, giacché esistono due possibili universi etico-giuridici che occupano integralmente lo spazio delle possibili risposte alla questione bioetica - l’etica della sacralità della vita biologica e l’etica della qualità della vita biografica - e *tertium non datur*[68].

Il diritto, quale che sia la disciplina che detti per regolamentare le questioni bioetiche, inevitabilmente prende una posizione netta, compie una precisa scelta nel senso dell’uno o dell’altro universo; e dunque non pacifica, ma divide. Non può che porre una gerarchia di supremazia, sia che privilegi l’etica della sacralità della vita biologica, sia che privilegi l’etica della qualità della vita biografica.

Sicché lo Stato che abbracci l’etica “laica” della qualità della vita biografica, non è perciò solo “laico”, nel senso di “neutrale”, “imparziale”, “equidistante” rispetto a tutti i modelli etici, perché quel che normalmente si intende con questi termini (un diritto che non interferisca nelle scelte etiche dei singoli per le decisioni che riguardino la loro vita privata) corrisponde di per sé a una precisa scelta di uno tra almeno due possibili modelli parimenti plausibili (l’altro è quello di un diritto che, per il bene della comunità, imponesse nella vita dei singoli alcuni dogmi etici). Il diritto “imparziale” rappresenta, dunque, una scelta partigiana, e in quanto tale, a dispetto del suo nome, *non* imparziale[69].

Ragionando, come si è finora fatto, in termini di universi etico-giuridici, non esiste, perciò, un’area di neutralità assoluta dalla quale il legislatore pubblico possa ergersi per arbitrare razionalmente i conflitti fra coloro che sostengono posizioni morali diverse. La “neutralità”, la “laicità”(si potrebbe dire “*in senso astratto*”), quando si è in presenza di un tragico conflitto, è un impossibile giuridico.

Ma se dall’olimpico degli universi etici si scende al livello del poliverso aperto che sono le società dell’età della tecnica, e, più in particolare, si ragiona in termini di vita concreta dei cittadini (*rectius* degli uomini), allora parlare di “laicità” (si potrebbe dire “*in senso concreto*”) come equidistanza e neutralità dello Stato rispetto alle diverse opzioni di valore riacquista significato[70].

È vero che, nell’olimpico degli universi etici, la supremazia dell’etica della qualità della vita biografica, negando l’assolutezza dell’etica della sacralità della vita biologica come unica etica buona e giusta, di

fatto la uccide. Tuttavia è anche vero che tale supremazia *nella vita privata del singolo uomo* si traduce in un accrescimento della sua sfera di libertà individuale e nella esclusione di qualsiasi imposizione che vada contro i suoi valori; anche se tali valori rappresentano l'intima adesione proprio alla sconfitta etica antagonista della sacralità della vita (ad esempio, mai l'etica della qualità della vita, pur ammettendo l'eutanasia, imporrebbe la morte anticipata e senza dolore a chi giudica la vita sacra in ogni suo frammento biologico e trova nelle privazioni e nella sofferenza degli ultimi istanti la fonte più alta della propria dignità e umanità).

L'etica della sacralità della vita biologica, invece, se vince, non solo non tollera la sopravvivenza di universi etici antagonisti, ma anche *nella vita privata di ciascun uomo*, se rimane rigorosamente conseguenziale alle premesse della sua assolutezza, si traduce nella condanna e nell'esclusione di qualsiasi scelta di valori alternativa a quella ritenuta la sola moralmente giusta e giuridicamente legittima; talché il cittadino che aderisce all'etica della qualità della vita si vede impedita nella sua vita la possibilità di agire in conformità alla propria opzione morale, essendogli invece imposta quella vittoriosa, spesso con risvolti altamente crudeli (ad esempio, l'etica della sacralità della vita *de iure* e *de facto* impone di vivere fino all'ultimo la vita biologica anche a chi, in determinate condizioni di sofferenza o riduzione della propria coscienza, percepisce gli ultimi istanti della propria vita come non degni di essere vissuti, tortura silente e disumana, non consentendogli – anzi vietandogli – di scegliere una morte anticipata).

Posto, insomma, che pur sempre un'offesa c'è, pare qualitativamente e quantitativamente differente l'offesa (solo morale) che subisce chi vive in un ordinamento che fa suoi valori che egli non condivide, ma senza conseguenze dirette sul suo corpo, dall'offesa (materiale, oltre che morale) che subisce chi vive in un ordinamento che fa suoi valori che egli non condivide, e da ciò fa discendere conseguenze dirette sul suo corpo.

Si può dire, allora, che, di fronte alla questione bioetica, solo se aderisce all'etica della qualità della vita biografica lo Stato riesce a organizzare all'interno della società una coesistenza pacifica tra portatori di etiche antagoniste, rispettosa del principio di laicità (“in senso concreto”) e di quello ad esso strettamente legato di libertà di coscienza, inteso come «libertà per ciascun consociato di agire [...] secondo i dettami della propria coscienza: tutti i dettami, dunque, anche quelli di natura non religiosa»^[71], tutelato «con priorità assoluta»^[72] dalla Costituzione italiana alla luce del combinato disposto degli articoli 2, 19 e 21. Se, viceversa, aderisce all'etica della sacralità della vita biologica, lo Stato può sì riuscire ad organizzare una coesistenza tra portatori di etiche antagoniste, ma al più aspro prezzo di farlo negando la libertà di coscienza e costringendo il corpo di coloro che, nell'idea di sacro fatta propria dall'ordinamento, non si riconoscono.

Sino a qui solo l'indicazione delle diverse ricadute che le due etiche antagoniste possono avere all'interno della società e, più in particolare, nella vita concreta degli uomini, se fatte proprie dallo Stato per il tramite di una sua legge.

La domanda ulteriore da porsi è se, da queste ricadute, possa trarsi anche un giudizio in termini di legittimità/illegittimità costituzionale nei confronti delle leggi che traducano in diritto positivo un'etica piuttosto che l'altra. È cioè possibile dire che sia conforme a Costituzione solo l'etica della sacralità della vita biologica o solo l'etica della qualità della vita biografica, e che dunque qualsiasi legge che recepisca l'etica antagonista sia, *per ciò solo*, contraria a Costituzione e dunque passibile di essere dichiarata incostituzionale?

Volendo tentare una risposta, si potrebbe svolgere il seguente ragionamento: posto che l'ordinamento italiano si qualifica per essere democratico e pluralista, un diritto che non voglia porsi in contrasto con questi specifici caratteri dell'ordinamento giuridico italiano quali tracciati dalla Costituzione del 1948 deve, in primo luogo, riconoscere pari dignità a tutte le “dottrine comprensive” (etiche, religiose,

filosofiche, politiche) e a tutte deve consentire di parlare, assumendo e mantenendo così l'aspetto di luogo deputato al confronto e anche al conflitto della pluralità delle istanze (deve essere, dunque, *rispettoso del pluralismo*); in secondo luogo, deve garantire l'accesso nella legge positiva solo alle dottrine capaci di accettare le regole procedurali della discussione, del confronto e della deliberazione per pervenire alla formazione della decisione politica; quelle, insomma, capaci di «concorrere con metodo democratico» alla determinazione della politica nazionale, per usare la formula che l'articolo 49 della Costituzione indica in relazione al confronto antagonistico tra i partiti politici (deve essere, dunque, *rispettoso della democrazia procedurale*); infine, deve far sì che le leggi che superino il vaglio della procedura democratica di formazione della legge non abbiano in sé contenuti lesivi dei diritti inviolabili dell'uomo o di altre disposizioni costituzionali (deve essere, dunque, *rispettoso della democrazia costituzionale*).

