

Alcuni problemi (teorici e pratici) della libertà religiosa diciassette secoli dopo l'Editto di Milano

Vincenzo Pacillo

Università di Modena e Reggio Emilia – Facoltà di Teologia (Lugano)

1. L'editto di Milano: *initium libertatis*?

Il presente contributo non intende riflettere sulle questioni di carattere storico o storiografico legate all'Editto di Milano: questioni sulle quali molti prima di noi hanno autorevolmente incentrato ricerche di altissimo livello, giungendo ad una serie di conclusioni che oggi rappresentano un imprescindibile punto di riferimento per ogni studioso che si occupi del tema. Diamo pertanto per acclarato che l'Editto di Milano – nel sistema delle fonti del diritto romano – è il frutto di un accordo tra Costantino e Licinio preso nell'antica *Mediolanum* e recepito da una semplice circolare emanata a Nicomedia; così come diamo per assodato che la cessazione delle persecuzioni contro i cristiani ordinate da Diocleziano e Galerio era già stata ordinata dall'Editto di Serdica del 311¹. Diamo infine per certo che l'Editto del 313, pur statuendo «ut nulli omnino facultatem abnegendam putaremus, qui vel observationi Christianorum vel ei religioni mentem suam dederet quam ipse sibi aptissimam esse sentiret, ut possit nobis summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur, in omnibus solitum favorem suum benivolentiamque praestare», rappresenta in realtà il primo di una serie di provvedimenti diretti a trattare con particolare benevolenza e attenzione la religione cristiana, quali la *manumissio in ecclesia*, l'*episcopalis audientia* e l'esenzione dai *munera* per gli ecclesiastici². Questi dati di partenza, che sembra-

¹ A. MARCONE, *La politica religiosa: dall'ultima persecuzione alla tolleranza*, in A. SCHIAVONE (a cura di), *Storia di Roma* III/1. *L'età tardoantica. Crisi e trasformazioni*, Torino 1993, 240 ss.; M. SORDI, *I cristiani e l'Impero romano*, Milano 2004, 181 ss.

² Cfr. E. VIPSZYCKA, *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, Milano 2000, 126 ss.; R. LEEB, *Konstantin und Christus*, Berlin 1992, 152 ss.

rebbero in parte “stemperare” la centralità dell'Editto del 313 nella storia dell'idea di libertà religiosa, sono stati recentemente oggetto di attenta analisi da parte di autorevole dottrina: la quale ha voluto non soltanto rimarcare una grande distanza tra le prescrizioni costantiniane e le conquiste del costituzionalismo europeo contemporaneo sui temi della libertà di credo e di coscienza, ma anche evidenziare come – in definitiva – gli spazi di libertà aperti dall'Editto di Milano siano stati l'antecedente necessario di un'alleanza tra trono e cristianesimo diretta a reprimere le religioni pagane e a consolidare le basi del potere politico imperiale sui principi e sui dogmi della *religio* di Gesù di Nazareth.

Tale impostazione dottrinale parrebbe dunque mettere in ombra (se non addirittura in crisi) la tesi di Gabrio Lombardi secondo la quale «l'Editto di Milano del 313 ha un significato epocale perché segna l'*initium libertatis* dell'uomo moderno»³; tesi dalla quale il Card. Angelo Scola ha recentemente preso le mosse per sottolineare il legame tra il documento costantiniano e la *Dignitatis Humanae* e per evidenziare come – nel mondo di oggi – rimanga ancora aperta la questione della realizzazione pratica del principio in forza del quale «l'adesione alla verità è possibile solo in maniera volontaria e personale e la coercizione esterna è contraria alla sua natura»⁴.

L'approccio al rapporto tra Editto di Milano e libertà religiosa proposto da Lombardi e Scola viene in effetti criticato, dalla dottrina citata, in base a due argomenti:

a) in primo luogo, lo scopo di tale approccio sarebbe quello di evidenziare «supposte limitazioni che la libertà religiosa subirebbe negli stati liberali per effetto di leggi intrise di secolarismo e irrispettose dell'identità stessa delle entità ecclesiastiche e delle organizzazioni di tendenza confessionale, costrette a contraddire i propri principi»⁵. Tale approccio verrebbe «così a porre sullo stesso piano la spada e la legge: questa nell'Occidente sarebbe lo strumento con cui – invece che con la spada, come nel resto del mondo – si combatte la religione»⁶, così distruggendo da un punto di vista logico le conquiste del costituzionalismo moderno e contemporaneo;

b) in secondo luogo l'Editto di Milano – non costituendo una vera e propria *legislatio libertatis*, quanto piuttosto un atto normativo diretto ad inaugurare una politica ecclesiastica fondata sul privilegio nei confronti della religione cristiana e della

³ G. LOMBARDI, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla "Dignitatis humanae"*, Roma 1991, 128.

