

Luigi D'Andrea

Il cattolicesimo liberale di fronte allo Stato costituzionale: brevi riflessioni intorno ad un recente libro relativo ad Arturo Carlo Jemolo*

Alla radice del libro che in questa sede viene presentato¹ si colloca l'esigenza di sottoporre ancora ad una stringente analisi il difficile e controverso rapporto che intercorre tra cattolicesimo e modernità². Con il lento e doloroso tramonto della cristianità medioevale inizia per la Chiesa cattolica una lunga fase (e, a ben vedere, ancora non conclusa ...) di difficile "ambientamento" nella civiltà moderna, intimamente segnata e profondamente caratterizzata da un processo di secolarizzazione dei diversi ambiti della convivenza e dei molteplici saperi³, nonché di laicizzazione della politica e delle istituzioni pubbliche⁴, specialmente in seguito alle due grandi rivoluzioni, francese ed americana, di fine '700⁵. Durante questi ultimi secoli, la posizione assunta dalla Chiesa cattolica nei confronti della modernità è stata talora di dura contrapposizione e di condanna – per così dire – "radicale"⁶; più spesso il conflitto si è mantenuto su toni di più bassa

*Intervento svolto in occasione della presentazione del libro di S. CALDERONE, *La libertà degli altri. Sulle tracce di A.C. Jemolo*, Soveria Mannelli, 2012, organizzata dalla *Fondazione Luigi Einaudi*, Roma, 23 ottobre 2014. Alla presentazione hanno preso parte anche l'A. ed il Prof. F. MARGIOTTA BROGLIO.

¹ S. CALDERONE, *La libertà degli altri. Sulle tracce di A.C. Jemolo*, Soveria Mannelli, 2012.

² Sul complesso rapporto tra cattolicesimo e modernità, v., tra gli altri, G. CAMPANINI – P. NEPI, *Cristianità e modernità. Religione e società civile nell'epoca della secolarizzazione*, Roma, 1992; AA. VV., *Chiesa cattolica e modernità*, a cura di F. Bolgiani – V. Perrone – F. Margiotta Broglio, Bologna, 2004; F. DE GIORGI, *Laicità europea. Processi storici, categorie, ambiti*, Brescia, 2007; con particolare riguardo all'esperienza del mondo cattolico italiano nel secolo scorso, v. P. SCOPPOLA, *La democrazia dei cristiani. Il cattolicesimo politico nell'Italia unita*, intervista a cura di G. Tognon, Roma-Bari, 2006, e G. FORMIGONI, *Alla prova della democrazia. Chiesa, cattolici e modernità nell'Italia del '900*, Trento, 2008.

³ Sul complessa e controversa categoria della secolarizzazione, in una cospicua letteratura, si segnala qui soltanto H. LÜBBE, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto* (1965), Bologna, 1970; P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, 1992; G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Torino, 2005. Su rapporto tra Chiesa cattolica e secolarizzazione, v. D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, 1993.

⁴ Frequentemente affiora nel magistero cattolico il timore che il principio di laicità, cui pure non può negarsi l'origine schiettamente evangelica, si traduca in un'inaccettabile privatizzazione della fede: ad esempio, BENEDETTO XVI (*Discorso ai partecipanti al Convegno nazionale promosso dall'Unione Giuristi Cattolici Italiani*, 9 dicembre 2006, riportato da R. DI CEGLIE, *Tommaso d'Aquino: religione e vita civile. Saggio sulla fecondità politica del cristianesimo*, Città del Vaticano, 2009, 169) ha affermato che "la laicità, nata come indicazione della condizione del semplice fedele cristiano, non appartenente né al clero né allo stato religioso, durante il Medioevo ha rivestito il significato di opposizione tra i poteri civili e le gerarchie ecclesiastiche, e nei tempi moderni ha assunto quello di esclusione della religione e dei suoi simboli dalla vita pubblica mediante il loro confinamento nell'ambito del privato e della coscienza individuale. È avvenuto così che al termine di laicità sia stata attribuita un'accezione ideologica opposta a quella che aveva all'origine".

Per un quadro aggiornato dei rapporti tra diritto e religione nel nostro Paese, v. AA.VV., *Diritto e religione in Italia. Rapporto nazionale sulla salvaguardia della libertà religiosa in regime di pluralismo confessionale e culturale*, a cura di S. Domianello, Bologna, 2012; per un panorama analogo sui diversi Paesi islamici che si affacciano sul Mar Mediterraneo, v. AA.VV., *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo. Rapporti nazionali sulla salvaguardia della libertà religiosa: un paradigma alternativo*, a cura di A. Ferrari, Bologna, 2012.

⁵ Sulle rivoluzioni francese ed americana di fine '700 come eventi storici da cui hanno tratto vita le prime costituzioni moderne, v., tra i tanti, G. FERRARA, *La Costituzione. Dal pensiero politico alla norma giuridica*, Milano, 2006, 73 ss. (ove si sottolinea come tali rivoluzioni abbiano trasferito "il costituzionalismo dalla filosofia alla storia, dal progetto politico alla norma giuridica": p. 73).

