
Chiesa cattolica e democrazia: un rapporto problematico

GIOVANNI FILORAMO
Università di Torino

ABSTRACT: The article presents the positions of the Magisterium on democracy from the Second Vatican Council. From this presentation is clear that, in addition to the recognition of democratic values based on the dignity of the human person created in the image and likeness of God, and human rights relating thereto, the Council had not innovated in relation to tenets of the traditional doctrine of the Catholic Church formed in modern times in response to the rise of the modern state and liberal revolutions. The church is a *Societas perfecta*, whose spiritual power is rooted in the revelation of God and the power that Christ sent to Peter and his successors. The State, even in its liberal form, must comply with the dictates of natural law. For John Paul II a democracy that does not bind and binding on the choices to the truth (of the church) is transformed into a new totalitarianism, which claims are based on simple voting.

KEYWORDS: Catholic Church, Democracy, Second Vatican Council, potestas indirecta, Liberty of Conscience.

I. Considerazioni introduttive

Una premessa è d'obbligo. Sono iscritto nel "partito" di coloro che ritengono che le religioni possano svolgere un ruolo positivo e propositivo nella sfera pubblica «come "possibilità" di elaborazione di nuovi valori politici nell'orizzonte della libertà e della democrazia occidentali»¹, secondo quanto si suggerisce nella presentazione del fascicolo. Le risorse etiche e valoriali accumulate nei secoli dalle grandi tradizioni religiose costituiscono un bene che, con gli opportuni filtri critici all'interno di un confronto che sia veramente aperto e in cui entrambi i dialoganti siano disposti a mettere in gioco i propri presupposti, può contribuire in modo fecondo ad arricchire il dibattito della società civile. Ma è inutile nascondersi le difficoltà. Le religioni sono delle tradizioni ancorate alla conservazione e preservazione di un patrimonio spesso, come nel caso dei monoteismi, fondato sulla rivelazione

¹ P. Stagi, *Introduzione*, *supra*, p. 7.

da parte di Dio di leggi che possono, anzi debbono essere adattate al mutare delle situazioni, ma che nel loro nucleo non sono facilmente conciliabili con le esigenze delle moderne democrazie liberali. D'altro canto, penso che imparare a fare i conti con questa ricchezza problematica sia ormai un compito inevitabile: perché rinunciare a priori, se non sulla base di rifiuti pregiudiziali, alle risorse di cui le religioni sono portatrici, senza verificare fino in fondo la validità della loro offerta? La loro rilevanza e complessità storica, troppo a lungo trascurate dalle varie teorie della secolarizzazione e dalle impostazioni rigidamente laiciste dei rapporti tra Stato e religioni, possono aiutare, se prese adeguatamente in conto, a comprendere meglio il modo in cui oggi si stanno ridefinendo i tradizionali rapporti tra religione e politica. Si tratta indubbiamente di un cammino non semplice. Per limitarmi a una questione di fondo, questo rinnovato confronto aperto con le religioni per una ridefinizione del loro ruolo pubblico come si giustifica dal punto di vista teorico? Se si accetta il paradosso di Böckerförde, non si rischia alla fine di ricadere in una posizione tradizionale secondo la quale ogni società civile ha (avrebbe) bisogno di un fondamento di tipo religioso per fondarsi e per sussistere? e questo, in quali forme?²

Il caso che prenderò in esame, quello della Chiesa cattolica, è da questo punto di vista esemplare. Dopo aver rifiutato per tutto l'Ottocento e fino al Concilio Vaticano II le libertà e i diritti scaturiti dalle moderne rivoluzioni, essa li ha in sostanza riconosciuti — a partire da quello fondamentale: la libertà di religione — nella costituzione conciliare *Gaudium et spes*. Nel contempo, essa è diventata la più fervida sostenitrice di quei diritti umani, di matrice illuministica, che fino a poco prima aveva sistematicamente e duramente condannato³. Sembravano in questo modo essere gettate le premesse per un rapporto dialettico e fecondo con il sistema democratico, le sue regole del gioco e i suoi valori (a prescindere ora dalle forme diverse che può assumere la democrazia liberale). La svolta intervenuta sotto il lungo pontificato di Giovanni Paolo II — e confermata dall'attuale pontefice Benedetto XVI — getta serie ombre sulla possibilità che un dialogo iniziato in modo promettente sfoci in proposte serie e concrete a beneficio della collettività.

Come storico, il contributo che intendo portare consiste nel ricostruire le fasi salienti di questo processo di involuzione, nella speranza che ciò

² Questa è la tesi, paradossale ma non poi tanto, sostenuta dal sociologo cattolico P. Donati in *La matrice teologica della società*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010.

³ Cfr. *La Chiesa e i diritti dell'uomo*, Pontificia Commissione «Justitia et Pax», documento di lavoro n. 1, Città del Vaticano 1975; G. Filibeck, *Human Rights in the Teaching of the Church: from John XXIII to John Paul II*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994. Per una rilettura critica di questo rapporto cfr. V. Ferrone, *Il cristianesimo e i diritti dell'uomo*, in *Le religioni e il mondo moderno*, a cura di G. Filoramo. Vol. I: «Cristianesimo», a cura di D. Menozzi, Torino, Einaudi, 2008, pp. 554–568.

possa essere di aiuto al dibattito. La tesi che vorrei sostenere è la seguente. Il modello ierocratico di chiesa, formatosi in epoca medievale in Occidente a partire dal caso esemplare del conflitto tra il vescovo di Milano Ambrogio e l'imperatore Teodosio, è stato certo messo in crisi dal sorgere dello Stato assoluto moderno prima, dalle rivoluzioni democratiche poi, che hanno fondato il potere politico o sulla decisione incondizionata del sovrano o sul contratto sociale e la sovranità popolare. Ma, con gli adattamenti del caso, non è mai tramontato. La concezione ierocratica è rinata a nuova vita nel momento in cui la Chiesa ha deciso, a partire da Leone XIII, e rifiutando lo "splendido isolamento" e l'arroccamento in cui aveva sino ad allora vissuto, di confrontarsi con le sfide del mondo moderno, iniziando dalla questione dei "diritti sociali" affrontata dal pontefice nella *Rerum novarum* del 1891⁴. Si è così dato un processo a prima vista singolare, ma che ben si spiega se si interpreta il confronto tra Chiesa e modernità come un rapporto complesso di interrelazioni reciproche, e non come un conflitto "muro contro muro"⁵. In concorrenza e sul modello dello Stato assoluto, la Chiesa cattolica ha teso a recuperare, in un tipico processo di osmosi, la carica sacrale che il periodo rivoluzionario prima, quello napoleonico poi avevano iniettato nel concetto e nella prassi della sovranità⁶, unendo sovranità e infallibilità⁷, e costruendosi l'immagine, sanzionata anche giuridicamente, di *societas perfecta*: tutto ciò anche attraverso una politica di canonizzazioni papali che ha portato a una sorta di santificazione dell'istituzione del papato⁸.