⁴ A. SCOLA, *L'Editto di Milano: initium libertatis*, Discorso in occasione della solennità di Sant'Ambrogio, 6 dicembre 2012, www.chiesadimilano.it.

⁵ N. COLAIANNI, *La libertà religiosa di Costantino con gli occhiali del giurista d'oggi*, in www.forumcostituzionale.it, 2013, 1 s.

⁶ *Ibid.*, 2.

Chiesa che la professa – non andrebbe esaltato quale momento di garanzia per la libertà di credo e di coscienza. Tale accordo avrebbe infatti costituito l'inizio di una vera e propria «sacra alleanza» di fondo tra potere temporale e potere spirituale capace di sacrificare la libertà di religione sull'ara di una presunta «missione catecontica» della Chiesa⁷: un'alleanza in cui «vantaggi e privilegi storicamente accumulati dall'apparato ecclesiastico per le proprie strutture costituiscono solo strumenti per avvalersi dell'energia degli stati in funzione catecontica: una chiesa non povera, bensì ricca, (...) una Chiesa *societas perfecta*, non amante dei diritti umani, sempre pronta alla rivendicazione della (...) legittimità della sua *temporalis potestas indirecta* (...) finalizzata ad ammonire il potere civile a comportarsi, circa alcuni rapporti (propri di competenza di esso), in modo che non risultino violati gl'interessi spirituali dei singoli e della collettività (...), compensata dalla rinuncia ad ogni volontà di contrapposizione al potere, alla parresia o all'impazienza escatologica»⁸.

Questi argomenti meritano una riflessione critica.

2. Libertà di religione e tradizione culturale

Appare del tutto evidente che il discorso pronunciato dal Card. Scola in occasione dei primi Vespri della solennità di sant'Ambrogio 2012 ha il merito di porre in evidenza una serie di problematiche che stanno al cuore del diritto di libertà religiosa così come positivizzato dal costituzionalismo europeo del XX secolo. I nodi centrali di tali problematiche sono rappresentati a) dalla possibilità di ammettere – all'interno di un ordinamento non confessionista – il diritto degli individui di vivere secondo coscienza, ovvero di far valere la pretesa di condurre un'esistenza conforme alle regole proprie della religione o della visione del mondo in cui ciascuno di essi crede anche allorché tali regole siano contrari alle leggi dello Stato; b) dalle conseguenze derivanti dalla secolarizzazione della cultura politica (e giuridica), intesa come abbandono dei punti di riferimento di quella tradizione culturale fondata sul cristianesimo che ha fino ad oggi costituito, nel rispetto della laicità e del pluralismo, il riferimento delle istituzioni e di non pochi concetti e istituzioni di carattere giuridico (quale, ad esempio, quello di matrimonio).

⁷ *Ibid.*, 11.

⁸ *Ibid.*, 14.

L'idea di Scola è che la secolarizzazione della cultura politica (e giuridica) di riferimento abbia comportato un indebolimento della libertà religiosa dei cristiani – e in special modo dei cattolici – anche negli ordinamenti in cui le idee del costituzionalismo europeo (otto-)novecentesco hanno trionfato: «una specifica cultura, quella secolarista, che attraverso la legislazione diviene cultura dominante (...) finisce per esercitare un potere negativo nei confronti delle altre identità, soprattutto quelle religiose, presenti nelle società civili tendendo ad emarginarle, se non espellendole dall'ambito pubblico»⁹. Si potrebbe parlare di una sorta di *capitis deminutio* dei cittadini religiosi (ed in particolare dei cattolici), che pur mantenendo i diritti fondamentali garantiti dall'ordinamento non potrebbero più né vivere secondo le proprie leggi confessionali né offrire un contributo argomentativo fondato su tali leggi all'interno dei processi di produzione della normativa statale.

Il problema posto da Scola nasce evidentemente da quella concezione assiologica dei diritti fondamentali proposta da Rudolf Smend e capace di influenzare in modo evidente il costituzionalismo del Novecento. Come è noto, Smend parte dal presupposto che «del tutto a prescindere da ogni validità di diritto positivo, i diritti fondamentali proclamano un determinato sistema di valori, un sistema culturale, destinato a essere il senso della vita statale costituita dalla costituzione»¹⁰. Di qui si deve concludere che i diritti fondamentali, in quanto espressione di una cultura che sta a monte rispetto al processo di produzione delle norme «acquisiscono il loro contenuto oggettivo in quanto sono emissione del fondamento assiologico della comunità statale e sono espressione di una decisione di valore presa da questa comunità per se stessa»¹¹. I diritti fondamentali, e dunque anche la libertà religiosa, in buona sostanza non preesistono al potere costituente in modo rigido ed immutabile: non si radicano cioè nel diritto naturale, quanto piuttosto negli assetti culturali che permeano una determinata comunità politica in un determinato momento storico. Secondo Smend la positivizzazione costituzionale dei diritti fondamentali nasce da un compromesso «tra le diverse visioni del mondo e le diverse etiche presenti al momento di esercizio del potere costituente, ed è dunque allo stesso tempo inevitabilmente rigida (come la Costituzione) ma inevitabilmente flessibile (soggetta com'è al mutare delle visioni etiche nel corso del tempo)»¹².