In via di prima approssimazione, queste indicazioni sulla specificità strutturale e funzionale del diritto parrebbero far propendere la bilancia costituzionale dalla parte dell'etica della qualità della vita biografica: l'unica, nella questione bioetica, che consente allo Stato di porsi come «precondizione concreta della totalità delle ideologie possibili»^[73] e della loro pacifica coesistenza, non con l'imposizione eteronoma e autoritaria di un dogma non (più) condiviso, ma con il perseguimento – attraverso il conflitto, il confronto e il compromesso nelle aule parlamentari - dell'«obiettivo della massima espansione possibile della sfera di autodeterminazione degli individui»^[74] su questioni personalissime, come quelle che attengono alla vita, alla morte, alla malattia, alla genitorialità...

Ne dovrebbe conseguire che, qualora il diritto in una sua legge facesse propria l'etica della sacralità della vita biologica – per ipotesi avversa al pluralismo e al compromesso - dovrebbero scattare tutti quegli strumenti predisposti dal diritto stesso per “autodifendersi” e impedire la traduzione in legge di qualsiasi fondamentalismo, posto che un tale legge, *per ciò solo*, sarebbe sempre e comunque in violazione della Costituzione, in quanto in violazione, almeno, dei principi supremi di laicità e di libertà di coscienza; con l'aggravante, nelle questioni bioetiche, di produrre conseguenze crudeli sul corpo di quegli uomini e di quelle donne che quel dogma non conoscano o non riconoscano.

Ma cosa succede se il dogma è (ancora) condiviso dalla maggioranza dei cittadini? Se il dogma cioè, passato attraverso la procedura democratica della discussione e deliberazione parlamentare, diviene legge dell'ordinamento (eventualmente anche “integralmente”, senza cioè essere scesa a compromessi con altre istanze etiche rappresentate in parlamento)? E se su di essa viene chiesto, ad esempio, un referendum abrogativo, e la maggioranza dei cittadini vota a favore del mantenimento della legge; oppure si astiene dall'andare a votare, per far mancare il raggiungimento del *quorum* necessario alla validità del referendum stesso? (È questa la vicenda occorsa alla legge 40/2004, recante *Norme in materia di procreazione medicalmente assistita*, che ha recepito integralmente l'etica della sacralità della vita umana biologica, dichiarando l'intangibilità assoluta dell'embrione in quanto vita umana e imponendo la sua tutela con preminenza rispetto a qualsiasi altro bene costituzionalmente rilevante^[75]).

Succede che - almeno restando alla descrizione del dato di realtà - è difficile che Cesare reagisca a una legge democraticamente votata e democraticamente difesa dai cittadini (che ha passato cioè il vaglio tanto della democrazia rappresentativa che di quella diretta), espellendola dal proprio ordinamento con una pronuncia di incostituzionalità (e infatti la Corte costituzionale, posta di fronte al problema della legittimità costituzionale della legge 40/2004, lo ha aggirato dichiarando pretestuosamente la questione “inammissibile” per motivi procedurali^[76]).

Va condannato allora Cesare per ignavia, incoerenza, ingiustizia?

Coloro che non aderiscono al dogma, che lo vedono tradotto in legge e che vedono aggirata la questione sulla sua legittimità costituzionale in modo pretestuoso non possono che percepire Cesare come ignavo, incoerente e ingiusto. Soprattutto chi, tra questi, vede sul suo corpo i segni di una legge che sente come

fortemente costrittiva e crudele (ad esempio chi, a causa di quella legge, è costretto all'impianto di un embrione geneticamente malato, che non può essere selezionato preventivamente, ma che può essere abortito subito dopo, magari allo stadio di feto; chi non può beneficiare dei risultati della ricerca scientifica sulle cellule staminali embrionali, che viene vietata senza eccezione alcuna).

Ma l'accusa a Cesare di ignavia, incoerenza e ingiustizia va valutata in modo più meditato alla luce di almeno due ordini di motivi. Il primo ordine di motivi si colloca sul piano della legge: avrebbe ben poco senso che Cesare aprisse a tutte le dottrine comprensive il momento del dibattito, della manifestazione dell'opinione, della persuasione, del tentativo di conversione, salvo poi impedire la trasformazione in legge di quei dogmi ai quali, "con metodo democratico", si sia riusciti a convertire o anche solo a persuadere i più. Se l'accordo sostanziale sui principi quando sono in gioco le questioni bioetiche è, come detto, impossibile da concretizzare, l'accordo procedurale - in cui una parte, per via di maggioranza, impone i suoi principi all'altra, o in cui si raggiunge un compromesso reale su casi singoli e questioni concrete, lasciando intatti i principi - è lo strumento che Cesare mette a disposizione dei cittadini e dei loro rappresentanti per consentire la decisione anche sulle questioni più controverse, sulle quali il conflitto è più tragico, nelle quali una parte rimarrà sconfitta e un'altra vittoriosa, ma senza guerra, senza armi, senza sangue. È lo strumento con cui Cesare ottiene che la decisione presa dalla maggioranza vittoriosa sia legge anche per la minoranza sconfitta, che si impegna a rispettarla, sapendo che, se la violerà, dovrà passare per i rigori che Cesare minaccia (fatto salvo, qualora Cesare stesso lo riconosca, il diritto all'obiezione di coscienza).

Il secondo ordine di motivi si colloca sul piano della costituzione: la costituzione non è solo la carta costituzionale scritta, ma è questa per come è letta, interpretata, applicata, vissuta da politici, giuristi, pubblica amministrazione, cittadini in un determinato momento storico e in una data realtà sociale: quel che si chiama "costituzione materiale". Talvolta la costituzione formale dice con precisione e puntualità; e allora lo spazio riservato alla costituzione materiale è recessivo. Ma talvolta la costituzione non dice, o dice in un modo che lascia spazio a plurime interpretazioni, e allora la costituzione materiale guadagna spazio e rilievo.

In merito al diritto alla vita, ad esempio, la Costituzione italiana non dice: essa non riconosce espressamente tale diritto, ma lo tutela quale implicito e imprescindibile presupposto di tutto il sistema di diritti che su di esso costruisce. E, tuttavia, tanto l'etica della sacralità della vita che l'etica della qualità della vita rivendicano il loro fondamento in Costituzione, e in particolare nella lettura congiunta degli articoli 2 e 32, che tutelano i «diritti inviolabili dell'uomo» e il «rispetto della persona umana»: che cosa, poi, sia diritto inviolabile dell'uomo, come venga garantito il rispetto della persona umana, e ancor prima, chi sia uomo e chi persona umana, è questione che rimane evidentemente lasciata aperta dalla Costituzione, e la cui soluzione dipende dai bilanciamenti tra i diversi valori in gioco che, di volta in volta, il legislatore o gli interpreti pongano in essere.