Oggi, in una situazione di crisi dello Stato e delle forme di rappresentanza, questa concezione sembra riemergere in modo prepotente, ma anche minaccioso. Essa mette in atto una strategia di relazioni eminentemente politica volta ad affermare un universalismo giuridico, morale e religioso della Chiesa fondato sul principio di dominio puramente spirituale e non mondano: un potere che trae la sua forza non da consensi popolari o da riconoscimenti esterni, ma dalla fonte stessa del potere, il sacro ovvero Dio. Se e fino a che punto una strategia di questo tipo — che aspira a una *governance* morale e

⁴ Cfr. la raccolta di saggi contenuti in *I cattolici e lo Stato liberale nell'età di Leone XIII*, a cura di A. Zambarbieri, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 2008.

⁵ Ho cercato di rileggere il rapporto in questa chiave in *La Chiesa e le sfide della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 2007. Più in generale, sui rapporti tra religione/i e modernità (e le varie accezioni in cui intendere questo controverso concetto) cfr. la serie da me curata *Le religioni e il mondo moderno*, 4 voll., Torino, Einaudi, 2008–2009.

⁶ Cfr. P. Prodi, *Dalle secolarizzazioni alle religioni politiche*, in *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, a cura di G. E. Rusconi, Bologna, il Mulino, 2009, pp. 55–92 e p. 80.

⁷ Sulla preistoria del concetto di infallibilità e le sue relazioni con la sovranità pontificia (assoluta, cioè sciolta da ogni vincolo), si veda P. Giovannucci, *Canonizzazioni e infallibilità pontificia in età moderna*, Brescia, Morcelliana, 2008.

⁸ Su questo processo cfr. R. Rusconi, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Roma, Viella, 2010.

spirituale mondiale — sia veramente compatibile con i valori della democrazia liberale, è un problema aperto, sia perché la proposta di contribuire alla formazione della coscienza democratica dei cittadini viene da un’istituzione che, proprio in conseguenza di questa sua autorappresentazione ierocratica di *societas perfecta*, rifiuta di applicare a sé i principi della democrazia sia perché il terreno più importante dove incontrarsi, quello dei diritti umani e della dignità dell’uomo, si presta facilmente a fraintendimenti. Ma procediamo con ordine, cercando di mettere in luce il modo in cui la Chiesa si è rapportata alla democrazia, pur non rinunciando alla propria autocoscienza ierocratica.

2. La Chiesa di fronte alle sfide della democrazia: da Pio XII al Concilio

Il tema “Chiesa — democrazia” si inquadra in un problema più generale di lungo periodo, che ha alle sue spalle almeno due secoli di storia, e precisamente quello del rapporto tra cattolicesimo e pensiero politico cattolico, da un lato, e le varie forme della democrazia liberale, dall’altro. Si va, infatti, dai “cattolici democratici” del periodo rivoluzionario 1796–1799 studiati da Vittorio Giuntella⁹, attraverso le riflessioni sulla democrazia di pensatori ottocenteschi come Lamennais, Rosmini, Gioberti, e i tentativi pionieristici di realizzare concretamente una “democrazia cristiana” di Murri o Sturzo, fino alla storia complessa, italiana ed europea, del modo in cui il pensiero politico cattolico del Novecento ha riflettuto su questo nesso (un nome su tutti: il Jacques Maritain di *Cristianesimo e democrazia*)¹⁰.

Il tema si presta a due chiavi di lettura. La prima è la posizione della Chiesa nei confronti del regime democratico, le ragioni della sua accettazione dopo secoli di condanna, i tipi di democrazia che essa prende come riferimento, il suo modello ideale, le critiche che essa avanza agli attuali regimi democratici¹¹. Questi e altri aspetti si iscrivono oggi in un quadro dottrinale preciso

⁹ Cfr. V.E. Giuntella, *La religione amica della democrazia. I cattolici democratici del periodo rivoluzionario 1796–1799*, Roma, Studium, 1990.

¹⁰ La bibliografia sul tema è molto vasta. Cfr. per un inquadramento generale in particolare per il Novecento: P. Scoppola, *La democrazia nel pensiero politico cattolico del Novecento*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, Torino, UTET, 1973, vol.V, pp. 551–652; G. Campanini, *Cristianesimo e democrazia. Studi sul pensiero politico cattolico del ‘900*, Brescia, Morcelliana, 1980.