⁶ In proposito, è d'obbligo il riferimento all'Enciclica *Mirari Vos* di Papa Gregorio XVI (15 agosto 1832), con la quale venivano esplicitamente condannati tutti i principi del liberalismo politico, nonché all'Enciclica *Quanta cura* di Papa Pio IX (8 dicembre 1864), cui venne allegato un "elenco contenente i principali errori del nostro tempo" (il *Sillabo*), cioè un elenco di ottanta proposizioni di condanna, tra l'altro, del liberalismo; nella proposizione conclusiva si condanna fermamente la tesi che "il Romano Pontefice può e deve riconciliarsi e venire a composizione col progresso, col liberalismo e con la moderna civiltà". Sulle vicende relative al filone tradizionalista, che naturalmente proprio sul rapporto con la modernità e con la secolarizzazione trova le ragioni di polemica con la Chiesa di Roma, v., recentemente, G. MICCOLI, *La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma*, Roma-Bari, 2011.

intensità, ma mai si è potuta celebrare un'autentica pace tra cattolicesimo e mondo moderno, poiché nel primo non sembra si sia mai definitivamente sopita una qualche nostalgia per la marcata connotazione cristiana che apparteneva alla civiltà medioevale. Certo, è ben vero che poco dopo la metà del secolo scorso, in forza della intuizione profetica di Papa Giovanni XXIII, è stato convocato e celebrato il Concilio Vaticano II, che appunto ad un "ripensamento" e ad un "aggiornamento" dei rapporti tra Chiesa cattolica e modernità era rivolto; ma, a prescindere da ogni considerazione relativa alla possibilità di ravvisare nell'assise conciliare la sicura base di una definitiva riconciliazione con la civiltà contemporanea, deve rilevarsi l'insoddisfacente grado di attuazione che nel complessivo vissuto ecclesiale ai documenti conciliari è stata data fin qui. E, per alcuni versi, un ulteriore segnale di permanenti, tenaci linee di resistenza ad una piena pacificazione tra la Chiesa cattolica e la civiltà contemporanea può individuarsi nelle notevoli difficoltà incontrate all'interno del tessuto ecclesiale (e specialmente nella Curia vaticana) dalle coraggiose riforme pastorali proposte già nei primi mesi del pontificato di Papa Francesco⁷.

Il libro di Santi Calderone assume come punto di riferimento del percorso di ricerca una grande figura della cultura giuridica (e non solo ...) italiana del secolo scorso, quale Arturo Carlo Jemolo: grande storico, specialmente dei rapporti tra Stato e Chiesa cattolica in Italia⁸, eminente ecclesiasticista⁹, illustre avvocato¹⁰, brillante editorialista de *La Stampa* per lunghissimi anni (precisamente dal 3/3/1955 al 13/5/1981)¹¹, A. C. Jemolo ebbe come maestri figure del calibro di F. Ruffini, P. Martinetti, G. Vidari ed E. Bonaiuti, ed intrecciò relazioni feconde con il *Gotha* del mondo intellettuale del nostro Paese (N. Bobbio, G. Salvemini, P. Calamandrei, G. Calogero ...) ¹². L'interesse rivestito da Jemolo agli occhi di Santi Calderone è riferibile all'appartenenza dello stesso all'esiguo, ma non perciò insignificante, filone dei cattolici liberali italiani¹³, che si è raccolto

⁷ In proposito, v. l'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), che rappresenta il primo documento magisteriale integralmente riferibile a Papa FRANCESCO, essendo l'Enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2013), in parte non certo marginale riconducibile al predecessore Benedetto XVI. Sul disegno pastorale complessivo di Papa Francesco, tra i tanti, si segnala A. SPADARO, *Il disegno di papa Francesco. Il volto futuro della Chiesa*, Bologna, 2013.

⁸ Al riguardo, non può non segnalarsi di A.C. JEMOLO l'ormai classico *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni* (1948), Torino, 1963.

⁹ Si menzionano qui del Nostro soltanto le magistrali *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Milano, 1979 (ultima ed.; la prima ed. è del 1933).

¹⁰ Può essere non del tutto trascurabile ricordare, con l'A. del libro qui presentato (S. CALDERONE, *op. cit.*, 43), che l'avvocato Jemolo patrocinò in Consulta alcune cause relative all'esercizio della libertà religiosa da parte delle minoranze fuori dai luoghi di culto ed all'obbligo di preavviso.

¹¹ L'ultimo articolo firmato da A.C. JEMOLO fu pubblicato nel giorno successivo a quello della morte dello stesso.

¹² Un breve profilo biografico di Jemolo è in F. MARGIOTTA BROGLIO, *Appunti per una biografia di Arturo Carlo Jemolo*, in *Dir. Eccl.*, nn. 2-3/2005, 497 ss., nonché ora in ID., *Religione, diritto e cultura politica nell'Italia del Novecento*, a cura di A. G. Chizzoniti e G. Mori, Bologna, 2011, 191 ss.