E allora, se "in via di prima approssimazione" non si può non essere d'accordo sulla considerazione che nessun dogma assoluto può, *in quanto tale*, diventare legge, perché questo sarebbe contrario alla laicità dello Stato e alla libertà di coscienza che esso tutela^[77], ad altra conclusione si deve approdare se quel dogma diviene legge non per sottomissione di Cesare all'ordine di una Chiesa o di altra dottrina comprensiva, ma perché, nel corso del tempo e dello spazio, quel dogma si è, per così dire, diluito nel corpo sociale: è divenuto parte integrante del modo di sentire e di pensare di un popolo e dei suoi rappresentanti - o anche solo, e più probabilmente, della maggioranza di un popolo e della maggioranza dei suoi rappresentanti -, sino a lasciare tracce anche nel modo in cui la costituzione stessa viene letta, interpretata, vissuta. Se così è, non è più il dogma che diventa legge, ma diventa legge il sentire e il pensare radicato e diffuso in un popolo, così fortemente da prevalere nelle aule del parlamento, quale che ne sia stata un tempo la fonte. E, a fronte di una costituzione che non dice o non dice in modo univoco su questioni drammaticamente controverse all'interno della società e della politica, non spetta a Cesare (nelle fattezze della Corte costituzionale) forzare la costituzione in senso materiale,

impegnandosi in «definizioni costituzionalmente irrimediabili per qualcuna delle parti»: essa è chiamata «a chiarire i limiti massimi del confronto legittimo, non a includere o a escludere definitivamente questa o quella posizione (a meno che non si esca dai limiti)»[78].

Se Cesare, dunque, non può dichiarare di per sé incostituzionale una legge per il sol fatto che questa ha nelle sue trame il dogma su cui poggia l'etica della sacralità della vita, tuttavia ha il dovere di farlo se questa, come qualsiasi altra legge, esce dai limiti tracciati dalla Costituzione, e in particolare dal limite della ragionevolezza (tornando al caso della legge sulla procreazione medicalmente assistita, se è comprensibile che la Corte costituzionale, chiamata a pronunciarsi sulla sua legittimità costituzionale, abbia trovato un *escamotage* processuale per non giudicarla nel merito – proprio perché altrimenti si sarebbe trovata costretta a pronunciarsi su una definizione di “vita” altamente controversa e sulla quale la Costituzione non dà indicazioni dirimenti -, altro discorso è da farsi sulla divisibilità di una scelta siffatta, dal momento che la legge in parola sotto molti profili - incluso quello sottoposto al controllo della Corte costituzionale - si pone in violazione del principio di ragionevolezza[79]).

Da ultimo, ma non per importanza, *tra i dogmi che Cesare ha il dovere di vagliare attraverso gli strumenti della democrazia procedurale e costituzionale*, prima di consentirgli l'accesso nell'ordinamento giuridico, non vi sono solo i dogmi etico-religiosi in senso lato, ma *vi è pure il dogma tecnologico per eccellenza, per il quale «ciò che tecnicamente è possibile fare va fatto».*

Il tema dei limiti che il diritto pone alla tecnica è, in quest'epoca, cruciale. L'assenza di limiti, infatti, può significare il ritorno a quella «“libertà selvaggia e sfrenata” di cui parla Kant nella *Metafisica dei costumi* come della condizione propria dello stato di natura, ossia in assenza del diritto»[80], in cui tutti i poteri sono liberi e selvaggi. Il potere della tecnica per primo, giacché «questo sgombrare il terreno del Mondo, questo sgombrarlo, inevitabilmente, da ogni limite assoluto, attiva e rende possibile l'attività produttiva della tecnica, rende possibile quel dominio del [...] Mondo, che altrimenti sarebbe impossibile se si fosse convinti che in esso ci sono [...] Limiti inviolabili. La tecnica acquista il diritto di non tenere conto di alcun Limite»[81]; di divenire, dunque, potere selvaggio.

E con la liberazione dei poteri selvaggi, il concetto stesso di diritto, e più specificatamente di Costituzione, finora concepito come «una grande e fondamentale narrazione legittimante la convivenza sociale», si rivelerebbe nulla più che «una favola», non essendo più in grado di adempiere al suo essenziale scopo di assicurare «il benessere e la salvezza». L'unica fondamentalità diverrebbe «la necessaria potenza della tecnica, in quanto l'unica in grado di garantire agli uomini la sopravvivenza e la migliore convivenza possibile», ma soprattutto, l'unica in grado di trasformare ogni loro brama in realtà, proponendosi come scopo «l'incremento indefinito della capacità di realizzare scopi, oltrepassando così la volontà ‘ideologica’ di realizzare un certo mondo invece di un altro»[82].

Tutto ciò condurrebbe, a sua volta, e in ultima analisi, all'estinzione del diritto stesso come scopo e principio ordinatore della convivenza sociale, e alla sua sopravvivenza solo come mezzo utile, ma non autonomo né necessario, alle ineluttabili esigenze della realizzazione tecnica, con la sua nuova «suprema legge “morale”» per cui si deve agire «assumendo come *forma* dell'agire la volontà di accrescere all'infinito la Potenza della tecnica»[83]. Destino delle costituzioni postmoderne sarebbe quello di perdere qualsiasi aspirazione al governo e alla pacifica convivenza degli uomini, e divenire meri «protocolli», «generalmente regole procedurali e organizzative, essenzialmente funzionali al dispiegarsi della tecnica e delle sue necessità», non più in grado di opporre «alcun proprio immutabile valore o scopo»[84].

Ma questo non è un destino necessario. Se si vuole conservare il diritto, riconoscendogli «una funzione relativamente autonoma, una razionalità propria e separata, allora [...] diventa rilevante il suo fine specifico (per quanto minimo: la pace), ed immediatamente, diventa non più del tutto vero che il diritto

possa avere qualunque contenuto»^[85] e che possa seguire la tecnica su qualunque terreno: non può assumere – e non può essergli fatto assumere in via interpretativa – quale contenuto la negazione di quei limiti e la liberazione di quei poteri selvaggi che condurrebbero alla perversione e, in ultima analisi, alla soppressione del legame sociale, che sulla presenza di quei limiti e sull'assenza di quei poteri si fonda^[86]. *Di fronte alla questione bioetica, allora, Cesare ha il diritto e, di più, il dovere di porre limiti all'affermazione del dogma dell'onnipotenza della tecnica.*

Fare del diritto, e della Costituzione *in primis*, lo strumento di limitazione di una tecnica altrimenti selvaggia è il solo modo per scongiurare lo scenario di una Costituzione che non sa più essere grande narrazione di civiltà umana, ma mera favola nell'età della tecnica.

* Di prossima pubblicazione anche su *Bioderecho y Religion*.

[1] F. Bacon, *La grande instaurazione. Parte seconda*, Nuovo organo (trad. it. Novara, De Agostini, 2001).

[2] H. Jonas, *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. Torino, Einaudi, 1990, p. XXVII.

[3] H. Jonas, *Problemi attuali dell'etica in una prospettiva ebraica*, in H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1991, p. 265.

[4] H.T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 1999, p. 37.

[5] Idea espressa bene da H.T. Engelhardt, *Bioetica: laica e religiosa*, in «Bioetica», n. 2, 1993, pp. 346 ss.

[6] *Sulla secolarizzazione*, G. Dalla Torre, *Bioetica e diritto. Saggi*, Torino, Giappichelli, 1993, p. 16. Si veda anche F. D'Agostino, *Diritto e secolarizzazione. Pagine di filosofia giuridica e politica*, Milano, Giuffrè, 1982.

[7] Con G. Volpe, *Il costituzionalismo del Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 247, si può dire che «la possibilità, fornita dalla tecnica, di vanificare anche l'ultima realtà, l'ultima verità, quella dell'esistenza dell'uomo come “ente pensante in quanto dubitante”, segna veramente la fine della modernità e l'avvento del postmoderno, caratterizzato dal trionfo dell'artificialità o della virtualità».

[8] B. Mancina, *Laicità e politica*, in G. Boniolo (a cura di), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Torino, Einaudi, 2006, p. 14.

