

firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A CURA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO SEDE DI FERMO
E DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI FERMO "SS. ALESSANDRO E FILIPPO"

55

2012/2

Cittadella Editrice – Assisi

firmana

QUADERNI DITEOLOGIA E PASTORALE

A cura dell'Istituto Teologico Marchigiano, sede di Fermo
aggregato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo «Ss. Alessandro e Filippo»
collegato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
via S. Alessandro, 3 – 63023 Fermo
Tel. 0734-626228; Fax 0734-626227
web: www.teologiafermo.it
e-mail: teo.firmana@libero.it

Pubblicazione Semestrale

Direttore:

Giordano Trapasso

Comitato di redazione:

Andrea Andreozzi, Enrico Brancozzi, Carla Canullo, Tarcisio Chiurchiù,
Viviana De Marco, Francesco Giacchetta, Gianfilippo Giustozzi, Ruffino Gobbi,
Gabriele Miola, Francesco Nasini, Antonio Nepi, Donatella Pagliacci,
Osvaldo Riccobelli, Emilio Rocchi, Sandro Salvucci, Sebastiano Serafini, Luca Tosoni

Abbonamento:

ordinario € 40,00; di amicizia € 100,00; sostenitore € 200,00; un numero € 22

La quota dell'abbonamento può essere versata tramite bonifico bancario a:
IBAN: IT11A0615069451CC0021004639
SEMINARIO ARCIVESCOVILE DI FERMO
Cassa di Risparmio di Fermo

Oppure con versamento sul conto corrente postale: n. 13019633
intestato a: SEMINARIO ARCIVESCOVILE
Via S. Alessandro, 3
63900 – FERMO

© CITTADILLA EDITRICE

Via Ancajani, 3
06081 ASSISI (PG)
Tel. 075/813595 – Fax 075/813719
web: www.cittadillaeditrice.com

ISSN 1127-3119

Stampa: Grafiche VD – Città di Castello (PG)

INDICE

Presentazione	7
MARIANO CROCIATA <i>L'ecclesiologia del concilio Vaticano II e le Chiese in Italia</i>	9
Paolo Petrucci <i>Un secolo di sinodalità regionale nelle Marche: i concili plenari (1850-1989)</i>	21
FRANCO PIGNOTTI <i>Il futuro sta nel passato. Preti sposati nella Chiesa cattolica?</i>	59
SEBASTIANO SERAFINI <i>Coscienza "postmoderna", religiosità e cristianesimo</i>	85
ENRICO BRANCOZZI <i>Giovanni XXIII e la sua ispirazione per la convocazione del Concilio</i>	93
ROSSANO BUCCIONI <i>Identità e lavoro tra post-moderno e de-secolarizzazione</i>	109
LUCA DIOTALLEVI <i>Quale libertà religiosa? Nella alternativa tra laïcité e religious freedom</i>	123
SALVATORE ABBRUZZESE <i>La religiosità in una società secolarizzata</i>	145
BENEDETTA GIOVANOLA <i>Lavoro e persona: dall'imprenditoria di sé alla promozione della ricchezza antropologica</i>	169

LUCA DIOTALLEVI

QUALE LIBERTÀ RELIGIOSA?
NELLA ALTERNATIVA TRA *LAÏCITÉ* E *RELIGIOUS
FREEDOM*

PREMESSA

La questione che tiene uniti i contributi di questa pubblicazione verte intorno alla libertà religiosa. Ciò che distingue questo particolare intervento dagli altri è la prospettiva disciplinare, in questo caso quella sociologica.

Di conseguenza il problema che ci si troverà ad affrontare, molto schematicamente anche a causa degli spazi a disposizione¹, è quello di come si presenti, nella particolare e parziale prospettiva sociologica, la libertà religiosa, prospettiva nella quale non si può naturalmente pretendere di ridurre l'intera realtà della libertà religiosa.