¹³ Per la verità, è stato autorevolmente osservato (da F. MARGIOTTA BROGLIO, *op. cit.*, 197), che sarebbe "facile etichetta" per il Nostro quella di "seguace del cattolicesimo liberale", in ragione del "contrasto insanabile fra sentire cattolico e sentire liberale [...] che è in lui particolarmente presente e profondamente vissuto e sofferto" [così lo stesso F. MARGIOTTA BROGLIO, *Arturo Carlo Jemolo, il giurista e il politico* (1981), in ID., *Religione, diritto e cultura politica nell'Italia del Novecento*, cit., 11 s.]; e per lo stesso motivo si dovrebbe qualificare inadeguata la "qualifica di 'storico cattolico-liberale' che Maturi dava di Jemolo nelle sue *Interpretazioni del Risorgimento*" (*ibidem*). Pure, è stato rilevato (da N. BOBBIO, *Profilo ideologico del '900*, Milano, 1990, 228) che Jemolo era "cattolico di fede profonda e liberale per lunga e maturata riflessione"; insomma, era "il più laico fra i cattolici ed il più cattolico tra i laici", secondo S. CALDERONE, *op. cit.*, 38. Per offrire un ulteriore, non insignificante, tassello al complesso mosaico che rappresenta il profilo religioso (e più latamente culturale) del Nostro, si può segnalare come egli fosse anche appartenente al popolo ebraico per discendenza materna, sicché "secondo i più rigidi canoni della *halachà*, ossia della tradizione rabbinica, egli è da ritenersi più ebreo di Natalia Ginzburg o Franco Fortini all'ebraismo legati per via paterna" [così A. CAVAGLION, *Jemolo e il mondo ebraico*, in AA. VV., *La lezione di un maestro. Atti di un Convegno in memoria di Arturo Carlo Jemolo* (Torino, 8 giugno 2001), a cura di R. Bertolino e L. Zuanazzi, Torino, 2005, 40].

Da parte mia, ritengo di potere sommessamente osservare non soltanto che a Jemolo senza alcun dubbio possono riferirsi tanto la qualifica di "cattolico" quanto quella di "liberale", ma anche (e soprattutto) che nella sua riflessione e nella sua opera complessiva esse non sono rimaste – per così dire – staticamente giustapposte, ma si sono vicendevolmente intrecciate e felicemente fecondate.

proprio intorno all'intento di pacificare le relazioni tra cattolicesimo e modernità¹⁴, aprendo il primo alle istanze più genuine del pensiero liberale¹⁵ e scongiurando della seconda ogni deriva immanentistica, antireligiosa o comunque irreligiosa. E non può in alcun modo stupire che uno dei terreni privilegiati entro i quali saggiare la possibilità non soltanto di superare definitivamente risalenti (e reciproche ...) ostilità, ma anche di tessere un ricco ordito di feconde relazioni tra mondo cattolico e civiltà moderna, sia rappresentato dal costituzionalismo moderno e contemporaneo: infatti, esso risulta intimamente nutrito e costantemente alimentato dalle più avvertite istanze del pensiero liberale (a partire da quella di limitazione del potere), per un verso, e da spinte e suggestioni provenienti dall'universo cristiano (e basti al riguardo considerare il principio di eguaglianza), per altro verso.

In tale prospettiva, mi sembra interessante osservare come il libro che in questa sede viene presentato, sulla scorta della densa e multiforme riflessione di Jemolo, sia chiaramente (almeno, così è parso a me ...) attraversato ed intimamente plasmato da due spinte, apparentemente distinte, se non contrapposte, ma a ben vedere convergenti, anzi schiettamente sinergiche. La prima spinta opera, potente, in direzione della distinzione, e talora della rigorosa separazione, di ambiti, sfere, fenomeni, soggetti. Così, si pone in evidenza come nella civiltà moderna (e dunque nel costituzionalismo moderno) si presenti ineludibile l'esigenza di separare quanto secondo l'insegnamento di fede è peccato da quanto è positivamente vietato come reato dalla legge penale¹⁶. Più in generale, in assenza di una generale distinzione tra la sfera propriamente giuridica e la dimensione religiosa ed anche – più latamente – morale¹⁷, inevitabile sarebbe il sacrificio dell'istanza di libera autodeterminazione e di libera ricerca della felicità che la prima Carta costituzionale moderna (quella degli Stati Uniti d'America) proclama come inalienabile diritto di ogni essere umano. Strettamente connesso a tali distinzioni, si pone naturalmente il principio di laicità delle istituzioni pubbliche, che pure, naturalmente, conosce differenziate declinazioni nei