[9] F. Dostoevskij, *I Fratelli Karamazov*, 1879 (trad. it. Torino, Einaudi, 1993, pp. 340 ss.), tanto che non v'è per l'uomo «preoccupazione più ansiosa che di trovar qualcuno a cui affidare al più presto quel dono della libertà con il quale quest'essere infelice viene al mondo». Ma «s'impadronisce della libertà degli uomini solo colui, che rende tranquille le loro coscienze». Se nelle pagine del capitolo *Il grande inquisitore* chi sa tranquillizzare le coscienze degli uomini e sa impossessarsi della loro libertà è la Chiesa che, sola, sa offrire in cambio una morale unica, vera, universalmente valida e condivisa (spontaneamente o coattivamente), nell'era postmoderna e secolarizzata questo compito pare essere attribuito al diritto.

[10] S. Rodotà, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Roma, Feltrinelli, 2006, p. 15.

[11] G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Milano, Bruno Mondadori, 2005, p. 16.

[12] Ad esempio, la tutela della vita gravemente malata e in fase terminale può recedere di fronte alla volontà di colui che quella vita conduce, qualora la ritenga non più degna di essere vissuta (è il caso dell'eutanasia); la tutela della vita nelle primissime fasi embrionali può recedere di fronte alle esigenze della ricerca scientifica con finalità terapeutiche, o di fronte alle condizioni di salute della donna alla quale l'embrione debba essere impiantato (è il caso della ricerca scientifica su cellule staminali embrionali o della procreazione medicalmente assistita); la tutela della vita in fase fetale può recedere di fronte al diritto alla vita o alla salute «di chi è già persona» (è il caso dell'aborto).

[13] F. Viola, *L'etica della qualità della vita: una valutazione critica*, in «Bioetica», n. 1, 1996, p. 92.

[14] Si parla di Chiesa cattolica (romana) e non tout court di Chiesa cristiana o di cristianesimo perché

importanti eccezioni nell'ambito della tradizione cristiana in materia di sacralità della vita e, dunque, nell'atteggiamento di fronte alla questione bioetica sono rappresentate dalla Chiesa Valdese e dalle Chiese riformate d'Olanda, entrambe aperte a una concezione della sacralità della vita in cui trova spazio anche la difesa della sua accezione biografica e non meramente biologica.

[15] R. Mazzola, Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale, in F. Bolgiani – F. Margiotta Broglio – R. Mazzola (a cura di), Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa, Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 47. Si veda pure G. Dalla Torre, Laicità dello Stato e questione bioetica, in M. Tedeschi (a cura di), Il principio di laicità nello Stato democratico, Catanzaro- Messina, Rubettino Editore, 1996, pp. 286 ss., e, per un'analisi completa e approfondita della contrapposizione tra le due bioetiche, G. Fornero, Bioetica laica, bioetica cattolica, cit.

[16] Parlano di “conflitto tragico”, G. Calabresi-P. Bobbit, Scelte tragiche, trad. it. Milano, Giuffrè, 1986; G. Calabresi, Il dono dello spirito maligno. Gli ideali, le convinzioni, i modi di pensare nei loro rapporti con il diritto, trad. it. Milano, Giuffrè, 1996.

[17] G. Calabresi-P. Bobbit, op. cit., p. 171.

[18] Ibidem, p. 171. Si veda anche P. Barcellona, Il ritorno del legame sociale, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, con particolare riguardo al capitolo intitolato Oltre l'individualismo: alla ricerca di un «terreno comune».

[19] Per. J. Rawls, La teoria della giustizia, trad. it, Milano, Feltrinelli, 1984; Liberalismo politico, trad. it. Torino, Edizioni di comunità, 1999, la società democratica moderna è caratterizzata «da un pluralismo di dottrine comprensive incompatibili e tuttavia ragionevoli». Il problema che si pone alla dottrina del liberalismo politico è: «com'è possibile che dottrine comprensive profondamente contrapposte, benché ragionevoli, convivano e sostengano tutte la concezione politica di un regime costituzionale?». La risposta che Rawls dà è quella del “consenso per intersezione”: l'unità sociale si fonda su una concezione della giustizia, che, ponendo alla sua base alcuni elementi costituzionali essenziali (quelli che Rawls chiama “lista di beni primari”), non può non riscuotere lo stabile consenso dei cittadini di uno Stato democratico, quale che sia la loro dottrina morale di appartenenza. Sicché la concezione condivisa della giustizia va a costituire il centro focale di un consenso per intersezione di dottrine comprensive ragionevoli, e i cittadini possono rimanere leali tanto verso le loro dottrine morali comprensive quanto verso i principi fondamentali dello Stato. Quella parte di una dottrina comprensiva che sconfina, che non interseca il consenso degli altri, delle dottrine in gioco, non può pretendere di diventare legge per tutti (per una critica alla teoria del consenso per intersezione, se applicato alle problematiche bioetiche, S. Veca, La teoria politica e la qualità della vita, in «Rivista di filosofia», n. 1, 2001, pp. 31 ss.).

[20] J. Habermas, Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls), in J. Habermas - J. Ratzinger, Ragione e fede in dialogo, Venezia, Marsilio, 2005, riconosciuta la «persistenza della religione in un ambiente sempre più secolare» - cosa che lo porta a parlare di post-secolarismo - afferma che tanto i laici che i credenti possono esercitare un influsso sulla società sui temi controversi, ma a condizione di prendere sul serio i reciproci contributi nell'«opinione pubblica politica», intendendo la «secolarizzazione della società come un processo di apprendimento complementare»: in particolare, se, da un canto, ai credenti chiede di «dover ragionevolmente attendere la sopravvivenza di un dissenso» dei non credenti e dei credenti di altre fedi; d'altro canto, ai cittadini secolarizzati si chiede di non disconoscere «un potenziale di verità» alle concezioni religiose del mondo, di riconoscere pertanto ai concittadini credenti «il diritto di contribuire alle discussioni pubbliche in lingua religiosa», e anche «di partecipare allo sforzo di traduzione di materiali significativi dalla lingua religiosa a una lingua accessibile a tutti». Per un commento in chiave critica a questa teoria, F. Rimoli, Laicità, postsecolarismo, integrazione dell'estraneo: una sfida per la democrazia pluralista, in «www.associazionedeicostituzionalisti.it», in corso di pubblicazione in «Diritto pubblico».

[21] G. Zagrebelsky, Il diritto mite, Torino, Einaudi, 1992, ritiene che il tratto essenziale del diritto degli Stati costituzionali odierni sia la mitezza, nel senso che le costituzioni pluraliste del secondo dopoguerra richiedono, per poter rendersi non rinunciarie rispetto alle loro prestazioni di unità e integrazione e non

incompatibili con la loro base materiale pluralista, che ciascun valore e ciascun principio «sia assunto in una valenza non assoluta, compatibile con quelli con i quali deve convivere», piegando la volontà obiettiva di realizzazione di ciascuno «a confrontarsi, a moderarsi, perfino a piegarsi: in ogni caso ad accettare di non essere l'esclusiva forza costitutiva del diritto e di diventare essa stessa oggetto di un possibile giudizio di validità». Carattere assoluto assume soltanto un meta-valore che si esprime nel duplice imperativo del mantenimento del pluralismo dei valori (per quanto riguarda l'aspetto sostanziale) e del confronto leale (per quanto riguarda l'aspetto procedurale). La visione politica sottintesa è quella «inclusiva dell'integrazione attraverso l'intreccio di valori e procedure comunicative».

