

Benedetta Galgani

TEMPUS REGIT ACTUM E REGIME PROBATORIO: SPUNTI RETROSPETTIVI PER UN'INDAGINE DIACRONICA

At this moment the King, who had been for some time busily writing in his note-book, cackled out «Silence!» and read out from his book «Rule Forty-two.

All persons more than a mile high to leave the court».

Everybody looked at Alice. «I'm not a mile high» said Alice. «You are» said the King. «Nearly two miles high» added the Queen. «Well, I shan't go, at any rate» said Alice «besides, that's not a regular rule: you invented it just now».

(L. CARROLL, *Alice's Adventures in Wonderland*, cap. XII "Alice's Evidence")

I.

Sommario: 1. Premessa. – 2. Dal diritto romano arcaico alla compilazione giustiniana... 3. ...una storia avara, ma non del tutto priva, di elementi di riflessione sul tema. – 4. L'età di mezzo: dalla faida dell'Alto Medioevo al processo romano-canonico. – 5. La procedura *per inquisitionem*: un "contraddittorio legalismo" probatorio, punteggiato di autentiche istanze di legalità – 6. Il permanere di un deficit culturale e normativo quanto a esigenze di certezza delle regole probatorie.... – 7. ...ed i deboli proclami dell'irretroattività della legge in generale. – 8. L'epoca moderna e la "legalità del processo". – 9. Un primo tentativo di bilancio.

1. Nell'ultimo scorcio del XX secolo e nei primi anni del XXI – e, dunque, anche dopo l'avvento di quella ricodificazione che le avrebbe dovuto dare stabilità – la nostra procedura penale è stata stravolta da una serie continua di ritocchi normativi tali da far apparire la legge processuale né più né meno che "motorizzata" (per dirla con Carl Schmitt)¹.

¹ C. SCHMITT, *Das Problem der Legalität*, in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954: Materialien zu einer Verfassungslehre*,

È, d'altronde, un dato di fatto la totale assenza, (anche) nel codice del 1988², di una disciplina espressa del fenomeno della successione di leggi processuali³, difformemente da quanto previsto, per l'ambito sostanziale, dall'art. 2 c.p.: il che rende più acute le problematiche create dalla evidente finalizzazione di larga parte delle più significative tra le accennate modifiche, a mutare le regole da osservare nel corso di processi già pendenti e, in particolare, di quelle aventi incidenza sul diritto delle prove. E che la disciplina delle prove rappresenti il vero "cuore" del processo, anzi, in certo qual senso, di ciascun sistema penale nella sua interezza, si arguisce altresì da quelle attente indagini storiche⁴ che hanno dimostrato come lo stesso concetto di *corpus delicti* (da cui sarebbe poi originata l'idea di «fatto tipico») avesse una chiara matrice processualistica⁵. Di qui discende la maggiore scabrosità delle pro-

Berlin, 1985, 441.

² Come già nel Codice di procedura penale per il Regno d'Italia del 1865, nel Codice Finocchiaro-Aprile del 1913 e, ancora, nel Codice Rocco del 1930.

³ Ciò non ha impedito – e, anzi, in certo qual modo ha stimolato – approcci esegetici e ricostruttivi di grande impegno. Ci limitiamo qui a ricordare, anche per ulteriori e preziosi riferimenti bibliografici, la monografia di O. MAZZA, *La norma processuale penale nel tempo*, in *Trattato di Procedura penale*, diretto da G. Ubertis e G.P. Voena, Milano, 1999.

⁴ Per tutti vd. diffusamente A. GARGANI, *Dal corpus delicti al Tatbestand. Le origini della tipicità penale*, Milano, 1997, 3 ss.

⁵ Sotto l'etichetta "corpo del reato", difatti, venivano raggruppati tutti i connotati del fatto criminoso alla cui sussistenza era condizionato il passaggio all'*inquisitio specialis*, vale a dire alla fase processuale nella quale il giudice (che fino ad allora era stato accusatore) avrebbe potuto pronunciarsi in ordine alla reità di un soggetto determinato. Ciò significava, in altri termini, che soltanto dopo aver verificato l'effettiva commissione dell'illecito tramite il conseguimento della prova del corpo del reato (*constare de corpore delicti*), l'organo giudicante sarebbe stato legittimato a decidere sulla responsabilità del presunto colpevole. In questo modo, tentando di compensare *sotto il profilo delle regole probatorie* il difetto di fissazione degli elementi della fattispecie legale, si acclarava quella commistione tra aspetti sostanziali ed aspetti processuali che tutt'oggi caratterizza il nostro sistema punitivo e che nella disciplina probatoria trova, appunto, una delle sue più significative espressioni.