¹⁴ Fu proprio A. C. JEMOLO a curare la voce *Cattolicesimo liberale*, in AA. VV., *Il Dizionario di Politica*, a cura di N. Bobbio – N. Matteucci – G. Pasquino, Torino, 2004, 104 s. ove si sostiene (p. 104) che con tale locuzione si designa “un cattolicesimo che non solo accetta, ma propugna le forme di governo liberali, e non crede nella opportunità, in ogni circostanza, dell'alleanza fra trono e altare”. Analogamente, osserva F. MALGERI (voce *Movimento cattolico*, in AA. VV., *Dizionario delle idee politiche*, dir. da Giorgio Campanini ed E. Berti, Roma, 1993, 520) che “idea forza del cattolicesimo liberale fu la conciliazione della fede e della religione cattolica con i risultati di un processo storico giudica irreversibile, che segnava l'avvento delle monarchie costituzionali basate sul liberalismo politico, dal quale la Chiesa nulla doveva temere”. Sul “cattolicesimo liberale”, giudicata appartenente “al novero delle categorie storiografiche non prive di insidiosa problematicità”, v. anche M. BUSCEMI, *Rosmini e Tocqueville. Le ragioni cristiane del liberalismo*, Palermo, 2004 (l'espressione adesso fedelmente riportata è a p. 163).

¹⁵ Giungendo fino alla – provocatoria, almeno dal punto di vista di un certo modello di credente attento all'intransigente difesa dei “diritti della sola verità” ... – richiesta di tutelare “la libertà del tentatore”: “per il maggior numero di credenti, l'ideale sarà sempre un mondo nel quale l'incredulità non abbia posto, con una verità insegnata senza correre il rischio di essere rimessa in discussione: la vera libertà, la sola libertà, è la libertà di coltivare la verità, di andare verso il bene. La libertà del tentatore non merita protezione” (A.C. JEMOLO, *Coscienza laica*, Brescia, 2008, 85).

¹⁶ Secondo A. C. JEMOLO (*Coscienza laica*, cit., 42) lo Stato deve “ammettere nella sua legislazione, consentire attraverso la sua legislazione, quello che per lui credente è peccato, e la propaganda di ciò che per lui è tale: lasciando alla libera gara, tra gli uomini religiosi ed uomini non tali, il compito di fugare il peccato, di fare sì che il peccato, pur consentito dalla norma di legge, non abbia mai a venire commesso”. Riguardo a tali affermazioni di Jemolo, può forse rilevarsi che nei sistemi costituzionali autenticamente liberal-democratici (o, se si vuole, nelle democrazie aperte) sussiste – cioè, non può non sussistere – uno iato tra l'ambito garantito dalla libertà di manifestazione per pensiero e l'ambito degli scopi che possono essere legittimamente conseguiti e delle azioni che possono essere effettivamente compiute: così, ad esempio, secondo il nostro ordinamento costituzionale, è ben possibile svolgere propaganda politica in favore della secessione di una parte del Paese ovvero della restaurazione della monarchia, pur proclamando rispettivamente l'art. 5 Cost. l'unità e l'indivisibilità della Repubblica e l'art. 138 Cost. l'irriducibilità della forma repubblicana. Nella stessa prospettiva liberale, osserva lo stesso A. C. JEMOLO (*I problemi pratici delle libertà*, Milano, 1972, 61) che “non si può, senza colpire nella sua essenza il principio di libertà, voler impedire la libertà di propaganda ai sostenitori di dottrine volte a negare tale principio”.

¹⁷ Osserva A. C. JEMOLO, *I problemi pratici delle libertà*, cit., 104, che lo Stato liberale comincia ad indebolirsi e venir meno al proprio paradigma “quando si trasformano i giudizi politici in giudizi morali”.

diversi Paesi e nelle diverse tradizioni politico-istituzionali¹⁸: esso potrebbe definirsi come il precipitato – a livello dei principi fondamentali del sistema costituzionale – di quella separazione tra sfera etico-religiosa e sfera politico-giuridica, grazie alla quale lo Stato può configurarsi come “casa comune di tutti i cittadini”, proprio perché non vive “in simbiosi né con una Chiesa né con un partito”¹⁹.

Come si è già accennato, della fatica di distinguere sfere, ambiti, livelli, dimensioni in seno alla convivenza politicamente organizzata vive la fisiologia dei sistemi costituzionali contemporanei: non soltanto questa esige la separazione tra sfera religiosa e sfera civile e politica (delineando un ordinamento necessariamente connotato dalla laicità delle istituzioni pubbliche, come si è accennato), ma richiede anche che si mantenga effettivamente operante una chiara distinzione tra livello propriamente istituzionale e livello squisitamente partitico, tra i soggetti che appartengono all’organizzazione dei poteri pubblici e le strutture delle forze politiche: secondo Jemolo, “l’ideale di un regime liberale sarebbe quello in cui si rendesse per quanto possibile appariscente il distacco tra Governo e partito”²⁰. Nelle stessa logica, si potrebbero individuare altri ambiti ed altri soggetti tra i quali occorre che un sistema costituzionale conforme ai principi liberali assicuri la necessaria distinzione, impedendo ogni sorta di pericolosa confusione o indebita sovrapposizione: basti considerare i rapporti tra sistema propriamente economico e sistema politico ed istituzionale, per non dire del tradizionale principio di separazione dei poteri, che peraltro negli ordinamenti costituzionali contemporanei viene declinato non soltanto all’interno dell’assetto organizzativo di un singolo ente (tipicamente, lo Stato), e dunque in una dimensione orizzontale, ma anche articolando l’assetto delle pubbliche autorità in una molteplicità di livelli territoriali (e non soltanto) di governo, in una prospettiva verticale.