¹¹ Cfr. in generale A. Acerbi, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Milano, Vita e pensiero, 1991; Joël-Benoît d’Onorio (a cura di), *L’Eglise et la démocratie*, Paris, Ed. Pierre Téqui, 1999; S. Frigato, *La difficile democrazia. La dottrina sociale della Chiesa da Leone XIII a Pio XII*, Cantalupa (TO), Effatà, 2007. Recentemente, a partire da alcuni interventi di Ratzinger — Benedetto XVI, il card. Ruini ha insistito sull’importanza del modello democratico americano come termine importante di riferimento per superare il vicolo cieco a suo avviso costituito dalla democrazia procedurale europea e dalla sua matrice relativista e laicista.

e sistematico, la Dottrina sociale della Chiesa, ritornata al centro dell'attenzione della vita dei credenti in conseguenza del primato assegnato alla difesa della fede da Giovanni Paolo II¹². Infatti, durante il lungo pontificato del papa polacco si è assistito al progressivo riemergere della ecclesiologia post-tridentina, come testimonia in particolare il valore sempre più autoritativo assunto dai vari pronunciamenti papali, fissato nel *Motu proprio* del 18 maggio 1998 *Ad tuendam fidem*¹³. In questo modo, si è venuta rinsaldando una visione di Chiesa avulsa per definizione dalla democrazia. La seconda chiave di lettura, prendendo invece come polo di riferimento quest'ultima, concerne la questione se e fino a che punto questo regime di governo, assunto come espressione politica fondamentale della secolarizzazione, non costituisca l'orizzonte di riferimento obbligato di una Chiesa che, abbandonati ormai altri referenti politici, si trova costretta a vivere nell'orizzonte di una democrazia che ne determina comunque il destino, se non celeste, certo terreno¹⁴. Tralasciando anche altri aspetti, per altro importanti, come il contributo che il cristianesimo avrebbe dato alla democrazia¹⁵, ho deciso di concentrarmi sul rapporto tra Chiesa e democrazia, e più precisamente sul modo in cui il Magistero ha preso posizione nei confronti della democrazia in una serie di documenti post-conciliari. Per comprendere, però, la svolta che essi testimoniano in relazione a questo rapporto, è necessario accennare brevemente al modo in cui il problema si poneva prima del Concilio.

La posizione del Magistero sulla democrazia è fissata chiaramente nel *Dizionario di Dottrina sociale della Chiesa*, che definisce in questo modo la democrazia:

Il termine “democrazia” si usa normalmente in tre diversi sensi che non hanno la stessa valutazione da parte del magistero sociale della Chiesa: 1) In senso generico significa la partecipazione dei cittadini nella gestione degli affari pubblici; la Chiesa ha sempre incoraggiato tale partecipazione. 2) Secondo un significato specifico, la democrazia è una delle tre forme di governo (monarchia, aristocrazia e democrazia), oggetto della filosofia politica classica; in questo ambito, la Chiesa rispetta la libertà di scelta dei cittadini, anche se attualmente considera la democrazia come il tipo di governo che più favorisce la partecipazione alla vita pubblica. 3) Da un punto di vi-

¹² Cfr. Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004. Cfr. anche Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa*, Roma, LAS, 2005. Cfr. B. Sorge, *Introduzione alla Dottrina sociale della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 2006.

¹³ Cfr. G. Miccoli, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano, Rizzoli, 2007.

¹⁴ Cfr. M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

¹⁵ Cfr. ad esempio R. Collins, *The Rise and Fall of Modernism in Politics and Religion*, «Acta Sociologica», vol. 35, n. 3, 1992, pp. 171–186; G. Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, London–New York, Routledge, 1996.

sta storico, il termine “democrazia” si riferisce all’ideologia della sovranità popolare, che ripone nel popolo l’origine ultima dell’autorità: il magistero ha fatto vedere l’errore di tale ideologia¹⁶.

Questa definizione rispecchia soltanto in parte il modo in cui il Magistero si è rapportato al regime democratico. Se è vero che la Chiesa ha coerentemente condannato la dottrina della sovranità popolare per l’ovvio motivo che essa scardina la concezione fondamentale di tutta la teologia politica cattolica, fondata sul noto passo dell’*Epistola ai romani* 13, 1–7, per cui ogni potere (*potestas*) deriva da Dio, è meno vero che essa ha *sempre* incoraggiato la partecipazione dei cittadini alla gestione degli affari pubblici, come la lunga vicenda della Questione romana insegna. Quanto al terzo punto, che è quello che ora deve interessarci, occorre chiarire a quale democrazia si fa realmente riferimento e quali sono le caratteristiche e i presupposti della “vera” democrazia secondo il Magistero.

Com’è noto, bisogna attendere Pio XII perché la Chiesa riconosca formalmente il regime democratico. In una serie di radiomessaggi durante la Seconda Guerra, che cercano di prefigurare un nuovo quadro politico e sociale e un nuovo ruolo della Chiesa rispetto a quello avuto con i regimi totalitari tra le due guerre, egli getta le basi di una valutazione positiva della democrazia liberale¹⁷. Dopo avere riconosciuto, nel radiomessaggio per il Natale del 1942, l’importanza dei diritti dell’uomo come base comune per la ricostruzione di una nuova società postbellica, nel radiomessaggio per il Natale del 1944, *Benignitas*, egli legittima il regime democratico come forma politica possibile e auspicabile per la ricostruzione postbellica¹⁸. Il papa ha ben presente che esistono democrazie diverse, in regime monarchico e repubblicano, ma quel che gli preme mettere in luce è il profilo ideale che essa deve avere per poter concordare con i principi della Chiesa. Per questo, egli opera una distinzione significativa tra popolo e massa. Mentre il popolo vive della pienezza della vita degli uomini che lo compongono e di vita propria, è cioè una persona collettiva consapevole delle proprie responsabilità e delle proprie azioni, la massa è di per sé inerte e non può essere mossa che dal di

¹⁶ Cfr. *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa*, cit., pp. 177–178.

¹⁷ In realtà, la linea interpretativa di fondo è chiaramente espressa nell’enciclica inaugurale del suo pontificato: la *Summi pontificatus* del 20 ottobre 1939, in cui vengono formulate le due linee guida cui il papa rimase fedele fino alla fine: la lettura etico-religiosa della crisi del mondo e della società moderni, e la conseguente missione educatrice della Chiesa. Il grave disordine sociale era dovuto, secondo il pontefice, a una profonda crisi spirituale, riconducibile a tre errori: morale, conseguenza della negazione di una norma di moralità universale; religioso, rappresentato dall’indebolirsi della fede in Dio e in Cristo; infine, ideologico: la statolatria, che «scioglie l’autorità civile da qualsiasi dipendenza dall’Ente Supremo [...] e da ogni legame di legge trascendente, che da Dio deriva» (ivi, n. 39).