Al riguardo, cfr. gli articolati rilievi svolti nell'ambito di una penetrante analisi del pensiero di un noto giurista tedesco da G. DE FRANCESCO, *Classicismo e modernità nel pensiero di Winfried Hassemer: una prospettiva "integrata" tra sapere empirico e garanzie "formali" della tutela penale*,

Massimo Jasonni

CRISI DELLA LAICITÀ E AMBIGUITÀ DEI “DIRITTI UMANI”*

SOMMARIO: 1. *La dimensione “politica” della laicità. La fedeltà alle fonti ed il pericolo della “storicite”.* – 2. *Laós: “concittadini”, gente che si riconosce nella soggezione ad una superiore autorità.* – 3. *L’orizzonte giudaico-cristiano: Dio si sceglie un laós tra le tante etnie. Laós kainós, il nuovo popolo beneficiario della salvezza “proviene dall’educazione ellenica e anche da quella mosaica”.* – 4. *La nascita dello jus publicum europaeum: nel solco della tradizione. Bodin e Hobbes.* – 5. *La crisi della laicità. Il dominio di una tecnicità pura, totalmente profana e la conseguente ambiguità, oggi, dei “diritti umani”.*

1. *La dimensione “politica” della laicità. La fedeltà alle fonti ed il pericolo della “storicite”.*

Tradizione culturale, ormai risalente nel tempo ed oggi condivisa, sostanzialmente colloca i diritti fondamentali dell’uomo, tra cui primo e vorrebbe dirsi, con Francesco Ruffini, principe quello di libertà religiosa, all’interno di un ben determinato quadro costituzionale di Stato: quello laico.

La definizione dei parametri della laicità diviene così basilare nella riflessione sui diritti di libertà – considerati vuoi come diritti individuali, in un’ottica di segno liberale, vuoi come diritti sociali, in un’ottica di segno solidaristico –; e basilare non solo per quanto attiene al profilo giuspubblicistico della qualificazione degli ordinamenti, ma anche, e più in generale, per quanto attiene al profilo etico-filosofico del proble-

* Relazione tenuta al III Convegno internazionale di Diritto canonico e Diritto comparato delle religioni: *Politica senza religione? Laicità dello Stato, appartenenze religiose e ordinamento giuridico*, Facoltà teologica di Lugano, 9 settembre 2007.

ma. Giacché su tutto si può discutere, ma dubbi crediamo non possano residuare sul fatto che la laicità è un modo di essere, un'attitudine nello *stare al mondo* che affonda nella dimensione esistenziale dell'uomo, prima e più ancora che in una dimensione giuridica. Torna, al proposito, alla mente la lezione di Jemolo, che, come tutti ricordiamo, insisteva sul profilo politico della laicità, assumendo distanza – non senza un tantino di scetticismo giansenistico ereditato dal grande maestro torinese – dai troppo zelanti e formalistici tentativi di confinamento di questo alto valore etico e civile nel ristretto alveo della normatività.

Così stando le cose, ogni analisi sulla natura e sulla portata dei diritti della persona deve porsi al cospetto della preliminare definizione del principio di laicità. Gioverebbe sicuramente il richiamo al cammino della Corte europea dei diritti dell'uomo, nonché all'imponente contributo offerto dalla Corte Costituzionale all'enucleazione del "principio supremo" di laicità; ma a questo mi esime il lavoro già svolto, e non di rado egregiamente, dalla dottrina ecclesiasticistica¹. D'altra

¹ Sarà qui sufficiente ricordare che secondo la Corte Costituzionale italiana il principio supremo di laicità, caratterizzando in senso pluralistico la forma del nostro Stato – "entro il quale hanno da convivere, in uguaglianza di libertà, fedi, culture e tradizioni diverse" (sentenza n. 440 del 1995) – dovrebbe imporre ai pubblici poteri quattro obblighi fondamentali, ovvero:

- l'obbligo di salvaguardare la libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale (sentenza n. 203 del 12 aprile 1989);

- l'obbligo di assumere un atteggiamento "di equidistanza e imparzialità nei confronti di tutte le confessioni religiose", ferma restando "la possibilità di regolare bilateralmente e quindi in modo differenziato, nella loro specificità, i rapporti dello Stato con la Chiesa cattolica tramite lo strumento concordatario (art. 7 della Costituzione) e con confessioni religiose diverse da quella cattolica tramite intese (art. 8)" (sentenza n. 508 del 13-20 novembre 2000);

- l'obbligo di fornire protezione alla coscienza di ciascuna persona che si riconosca in una fede quale che sia la confessione di appartenenza (sentenza n. 440 del 18 ottobre 1995);

- l'obbligo di operare la distinzione tra l'"ordine delle questioni civili" e l'"ordine delle questioni religiose"; in forza di tale distinzione la religione e gli obblighi morali che ne derivano non possono essere imposti come mezzi al fine dello Stato e ciò comporta – per l'ordinamento giuridico dello Stato e per le sue istituzioni – "il divieto di ricorrere a obbligazioni di ordine religioso" per rafforzare l'efficacia dei propri precetti (sentenza n. 334 dell'8 ottobre 1996).