Prima di concludere in ordine a tale tendenza a distinguere e separare ambiti e sfere della convivenza organizzata, non è forse inutile porre in evidenza come siffatta operazione risulti funzionale alla vitale esigenza di garantire e proteggere spazi di libertà e di autonomia (individuale e collettiva, naturalmente) da ogni sorta di sopruso e prevaricazione di qualunque potere, nella

¹⁸ Sul principio di laicità, recentemente, nell’ambito di una letteratura assai copiosa e secondo diversi approcci disciplinari, si segnala soltanto AA. VV., *La laicità crocifissa? Il nodo costituzionale dei simboli religiosi nei luoghi pubblici*, a cura di R. Bin-G. Brunelli-A. Pugiotto-P. Veronesi, Torino, 2004; AA. VV., *Le ragioni dei laici*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari, 2005; S. PRISCO, voce *Laicità*, in *Dizionario di diritto pubblico*, dir. da S. Cassese, IV, Milano, 2006, 3335 ss. e ID, *Laicità. Un percorso di riflessione*, Torino, 2007; AA. VV., *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, a cura di G. Boniolo, Torino, 2006; F. RIMOLI, *Laicità, postsecolarismo, integrazione dell’estraneo: una sfida per la democrazia pluralista*, e A. TRAVI, *Riflessioni su laicità e pluralismo*, in *Dir. pubbl.* 2006, rispettz. 335 ss. e 375 ss.; G. SAVAGNONE, *Dibattito sulla laicità. Alla ricerca di una identità*, Leumann (To), 2006; AA. VV., *Laicità e diritto*, a cura di S. Canestrari, Bologna, 2007; C. CARDIA, *Le sfide della laicità: etica, multiculturalismo, islam*, Cinisello Balsamo (Mi), 2007; A. SANTAMBROGIO, *I cattolici e l’Europa: laicità, religione e sfera pubblica*, Soveria Mannelli, 2007; F. MACIOCE, *Una filosofia della laicità*, Torino, 2007; L. CORSO, *Stato laico, una formula: verso una prospettiva europea*, in AA. VV., *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, a cura di I. Trujillo e F. Viola, 203 ss.; F. D’AGOSTINO-G. DALLA TORRE- C. CARDIA- S. BELARDINELLI, *Laicità cristiana*, a cura di F. D’Agostino, Cinisello Balsamo (Mi), 2007; F. DE GIORGI, *Laicità europea*, cit.; A. SPADARO, *Libertà di coscienza e laicità nello Stato costituzionale. Sulle radici “religiose” dello Stato “laico”*, Torino, 2008, spec. 159 ss.; C. FORNERO, *Laicità debole e laicità forte: il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Milano, 2008; AA. VV., *Laicità e multiculturalismo: profili penali ed extrapenali*, a cura di L. Risicato e E. LA Rosa, Torino, 2009; D. ANTISERI, *Laicità. Le sue radici, le sue ragioni*, Soveria Mannelli, 2010; G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell’uomo*, Roma-Bari, 2010; L. DIOTALLEVI, *Un’alternativa alla laicità*, Soveria Mannelli, 2010 e, dello stesso A., *La pretesa. Quale rapporto tra vangelo e ordine sociale?*, Soveria Mannelli, 2013; AA. VV. *Ripensare la laicità*, a cura di G. Lingua, Pisa, 2011; A. FERRARI, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Roma, 2012, spec. 144 ss.; F. PASTORE, *Pluralismo religioso e laicità dello Stato nel multilevel constitutionalism*, Padova, 2012; S. VECA, *Un’idea di laicità*, Bologna, 2013; S. LARICIA, *Principio di laicità dello Stato*, sul sito www.treccani.it, 2014, nonché, volendo, *La laicità dello Stato nella società multiculturale*, in AA. VV., *Studi in onore di Franco Modugno*, II, Napoli, 2011, 1165 ss.

¹⁹ Così A. C. JEMOLO, *I problemi pratici delle libertà*, cit., 143.

²⁰ A. C. JEMOLO, *I problemi pratici delle libertà*, cit., 106; e comunque, poco prima aveva asserito (*ivi*, 105) che “la regola del gioco che un governo che voglia dirsi liberale deve osservare, è quella di non confondere mai organi di partito ed organi di governo”.

ferma convinzione, di stampo squisitamente liberale, che la libertà si configura come l'autentico presupposto di ogni altro valore, poiché “nulla che abbia valore morale e stabilità, nulla che possa diventare patrimonio della umanità, si può ottenere se non attraverso la libertà”²¹.