⁹ A. SCOLA, *L'Editto di Milano: initium libertatis*, cit.

¹⁰ R. SMEND, *Costituzione e diritto costituzionale*, Milano 1988, 246.

¹¹ Così E. W. BÖCKENFÖRDE, *Teoria e interpretazione dei diritti fondamentali*, in Id., *Stato, costituzione, democrazia*, Milano 2006, 166.

¹² V. PACILLO, *Buon costume e libertà religiosa*, Milano 2012, 110, n. 15.

È chiaro che una cultura che si de-cristianizza, e più in generale si caratterizza per una connotazione *religion free*, non può che produrre un sistema di valori oggettivamente fondato su riferimenti ideologici non certo vicini a quelli della tradizione cattolica: per cui – oltre ad una risemantizzazione di concetti (quali ad esempio quello di matrimonio o quello di uguaglianza) – il potere costituente può immaginare di operare una limitazione (anche significativa) della libertà di vivere secondo coscienza in nome della necessità di non pregiudicare altri principi/valori che sono assiologicamente considerati prioritari rispetto a tale libertà.

La relativizzazione dei concetti giuridici, la disgregazione del ruolo della tradizione culturale cristiana nell'*iter* di semantizzazione di questi ultimi e la progressiva perdita di importanza del diritto naturale nel processo di individuazione e positivizzazione dei *Grundrechte* costituzionalmente garantiti non hanno però – neppure all'interno di un ordinamento che accolga la teoria smendiana dei diritti fondamentali e sia attraversato da imponenti processi di secolarizzazione – un carattere assoluto. Il costituzionalismo europeo contemporaneo ammette infatti che esistano principi supremi che non possono essere oggetto di revisione delle Carte fondamentali vigenti, e che pertanto costituiscono il *core content* dello Stato democratico fondato sulla tutela della dignità dell'uomo¹³.

L'esistenza di alcuni *Verfassungsgrundprinzipien* sottratti ad una rielaborazione culturale capace di sfociare in una revisione costituzionale da un lato tiene fermo il ruolo di alcuni capisaldi della tradizione cristiana nell'individuazione dei principali concetti giuridici e riconnette a questi ultimi il contenuto dei diritti fondamentali. E così può senz'altro dirsi che il concetto di *Menschenwürde* cui fa riferimento l'art. 1 della Costituzione di Bonn (ma – nonostante qualche perplessità in dottrina¹⁴ – anche quello richiamato dall'art. 7 Cost. fed. Svizzera) non può che essere letto con riferimento all'idea di dignità della persona umana che emerge dalla tradizione storico-culturale dell'occidente cristiano, senza possibilità di sovrapporre ad essa paradigmi diversi¹⁵; ma può – e deve – anche dirsi che l'idea della distinzione tra potere tempo-

¹³ Ampiamente cfr. Q. CAMERLENGO, *Contributo a una teoria del diritto costituzionale cosmopolitico*, Milano 2007, spec. 68 ss.; R. GUASTINI, *Interpretare e argomentare*, Milano 2011, 182 s. Per l'ordinamento austriaco si legga la decisione VfSlg 2455/1952 (un sunto in K. GÖZLER, *Judicial Review of Constitutional Amendments: A Comparative Study*, Bursa 2008, 35 ss.), per l'ordinamento italiano si leggano le sentenze della Corte costituzionale n. 30/1971 e 203/1989 in www.giurcost.org. Quanto invece all'ordinamento elvetico, si veda l'art. 139 Cost. fed.

¹⁴ P. BECCHI, *La dignità umana nelle prime costituzioni del dopoguerra (Italia e Germania) e nella recente costituzione svizzera. Primi elementi per una comparazione*, in *Veritas et Jus* 4 (2012) 140 ss.