¹⁸ Cfr. per un’analisi più approfondita A. Acerbi, *Chiesa e democrazia*, cit., pp. 199–250.

fuori, «facile trastullo nelle mani di chiunque ne sfrutti gli istinti o le impressioni, pronta a seguire, a volta a volta, oggi questa, domani quella bandiera». Mentre il popolo — che costituisce la base, potremmo aggiungere, della società civile — si rivolge in modo consapevole allo Stato perché persegua i suoi fini come il bene comune, la massa, come avevano purtroppo insegnato i vari totalitarismi, diventava massa di manovra di uno Stato dittatoriale, per cui «l'interesse comune ne resta gravemente e per lungo tempo colpito e la ferita è bene spesso difficilmente guaribile».

Fatta questa distinzione — che porta a condannare anche quelle democrazie in cui a governare è la massa e non il popolo — il pontefice precisa che «alla luce della sana ragione e segnatamente della fede cristiana» (unaendiadi decisiva, che subordina la prima alla seconda) la persona, lo Stato, il pubblico potere sono interconnessi, formano cioè un ordine assoluto fondato sulla dignità dell'uomo, una dignità che a sua volta si fonda sulla dignità dell'immagine di Dio; per converso, la dignità dello Stato è la dignità della comunità morale voluta da Dio e la dignità dell'autorità politica consiste nella sua partecipazione all'autorità di Dio. Ciò vale anche per la democrazia, sicché chi esercita il potere dovrà vedere nella sua carica la missione di attuare l'ordine voluto da Dio, pena il prevalere degli egoismi di parte. Precisione importante, perché il pontefice, nel momento stesso in cui sdogana il regime democratico, lo vincola comunque, secondo la concezione tradizionale della Chiesa nei confronti dei compiti del potere politico, a essere strumento di realizzazione di un bene comune che coincide con i dettami della legge naturale iscritta da Dio nel cuore dell'uomo: nelle sue parole, «una sana democrazia fondata sugli'immutabili principi della legge naturale»¹⁹. Questo nesso si traduce nella necessità, per la democrazia, di fondarsi sulla dignità umana della persona: una dichiarazione che, se non vado errato, compare per la prima volta in modo esplicito nei documenti pontifici e destinata in seguito a recitare un ruolo centrale. Collegata a quest'affermazione ve n'è un'altra altrettanto importante: la necessità che questa dichiarazione travalichi i singoli regimi per approdare a un riconoscimento universale da parte di una «società dei popoli» che, evitando i limiti di precedenti tentativi — come la Società delle nazioni — si imponga con la sua autorità morale anche agli Stati sovrani che ne sono membri. Si tratta di uno spunto che è stato recentemente ripreso per proporre una sorta di «democrazia globale», che naturalmente dovrebbe operare sotto l'egida morale di un'organizzazione

¹⁹ Cfr Pio XII, *Benignitas*, II: «Se l'avvenire apparterrà alla democrazia una parte essenziale nel suo compimento dovrà toccare alla religione di Cristo e alla Chiesa, messaggera della parola del Redentore e continuatrice della sua missione di salvezza. Essa infatti insegna e difende le verità, comunica le forze soprannaturali della grazia, per attuare l'ordine stabilito da Dio degli esseri e dei fini, ultimo fondamento e norma direttiva di ogni democrazia».

religiosa globale come la Chiesa: una visione “democratizzata” dell’ideologia tradizionale della regalità di Cristo, che cerca di affrontare in questo modo il difficile tema della *governance* globale²⁰.

Il principio di sussidiarietà, che costituisce uno dei capisaldi della dottrina sociale della Chiesa²¹, può essere visto come l’architrave del nuovo edificio politico immaginato dal Magistero al posto dei totalitarismi, la cui fine è ormai imminente. La Chiesa potrà d’ora in avanti appoggiare il regime democratico, fino ad allora esecrato, nella misura in cui esso si caratterizzerà per la partecipazione di tutti e di ciascuno alla cosa pubblica. E ciò, in un duplice senso: che ciascuno rechi la sua parte, contribuendo all’edificazione del bene comune, nel contempo beneficiando dell’apporto degli altri, secondo l’altro grande principio della dottrina sociale: quello della solidarietà. Vi era, però, un limite decisivo a queste concessioni, che ne pregiudicava gravemente l’utilizzo: occorre che questa democrazia fosse “cristiana” e cioè si adegasse ai principi fissati e riconosciuti dall’autorità ecclesiastica.

Dopo Pio XII, l’accettazione della democrazia ha posto alla Chiesa meno difficoltà. Tuttavia, è significativo che, quando i documenti del Magistero ne parlano, si preoccupano di richiamare l’attenzione più sulla sostanza che sui suoi aspetti formali. Nella enciclica *Pacem in terris* (1963) di Giovanni XXIII, la Chiesa assume un esplicito atteggiamento di favore verso il regime democratico; anche in questo caso, però, con alcune significative limitazioni, ad esempio nei confronti del regime maggioritario, pure un cardine indiscusso della democrazia liberale. Quanto al Concilio, pur approvando e lodando apertamente il sistema democratico, non usa mai il termine ‘democrazia’, preferendo invece indicarne gli elementi sostanziali. Nella *Gaudium et spes*, ad esempio, dopo aver condannato le forme di regime politico che impediscono la libertà e i diritti fondamentali dell’uomo e dopo aver lodato «il modo di agire di quelle nazioni nelle quali la maggioranza dei cittadini è fatta partecipe della vita pubblica in un clima di vera libertà» (n. 31), si riconosce che

da una coscienza più viva della dignità umana sorge, in diverse regioni del mondo, lo sforzo di instaurare un ordine politico–giuridico, nel quale siano meglio tutelati nella vita pubblica i diritti della persona, quali il diritto di liberamente riunirsi, associarsi, esprimere le proprie opinioni e professare la propria religione privatamente e pubblicamente. La tutela infatti dei diritti della persona è condizione necessaria

²⁰ Cfr. ad esempio l’intervento del card. Dionigi Tettamanzi alla 44° Settimana Sociale dei Cattolici in *La democrazia. Nuovi scenari nuovi poteri*, Atti della 44° Settimana Sociale dei Cattolici Italiani, a cura di F. Garelli e M. Simone, Bologna, EDB, 2005, pp. 462 ss.