Daniele Coduti

IL CONSIGLIO DELLE AUTONOMIE LOCALI E IL NECESSARIO RACCORDO TRA REGIONE ED ENTI LOCALI SUB-REGIONALI NELL'ESPERIENZA ITALIANA*

Sommario: 1. *Il raccordo tra i livelli di governo*. 1.1 Segue: *gli strumenti di raccordo tra Regioni ed enti locali: conferenze e consigli*. 2. *Il raccordo tra Regione ed enti locali prima della riforma del Titolo V*. 3. *La riforma del Titolo V e il Consiglio delle autonomie locali*. 4.1. *Il Consiglio delle autonomie locali nell'art. 123, co. 4, Cost.: istituzione, natura dell'organo e fonti*. 4.2. Segue: *composizione dell'organo*. 4.3. Segue: *organizzazione interna*. 4.4. Segue: *funzioni*. 5.1. *I Consigli delle autonomie locali nelle discipline regionali: istituzione, composizione e organizzazione interna*. 5.2. Segue: *funzioni*. 6. *Alcune conclusioni (necessariamente) interlocutorie*.

1. Il raccordo tra i livelli di governo

La riforma del Titolo V della Parte II della Costituzione ha modificato l'ordinamento delle autonomie al fine di garantire maggiori attribuzioni agli enti locali e, in particolare, alle Regioni. L'aumento delle competenze di tali enti, però, acuisce la necessità – già avvertita prima della riforma costituzionale – di predisporre adeguati strumenti di collaborazione e interrelazione tra i diversi livelli di governo: tra lo Stato e gli enti

* Il presente lavoro ripropone, con alcuni aggiornamenti, il testo della relazione tenuta in occasione del primo incontro di studi su *“Le riforme degli statuti regionali in Italia. Caratteri generali e riflessioni dal punto di vista spagnolo”*, svoltosi a Barcellona il 2-3 novembre 2006, nell'ambito dell'azione integrata Italia-Spagna su *“La riforma degli statuti regionali in Italia e Spagna”*.

locali territoriali, ma anche tra le Regioni e gli enti locali sub-regionali¹. In ogni sistema federale o, comunque, decentrato, infatti, è necessario prevedere modalità di raccordo con le unità politico-amministrative locali, indipendentemente dal grado di autonomia riconosciuto loro². Questa necessità è ancora più evidente nella realtà italiana caratterizzata dal particolare rilievo storico, politico e istituzionale dei Comuni³, soprattutto se si considera che nel nostro ordinamento gli enti locali sub-regionali, da un lato, hanno sempre mantenuto un rapporto privilegiato con lo Stato, dall'altro, il loro rapporto con

¹ Si v. le osservazioni di MERLONI F., *La leale collaborazione nella Repubblica delle autonomie*, in *Diritto pubblico*, 2002, 3, 827 ss., e BIFULCO R., *Leale collaborazione (principio di)*, in CASSESE S. (diretto da), *Dizionario di diritto pubblico*, IV, Milano, 2006, 3356 ss. Appare utile osservare, inoltre, che, secondo MORTATI C., *Istituzioni di diritto pubblico*, tomo II, 9ª ed., Padova, 1976, 977, almeno la «parte più illuminata dall'assemblea costituente», riteneva che la creazione di un assetto regionale «avrebbe dovuto: a) sotto un aspetto, dar vita ad un'articolazione di enti all'interno di ogni regione adeguata alle trasformazioni operatesi nei gruppi sociali, e ad un loro collegamento con il centro regionale suscettibile di creare fra gli uni e gli altri un movimento di osmosi, uno scambio di reciproci impulsi, tale da rendere il centro sensibile alle esigenze degli enti periferici, e questi ultimi consapevoli del bisogno di coordinamento fra loro e con le direttive unitarie provenienti dal primo; b) sotto un altro, di creare un analogo raccordo fra le regioni, così rinnovate nelle loro strutture e rese sensibili a visioni di sintesi politiche, e con lo stato».