[22] G. E. Rusconi, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino, 2000, in cui, riprendendo la formula di Dietrich Bonhoeffer, mira a definire un'etica privata e pubblica a prescindere da ogni riferimento a Dio, ma fondata esclusivamente sull'autonomia della ragione umana con tutti i suoi limiti, e chiede che a questo criterio si adegui anche il credente. In *Laicità ed etica pubblica*, cit., p. 73, sull'*etsi Deus non daretur* Rusconi dice: «È sorprendente come tale formula sia fraintesa come un surrettizio disimpegno ateistico e non sia invece riconosciuta come una radicale rivendicazione della autonomia conoscitiva e di comportamento morale dell'uomo, senza escludere, in linea di principio, un'idea di Dio dissonante tuttavia rispetto alla funzione di legislatore morale diretto quale gli è tradizionalmente attribuita».

[23] J. Ratzinger, *L'Europa nella crisi delle culture*, in J. Habermas - J. Ratzinger, *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, cit., p. 305, che, in qualità di credente, propone ai laici «di capovolgere l'assioma degli illuministi [*etsi Deus non daretur*] e dire: anche chi non riesce a trovare la via dell'accettazione di Dio dovrebbe comunque cercare di vivere e indirizzare la sua vita veluti si *Deus daretur*, come se Dio ci fosse. Questo è il consiglio che già Pascal dava agli amici non credenti; è il consiglio che vorremmo dare anche oggi ai nostri amici che non credono. Cioè nessuno viene limitato nella sua libertà, ma tutte le nostre cose trovano un sostegno e un criterio di cui hanno urgentemente bisogno».

[24] Nello stesso senso P. Borsellino, *Alcune distinzioni relative ai principi della bioetica laica*, in E. D'Orazio - M. Mori (a cura di), *Quale base per la riflessione bioetica in Italia? Dibattito sul manifesto di bioetica laica*, in «Notizia di Politeia», XII, nn. 41_42/1996, pp. 77 s.: «pare illusorio, se non addirittura mistificante, pensare ad un possibile incontro a breve termine tra bioetica cattolica e bioetica laica sul piano dei principi, e [...] sembra decisamente più realistica e praticabile la ricerca di convergenze nella questione di soluzioni concrete». Quanto agli accordi sui problemi concreti, per quel che riguarda l'eutanasia, ad esempio, quando dal livello teorico dei principi si passa a quello empirico della pratica ospedaliera, su comportamenti definibili in senso lato eutanasi è possibile riscontrare una zona di sovrapposizione tra i diversi orientamenti dottrinari, quali che siano gli universi etici di provenienza, e dunque di autentico consenso per intersezione. Vi è accordo sul fatto che: a) debba essere promosso dalle istituzioni statali sia l'incremento dell'uso della medicina palliativa, anche se essa per contrastare il dolore possa condurre alla «sedazione terminale» del paziente, sia la diffusione della cosiddetta pratica di accompagnamento dei morenti, per consentire alle persone che si trovino in condizioni di malattia terminale di vivere le ultime fasi della vita in modo per esse dignitoso; b) debba essere dato pieno riconoscimento al diritto al rifiuto delle cure del paziente che sia stato adeguatamente informato, anche quando tale rifiuto possa condurre alla sua morte, e debba conseguentemente essere sanzionato il comportamento medico che non tenga conto di tale volontà; c) debba essere sempre posto come limite all'attività medica l'accanimento terapeutico, vietando l'applicazione o imponendo l'interruzione – anche in assenza di una esplicita volontà del paziente in tal senso, che può mancare perché egli è privo di coscienza – di tutti quei trattamenti che il medico, secondo scienza e coscienza, giudichi assolutamente futili.

[25] Nello stesso senso, N. Bobbio, *Vi sono diritti fondamentali?*, in N. Bobbio - G. Pontara - S. Veca, *Crisi della democrazia e neo-contrattualismo*, Roma, Editori Riuniti, 1984, p. 116.

[26] F. Rimoli, op. cit., che definisce il «tratto più problematicamente utopico» l'equiparazione, sotto questo aspetto, dell'etica cattolica e dell'etica laica.

[27] E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, vol. I, p. 30.

[28] G. Zagrebelsky, *Il «Crucifige! e la democrazia»*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 19 s.

[29] Il riferimento è al referendum popolare che il 12 e 13 giugno 2005, con quattro quesiti di abrogazione parziale, chiedeva la modifica della Legge 40 del 2004, recante Norme in materia di procreazione medicalmente assistita. La consultazione referendaria non raggiunse il quorum necessario per la sua validità, dato che parteciparono alla consultazione referendaria solo il 25,9% degli aventi diritto. Le gerarchie della Chiesa cattolica in quell'occasione fecero ampio uso degli strumenti massmediatici per persuadere i cittadini cattolici ad astenersi dal voto.

[30] È quanto richiesto, avverso l'articolo 13 della legge 40/2004 in materia di procreazione medicalmente assistita, dal Tribunale di Cagliari con ordinanza del 16 luglio 2006 e deciso dalla Corte costituzionale con ordinanza del 9 novembre 2006 n. 369. La Corte ha dichiarato la questione manifestamente inammissibile in quanto «è evidente la contraddizione in cui il Tribunale incorre nel sollevare una questione volta alla dichiarazione di illegittimità costituzionale di una specifica disposizione nella parte relativa ad una norma (il divieto di sottoporre l'embrione, prima dell'impianto, a diagnosi per l'accertamento di eventuali patologie) che, secondo l'impostazione della stessa ordinanza di rimessione, sarebbe però desumibile anche da altri articoli della stessa legge, non impugnati, nonché dall'interpretazione dell'intero testo legislativo “alla luce dei suoi criteri ispiratori”».

[31] È il caso di Piergiorgio Welby, co-presidente dell'Associazione Coscioni, che il 22 settembre 2006 ha rivolto una lettera aperta al Presidente della Repubblica chiedendogli di svolgere una funzione di stimolo nei confronti del parlamento affinché esso sia chiamato a riflettere sul tema dell'eutanasia (per il testo completo della lettera e per la risposta del Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano si veda www.lucacoscioni.it). Per una riflessione sull'eutanasia, sia consentito il rimando a C. Tripodina, *Il diritto nell'età della tecnica. Il caso dell'eutanasia*, Napoli, Jovene, 2004.

[32] In ogni caso, per M. Mori, Editoriale, in «Bioetica», n. 2/2004, p. 186, «il numero dei cattolici dissenzienti è davvero troppo esiguo per intaccare la monoliticità del mondo cattolico».

[33] Nel periodo del pontificato di Giovanni Paolo II sono numerosi gli interventi del Magistero ecclesiastico in materia di bioetica: la Dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede sull'eutanasia *Jura et bona* del 5 maggio 1980; l'Istruzione su Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione («*Donum Vitae*») del 22 febbraio 1987; tra le encicliche fondamentali sono la *Veritatis splendor* del 6 agosto 1993 e la *Evangelium vitae* del 25 marzo 1995, nella quale, per la prima volta, Giovanni Paolo II usa esplicitamente il termine “bioetica” e che può considerarsi come l'intervento magisteriale più ampio e profondo sull'intera problematica bioetica.

[34] P. Viola, *Storia moderna e contemporanea*, vol. IV, *Il Novecento*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 472 s.

[35] U. De siervo, *Problemi della laicità nel diritto pubblico*, in G. Dalla Torre (a cura di), *Ripensare la laicità. Il problema della laicità nell'esperienza giuridica contemporanea*, Atti del Colloquio Nazionale Libera Università Maria ss. Assunta – Lumsa, Torino, Giappichelli, 1993, p. 142.