²¹ Per un inquadramento generale A. Quadrio Curzio, *Sussidiarietà e sviluppo. Paradigmi per l’Europa e per l’Italia*, Milano, Vita e Pensiero, 2002.

perché i cittadini, sia individualmente presi, sia associati, possano partecipare attivamente alla vita e al governo della cosa pubblica (n. 73).

Come si vede, il Concilio riprende nella sostanza le posizioni di Pio XII, precisandole e rafforzandole. Fondando i diritti umani sulla universale dignità dell'uomo, a sua volta fondata religiosamente sulla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio (Genesi 1, 26–27), il Magistero ha individuato in essi un terreno concreto di confronto e d'intesa a differenti livelli politici, nazionali e internazionali. Esso si costruisce sul presupposto — tipico, per altro, della tradizione della legge naturale — che questi differenti livelli sono un terreno autonomo di espressione delle libertà, dei diritti e doveri dell'uomo, conseguenti appunto dalla sua inalienabile dignità, che non può essere rivendicata o attribuita ad alcuna fede o cultura: un terreno, dunque, neutro, fondamentale per potersi incontrare e dialogare realmente tra fedi e culture differenti in un mondo sempre più globale. Per un altro verso, si tratta di un terreno accettando il quale il Magistero non entra in contraddizione con se stesso, dal momento che, nel suo ambito — e precisamente, entro i confini della sua Dottrina sociale — esso può rivendicare l'origine e il fondamento divini dei diritti e, prima ancora, della dignità dell'uomo. Si tratta, insomma, di un'affermazione *particolare* di una verità ritenuta *universale*, che lascia spazio per le forme procedurali di negoziazione e mediazione tipiche del diritto e della politica, e dunque iscrivibili nella democrazia. Ciò è reso possibile dalla natura stessa del diritto divino naturale, potenzialmente dinamico e interpretabile, l'unico che consentirebbe alle religioni la piena cittadinanza²². Per il cattolicesimo, il ricorso al diritto naturale costituirebbe garanzia di dinamicità, pacifica proceduralità e possibilità di incontro con correnti di pensiero differenti. Il riferimento al diritto naturale, infatti, verrebbe a consistere, più che in un rinvio a un ordinamento positivo rigidamente predeterminato, nel richiamo a una generica morale perfettamente spendibile sul piano politico.

3. La posizione di Giovanni Paolo II

Durante il suo lungo pontificato, il papa polacco ha preso più volte posizione sul problema che ci interessa. Dopo la crisi dell'89 e la caduta dei regimi comunisti, d'altro canto, di fronte alla vittoria globale dei regimi democratici, egli è ritornato sul tema progressivamente accentuando “i

²² Cfr. Silvio Ferrari, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Bologna, il Mulino, 2002, pp. 109 ss.

pericoli della democrazia”. Al centro del discorso vi è ora il legame ontologico che deve legare libertà e verità, scelta etica e fondamento trascendente, legame che si riverbera inevitabilmente sulla scelta politica. Il nodo è chiaramente messo a tema nella sua enciclica sociale del 1991, la *Centesimus annus*. Questo fondamento veritativo è trovato nei «*diritti della coscienza umana*, legata solo alla verità sia naturale che rivelata. Nel riconoscimento di questi diritti consiste il fondamento primario di ogni ordinamento politico autenticamente libero» (n. 29).

Il papa precisa poi che la Chiesa apprezza il sistema della democrazia in quello che potremmo chiamare il suo aspetto formale «in quanto assicura la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche e garantisce ai governati la possibilità sia di eleggere e controllare i propri governanti, sia di sostituirli in modo pacifico, ove ciò risulti opportuno». D’altro canto, in linea con la tradizione del Magistero, ricorda che essa deve basarsi su di una retta concezione della persona, promuovendo la “soggettività” della società mediante la creazione di strutture di partecipazione e corresponsabilità: evidente richiamo ai principi di sussidiarietà e solidarietà.

Ma accanto alla democrazia formale esiste anche una democrazia per così dire sostanziale. Prendendo dunque le distanze da concezioni puramente procedurali, il pontefice precisa quello che è destinato a diventare il *Leitmotiv* dei documenti successivi, e cioè la necessità di un legame tra democrazia e verità:

Oggi si tende ad affermare che l’agnosticismo e il relativismo scettico sono la filosofia e l’atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche, e che quanti sono convinti di conoscere la verità ed aderiscono con fermezza ad essa non sono affidabili dal punto di vista democratico, perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici. A questo proposito, bisogna osservare che, se non esiste nessuna verità ultima la quale guida ed orienta l’azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia.

In questo passo è già preannunciata la posizione che diventerà in seguito dominante: la minaccia “totalitaria” di una democrazia priva di un solido aggancio ai valori. La mancanza di ogni rapporto tra diritto e morale, tipica, in questa prospettiva, dello Stato di diritto e della democrazia liberale, fondata su di un’idea di legge frutto di compromessi procedurali e di convenzioni stabilite da una maggioranza di volta in volta mutevole, anziché su di un rapporto con una verità oggettiva, renderebbe così possibile la produzione di leggi, a partire da quella dell’aborto, che vengono imposte, in nome del prin-

cipio democratico, anche a una minoranza cattolica che non vi si riconosce. In questa rilettura, che mette in luce tutti i limiti — e i pericoli insiti — del modo in cui il Magistero è venuto rileggendo il rapporto tra cristianesimo e democrazia, quest'ultima arriva così a trasformarsi in una visione totalitaria della vita, imposta da una maggioranza “laica” a una minoranza cattolica recalcitrante²³.