² Secondo PASTORI G., *I rapporti fra Regioni ed enti locali nella recente riforma costituzionale*, in AA.VV., *Problemi del federalismo*, Milano, 2001, 220, «In una prospettiva federalista, come quella che si regge sul principio di sussidiarietà (...), l'autonomia locale è la componente costitutiva dell'autonomia regionale e l'autonomia regionale è insieme il quadro e il coronamento dell'autonomia locale. I rapporti fra le due autonomie sono di distinzione, ma non di separazione. L'autonomia locale non può non essere garantita nei confronti dell'autonomia regionale, ma nel medesimo tempo non può non coordinarsi con questa, entrare a far parte dello spazio ordinamentale di questa e trovare in essa il suo punto di riferimento unitario, farsi sistema nell'ambito della Regione. Entro il quadro dei principi fondamentali che costituiscono la base del disegno federalista, il rapporto fra autonomia regionale e autonomia locale non può non essere un rapporto diretto, di integrazione reciproca, di coordinamento per quanto debitamente garantito, come quello che analogamente deve esserci nei rapporti Regioni-Stato». Si v. anche RIZZA G., *Collaborazione tra enti territoriali*, in *Enciclopedia giuridica*, VI, Roma, 1988, 1-5.

³ Sulla tradizione italiana in tema di enti locali si v. VANDELLI L., *Il sistema delle autonomie locali*, Bologna, 2004, in particolare 200.

BIBLIOGRAFIA

E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica. Vol. I. Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 2007

Gli auspici espressi dal Prof. Adriano Bausola nella prefazione alla prima edizione del *Manuale di bioetica* di E. Sgreccia nel 1986 (originariamente intitolato *Bioetica. Manuale per medici e biologi*) di un ampio richiamo e riscontro dell'opera (giudicata "organica, seria e impegnata") non sono stati disattesi. In poco più di vent'anni, le cinque edizioni del Manuale sono un segno tangibile della diffusione e dell'apprezzamento del testo non solo a livello nazionale, ma anche internazionale. Ne è dimostrazione la traduzione in molteplici lingue, evento insolito nella bioetica italiana che traduce molto (soprattutto dai paesi anglo-americani), ma è generalmente poco tradotta.

La prima edizione si affacciava non senza temerarietà agli albori della discussione bioetica italiana, introducendo una prospettiva non nuova per la filosofia (la prospettiva del "personalismo ontologicamente fondato"), ma innovativa quale proposta teoretica applicata alle inedite questioni emergenti dai rapidi sviluppi della tecnoscienza. La riflessione italiana, in ritardo rispetto alla discussione d'oltre oceano, avvertiva con urgenza la necessità di una sistematizzazione delle problematiche bioetiche, di un inquadramento teorico e di una giustificazione razionalmente argomentata che consentisse un approccio consapevole e critico agli affascinanti e al tempo stesso inquietanti scenari delineati dall'avanzamento delle conoscenze e delle tecnologie in biomedicina. Il *Manuale di bioetica* rispondeva a tali esigenze e si presentava come una delle prime opere organiche con una solida fondazione filosofica ed una articolata analisi interdisciplinare delle principali questioni emergenti. Il testo nasceva da una intuizione di fondo: il problema non era solo 'come' comportarsi di fronte a nuovi dilemmi suscitati dalla tecno-scienza, ma spiegare 'perché' fossero moralmente giustificabili solo alcune tra le scelte possibili.

L'ultima edizione del *Manuale di bioetica*, pur mantenendo le caratteristiche essenziali che ne costituiscono il nucleo di fondo, si presenta arricchito, non solo per il costante aggiornamento dei dati scientifici e degli aspetti normativi, ma anche per l'approfondimento del confronto filosofico. La discussione sui fondamenti della bioetica (oltre che sulle inevitabili implicazioni pratiche) ha impegnato e impegna con vivacità il dibattito attuale: E. Sgreccia non si sottrae al confronto, limitandosi a riproporre argomentazioni già esposte. La prospettiva del "personalismo ontologicamente fondato" viene ripresa non solo nelle linee argomentative originarie, ma si coglie lo sforzo dialettico di rielaborazione alla luce della discussione recente: l'attenzione si rivolge non solo agli sviluppi di alcuni modelli consolidati, quali il sociobiologismo, l'utilitarismo, il liberal-libertarismo, il contrattualismo, il principialismo, ma anche a più recenti teorizzazioni che sono intervenute nel dibattito bioetico, quali l'etica del discorso, la fenomenologia, l'intuizionismo, l'etica delle virtù. Le nuove sfide scientifiche e le recenti provocazioni filosofiche esigono una continua e dinamica attenzione bioetica per la comprensione dei fenomeni e la giustificazione di linee di approccio etico ai problemi.