¹⁵ Cfr. G. DALLA TORRE, *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani della modernità*, Roma 2008, 128 ss.; M. ORMAS, *La libertà e le sue radici*, Roma, 2010, 33.

rale e potere spirituale è frutto dell'esperienza cristiana, alla quale è altresì riconducibile l'idea che gli esseri umani siano stati creati uguali e debbano tendere alla pace ed alla solidarietà tra loro¹⁶. La visione di una "Chiesa non amante dei diritti umani" è dovuta evidentemente al fatto che gli ordinamenti religiosi debbono tutelare prima di tutto il dogma e possono pertanto sacrificare le posizioni giuridiche soggettive dei singoli sull'altare della Verità assoluta che essi sono chiamati a custodire: ma cozza con l'idea di essere umano che emerge dal messaggio di Cristo tramandato dalla Chiesa di Roma durante i secoli¹⁷. Un'idea di uomo-individuo fondata sull'uguaglianza-unicità e sulla compassione, e dunque sulla necessità di tutelare la dignità di ogni essere umano e la solidarietà tra le persone a prescindere da ogni ragion di Stato¹⁸.

Per altro verso, il legame tra tradizione culturale cristiana e principi supremi costituzionali spiega i suoi effetti anche nell'opera di ridefinizione di alcuni concetti giuridici, rendendone problematico l'affrancamento dal sostrato (anche) religioso in cui essi affondano le radici. È il caso – ad esempio – del concetto giuridico di matrimonio: è infatti ben noto che in alcuni ordinamenti europei con l'espressione "matrimonio" si indica oggi – a seguito di riforme legislative che si assumono fondate sul principio di uguaglianza – il negozio giuridico stipulato tra due persone dello stesso sesso o di sesso diverso con il quale le parti danno vita ad un'unione stabile regolata da diritti e doveri specificatamente sanciti dall'ordinamento.

Questa operazione di ridefinizione del matrimonio secondo parametri disancorati dalla tradizione culturale cristiana lascia però aperta un'aporia difficilmente risolvibile da un punto di vista giuridico: perché – in nome del principio di uguaglianza – si legittima il matrimonio tra persone dello stesso sesso e non il matrimonio poligamico o poliandrico? Perché la pretesa di tre o più persone che abbiano deciso volontariamente, senza coazione esterna alcuna, di formare una famiglia stabile non viene presa in considerazione dall'ordinamento e trasformata da quest'ultimo in un diritto soggettivo?

Ma vi è dell'altro. In un quadro in cui la tradizione culturale cristiana non costituisce più il parametro fondamentale su cui l'ordinamento laico costruisce il suo concetto di matrimonio, per quale motivo deve essere proibito a due consanguinei

¹⁶ Cfr. G. BARBERINI, *Chiesa e diritti umani*, Napoli 1991; J. BALLESTEROS, *Cristianesimo e diritti umani*, in A. RODRIGUEZ LUNO – E. COLOM (cur.), *Teologia ed etica politica*, Città del Vaticano 2005, 63-77; J. FINNIS, *Legge naturale e diritti umani*, Torino 1996.

¹⁷ Cfr. B. LUISELLI, *La formazione della cultura europea occidentale*, Roma 2003.

¹⁸ Cfr. M. NOVAK, *Come il cristianesimo ha cambiato la politica economica*, in http://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01111997_p-78_it.html.

maggioresi di sposarsi? Il divieto non può certamente essere giustificato sulla base di rischi per il patrimonio genetico per l'(eventuale) prole generata in costanza di matrimonio, dal momento che risulterebbe a quel punto giuridicamente necessario vietare le nozze tra tutti i soggetti dalla cui unione potrebbero nascere figli non perfettamente sani: principio che collide con la libertà di autodeterminazione in materia sessuale (patrimonio del costituzionalismo europeo)¹⁹.

È del tutto evidente che, nel momento in cui il rapporto tra matrimonio e uguaglianza si svincola dalla tradizione culturale cristiana e si ridefinisce secondo parametri meramente volontaristici o accidentali, il negozio giuridico sponsale non può che fondarsi sull'assoluta autodeterminazione degli individui: i quali debbono poter essere liberi di costruire la propria progettualità matrimoniale in totale autonomia, senza alcun impedimento da parte dello Stato. Ma questa deregolamentazione del matrimonio non pare essere compatibile né con i desideri del corpo sociale né con i principi costituzionali su cui si fonda il diritto di famiglia degli ordinamenti dell'Europa occidentale.

In definitiva, si può affermare, come primo punto del nostro ragionamento, che il ruolo attribuito al cristianesimo dopo l'Editto di Milano non ha avuto solo conseguenze giuridiche e politiche, ma anche – piaccia o no – conseguenze culturali. La libertà religiosa assicurata ai cristiani ha condotto questi ultimi, con la benedizione dell'imperatore, a plasmare una nuova società in cui i valori del cristianesimo, fondendosi con il diritto romano, hanno costruito i fondamenti del diritto comune europeo.