La seconda spinta che attraversa il libro di Santi Calderone muove con forza in direzione della tessitura di una fitta rete di relazioni tra ambiti, dimensioni e soggettività che pure, come si è appena osservato, vengono distinte e garantite nella rispettiva autonomia. Infatti, la tutela dei differenziati statuti non vale a chiudere autoreferenzialmente le diverse dimensioni della convivenza organizzata o, tantomeno, i molteplici soggetti che nella comunità coesistono. Per quanto riguarda le identità soggettive, è radicalmente la stessa tematica dell'identità che non vale ad escludere l'alterità e la relativa relazione²², ma piuttosto la postula, poiché ogni “identità non è mai un dato fisso e codificato, ma un prodotto frutto di storie precedenti, senza che ciò equivalga ad una perdita definitiva”²³. Infatti, le diverse identità/appartenenze (individuali e collettive) non vivono secondo una natura statica ed astratta, né possono configurarsi quali monadi astoriche e solipsisticamente irrelate²⁴: esse risultano incessantemente costruite attraverso un incessante processo dialogico, geograficamente e storicamente situato, che si sviluppa e si articola in una molteplicità di relazioni con i tanti “altri” (ancora una volta, individuali e collettivi) incontrati entro le coordinate spazio-temporali. Dunque, le diverse identità si risolvono in un *processo* dinamico, ineludibilmente e dialogicamente *relazionato all'alterità*. E la costruzione comunitaria che dalla complessiva rete di relazioni intersoggettive viene generata si pone come la cornice oggettiva entro la quale i rapporti tra gli uomini possono darsi e fisiologicamente svilupparsi, nonché come la culla delle istanze veritative che storicamente hanno rappresentato un potente limite al pieno dispiegamento delle libertà individuali, a partire dalla “libertà di esprimere le proprie idee, e cercare in ogni modo di divulgarle; la libertà di persuadere gli altri”, che ad avviso di Jemolo si configura come “la libertà fondamentale”²⁵.

Analogamente, l'esigenza di una apertura dialogica si riscontra in riferimenti ai diversi ambiti della convivenza organizzata, ai differenziati sottoinsiemi in cui si articola il tessuto di una comunità civile: nessuno di questi sembra credibilmente suscettibile di una autentica chiusura autoreferenziale, peraltro negata, già sul terreno dell'astratta logica formale, dal secondo teorema di incompletezza di Gödel, secondo il quale nessun sistema coerente può essere utilizzato per dimostrare la sua stessa coerenza (precludendosene, quindi, ogni ricostruzione nei termini di una chiusa logica autoreferenziale)²⁶. Così, ad esempio, non è dato offrire una ricostruzione del sistema

²¹ *Ivi*, 46; peraltro, soggiunge immediatamente il Nostro, con la saggia esperienza dello storico di vaglia, che “sempre vi saranno oppositori alla libertà” e che “la polemica tra autorità e libertà è una polemica che non verrà mai chiusa, in cui non si dà alcuna possibilità di mettere l'avversario con le spalle al muro”.

²² Sulla categoria di relazione, v. le stimolanti riflessioni multidisciplinari che sono in AA. VV., “*Relazione*”? *Una categoria che interpella*, a cura di M. Sodi e L. Clavell, Città del Vaticano, 2012.

²³ Così S. CALDERONE, *op. cit.*, 57. In proposito, osserva F. REMOTTI (*Contro l'identità*, Roma-Bari, 2005, 63) che “l'alterità è coesistente non semplicemente perché è inevitabile (perché non se ne può fare a meno), ma perché l'identità (ciò che ‘noi’ crediamo essere la nostra identità, ciò in cui maggiormente ci identifichiamo) è fatta anche di alterità. Si riconosce, in questo modo, che costruire l'identità non comporta soltanto un ridurre, un tagliar via la molteplicità, un emarginare l'alterità; significa anche un far ricorso, un utilizzare, un introdurre, un incorporare dunque (che lo si voglia o no, che lo si dica o meno) l'alterità nei processi formativi e metabolici dell'identità”.

²⁴ Sull'esigenza, riconducibile precisamente ad una lettura realistica dei processi costruttivi dell'identità, di “uscire da una logica ‘puramente’ identitaria ed essere disposti a compromessi e condizioni che inevitabilmente indeboliscono le pretese solitarie, tendenzialmente narcisistiche e autistiche dell'identità”, F. REMOTTI, *op. cit.*, 99. Analogamente, rileva U. FABIETTI (*L'identità etnica*, Roma, 1998, 21), che “tutte le culture sono il prodotto di interazioni di scambi, di influssi provenienti da altrove [...] le culture non nascono ‘pure’”.

²⁵ Così A. C. JEMOLO, *I problemi pratici delle libertà*, cit., 47, ove pure si sottolinea, comunque, la necessità di affermare “una solidarietà tra tutte le libertà”, sicché, “lesa una, tutte le altre sono subito pericolanti”; sulla conflittualità tra istanza veritativa e libertà, specialmente nella prospettiva del credente, si rinvia alla citazione di Jemolo riportata alla nota 15.