Nel *Manuale di bioetica*, il riferimento alla dignità intrinseca della persona umana (dall'inizio alla fine del suo sviluppo) costituisce la tesi 'forte' centrale, intorno alla quale ruota l'intera riflessione teoretica ed applicativa. È proprio sulla definizione e sulla fondazione del concetto di persona che si gioca, ancora oggi, il cuore del dibattito bioetico: E. Sgreccia, sin dalle origini del dibattito italiano, l'ha saputo cogliere in modo lucido, proponendo 'coraggiosamente' la tesi della sostanzialità della persona a fronte di numerose teorie che riducono la persona all'esercizio di funzioni (portando provocatoriamente ad un capovolgimento del modo consueto ed intuitivo di usare il termine persona identificato generalmente con l'individuo umano). Insomma, il personalismo ontologico giustifica l'esclusiva riconoscibilità della persona nell'essere umano (solo gli esseri umani sono persone), dimostrando che non sono e non possono essere persone gli animali, i vegetali, i

cyborg o le intelligenze artificiali (seppur sia fondato o fondabile ragionevolmente un dovere di tutela e protezione nei loro confronti) in quanto non sono “sostanze individuate di natura razionale”.

L'affermazione della dignità intrinseca dell'essere umano non è imposta nel testo come un dogma di fede, una verità auto-evidente di fronte alla quale non è possibile che una cieca ed irrazionale adesione per il credente, al quale non rimarrebbe che il compito di inferire pedissequamente, con una razionalità meramente logico-deduttiva, le conseguenze che discendono dai principi 'posti' come assoluti ed immutabili, in quanto rivelati. In questo senso non è un *Manuale di bioetica* “cattolica”, se con questo termine si intende indicare (come più volte è emerso erroneamente nella discussione) una prospettiva fideistica irrazionale ed arazionale. Il volume non è dogmatico e fideistico nella misura in cui elabora razionalmente (in modo complementare alla fede) i discorsi bioetici: non impone una accettazione acritica della verità senza spiegazioni, ma fonda la comprensione del significato alla luce della ragione, illuminata e rafforzata dalla fede. La prospettiva del “personalismo ontologicamente fondato”, riprendendo il realismo classico (aristotelico-tomista e neoscolastico), si colloca nell'orizzonte cognitivista e metafisico del finalismo: su tali basi (delineate con rigore nella prima parte del testo) si fonda la sostanzialità della persona in contrapposizione al riduzionismo funzionalistico. Il Manuale abbraccia tale prospettiva, mostrando come sia possibile riconoscere la dignità delle persona in ogni essere umano sulla base della sola ragione, una ragione ‘forte’, che non si chiuda nel contingente fattuale, ma che sia aperta (filosoficamente) alle istanze metafisiche; ma che sia, ancor più, possibile tale riconoscimento sulla base di una ragione sostenuta dalla fede e dalla Rivelazione cristiana che riconosce l'uomo come immagine di Dio e la vita umana come dono. Se la ‘sacralità della vita umana’ è indubbiamente una verità religiosa, l'affermazione della indisponibilità arbitraria della vita dell'essere umano considerato sempre fine e mai semplice mezzo è filosoficamente argomentabile e condivisibile anche al di fuori di un orizzonte religioso.

È su tali basi che il *Manuale di bioetica* si esprime (nella seconda parte, dedicata alle principali problematiche di bioetica pratica e applicata) sulle questioni di inizio vita, ritenendo che la vita nascente debba essere rispettata e protetta sin dal primo istante e nelle questioni di fine vita riconoscendo anche nelle fasi esistenziali sfumate lo statuto personale. Embrioni, feti, neonati sono “già” persone; morenti, cerebrolesi, anziani non autosufficienti sono “ancora” persone. Non è il livello o l'intensità della qualità di vita (ossia di raggiungimento di benessere e di riduzione di sofferenza) e nemmeno il possesso delle funzioni intellettive e la capacità di autodeterminazione che definisce lo statuto di persona: al gradualismo di chi ritiene che si “diviene” persona solo se si raggiunge un certo stadio di sviluppo o di chi asserisce che si può “cessare” di essere persona con la scomparsa di certe capacità, il personalismo ontologico contrappone una condizione radicale: o tutti gli esseri umani sono persone o non lo è nessuno. Uscire da questa alternativa, significa introdurre convenzionalmente confini ‘personali’ che aprono a differenziazioni ed, inevitabilmente, a discriminazioni (postulando l'esistenza di pre-persone o post-persone dallo statuto ambiguo).