[36] Per M. Dogliani, *Dio e Cesare: quali limiti riconoscono per sé e prima di tutto per l'altro?* in *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, cit., p. 138, l'attuale situazione tra Stato e Chiesa, soprattutto intorno alla questione antropologico-morale, conduce di fatto alla «messa in discussione della stessa possibilità dell'armistizio costituzionale tra i due “ordini”». Per Dogliani, se una legge dello Stato viola principi propri solo di un gruppo religioso (in particolare di quello cattolico), che sono rimasti fuori, in quanto tali, dal “consenso per intersezione” su cui si regge lo Stato, «il Cesare democratico deve preoccuparsi che quella ingiustizia rimanga, agli occhi di (quei concreti gruppi di uomini che pensano di parlare in nome di) Dio, tollerabile. Deve preoccuparsi cioè che quella ingiustizia [...] non venga percepito come tale da mettere in crisi quel consenso fondativo», giacché «la democrazia non è una situazione di pace stabile; è solo un armistizio, perché la negoziabilità ultima dei fini non è revocata. Le parti devono dunque evitare, con i loro comportamenti pratici, che questa situazione di sospensione del conflitto entri in crisi». Sarebbe compito dello Stato, dunque, tentare di evitare la rottura del patto costituzionale, prima che (oltre che) dovere della Chiesa non attentarvi. Si veda, sul punto, anche I. Massa Pinto, *Doveri e formazioni sociali. Il dovere di fedeltà alla Repubblica come dovere di non rompere l'armistizio tra gruppi portatori di fini non negoziabili (ovvero il dovere di comprendere le ragioni degli altri)*, in *I doveri costituzionali. La prospettiva del giudice delle leggi*. Atti del Convegno

annuale del "Gruppo di Pisa", Acqui Terme-Alessandria, 8-9 giugno 2006, in corso di pubblicazione.

[37] Congregazione per la Dottrina della Fede, Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica, 24 novembre 2002 (Prefetto: Cardinale Joseph Ratzinger; Segretario: Monsignor Tarcisio Bertone), in «www.olir.it», che continua: «Non è inusuale, purtroppo, riscontrare in dichiarazioni pubbliche affermazioni in cui si sostiene che tale pluralismo etico è la condizione per la democrazia. Avviene così che, da una parte, i cittadini rivendicano per le proprie scelte morali la più completa autonomia mentre, dall'altra, i legislatori ritengono di rispettare tale libertà di scelta formulando leggi che prescindono dai principi dell'etica naturale per rimettersi alla sola condiscendenza verso certi orientamenti culturali o morali transitori, come se tutte le possibili concezioni della vita avessero uguale valore. Nel contempo, invocando il valore della tolleranza, a buona parte dei cittadini – e tra questi i cattolici – si chiede di rinunciare a contribuire alla vita sociale e politica dei propri Paesi secondo la concezione della persona e del bene comune che loro ritengono umanamente vera e giusta, da attuare mediante i mezzi leciti che l'ordinamento giuridico democratico mette ugualmente a disposizione di tutti i membri della comunità politica».

[38] G.E. Rusconi, Un problema centrale per l'Europa: la laicità in una società post-secolare, in *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, cit., p. 70. Idea ribadita con forza anche nel magistero di Giovanni Paolo II (K. Wojtyła, *Evangelium Vitae. Valore e inviolabilità della vita umana*, Casale Monferrato (Alessandria), Piemme, 1995, p. 136): «il valore della democrazia sta o cade con i valori che essa incarna e promuove: fondamentali e imprescindibili sono certamente la dignità di ogni persona umana, il rispetto dei suoi diritti intangibili e inalienabili, nonché l'assunzione del bene comune come fine e criterio regolativo della vita politica. Alla base di questi valori non possono esservi provvisorie e mutevoli maggioranze di opinione, ma solo il riconoscimento della legge morale obiettiva che, in quanto "legge naturale" iscritta nel cuore dell'uomo, è punto di riferimento normativo della stessa legge civile». Nello stesso senso J. Ratzinger, "Vita, famiglia, educazione: non negoziabili", discorso pronunciato nell'udienza ai partecipanti al convegno promosso dal Partito popolare europeo, 30 Marzo 2006, in «www.ratzingerbenedettoxvi.com».

[39] P. Valdier S.j., Chiesa e democrazia. Le inquietudini morali, in «Il Regno-attualità», n. 18/2003, p. 645.

[40] R. Mazzola, op. cit., pp. 53-54.

[41] F. Dostoevskij, I fratelli Karamazov, cit., p. 83.

[42] Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione «Donum Vitae». Su il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione (22 febbraio 1987), Libreria Editrice Vaticana, 1990, p. 17 s.

[43] Congregazione per la Dottrina della Fede, Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica, cit.

[44] Tale diritto la Chiesa cattolica rivendica ed esercita sin dall'elezione dell'Assemblea costituente: a fronte dell'art. 70 della legge elettorale, 10 marzo 1946, n. 47, che puniva «con la reclusione da sei mesi a tre anni» e con una multa, alla pari dei pubblici ufficiali e dei detentori di pubblici poteri, anche «il ministro di qualsiasi culto» che, «abusando delle proprie attribuzioni e nell'esercizio di esse si adoperi a costringere gli elettori a firmare una dichiarazione di presentazione di candidati od a vincolare i suffragi degli elettori a favore o in pregiudizio di determinate liste o di determinati candidati o ad indurli all'astensione», il clero italiano si difendeva sostenendo che sia il Concordato che quest'articolo della legge elettorale non possono impedire che la gerarchia ed il clero diano, anche in campo politico, indicazioni di massima ai cattolici circa i valori sociali da perseguire e i mezzi con cui farlo, facendo ciò parte della potestà del Magistero della Chiesa. Il Pontefice, in un discorso sui Diritti e doveri dei sacerdoti nella questione della vita pubblica del marzo 1946, chiarisce senza mezzi termini che, essendo l'esercizio del diritto di voto un grave atto di responsabilità morale, specialmente quando si tratti di eleggere coloro che debbano formare la nuova costituzione o legiferare in materia matrimoniale, familiare e scolastica, spetta alla chiesa spiegare ai fedeli i doveri morali che derivano dal diritto di voto. Così, «la Chiesa italiana conquista con una specie di obiezione di coscienza collettiva di fronte a una

norma che, estensivamente intesa, poteva imporle il silenzio in campo politico-elettorale, piena libertà di magistero e di parola; libertà che manterrà saldamente fino ai giorni nostri» (L. Musselli, *Chiesa e Stato dalla resistenza alla costituente*, Torino, Giappichelli, 1990, pp. 36 ss.).

[45] Contra G. Zagrebelsky, *La democrazia pluralista non nasce dal conflitto ma dal compromesso: e come non sia rassicurante la perdita di autonomia per i cattolici quando sono in gioco i loro comportamenti politici*, in *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, cit., p. 146, che giudica preoccupante il fatto che la gerarchia episcopale della chiesa intervenga nelle cose politiche «non per indicare esigenze morali, su cui i cattolici determinano sotto la propria responsabilità le loro strategie politiche, ma per indicare direttamente i singoli comportamenti politici dovuti».

[46] J. Ratzinger, *Scambio reciproco per un'etica comune*, in *Ragione e fede in dialogo*, cit., p. 72.

[47] J. Ratzinger, *L'Europa nella crisi delle culture*, cit., pp. 293 ss.

[48] *Ibidem*.