4. La *potestas indirecta* e il rinnovato controllo delle coscienze dei credenti

Le conseguenze di siffatta posizione — o, meglio, chiusura —, non si sono fatte attendere. Valga per tutti un esempio particolarmente significativo: la *Nota dottrinale* della Congregazione per la Dottrina della Fede «circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica» del 24 novembre 2002, in cui, per un verso, sono presentati come contenuti di fede una serie di verità non negoziabili che formano un tutto inscindibile, sicché non è possibile rifiutarne una senza rifiutare nel contempo la totalità della stessa dottrina; per un altro, e in modo ancor più gravido di conseguenze, si fa presente che

²³ Una posizione di questo tipo sta anche alla base delle linee programmatiche del Progetto Culturale: cfr. *Tre proposte per la ricerca. Sussidio del Servizio nazionale della Conferenza Episcopale Italiana per il Progetto Culturale* del dicembre 1998, n. 9: «Il paradosso fondamentale, però, è quello che lega la valutazione positiva della democrazia, come luogo dell'esercizio della libertà sociale, al relativismo etico, costitutivamente neutro rispetto ai valori. In tal modo si vuol sancire la libertà di ciascuno a “credere” in un quadro assoluto di valori, purché questa opzione risulti priva di conseguenze sul piano pubblico. In quest'ottica, la democrazia potrebbe garantire la libertà di scelta religiosa, morale e politica solo se questa scelta si uniformasse a un generale consenso ottenuto per sottrazione reciproca, con il risultato che in effetti la democrazia così intesa bloccherebbe la possibilità di esprimere i propri valori e di compiere le proprie scelte. Questi diversi aspetti della questione della libertà si rivelano come le molteplici rifrazioni di un problema fondamentale: capire che cosa significhi la libertà del singolo e quali siano le possibilità di conciliare la libertà del singolo con quella dei gruppi sociali. Da questo punto di vista, è chiaro che riflettere sulla libertà invita ad interrogarsi sulla possibilità di un assoluto che non si riduca ai vari punti di vista, ai quali il relativismo etico vorrebbe ricondurre la giustificabilità di opzioni differenti. La giustificazione di una simile capacità sembra invece fondarsi sulla possibilità originaria di una scelta libera: è il significato di questa possibilità, e i mezzi che ne permettono la piena attuazione, a costituire il problema su cui si vorrebbe riflettere. Diventa evidente, pertanto, che porre la questione fondamentale equivale a porre in discussione tutto il quadro della società contemporanea: occorre spingersi oltre la modernità, se si vuole cogliere il problema nella sua interezza. D'altra parte, un tale oltrepassamento è possibile solo attraverso la problematizzazione delle caratteristiche salienti dell'epoca contemporanea, per giungere a ricollocarle in un'altra prospettiva. Si coglie così tutta la difficoltà di una domanda che, per essere articolata, richiede di oltrepassare il quadro entro il quale si pone la domanda stessa. Definire sin d'ora un esito, tuttavia, farebbe mancare proprio quella libertà che deve caratterizzare, sia come oggetto sia nello stile, la ricerca». Le linee di fondo del Progetto Culturale stanno anche alla base della 44^o Settimana Sociale dei Cattolici: cfr. quanto osserva nella sua relazione conclusiva F. Garelli, in *La democrazia. Nuovi scenari nuovi poteri*, cit., p. 468.

di fronte a queste problematiche, se è lecito pensare all'utilizzo di una pluralità di metodologie, che rispecchiano sensibilità e culture differenti, nessun fedele tuttavia può appellarsi al principio del pluralismo e dell'autonomia dei laici in politica, favorendo soluzioni che compromettano o che attenuino la salvaguardia delle esigenze etiche fondamentali, per il bene comune della società (n. 22).

In una *Nota di spiegazione*, uscita poco dopo a firma del cardinale Joachim Meisner arcivescovo di Colonia, a difesa e spiegazione dei punti più controversi della *Nota dottrinale*, vi è un passo particolarmente illuminante. Per giustificare la dura presa di posizione della Congregazione, che aveva di mira in particolare certo associazionismo cattolico e le sue scelte politiche su materie ritenute non negoziabili, Meisner osserva che la *Nota* proseguirebbe, in realtà, quella linea di *philosophia perennis* che avrebbe il suo inizio nei filosofi greci classici. Citando un passo della *Repubblica* di Platone sullo Stato ideale (IX, 592) in cui Socrate afferma che, non essendo possibile trovarlo in terra, per chi voglia vederlo ne esiste un modello nel cielo delle idee, Meisner osserva che «questa trascendenza dei valori e dei significati fondamentali sottrae lo Stato — anche e proprio quello democratico — ad ogni arbitrio dei suoi cittadini, del quale altrimenti con il tempo potrebbe egli stesso soccombere come vittima». In questo modo il documento si rivelerebbe vitale per il futuro stesso delle democrazie. Lasciando da parte la valutazione di questo consiglio, quel che esso mette in chiaro, da un punto di vista storico, è piuttosto la (non so fino a che punto consapevole) ripresa di una dottrina classica della Chiesa posttridentina: quella della *potestas indirecta in temporalibus*, che trova chiara applicazione nella *Nota dottrinale*.

Fin dalle sue prime formulazioni²⁴, infatti, la *potestas indirecta* è stata intesa come vincolo di coscienza dei fedeli da parte del sovrano-pontefice, monarca assoluto, *iudex fidei*, arbitro infallibile delle controversie di fede e morali. Affermatasi definitivamente con il Tridentino, la teoria elaborata dal cardinal Bellarmino si fonda sulla duplice identità e lealtà del cristiano, sull'idea tomista della subordinazione dei fini temporali ai fini spirituali e sulla istituzionalizzazione di un doppio regime di governo per tutti i cattolici: sudditi temporali dei rispettivi sovrani, ma anche sudditi spirituali del medesimo sovrano spirituale. Entrate nel bagaglio tradizionale del Magistero, queste idee si ritrovano chiaramente teorizzate nell'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, laddove, accanto ai tradizionali riferimenti volti a definire le sfere d'influenza tra Chiesa e Stato, si sottolinea che spetta comunque alla prima il magistero morale e, quindi, la potestà indiretta nell'ambito del cosiddetto «ordine morale», anche, e soprattutto, nei suoi immediati e, del resto,

²⁴ Cfr. F. Motta, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 362 ss.

inevitabili riflessi politici: «

Non si deve, infatti, dimenticare che compete alla Chiesa il diritto e il dovere non solo di tutelare i principi dell'ordine etico e religioso, ma anche d'intervenire autoritativamente presso i suoi figli nella sfera dell'ordine temporale, quando si tratta di giudicare dell'applicazione di quei principi [del diritto naturale] ai casi concreti²⁵.