La posizione di chi riconosce la vita dell'essere umano come un valore non è solo dunque “cattolica”, semmai, è “anche” cattolica: è la posizione di chiunque, credente o non credente, ritenga che esistano argomentazioni razionali che giustifichino la dignità intrinseca della vita umana e i diritti umani, quali diritti naturali. In questo senso la bioetica potrebbe dirsi “laica”, ma forse sarebbe meglio dire “laicale” (dati gli equivoci bioetici sulla laicità, spesso identificata con il laicismo) nel senso di razionale. Si tratta insomma di una “bioetica filosofica”, ossia di una riflessione che sulla base di argomenti razionali (non religiosi, ma non per questo antireligiosi) si propone alla discussione pubblica caratterizzata da una pluralità di etiche sulle questioni emergenti dalla tecnoscienza biomedica. È evidente che le filosofie sono molteplici: così come le religioni sono molteplici. E. Sgreccia ne è consapevole e, proprio su tale consapevolezza, intende delineare un percorso: il percorso di chi non vuole cadere né nel dogmatismo (imponendo una

verità come “la” verità) né nel relativismo (lasciando la coscienza soggettiva libera da qualsiasi vincolo), ma intende ricercare filosoficamente ed ermeneuticamente le ragioni di una verità comune, identificata nel riconoscimento del valore della persona umana, mai riducibile a mero strumento. È il percorso di chi non pretende verità presupposte (indiscusse ed indiscutibili) ma non rifiuta la verità (scetticamente), ponendosi alla rigorosa ricerca razionale di valori obiettivi di fronte al rapido incedere della tecno-scienza.

In questo senso, il *Manuale di bioetica* è un testo per credenti e non credenti, quale terreno dialettico di confronto. E' un testo utile per coloro che si avvicinano alla bioetica che vi ritrovano una compiuta trattazione delle tematiche, sul piano teorico e applicativo, anche con riferimenti alla storia della medicina, agli aspetti scientifici, alle scienze umane, alle normative nazionali ed internazionali (con sintesi, glosse e bibliografia di riferimento), ma anche per bioeticisti esperti che vi possono trovare aggiornamenti, linee interpretative interessanti e un inquadramento sistematico e completo di ogni questione oggi discussa (genetica, sessualità, procreazione, tecnologie riproduttive, aborto, sterilizzazione, sperimentazione, trapianti, eutanasia, biotecnologie e ambiente, comitati di bioetica). Mancano le questioni medico sociali che sono altrettanto rigorosamente ed ampiamente trattate nel *Manuale di Bioetica. Vol. II*, anch'esso più volte riedito.

Laura Palazzani

GIUSEPPE DALLA TORRE (a cura di), *Lessico della laicità*, Edizioni Studium, Roma 2007

Il testo collettaneo curato da Giuseppe Dalla Torre, si presenta come un'interessante raccolta dei maggiori studiosi cattolici italiani sul tema della laicità. La laicità è oramai assunta a tematica sociale aprendo nel dibattito culturale italiano uno spazio per certi versi inaspettato. I contributi contenuti nel testo offrono la possibilità, attraverso le numerose accezioni e le molteplici prospettive, di riportare il tema della laicità nella giusta posizione semantica. Da qui gli studi sui singoli aspetti della laicità che vengono a costituire il lessico della laicità, nella prospettiva teologica, giuridica e filosofica.

Paolo Siniscalco in *Laikós-laicus: semantica dei termini*, ricorda come l'aggettivo laico è un termine polisemico. Da ciò deriva il primo significato di popolo seguito dal termine cristiano di "ministero laico", rivestito dal «semplice battezzato vive nel mondo». (p.20)

Carlo Ghidelli, in *Laicità e Sacra Scrittura* ci ricorda come una pagina fondamentale del Nuovo Testamento, vede Gesù confrontarsi con i suoi avversari sul dovere di pagare le tasse all'imperatore con la lapidaria espressione "Date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio", ha un'innegabile forza espressiva per comprendere il significato di laicità nella Sacra Scrittura: «Gesù non ha nulla da contestare all'imperatore, almeno che questo si ponga contro i diritti di Dio» (p.31). La figura storica di Gesù ha sempre rifiutato una dimensione politica di re terreno per ricordare ai fedeli come la sua casa sarà una "casa di preghiera".