Per questo la secolarizzazione della società non è in grado di portare ad una totale secolarizzazione del diritto: il quale – se non rimane ancorato ad una serie di valori/principi che affondano le loro radici nella tradizione culturale fondata su un'esperienza religiosa "forte" di riferimento, ossia quella cristiana, che ha contribuito in maniera determinante a plasmare l'identità europea – rischia di distruggere le fondamenta pre-giuridiche e pre-politiche su cui si fonda il patto sociale tra i cittadini. Tale tradizione ha inoltre plasmato l'identità di diversi concetti giuridici, la cui

¹⁹ Cfr. la sentenza della Corte costituzionale italiana n. 561/1987 in Foro it., 1989, I, coll. 2113 ss., con nota di L. MANNELLI, *Della libertà sessuale e del suo fondamento costituzionale*. Su tali problematiche si radica la questione del diritto a nascere sani (il quale implica «solo che, sotto il profilo privatistico della responsabilità contrattuale, extracontrattuale, e da "contatto sociale"..., nessuno può procurare al nascituro lesioni o malattie con comportamento omissivo o commissivo colposo o doloso, e, sotto il profilo – in senso lato – pubblicistico, che siano predisposti quegli istituti normativi o quelle strutture di tutela, di cura ed assistenza della maternità, idonei a garantire, nell'ambito delle umane possibilità, la nascita sana, lasciato nascere», così Corte di Cassazione italiana 14488/2004) che è cosa ben diversa dal «diritto a non nascere se non sani», che è rintracciabile solo in un ordinamento che preveda la liceità dell'aborto eugenetico.

risemantizzazione in senso totalmente diverso rischia di generare aporie e contraddizioni nell'intero complesso ordinamentale²⁰.

3. Libertà di religione, pluralismo etico, partecipazione politica

Si apre a questo punto un'altra questione: la secolarizzazione della cultura può legittimare provvedimenti diretti ad impedire ai cittadini (cattolici e non cattolici) di partecipare al dibattito pubblico utilizzando argomentazioni di tipo religioso per richiedere l'adozione di provvedimenti ispirati ad una visione del mondo di carattere confessionale? A nostro avviso, chi ritiene che le credenze di religione debbano essere confinate nella sfera privata²¹, nell'opinione che siano solo le ideologie secolari a poter contribuire alla crescita e allo sviluppo della città dell'uomo²², finisce col dividere i cittadini in due gruppi contrapposti, propugnando una violazione non solo della libertà religiosa ma anche della libertà di manifestazione del pensiero che, in quanto pietra angolare della società democratica spetta ad ogni uomo senza distinzione di credo.

In realtà, la visione della laicità come ideologia diretta a confinare le idee religiose fuori dalla sfera pubblica è messa in crisi sia dalla speculazione di pensatori liberali come Juergen Habermas²³, sia dalla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo²⁴, secondo la quale la laicità comporta l'obbligo di garantire – attraverso la propria legislazione – il pluralismo ideologico e confessionale. Ciò non implica solo che gli Stati firmatari della Convenzione di Roma del 1950 debbano costituirsi come democrazie partecipative basata su libere elezioni, ma anche che essi concedano spazio – ad ogni fedele/infedele – per esprimere i propri valori all'interno di un “progetto di vita” individuale o comunitario e di strutturare gruppi sociali che portino tali

²⁰ Cfr. L. GEROSA, *Tutela dei diritti umani e identità di popolo nel magistero di Giovanni Paolo II*, in G. MARENCO – J. PRADES LOPEZ – G. RICHI ALBERTI, *Sufficit gratia tua. Miscellanea in onore del Card. Angelo Scola per il suo 70° compleanno*, Venezia 2011, 275 ss.

²¹ Cfr. C. A. VIANO, *Laici in ginocchio*, Roma-Bari 2006.

²² Cfr. J. M. Mayeur, *Jules Ferry et la laïcité*, in *Jules Ferry fondateur de la République. Actes du colloque organisé par l'École des Hautes Études en Sciences Sociales*, présentés par F. Furet, Paris 1985, 147 ss.

²³ Cfr. le argomentazioni espresse da J. HABERMAS in *Tra scienza e fede*, Roma-Bari 2008, spec. 19 ss.

²⁴ Sentenza Manoussakis ed altri c. Grecia, del 26 settembre 1996, Raccolta 1996-iv, p. 1365, § 47; sentenza Hassan e Tchaouch c. Bulgaria, n. 30985/96, § 78; sentenza Refah Partisi ed altri contro Turchia, 31 luglio 2001, nn. 41340/98, 41342/98 e 41344/98, § 91.

valori ad assurgere al rango di principi giuridici di riferimento. Ciò – beninteso – nel rispetto di altri principi/valori espressi dalla Convenzione di Roma ritenuti preminenti e inderogabili, promuovendo il dialogo interreligioso e adottando le iniziative più opportune per garantire la tolleranza tra i diversi gruppi confessionali²⁵.