Giovanni Paolo II, da questo punto di vista, non ha fatto che riprendere un arsenale ideologico che sembrava ormai appartenere al passato, adattandolo alle esigenze di un controllo sistematico delle coscienze dei credenti contro i "pericoli della democrazia".

Il ricorso crescente alla rivendicazione e alla pratica di questa teoria da parte delle gerarchie ecclesiastiche, che vedono in essa lo strumento fondamentale per avviare la riconquista della sfera pubblica da parte cattolica, non può più essere ignorato facendo riferimento alla vecchia categoria giurisdizionalistica dell'"interferenza", da stigmatizzare di volta in volta e in nome di superati orizzonti di riferimento. In realtà, si è oggi di fronte a situazioni del tutto inedite, a una strategia di lungo periodo. Quando, nell'*Evangelium vitae*, Giovanni Paolo II scrive che la «democrazia, ad onta delle sue regole, cammina sulla strada di un sostanziale totalitarismo»²⁶ se vota a favore dell'aborto, se osa disubbidire in generale agli insegnamenti della Chiesa, suprema maestra di etica pubblica, egli non fa altro che ribadire le ragioni, ammodernate dallo spirito dei tempi, della bellarminiana *potestas indirecta*.

Su questo sfondo emerge chiaramente un paradosso: com'è possibile affermare di accettare la democrazia, nel contempo violandone uno dei suoi capisaldi, e cioè la libertà di coscienza del credente nelle sue scelte politiche? Il Concilio, anche alla luce di una nuova liturgia ed ecclesiologia che coinvolgevano, dopo secoli di passiva subordinazione, i laici, invitandoli a partecipare in prima persona e in modo responsabile alla vita della Chiesa in quanto *populus Dei* in cammino verso la Gerusalemme celeste, chiamava i credenti a una ubbidienza attiva e responsabile, partecipata e non più passiva: e questo, anche sulla base di un esplicito riconoscimento dei diritti umani e di quella dignità umana che ne è il presupposto fondamentale. In particolare, nella *Gaudium et spes*, esso riconosceva l'inviolabilità della coscienza: «La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità». La linea che si è imposta durante il pontificato di Giovanni Paolo II, e che l'attuale pontefice non ha rinnegato,

²⁵ Giovanni XXIII, *Pacem in terris*, in *Enchiridion Symbolorum*, a cura di P. Hünermann, Bologna, EDB, 1995, p. 1451.

²⁶ Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae* in *Enchiridion delle encicliche*, vol. VIII, Bologna, EDB, 1998, p. 1455.

pare andare in un'altra direzione, che rende più conflittuali e problematici i rapporti tra Chiesa e democrazia.

5. Conclusioni

Possiamo arrestare a questo punto la nostra analisi per provare a chiederci, a mo' di conclusione, come valutare questa posizione del Magistero sullo sfondo di un dibattito più generale che è quello del rapporto oggi tra religione e democrazia e del ruolo che le religioni, nella fattispecie il cattolicesimo romano, possono e debbono avere in una società post-secolare nella costruzione di una sfera pubblica fondata su di un *ethos* condiviso religiosamente orientato.

Partiamo da una prima considerazione. La democrazia liberale vive oggi una crisi di senso che corre parallela, contribuendo ad alimentarla, a quella dello Stato di diritto e dello Stato sociale. Luogo di componimento e superamento, attraverso una complessa opera di mediazione e compromesso, politico e giuridico, degli interessi particolari nel rispetto delle libertà individuali in nome di un comune *ethos* condiviso, essa fatica sempre più a rispettare i suoi principi fondatori. Nel contempo, la crisi irreversibile delle ideologie collettiviste ha favorito l'espandersi dell'individualismo libertario, che a sua volta ha alimentato la richiesta di nuovi diritti soggettivi, in una rincorsa che non può essere messa in discussione nei suoi presupposti, pena la stessa messa in discussione dei fondamentali diritti di libertà, ma che esige nuove forme di regolamentazione e controllo.

Al centro di queste richieste vi è un territorio nel contempo vecchio e nuovo: la persona umana e, più in generale, il problema antropologico di ridefinirne la natura in un'epoca di radicali rivoluzioni scientifiche e innovazioni tecnologiche, che mutano continuamente i confini tradizionali della vita. Per esprimere il contenzioso in una formula su cui sembrano intendersi le parti contrapposte (pronte poi a dilaniarsi sulla sua interpretazione): in gioco è la difesa della *dignità* della persona umana. Come difenderla e garantirla al meglio, in un regime democratico rispettoso del multiculturalismo e del pluralismo delle fedi? In che senso e in che limiti la laicità tradizionale dello Stato è in grado di garantire questa difesa? Vivendo, come si suole oggi dire, in una società post-secolare e cioè in una società in cui, per un verso, le conseguenze della secolarizzazione sono un dato di fatto da cui non si può prescindere, per un altro, però, le religioni hanno un ruolo pubblico crescente, non diventa necessario adattare le regole del gioco ai mutamenti in atto?

Su questo sfondo mobile e in continua ridefinizione — ed è la seconda

considerazione — si comprende meglio un fatto nuovo, che si sta verificando non solo in Italia, ma più in generale in Europa. Nella “società postsecolare”, la modernizzazione della coscienza pubblica finisce col comprendere, in fasi diverse, mentalità sia religiose sia secolari, trasformandole riflessivamente. Fede e ragione, organizzazioni religiose e Stato laico, divengono così paradigmi complementari e non più oppositivi. Questo lento processo di dislocazione di competenze, cui si accompagna un ancor più lento e difficoltoso processo di riconoscimento giuridico, che è ormai di fatto in atto in molteplici campi della vita civile, dall’assistenza alla scuola, e cioè nelle molteplici concrete situazioni in cui si costruisce la vita complessa della società post-secolare, mentre costringe a ridefinire appartenenze e identità, pone un problema più generale di *ethos* pubblico condiviso, che non trova risposta nelle forme tradizionali di democrazia. Ed è in questa “terra di nessuno”, che il Magistero ha deciso di intervenire con grande decisione, ma anche con non pochi equivoci e pericoli. In gioco, in fondo, è proprio il modo di intendere la democrazia e la sua laicità.