²⁶ Sul teorema di Gödel, v. le stimolanti riflessioni di D.R. HOFSTADTER, *Gödel, Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante. Una fuga metaforica su menti e macchine nello spirito di Lewis Carrol* (1979), X ed., Milano, 2005, spec. 16 ss. e 93 ss.

economico che si mostri impermeabile rispetto ad altre sfera della convivenza (come il diritto, la politica, l'etica ...) ²⁷, né, tantomeno è possibile assecondare la pretesa del positivismo legalistico di racchiudere il fenomeno giuridico entro l'universo delle prescrizioni legislative (e dunque al livello del *sollen*), al riparo da ogni "contaminazione" con la dimensione della fattualità, con l'ambito del *sein* ²⁸. E mi pare particolarmente significativo sottolineare in questa sede come, precisamente in una prospettiva liberale e da un giurista di orientamento cattolico, stato enunciato il c.d. "paradosso di Böckenförde", ai sensi del quale "lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire" ²⁹. Di tale paradosso può intanto osservarsi (salvo a tornare tra breve a dirne in riferimento al costituzionalismo contemporaneo) che esso enuncia espressamente la condizione in cui si trova (cioè, non può non trovarsi) ogni esperienza giuridico-normativa: infatti, nessun ordinamento può davvero garantire (con gli strumenti coattivi e sanzionatori che appartengono al sistema giuridico positivo) il proprio fondamento, cioè i presupposti (di ordine storico-culturale e politico-sociale) che ne legittimano la vigenza (vale a dire l'esistenza secondo la forma propria degli ordinamenti normativi): anche il sistema normativo, dunque, reca in sé stesso, all'interno del proprio statuto, un'istanza di apertura relazionale all'altro da sé.

Malgrado sembrano contraddittorie, le due spinte cui si qui fatto cenno si presentano assolutamente compatibili, ed anzi, in ultima analisi, sinergiche: separare (e garantire la pur relativa autonomia) tanto di molteplici ambiti della convivenza quanto dei diversi soggetti presenti nel tessuto comunitario si pone come il presupposto già sul piano logico di ogni significativa e feconda relazione tra gli stessi; e, d'altra parte, come si è rilevato, nessuna identità (né di soggetto né di sistema sociale) si può configurare in assenza o a prescindere da una rete di reciproche relazioni. Inoltre, desidero sommessamente rilevare, pur senza potere in questa sede darne conto, che tali due tendenze si mostrano largamente congeniali tanto alla tradizione del liberalismo (o almeno, a diverse delle sue possibili declinazioni) ³⁰ quanto ad una concezione dell'uomo e della società genuinamente ispirata dalla fede cattolica. Pure, non può negarsi che, sul terreno storico, il pensiero liberale e la tradizione cattolica le abbiano sovente disgiunte e coltivate – per così dire – separatamente, perciò muovendosi lungo percorsi divergenti, e spesso anzi francamente divaricati ed antinomicamente configurati: il primo ha non raramente teorizzato e praticato con rigore l'"arte della separazione" ³¹ e dell'intransigente tutela delle prerogative di libertà dell'individuo, ma all'interno di un paradigma individualista, baricentrato sul culto (si direbbe, "monomaniacale") dell'autonomia e dell'autodeterminazione di un singolo chiuso e privo di relazioni con altri soggetti ³²; la seconda, per ragioni storiche cui non si può qui fare neppure cenno, nella sua traiettoria ormai bimillenaria, ha troppo spesso tralasciato la cura – anzi la esaltazione! – della libertà di ogni persona, che a me pare al cuore della "buona novella" cristiana, a vantaggio non

²⁷ Sia consentito, al riguardo, rimandare a L. D'ANDREA, *Diritto costituzionale e sistema economico: il ruolo della Corte costituzionale*, in AA.VV., *Corte costituzionale e sistema istituzionale. Giornate di studio in ricordo di Alessandra Concaro* (Atti del Seminario svoltosi a Pisa il 4-5 giugno 2010), a cura di F. Dal Canto – E Rossi, Torino, 2011, 79 ss.

²⁸ Sull'incessante dialettica, propria dei sistemi costituzionali contemporanei, tra sfera giuridico-formale e dimensione fattuale, sia ancora permesso rimandare a L. D'ANDREA, *Ragionevolezza e legittimazione del sistema*, Milano, 2005, 216 ss.

²⁹ E.W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione* (1967), a cura di M. Nicoletti, Brescia, 2006, 68. E.W. Böckenförde ha ampiamente esposto il suo pensiero al riguardo in ID., *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Brescia, 2007; al riguardo, recentemente, C. PANETTA, *Secolarizzazione, religione e libertà religiosa: il contributo di Ernst-Wolfgang Böckenförde*, in *Orientamenti sociali sardi*, n. 1/2010, 91 ss.

³⁰ Per una visione di complessiva del pensiero liberale, in una letteratura amplissima, v., oltre al classico G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo* (1925), Roma-Bari, 1995, G. COTRONEO, voce *Liberalismo*, in AA. VV. *Dizionario delle idee politiche*, cit., 448 ss.; N. Matteucci, voce *Liberalismo*, in AA. VV., *Il Dizionario di Politica*, cit., 512 ss.; P. MANENT, *Storia intellettuale del liberalismo* (1987), a cura di A. Campi e G. De Ligio, Soveria Mannelli, 2010.