[49] A.G. Roncalli, *Pacem in terris*, Enciclica 11 aprile 1963.

[50] Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, cit.

[51] J. Ratzinger, *L'Europa nella crisi delle culture*, cit., pp. 293 ss.

[52] Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, cit.

[53] *Ibidem*.

[54] *Ibidem*.

[55] Agostino d'Ipbona, *De libero arbitrio*, I, 5, 11.

[56] Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, I-II, q. 9-a.2.

[57] Congregazione per la dottrina della fede, *Dichiarazione sull'aborto procurato*, 22 X.

[58] K. Wojtyła, *op. cit.*, p. 72.

[59] Sul punto, G. Boniolo, *Introduzione*, in *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., p. XXI, per il quale quando la Chiesa dà indicazioni morali vincolanti su materie oggetto di decisioni politiche, i politici cattolici, «nonostante siano stati chiamati da uno Stato che si vorrebbe laico ad adoperarsi per la cosa pubblica (che in tale Stato non può che essere a-confessionale), se vogliono, per una serie di motivi personali (dai più bassi ai più alti), seguire la loro religione devono seguire pure quelle indicazioni morali. Ma così violano la libertà di credenza della sfera pubblica, in quanto vanno a imporre una loro credenza privata a coloro che non hanno deciso di abbracciarla». Per questo, per l'autore, «sarebbe benvenuta una non patologica e istituzionalmente corretta schizofrenia fra il politico qua politico, che dovrebbe esimersi dal privilegiare una qualche confessione (compresa la sua) e il politico qua singolo individuo, che invece può privilegiare la confessione che vuole». Nello stesso senso S. Ceccanti, *Laicità e istituzioni democratiche*, in *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., pp. 43 s., per il quale «le confessioni religiose, nel caso di esposizione non su principi di fondo ma su concrete scelte opinabili, dovrebbero evitare di presentare tali scelte come una sorta di mandato imperativo per gli eletti, che nega loro margini di autonomia e di responsabilità» e auspica per i politici cattolici un atteggiamento analogo a quello del teologo Severino Dianich [*Una Chiesa dentro la storia*, Milano, Ancora, 2004, pp. 127-128], per il quale «Si tratta di portare il proprio contributo [...] mettendolo accanto a quello degli altri come se fosse uno fra i tanti, nonostante che per me credente, invece, discenda dalla volontà di Dio e dalla assolutezza della mia fede in Gesù. Quindi, proprio mentre conserva il suo carattere di assolutezza per me credente, lo stesso contenuto lo propongo ai cittadini di una società libera e democratica spogliato di quel carattere di assolutezza. Non è un'operazione facile, lo ammetto». L. Elia, *Come attuare il principio di laicità? (Ricordando la lezione di Aldo Moro)*, in *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, cit., pp. 75 s., richiama l'esempio di Aldo Moro, che, in un discorso al Consiglio Nazionale della DC, il primo tenuto dopo il referendum sul divorzio nel 1974, riferendosi all'atteggiamento di rilevanti settori di opinione pubblica, constatava che essi «sono ora ben più netti nel richiedere che nessuna forzatura sia fatta con lo strumento della legge, con l'autorità del potere, al modo comune di intendere e disciplinare, in alcuni punti sensibili, i rapporti umani. Di questa circostanza non si può non tenere conto, perchè essa tocca ormai profondamente la vita democratica del nostro paese,

consigliando talvolta di realizzare la difesa di principi e valori cristiani al di fuori delle istituzioni e delle leggi e cioè nel vivo, aperto e disponibile tessuto della nostra vita sociale».

[60] Congregazione per la Dottrina della Fede, Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica, cit.

[61] Ibidem. Nello stesso senso J. Ratzinger, "Vita, famiglia, educazione: non negoziabili", cit.: «Questi principi non sono verità di fede» ma «sono iscritti nella stessa natura umana e perciò sono comuni a tutta l'umanità», e l'azione della Chiesa nel promuoverli «non è perciò di carattere confessionale».

[62] J. Ratzinger, "Vita, famiglia, educazione: non negoziabili", cit. In tale discorso pure dice: «quando le Chiese o le comunità ecclesiali intervengono nel pubblico dibattito, esprimendo riserve o richiamando vari principi, questo non costituisce una forma di intolleranza o una interferenza, poiché questi interventi mirano semplicemente a illuminare le coscienze, rendendole capaci di agire liberamente e responsabilmente, secondo vere esigenze di giustizia, anche quando questo deve contrastare situazioni di potere e interesse personale».

[63] Congregazione per la Dottrina della Fede, Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica, cit.

[64] A partire da Corte costituzionale, sentenza 203/1989, che ha affermato che «il principio supremo della laicità dello Stato [...] è uno dei profili della forma di Stato delineata nella carta costituzionale della Repubblica. Il principio di laicità, quale emerge dagli artt. 2, 3, 7, 8, 19 e 20 della Costituzione, implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale», e rientra tra quei principi supremi dell'ordinamento costituzionale che, con «valenza superiore rispetto alle altre norme o leggi di rango costituzionale», fungono da parametro di conformità costituzionale.

[65] G. Calogero, *Filosofia del dialogo* (raccolta di saggi), Edizioni di Comunità, Milano, 1977, p. 117.

[66] F. Rimoli, *Laicità (dir.cost.)* (voce), in *Enciclopedia giuridica*, Roma, Treccani, 1990, vol. XVIII, p. 2.

[67] S. Prisco, *Fedeltà alla Repubblica e obiezione di coscienza. Una riflessione sullo stato "laico"*, Jovene, Napoli, 1986, p. 30.

[68] Così anche N. Irti, in N. Irti - E. Severino, *Dialogo su diritto e tecnica*, cit., per il quale «due norme supreme sono concepibili nell'ordine storico, non nell'ordine logico, dove vige il più rigoroso aut aut»; G. Dalla Torre, *Laicità dello Stato e questione bioetica*, cit., p. 297, che parla di «difficoltà, per non dire l'impossibilità, per il legislatore di produrre diritto laico, intendendo questa espressione nel senso di un diritto "neutrale" dinanzi alle diverse tavole di valori etici professate nel corpo sociale». L'idea del diritto che, in presenza di etiche contrapposte (portatrici di norme di giustizia differenti), deve necessariamente sceglierne una (senza che con ciò venga meno la sua validità) è già in H. Kelsen, *Il problema della giustizia*, cit., Torino, Einaudi, 2000, p. 70: «Se si ammette la possibilità di più norme di giustizia, eventualmente in contrasto l'una con l'altra, nel senso che non si possono presupporre contemporaneamente come valide due norme di giustizia contrastanti l'una con l'altra, ma che però l'una o l'altra delle varie norme di giustizia, eventualmente in contrasto fra loro, può essere presupposta come valida, allora [...] ogni ordinamento giuridico positivo deve necessariamente essere in contraddizione con qualcuna di queste numerose norme di giustizia; ma allora non potrebbe esserci alcun ordinamento positivo che potesse essere considerato non valido perché in contrasto con una qualsiasi norma di giustizia».