Il problema di questo “*ethos* condiviso”, adombrato nella ripulsa, da parte di Giovanni Paolo II, della pretesa che «una società democratica debba relegare al puro ambito delle opinioni personali i credi religiosi dei suoi membri e le convinzioni morali derivanti dalla fede», è stato al centro di decise affermazioni di papa Benedetto XVI, che ha testualmente affermato: «La tolleranza, che ammette per così dire Dio come opinione privata, ma gli rifiuta il dominio pubblico, la realtà del mondo e della nostra vita, non è tolleranza ma ipocrisia».

La richiesta da parte delle religioni — e dunque nel nostro caso della Chiesa — di poter contribuire col proprio patrimonio alla costruzione di un nuovo tipo di sfera pubblica — e dunque di democrazia — non può essere a priori rifiutata. Come ricorda il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, un’autentica democrazia non è solo il risultato di un rispetto formale di regole, ma è il frutto della convinta accettazione dei valori che ispirano le procedure democratiche, come il rispetto dei diritti dell’uomo, la dignità di ogni persona umana, l’assunzione del bene comune come fine e criterio regolativi della vita politica (n. 206).

Da laico, mi riconosco nelle ragioni portate avanti su questo punto delicato e decisivo da Jürgen Habermas in alcuni recenti interventi²⁷ in cui egli sottolinea il ruolo positivo che le tradizioni religiose possono svolgere:

²⁷ J. Habermas, — J. Ratzinger, *Etica, religione e Stato liberale*, in «Humanitas», 59, 2004, 2, pp. 232–260; Id., *Fede e sapere*, in *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino, Einaudi, 2002; Id., *La religione nella sfera pubblica: Presupposti cognitivi dell’ “uso pubblico della ragione” da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in Id., *Tra scienza e fede*, Roma–Bari, Laterza, 2006.

escludendole, infatti, la società si precluderebbe risorse per la produzione di significato e identità. Sul piano epistemologico, infatti, occorre riconoscere alla sapienza religiosa un possibile contenuto veritativo relativo alla condizione umana per cui anche i cittadini non credenti, o diversamente credenti, possono apprendere qualcosa da tale messaggio e anche la ragione secolare deve rimanere «sempre disponibile a imparare e a tenersi osmoticamente aperta — senza per questo rinunciare alla propria autonomia»²⁸. Per lui, il “potenziale di verità” che il laico è disposto a riconoscere nelle tradizioni religiose sta nel fatto che «articolano la coscienza di ciò che manca. Tengono desta la sensibilità per l’esperienza del fallimento umano». Sul piano storico-culturale, poi, le tradizioni religiose paiono in grado di custodire intuizioni che altrove sono andate perdute e che appartengono a tutti gli uomini. Ciò vale in particolare sul piano morale, ove le tradizioni religiose possono conservare valori profondi relativi alla dignità umana e alla sacralità della vita.

Va aggiunto per altro che il filosofo avanza ai cittadini credenti richieste non lievi: chiede loro l’apertura verso i contenuti di verità delle altre religioni, il riconoscimento della autonomia e della autosufficienza del sapere secolare e del monopolio degli esperti scientifici nei loro ambiti di competenza e da ultimo il primato delle ragioni secolari nell’arena politica. Il problema di fondo mi pare però un altro. Come ha osservato recentemente Gian Enrico Rusconi, nel dibattito pubblico oggi in atto «la vera posta in gioco non sono i contenuti di verità religiosi, teologico-dogmatici in senso stretto, ma le convinzioni morali da essi dedotti e presentate come argomenti razionali-naturali»²⁹. Tocchiamo qui la questione principale, almeno a mio modo di vedere. Le “verità dell’uomo” presentate dalla chiesa come verità universali basi del vivere democratico sono in realtà

una combinazione di contenuti religiosi e di visioni della natura umana che si pretendono razionali-naturali mentre in realtà sono spesso scientificamente implausibili, moralmente discutibili se non inaccettabili (come nel caso dell’omosessualità)³⁰.

L’“offerta” etica della Chiesa, infatti, non può andare disgiunta dal suo fondamento religioso, che lo sostanzia, lo nutre e lo caratterizza. In questo modo, si viene a creare un circolo vizioso, che contribuisce a spiegare il

²⁸ J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica: Presupposti cognitivi dell’ “uso pubblico della ragione” da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in Id., *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 103.

²⁹ *Lo Stato secolarizzato nell’età post-secolare*, a cura di Gian Enrico Rusconi, cit., p. 17.

³⁰ Ivi, p. 27. Questo aspetto è stato messo in luce da R. Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge 2000. Cfr. T.M. Schmidt, *Fede religiosa e argomenti secolari*, in *Lo Stato secolarizzato nell’età post-secolare*, cit., p. 99 e sul dibattito tra R. Audi e N. Wolterstorff, riassunto in *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997, quanto osserva J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica*, cit., pp. 19–50.

dialogo tra sordi cui spesso si assiste su giornali e in talk show televisivi. Le risorse etiche che la Chiesa offre rimandano a postulati religiosi che, per la loro natura, sono sottratti al dibattito pubblico tipico della democrazia liberale. A prescindere ora dal delicato problema, già ricordato, di una istituzione che aspira a suggerire correzioni formali e sostanziali a un sistema democratico — che certo non gode di buona salute —, sottraendosi, in nome della sua pretesa di *societas perfecta* divinamente fondata, alle regole fondamentali delle procedure democratiche, resta il fatto, in sé preoccupante, di una rivendicazione di identità tra diritti umani come interpretati dalla Chiesa e come presupposti dallo Stato di diritto, che, se accettata, violerebbe alla base il fondamento stesso delle regole del gioco democratico, minandone la costitutiva laicità.

giovanni.filoramo@unito.it