³¹ M. WALZER, *Il liberalismo come "arte della separazione"*, in *Biblioteca della libertà*, n.92/1986.

³² Particolarmente rigorosa, in tale prospettiva, la lezione di R. NOZICK, *Anarchia, Stato e utopia. I fondamenti filosofici dello "Stato minimo"* (1974), Firenze, 1981.

soltanto della valorizzazione delle manifestazioni della socialità umana³³, ma anche di una marcata accentuazione dell'istanza veritativa declinata in senso rigorosamente oggettivo e dunque uniformemente omologante, che perciò non poteva non risolversi in negazione del valore universale della libertà e della stesso primato della coscienza³⁴.

A me parrebbe utile, se non necessario, che il pensiero liberale e la tradizione cattolica sapessero intrecciarsi e reciprocamente fecondarsi, declinando in termini sinergici la spinta a separare e garantire libertà ed autonomie e la spinta a porre in relazione e valorizzare le peculiari manifestazioni di tali relazioni; ed è appena il caso di rilevare che in tale direzione un incisivo ruolo possono e devono giocare i cattolici liberali (anche avvalendosi del contributo offerto da intellettuali della statura di A. C. Jemolo). Nella misura in cui essi sapranno adeguatamente assolvere un simile compito, non soltanto se ne gioveranno entrambi, ma saranno anche in grado di concorrere significativamente alla configurazione di una dinamica sociale, politica ed istituzionale coerente con la peculiare fisionomia del modello di Stato costituzionale contemporaneo. Infatti, la fisiologia degli ordinamenti costituzionali contemporanei riposa in primo luogo sull'attitudine del sistema di garantire il massimo di libertà/autodeterminazione possibile ad ogni persona umana, anche rifiutando di ricorrere alla forza ed alle sanzioni allo scopo di assicurare (*rectius*: di tentare di assicurare ...) l'adesione dei cittadini ai valori legittimanti l'ordinamento, che deve piuttosto ultimamente fondarsi e quotidianamente radicarsi nella libera coscienza degli stessi, alimentata dalla libera dinamica sociale e dall'aperto confronto di idee e posizioni che si realizza nella sfera pubblica; così mi pare debba intendersi il già menzionato "paradosso di Böckenförde" sul piano propriamente assiologico e prescrittivo, in seno allo Stato costituzionale. Inoltre, essa si traduce nell'esigenza di tutelare e valorizzare, nella misura in cui risultino compatibili con (o, meglio, funzionali al-) l'istanza di unità dell'ordinamento, l'autonomia di ciascuna espressione della socialità umana (sia che si manifesti nell'ambito della società civile, sia che assuma veste di istituzione pubblica) e di ciascun ambito della convivenza organizzata. Infine, la fisiologia del sistema costituzionale è generata dall'assunzione da parte della comunità civile nel suo complesso di una conformazione "reticolare": il disegno costituzionale deve infatti costantemente implementarsi e positivamente modellarsi grazie ad una fitta rete di relazioni sussistenti tra le molteplici soggettività (naturalmente, individuali e collettive) ed i differenziati circuiti di integrazione comunitaria. Perciò, di tali relazioni l'ordinamento costituzionale (naturalmente in forza dell'apporto di tutti i soggetti in esso operanti) è insieme condizione, prodotto e fattore: *condizione*, in quanto ne determina e garantisce la cornice istituzionale appunto proteggendo gli spazi di libertà ed autonomia; *prodotto*, in quanto esso ne è incessantemente plasmato e conformato; *fattore*, in quanto quotidianamente le innesca e le esige in forza della propria identità³⁵.

³³ Secondo la prospettiva del personalismo cristiano, sulla quale, tra i tanti, particolarmente significativi si pongono E. MOUNIER, *Il personalismo* (1949), Roma, 2004, e J. MARITAIN, *Umanesimo integrale* (1946), Roma, 2002.

³⁴ Non casualmente la Chiesa cattolica è giunta soltanto con la promulgazione della Dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* (7 dicembre 1965), proprio alla vigilia della chiusura del Concilio Vaticano II, al pieno ed incondizionato riconoscimento del diritto soggettivo alla libertà religiosa, come altissima espressione della dignità di ogni uomo. Per secoli, "la Chiesa ha spesso fatto ricorso all'autorità civile per reprimere l'errore, giungendo al massimo a tollerarlo. Il principio '*unum imperium, una fides, una lex*' non distingueva infatti fra ordine giuridico e ordine morale, per cui il principio della libertà religiosa è stato veramente cruciale anche perché ha rimesso in discussione una concezione tradizionale dei rapporti fra verità e libertà. Dalla tradizione emergeva infatti il principio secondo il quale solo la verità ha diritti" (S. CALDERONE, *op. cit.*, 97).

³⁵ Al riguardo, *amplius*, in una prospettiva interculturale, sia consentito rinviare a L. D'ANDREA, *Diritto costituzionale e processi interculturali*, in AA. VV., *Studi in onore di Antonino Metro*, a cura di C. Russo Ruggeri, II, Milano, 2010, 140 s.