Questo comporta che – in ossequio alla libertà religiosa – i credenti possono dare vita a partiti politici di ispirazione religiosa aventi però l'obiettivo di produrre norme giuridiche rispettose dei principi del costituzionalismo democratico, oppure a gruppi di pressione capaci di influenzare i processi di produzione e interpretazione del diritto verso l'osservanza delle proprie norme religiose di riferimento.

Il principio di laicità dello Stato vieta invece ai cittadini di organizzarsi in uno o più partiti politici aventi l'obiettivo di produrre norme giuridiche – valide per tutti i consociati – che traspongano nell'ordinamento dello stato norme meramente confessionali non razionalmente giustificabili²⁶. Tale divieto si giustifica partendo dal presupposto che lo stato ispirato al costituzionalismo democratico non è uno stato etico; sia la libertà di opinione che la libertà di religione implicano la neutralità dello Stato e la necessaria fondazione dei processi di produzione legislativa sulla ragionevolezza delle disposizioni normative e non sull'origine divina e/o fideistica delle stesse. La garanzia della libertà di religione non può essere, infatti, effettiva se non comporta l'apertura nei confronti di tutte le convinzioni religiose e filosofiche e se lo stato non rifiuta di sorreggersi su autorità religiose e/o di servirsi di argomentazioni confessionali per poter giustificare (o semplicemente per motivare) la propria azione politica, legislativa, amministrativa e giudiziaria²⁷.

Il principio di laicità consente infine al potere legislativo di tutelare la libertà di vivere secondo coscienza anche quando questa possa essere pienamente realizzata solo attraverso la violazione di un precetto imposto dall'ordinamento statale. La liceità di comportamenti antigiuridici attuati in nome del principio *oboedire oportet Deo magis quam hominibus* è però ammissibile solo laddove l'ordinamento statale abbia espressamente previsto i casi ed i limiti entro i quali i consociati possono far valere la loro obiezione di coscienza, in modo da non vanificare diritti legittimamente vantati da terzi.

Va a questo proposito osservato che esistono teorie dirette a vanificare la legit-

²⁵ Sia consentito il rinvio a V. PACILLO, *Laicità europea. Tra migrazioni e identità*, in *Dialoghi* 2 (2010) 58 ss.

²⁶ L. GEROSA, *Diritti e popoli in Giovanni Paolo II*, Lugano 2013, 73 ss.

²⁷ Cfr. S. FERRARI, *La nozione di laicità tra identità e pluralismo*, in A. CERETTI – L. GARLATI (a cura di), *Laicità e Stato di diritto*, Milano 2007, spec. 104 ss.; A. CATANIA, *Stato costituzionale e laicità*, in M. ADINOLFI – A. D'ATTORRE, *Religione e democrazia*, Roma 2009, spec. 67 ss.

timità dell'obiezione sulla base dell'asserita superiorità assiologica di taluni diritti fondamentali rispetto alla libertà di coscienza: questa dovrebbe essere dunque sacrificata in ogni caso, con buona pace della tesi del bilanciamento – patrimonio del costituzionalismo europeo – la quale vuole risolvere il conflitto tra pretese giuridiche confliggenti attraverso una loro ponderazione²⁸. Tali teorie debbono tuttavia – quantomeno a nostro avviso – essere respinte.

Deve infatti osservarsi che la libertà di coscienza «in quanto diritto individuale, mette in gioco la relazione immediata individuo-Stato (...) e porta – per la prima volta – ad espressione la sistematica e fondamentale *priorità*, rispetto allo Stato, *dell'individuo* e delle sue finalità di vita»²⁹: essa garantisce ad ogni individuo la possibilità di autodeterminarsi e di essere-nel-mondo con la propria progettualità di vita, e pertanto preesiste rispetto allo Stato di diritto, il quale nasce e si legittima per tutelare il pieno sviluppo di tale progettualità. Il diritto, naturalmente, può imporre ai consociati una serie di norme valide *erga omnes* ed incompatibili con il disegno di vita immaginato e perseguito da un certo numero di individui: quando però tale disegno affondi le sue radici in un imperativo etico dotato di particolare fermezza e derivante da una *Weltanschauung* cui l'ordinamento riconosce generalmente un valore positivo, le norme costituzionali dirette a proteggere la libertà di coscienza e di religione prescrivono al legislatore l'adozione di una serie di clausole dirette ad eliminare un conflitto di doveri che impedirebbe il pieno sviluppo della personalità degli individui suddetti³⁰.

Il diritto alla libertà di coscienza e di religione è dunque – nel momento presente – un presidio posto a garanzia del pluralismo etico: esso vieta che la maggioranza dei cittadini possa imporre in modo incondizionato una certa visione del mondo, distruggendo o vanificando la possibilità di perseguire un'etica eterodossa fondata su imperativi dotati di cogenza suprema.

²⁸ Sulle quali, ampiamente, S. VIOLI, *Normatività e coscienza*, Torino 2009, 197 ss.