Un ulteriore aspetto teologico della laicità è rimarcato dal contributo *Laicità e teologia* di Francesco Compagnoni, in cui sottolinea come dopo la Rivoluzione francese, l'impegno secolare dei laici è testimoniato da numerosi documenti ecclesiastici fino ad arrivare ai nostri giorni, ad esempio dalla Costituzione Conciliare *Lumen Gentiun*, dalle Encicliche *Evange-*

lii nuntiandi e Deus caritas est. Missione dei laici: «è pertanto il configurare rettamente la vita sociale, rispettandone la legittima autonomia e cooperando con gli altri cittadini secondo le rispettive competenze e sotto la propria responsabilità». (p.40)

Anche Adriano Pessina, in *Laicità e filosofia*, ricordando le parole di Sofia Vanni Rovighi, sottolinea come il termine laico: «si usa per indicare chi è fuori dalla Chiesa, ma il concetto di laico ha senso solo nella Chiesa, o almeno credo che in questo convegno il termine laico sia preso solo in questo senso». (p.49). Dal dibattito sul concetto di autonomia del sapere scientifico si è giunti ad escludere a priori o per definizione, le categorie di vero e falso accusando chi ne fa uso di intolleranza e dogmatismo.

Nel contributo *Etica laica*, Vittorio Possenti, sottolinea come le etiche che hanno come criterio *l'etsi Deus non daretur*, riducono il concetto di laicità all'approccio anticonfessionale, dimenticando come sia la ricerca di un discorso razionale il vero discrimine tra un'etica pubblica laica e un'etica che: «adotta un postulato francamente dogmatica che nulla è fondabile». (p.60)

In *Laicità e scienza* Vincenzo Cappelletti, ripercorre il senso della laicità soggettiva contrapponendola alla scienza oggettiva dei positivisti, secondo cui la laicità avrebbe tre significati: «libertà di credenza, libertà di conoscenza, libertà di critica». (p.67) In questo senso, parafrasando Croce, dai limiti della scienza esatta deriverebbe l'affermazione che non possiamo non dirci laici.

Laura Palazzani in *Laicità e bioetica* analizza approfonditamente la c.d. bioetica laica o della qualità della vita che si contrapporrebbe alla bioetica personalista o della sacralità della vita. Per la bioetica laica così intesa: «La vita umana non ha un valore, per natura, assoluto e universale: ma ha un valore relativo, variabile in base alla convenzione o convenienza sociale o all'autonoma decisione individuale». (p.75) Inoltre in bioetica il carattere laico dovrebbe prevedere la possibilità di argomentare razionalmente in difesa di una posizione di difesa della vita e dei soggetti deboli: «In questo senso il meto-

do laico del filosofare in bioetica è aperto a credenti e non credenti e può autenticamente proporsi come terreno di incontro dialettico». (p.79)

Dal contributo *Laicità e politica* di Claudio Vasale emerge come alla tolleranza non debba contrapporsi il confessionnalismo poiché tale accezione di laicità, porterebbe a considerare l'idea di diritto umano non come un valore e neanche un'espressione di un diritto di libertà: «la libertà di coscienza posta a base dell'odierno politeismo etico-filosofico non può infatti, non radicarsi in una filosofia e in un'etica della libertà». (p.82) La Chiesa svolge la sua funzione in compartecipazione alle molteplici funzioni statuali.

La ricostruzione storico-giuridica del concetto di laicità in Italia è affrontata da Francesco Paolo Casavola in *Laicità e Stato. L'esperienza italiana*, mettendo in evidenza la giurisprudenza della Corte Costituzionale in riferimento alle questioni che hanno come oggetto l'idea di religione nell'accezione positiva di tutela del sentimento religioso, sia in quella della libertà religiosa e della tutela dei diritti dei non credenti, come ad esempio per il caso del giuramento.

In *Diritto e laicità. Una prospettiva fenomenologico-strutturale*, Francesco D'Agostino offre una lettura della laicità nella prospettiva filosofico-giuridica: «intesa come un orizzonte di esperienza e di pensiero rigorosamente immanente, privo cioè non di un qualsiasi nesso, ma di un nesso costitutivo con la trascendenza, in particolare religiosa». Laicità ha lo stesso orizzonte strutturale del diritto, sia sotto il profilo ontico, (l'universalità e la transculturalità dei diritti umani), sia sotto il profilo ontologico, (per la comunicabilità intersoggettiva e la simmetria relazionale che determina la pari dignità di ogni essere umano), sia sotto il profilo teologico, (laddove i diritti religiosi sono sacri rendono credibile il reciproco affidamento tra i soggetti).