[69] Anche se si può essere d'accordo con M. Charlesworth, *L'etica della vita, I dilemmi della bioetica in una società liberale*, Roma, Donzelli, 1996, p. 16, quando sostiene che «un riconoscimento del valore dell'autonomia morale, e del pluralismo etico che ne deriva, non è per nulla paragonabile al riconoscimento del valore di una particolare posizione morale "di parte". Un accordo sul valore supremo dell'autonomia è esattamente un accordo sul disaccordo in merito a posizioni reali e partigiane. In questo senso è una posizione meta-partigiana». Contra l'idea di "laicità" come espressione di un modello etico esprime valori assoluti, F. Rimoli, *Laicità (dir.cost.)*, cit., p. 4: «non pare valore assoluto quello che ha come contenuto la tutela e la sopravvivenza della totalità degli altri sistemi di valore. Esso non si connota infatti per sé, non avendo contenuto proprio che non sia quello derivante

dalla globalità delle altre ideologie che intende preservare: in tal senso esso non è ideologia, e tanto meno ideologia esclusiva nella propria autoaffermazione, bensì forma contenente qualitativamente diversa dai contenuti in essa di volta in volta mediati, procedente sempre per inclusione mai per esclusione».

[70] Si può forse in qualche modo avvicinare questa distinzione tra “laicità in senso astratto” e “laicità in senso concreto” alla distinzione tra “laicità come contenuto” e “laicità come metodo”: la laicità in senso astratto è impossibile come metodo, perché è “contenuto” che punta alla sua propria preminenza; la laicità in senso concreto è, invece, “metodo”, che mira a consentire la pacifica coesistenza di tutti i contenuti etici.

[71] R. Bertolino, *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione. Saggi di diritto costituzionale canonico*, Torino, Giappichelli, 1989, p. 90. Sulla libertà e obiezione di coscienza in materia di bioetica: S. Berlingò, *L'ultimo diritto, Tensioni escatologiche nell'ordine dei sistemi*, Torino, Giappichelli, 1998, pp. 230 ss.; G. Dalla Torre, *Bioetica e diritto*, cit., pp. 107 ss.; G. Di Cosimo, *Coscienza e costituzione. I limiti del diritto di fronte ai convincimenti interiori della persona*, Milano, Giuffrè, 2000; F. Freni, *Biogiuridica e pluralismo etico-religioso, Questioni di bioetica, codici di comportamento e comitati etici*, Milano, Giuffrè, 2000, pp. 252 ss.

[72] Corte costituzionale, sentenza n. 467/991: «poiché la coscienza individuale ha rilievo costituzionale quale principio creativo che rende possibile la realtà delle libertà fondamentali dell'uomo e quale regno delle virtualità di espressione dei diritti inviolabili del singolo nella vita di relazione, essa gode di una protezione costituzionale commisurata alla necessità che quelle libertà e quei diritti non risultino irragionevolmente compressi nelle loro possibilità di manifestazione e di svolgimento a causa di preclusioni o di impedimenti ingiustificatamente posti alle potenzialità di determinazione della coscienza medesima. Di qui deriva che [...] la sfera intima della coscienza individuale deve essere considerata come il riflesso giuridico più profondo dell'idea universale della dignità della persona umana che circonda quei diritti, riflesso giuridico che, nelle sue determinazioni conformi a quell'idea essenziale, esige una tutela equivalente a quella accordata ai menzionati diritti, vale a dire una tutela proporzionata alla priorità assoluta e al carattere fondante ad essi riconosciuti nella scala dei valori espressa dalla Costituzione italiana». Si veda anche Corte costituzionale, sentenza 334/1996, per la quale «in nessun caso il compimento di atti appartenenti, nella loro essenza, alla sfera della religione possa essere l'oggetto di prescrizioni obbligatorie derivanti dall'ordinamento giuridico dello Stato [...] la religione e gli obblighi morali che ne derivano non possono essere imposti come mezzo al fine dello Stato ».

[73] F. Rimoli, *Laicità (dir.cost.)*, cit., p. 7.

[74] *Ibidem*, p. 3.

[75] Si veda sul punto la nota 29.

[76] Si veda sul punto la nota 30.

[77] In questo senso F. Rimoli, *Laicità, postesecolarismo, integrazione dell'estraneo*, cit., per il quale non può tradursi in legge «ciò che si pone a priori come assoluto, da parte di chi ritiene che la relatività delle valutazioni, delle diverse assiologie, sia per sé, in un confuso quanto pregiudizialmente negativo approccio al relativismo etico, concepito solo come fattore di disgregazione morale, e non, invece, come presupposto di ogni effettiva aspirazione alla democrazia»; B. Mancina, op. cit., p. 20: «Ciò che deve essere messo tra parentesi non sono le ragioni religiose (o più in generale comprensive), ma la loro pretesa di essere invocate come fondamento della decisione pubblica. In sostanza le concezioni comprensive possono essere introdotte nella sfera politica pubblica purché mostrino la capacità di sviluppare, nel processo deliberativo, ragioni propriamente politiche»; E. Rossi, *Brevi considerazioni in ordine al rapporto tra principio pluralistico e stato laico, oggi*, in *Ripensare la laicità*, cit., p. 169 s.: «Non vi ha dubbio che l'esistenza di una Costituzione rigida, e di principi in essa riconosciuti, non vale a limitare la libertà di espressione (individuale o collettiva): e perciò, almeno in relazione a questo profilo, non fa venir meno il principio di laicità dello Stato. Tuttavia, essa produce un qualche effetto in ordine alla libertà di espressione (ed anche, prima, su quella di opinione): in forza di quel riconoscimento, infatti, non tutte le opinioni che si muovono internamente a quei principi o non sono comunque con essi

contrastanti (potremmo dire *secundum* o *praeter*) sembrano avere nell'ordinamento una dignità pari rispetto a quelle idee che invece con gli stessi principi risultano confliggenti (e cioè *contra*). La disparità è facilmente dimostrata dal fatto che le seconde non potrebbero mai raggiungere un riconoscimento legale (non in quanto opinioni bensì) come norme giuridiche, stante il limite che relativamente a determinati principi investe la stessa revisione costituzionale».

[78] G. Zagrebelsky, *La giustizia costituzionale*, Bologna, il Mulino, 1988, p. 54.

[79] Sui profili di incostituzionalità della legge 40/2004, sia consentito il rinvio a C. Tripodina, *Studio sui possibili profili di incostituzionalità della Legge 40/2004, recante "Norme in materia di procreazione medicalmente assistita"*, in «Diritto pubblico», n. 2, 2004, pp. 501-548.

[80] L. Ferrajoli, *Garantismo e poteri selvaggi*, in «Teoria politica», n. 3, 1998, p. 11.

[81] E. Severino, *Tèchne-Nomos: l'inevitabile subordinazione del diritto alla tecnica*, in P. Barcellona (a cura di), *Nuove frontiere del diritto*, Bari, 2001, p. 19.

[82] E. Severino, *Il declino del capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1993.

[83] Così E. Severino, *Tèchne-Nomos*, cit., p. 23. Nello stesso senso U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, 1999, pp. 448 s., per il quale la politica si troverebbe «in una condizione di adattamento passivo, costretta a inseguire il progresso tecnico che non può controllare e tanto meno indirizzare, ma solo garantire. Ma dire "adattamento passivo" significa che è la tecnica a decidere del contenuto e della forma della politica, che a questo punto non può che risolversi in pura amministrazione tecnica, mantenendo un ruolo attivo e quindi decisionale solo là dove la tecnica non è ancora egemone, o dove la sua egemonia presenta ancora delle lacune o delle insufficienze in ordine alla sua razionalità vincolante».

[84] Citazioni da G. Volpe, op. cit., p. 258 s.

[85] M. Dogliani, *I diritti umani tra diritto naturale e diritto positivo*, in *Nuove frontiere del diritto*, cit., p. 123.

[86] Nello stesso senso S. Rodotà, op. cit., pp. 35 ss.