²⁹ E. W. BÖCKENFÖRDE, *Il diritto fondamentale della libertà di coscienza*, in *Stato, costituzione, democrazia. Studi di teoria della Costituzione e di diritto costituzionale*, a cura di M. Nicoletti – O. Brino, Milano 2006, 269.

³⁰ Cfr. F. D'AGOSINO, *L'obiezione di coscienza come diritto*, in *Iustitia* 62 (2009) 177-182.

4. Una funzione “catecontica” dell’Editto di Milano?

Rimane ora da affrontare il nodo più complesso aperto dall’Editto di Milano: ovvero quello relativo al ruolo della religione cristiana nei suoi rapporti con il potere politico. Si può davvero parlare di un’alleanza – iniziata appunto con Costantino – fondata *ex parte Ecclesiae* su una «rinuncia ad ogni volontà di contrapposizione al potere, alla parresia o all’impazienza escatologica» ed *ex parte Status* sull’ossequio all’ortodossia teologica e – di conseguenza – su un’azione costante dell’apparato statale pertinacemente diretta alla repressione del dissenso ed alla distruzione dell’idea di libertà religiosa? E ancora: davvero l’idea dell’impero cristiano come forza frenante (*Katéchon*)³¹ ha consentito (e legittimato, *bon gré mal gré*) un asservimento della Chiesa di Cristo al potere, il quale ha “comprato” il silenzio della gerarchia ecclesiastica di fronte all’ingiustizia con la moneta del privilegio?

Queste critiche implicano, come è evidente, un riferimento al pensiero di Carl Schmitt ed al ruolo assegnato – dal giurista di Plattenberg – all’impero romano-cristiano: «una forza frenante in grado di trattenere la fine del mondo (...) contro lo schiacciante potere del male»³²; e sono condotte attraverso una propagazione dell’idea petersoniana che indica il *proprium* dell’esperienza cristiana nella radicale trascendenza e alterità del Cielo rispetto alla Terra e ne afferma il tradimento da parte del costantinismo³³.

In realtà, la forza del pensiero di Carl Schmitt è talmente dirompente da non accettare semplificazioni troppo rassicuranti: e alle critiche avanzate da Peterson al suo pensiero, già il giurista di Plattenberg ha risposto (in *Teologia politica II*) sottolineando l’impossibilità storica di una vera separazione tra religione e politica e sottolineando come tanto la democrazia quanto la rivoluzione siano fondate in modo evidente sulla secolarizzazione (e dunque sulla politicizzazione) di concetti teologici, a prescindere dall’esistenza di «ombre (più o meno) lunghe» del costantinismo³⁴.

³¹ Sugli aspetti storici e teologici del *Katéchon* cfr. E. DAL COVOLO, *L’interpretazione del katéchon in alcuni Padri della scuola antiochena. Aspetti del rapporto tra religione e diritto nel tempo della Chiesa*, in questa rivista, 2 (2012) 277 ss. In generale, sulla questione del *katechon*, cfr. AA.VV., *Il Katéchon e l’Anticristo*, Brescia 2009 e, più recentemente, M. CACCIARI, *Il potere che frena*, Milano 2013.

³² C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, Milano 20115, 44.

³³ Cfr. C. GALLI, *Le teologie politiche di Carl Schmitt*, in M. RUGGENINI – R. DREON – S. GALANTI GROLLO, *Democrazie e religioni*, Roma 2011, 134.

³⁴ C. SCHMITT, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano 1992, 45 ss.

L'impossibilità di una separazione tra religione e politica – a ben guardare – non pare un frutto (benedetto o avvelenato) dell'Editto di Milano, quanto piuttosto l'evidenza di una serie di emergenze di carattere storico e filosofico che hanno contraddistinto l'Europa dall'età del tardo impero fino all'età tecnocratica.

Da un punto di vista storico, l'Editto di Milano ha rappresentato la perpetuazione di una tradizione saldamente radicata nel potere imperiale – quella della *pax deorum* – in un contesto completamente diverso rappresentato dalla legittimazione (e dal successivo trionfo) del cristianesimo. La *pax deorum*, intesa come alleanza tra Roma e la divinità, era considerata uno strumento indispensabile per garantire la prosperità dell'impero: del resto, come avrebbe potuto un'istituzione politica meramente umana resistere agli imprevedibili mutamenti della storia senza l'ausilio di Dio? In quest'ottica, l'Editto di Milano rappresenta un mirabile manifesto della relativizzazione del potere umano di fronte alla sorgente da cui scaturisce la stessa esistenza del creato: relativizzazione che costituisce altresì lo scopo primario delle invocazioni a Dio presenti nelle vigenti costituzioni di alcuni ordinamenti europei.