In *Laicità e diritto canonico*, Giuseppe Dalla Torre, sottolinea come: «l'animazione cristiana del mondo, è compito precipuo dei fedeli laici che, in ragione della loro vocazione e condizione, che comportano un vero e proprio *munus* ecclesiale, sono chiamati a gestire le cose temporali vivificando con lo

spirito cristiano le attività e le strutture della *civitas* terrena, diventando come l'anima della società, nel mondo del lavoro, nella vita professionale, nella cultura, nella vita politica, in ogni altra dimensione del vivere civile». (p.141) L'animazione cristiana del mondo significa partecipazione ai processi decisionali della vita civile e sociale, manifestando impegno e attenzione alla risoluzione dei problemi, entrando anche nelle questioni temporali, come in quelle economiche riguardanti la giustizia e la solidarietà. La laicità andrebbe intesa in senso proprio come questo "senso civico" di coinvolgimento cristiano alle attività terrene.

Un ulteriore contributo per comprendere il significato giuridico del Concordato sotto il profilo del diritto canonico ed ecclesiastico viene dal testo di Salvatore Berlingò, *Laicità e concordato* in cui emerge la relazione tra sovranità statale e il carattere paritetico delle disposizioni concordatarie, intese come strumenti di "concordia" nei rapporti tra Stato e Chiesa.

In *Laicità e fondamentalismi*, Paola Ricci Sindoni, sottolinea come il conservatorismo pone la religione al rischio del fondamentalismo: «La religione può in tal caso, può rappresentare e garantire la sua influenza sociale, dal momento che diventa il punto di equilibrio e di conservazione di strutture sociali e politiche già consolidate». (p.158)

In *Laicità e simboli religiosi*, Paolo Cavana, esaminando casi giurisprudenziali italiani, francesi e statunitensi critica una laicità intesa come separazione dalla sfera religiosa, ideologicamente laicista o fondata sul modello della neutralità. Per quanto concerne l'esibizione dei simboli religiosi si è passati da una neutralità dello Stato ad una neutralità dello spazio pubblico con pesanti ripercussioni discriminatorie sulla libertà religiosa.

Da *Laicità e scuola* di Giuseppe Tognon, emerge come il modello della separazione nella scuola ha origine dall'esigenza di evitare l'assolutizzazione religiosa, aprendo la scuola all'innovazione e alle problematiche sociali e democratiche: «La democrazia non può fare a meno della laicità, che la guida nella esplorazione di territori sempre nuovi perché ha bisogno di mantenere sempre vivo il principio di non appagamento e di

riflessione critica che le è proprio». (p.185) La scuola laica nell'esperienza italiana ha svolto una funzione democratica che ha surclassato il processo di secolarizzazione in corso.

Come sottolinea Armando Rigobello in *Laicità e secolarizzazione*: «il *saeculum*, indica il contesto temporale in cui si articola la vita umana nella varietà degli impegni privati e pubblici». (p.197) In questo senso il processo di secolarizzazione sembra rivolto non solo al cristianesimo ma a tutta la cultura occidentale, conducendo non tanto alla morte religiosa di Dio ma alla morte profana dell'uomo.

In *Laicità e secolarismo* Lorenzo Ornaghi sottolinea come il secolarismo indica una netta separazione tra la sfera religiosa e la modernità, quasi che la dimensione del sacro abbia in sé qualcosa di pre-moderno o di anti-momoderno: «il ritorno al sacro viene interpretato in termini regressivi». (p.212)

Un ulteriore aspetto della laicità, come espressione del relativismo, è affrontato in *Laicità e relativismo* da Salvatore Amato: «Il relativismo è un atteggiamento culturale più che un sistema di pensiero». (p.215) Dalla ricerca interiore della verità, in cui l'uomo è fallibile e la conoscenza è l'esito provvisorio, il Dio nichilista serve solo a consolare la solitudine solipsistica dell'uomo.

In *Pluralismo e tolleranza*, Francesco Viola afferma come il pluralismo etico è legato a scelte volontarie. Solo all'interno della comunità politica è possibile superare, mediante l'interculturalismo, la crisi dell'identità politica: «Il pluralismo contemporaneo è, quindi, alimentato dalla crisi delle essenze e dall'incertezza nella qualificazione dei comportamenti umani». (p.232)

L'ultimo contributo riguarda la tematica della laicità analizzata sotto il profilo dell'imparzialità, intesa come una posizione e non come un'astensione. In *Laicità e neutralità-imparzialità*, Isabel Trujillo argomenta su come l'imparzialità sia legata al giudizio, ad un giudizio proporzionato. Questo rende il paradigma liberale bisognoso di essere integrato con criteri di universalità-imparzialità.

In conclusione il testo si presenta ricco di stimoli e suggestioni che riportano il tema della laicità nella giusta colloca-

zione epistemologica. Dai singoli contributi emerge come nel dibattito culturale sulla laicità sia notevole la confusione sull'esatto significato da attribuire a tale termine, che ha essenzialmente origine nella tradizione cristiana ed in questa radice trova la sua giusta definizione.

Francesco Zini