Da un punto di vista filosofico, l'impossibilità di una separazione tra religione e politica si è perpetuata in tutto l'occidente europeo fino al sorgere della tecnocrazia, intesa qui come governo della razionalità analitica diretto alla produzione ed al soddisfacimento di bisogni materiali dell'uomo secondo leggi puramente economiche ed utilitaristiche. È stato proprio Schmitt – in *Cattolicesimo romano e forma politica* – a chiarire da par suo come il cattolicesimo romano abbia saputo incarnare in modo mirabile quel principio della rappresentazione che è consustanziale ad ogni forma politica che intenda realizzare compiutamente il bene comune, e nello stesso tempo ad evidenziare come l'assurgere del pensiero economico a motore della modernità abbia condotto – a lungo andare – ad una “spoliticizzazione” dello Stato, governato non più dal diritto ma dalle leggi della macro e della microeconomia.

Del resto, nella filosofia schmittiana, la Chiesa cattolica è un corpo morale dotato di un potere politico immenso, non fondato «né su mezzi di potenza economica né su mezzi militari (...)» ma su «quel *pathos* dell'autorità nella sua piena purezza (...)»³⁵ basato sulla forza della rappresentazione, intesa come evocazione di un'entità ideale dotata di altissima dignità. In quest'ottica la Chiesa, rappresentazione di Cristo resa pubblica e dotata di dimensione giuridica attraverso una burocrazia di celibi, è al tempo stesso creatrice ed erede di quella tradizione culturale su cui è costituito lo

³⁵ C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Bologna 2010, 37 s.

jus publicum europaeum: tradizione su cui poggia quella *Wertordnung* che lo Stato di diritto è chiamato a tutelare da ogni forma di dissoluzione.

In quest'ottica è evidente che non vi è spazio per la separazione tra Stato e Chiesa cattolica: giacché parliamo di due soggetti capaci di creare l'ordine politico e dotati di una indiscutibile dimensione giuridica, la quale richiede che i rapporti reciproci tra le suddette entità siano improntati a forme di cooperazione e dialogo anche all'interno di un quadro laico e pluralista quale quello che emerge all'interno degli ordinamenti europei contemporanei. Ed è altrettanto evidente come il ruolo di *Katéchon* dello Stato non derivi da una pretesa difensiva nei confronti della Chiesa cattolica (la quale, grazie al potere di rappresentazione, sa benissimo difendersi da sola), ma dall'esigenza di porsi come forza frenante nei confronti di quelle ideologie e di quelle entità che hanno quale obbiettivo l'eversione del *Wertordnung* su cui si fonda il patto costituzionale.

Prendere sul serio il pensiero di Carl Schmitt significa dunque riflettere – oggi ancora più di ieri – sul rapporto tra *Ordnung* e *Ortung*: sui valori di riferimento di una comunità politica, sulla trasformazione di tali valori in principi giuridici e sulla loro non negoziabilità, intesa come dovere di sottrazione alle logiche del mercato e dell'autodeterminazione in nome di una visione di uomo e società più alta alla quale tendere. Per cui l'effettiva realizzazione giuridica di valori quali l'«uguaglianza tra uomini e donne, unità del matrimonio, illiceità di ogni forma di violenza nell'educazione dei minori, rispetto dell'integrità fisica, divieto di trattamenti inumani o degradanti, libertà di ingresso o di uscita da una comunità religiosa, divieto di essere sottratto al giudice naturale precostituito per legge (...) è davvero un limite insuperabile per il pluralismo etico e, di conseguenza una legittimazione – questa sì a priori, o comunque situata in quell'a priori giuridico rappresentato dalla volontà del legislatore costituente, che si costruisce per intersezione dalla necessità di trovare un minimo etico condiviso su cui fondare la convivenza – dei limiti alla libertà morale (anche) in materia religiosa»³⁶.

In quest'ottica, l'Editto di Milano non rappresenta il frutto di un costantinismo inteso come un patto di non aggressione tra potere temporale e potere spirituale, nutrito da privilegi e da omertà: esso è piuttosto il primo riconoscimento del dovere – gravante sui pubblici poteri – di porsi come *Katéchon* nei confronti di chi voglia riplasmare l'ordinamento partendo da valori diametralmente opposti da quelli che hanno ispirato la comunità politica nel momento in cui il potere costituente si è com-

³⁶ V. PACILLO, *Buon costume e libertà religiosa*, Milano 2012, 36.

piutamente dispiegato. Un *Katéchon* laico, dunque, in quanto non cerca l'identità della comunità politica in un messaggio trascendente, ma obbliga ciascun membro di quella comunità a ritrovare – nella sua storia, nella sua cultura, nella sua tradizione, nella sua identità – i motivi e gli obbiettivi che hanno condotto i suoi padri a costruire il patto fondativo della Nazione.