In breve: *quale realtà sociale è significata del concetto di libertà religiosa?*

Credo sia opportuno anticipare brevemente l'itinerario che il discorso sta per seguire. (I) Ad una analisi sociologica la nozione di libertà religiosa non si presenta come univoca. Anzi essa richiama altrettanto legittimamente per lo meno due istituti dalle caratteristiche profondamente diverse. Sociologicamente parlando, quella di 'libertà religiosa' è una nozione ambigua. (II) È infatti immediatamente evidente che ci si trova di fronte a un caso di omonimia. Infatti, altrettanto correttamente, con «libertà religiosa» possiamo riferirci a due elementi importanti di altrettanti modelli che in modo non solo diverso, ma addirittura reciprocamente alternativo realizzano e pensano la separazione tra poteri

¹ Si pubblica il presente saggio su gentile concessione della rivista "La Scuola Cattolica", nella quale è comparso come: «*Ciascuno deve seguire quello che il suo cuore gli dice*». *La libertà religiosa, 1700 anni dopo l'Editto di Milano*, in «La Scuola Cattolica» 149 (2013/2). Ho provato a trattare il tema in *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

politici e poteri religiosi. In entrambe i casi si tratta di regimi sociali propri della modernità ed emersi all'interno della storia europea. In altri termini, fin dalla sua origine europea, il processo di modernizzazione ha dato luogo, quantomeno, a due regimi e a due sistemi di idee che garantiscono in modo completamente diverso e per tanti aspetti opposto la separazione tra poteri politici e poteri religiosi ed in questo quadro due nozioni altrettanto diverse di libertà religiosa. (III) La osservazione di quella omonimia e di questa alternativa indirettamente rivelano il carattere ideologico di uno di quei due modelli e dunque di una delle due nozioni di libertà religiosa. La forma ideologica si manifesta innanzitutto come orientamento che tende a negare l'esistenza di una soluzione alternativa e dunque anche l'esistenza di una diversa nozione di libertà religiosa.

1. UNA AMBIGUITÀ COME TRACCIA

In questo caso il luogo sociale verso il quale l'analisi sociologica deve dirigersi è quello dei rapporti tra poteri politici e poteri religiosi. Nel nostro caso la richiesta è di far questo con riferimento a società occidentali che possono vantare almeno un certo grado di modernizzazione. (Di qui in avanti si ricorrerà al termine *regimi* per riferirsi a complessi di istituzioni e di organizzazioni di una determinata porzione di rapporti sociali mentre si userà il termine *idee* per far riferimento agli elementi teorici che si collegano e corroborano quei regimi. Verrà invece utilizzato il termine di *modello* per riferirsi all'insieme di regimi ed idee.)

Da un punto di vista sociologico la libertà religiosa è un assetto che risulta dal combinarsi di certe forme sociali e di certe idee che, in termini molto generali, si manifestano nel corso del processo di differenziazione sociale. Modelli diversi di libertà religiosa corrispondono a diverse combinazioni di determinati gradi e determinate forme di differenziazione sociale².

Nel corso di questa analisi, piuttosto presto, appare evidente che con uno stesso termine, 'libertà religiosa', ci si può correttamente riferire ad almeno due oggetti decisamente diversi.

² Per la nozione di differenziazione sociale qui adottata si veda N. LUHMANN, *Soziale differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1985; Id., *Modernità e differenziazione sociale*, in G. MARI (ed.), *Moderno postmoderno*, Feltrinelli, Milano 1987, 88-97; Id., *Soziologische Aufklärung. 4. Beitrage zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1987.

Nel modello della *laïcité*³ la libertà religiosa si esprime nel diritto di aderire interiormente a determinate credenze, o a nessuna, e a professare tale opzione – verbalmente o con devozioni – senza però contaminarne lo spazio pubblico. Nel modello della *religious freedom*⁴, la libertà religiosa include, ma anche eccede la interiorità della persona ed è coestesa ad ogni forma di agire sociale, di giudizio e di argomento che nella esperienza religiosa possono trovare fondamento e criterio. Ciò avviene non solo senza alcuna preclusione dello spazio pubblico, ma addirittura riconoscendo nelle manifestazioni della religione strutture ed opere imprescindibili alla costituzione dello spazio pubblico e di uno spazio pubblico tale perché non dominato da alcun singolo potere neppure di tipo politico.

Conseguentemente *laïcité* e *religious freedom* ci offrono due idee diverse, radicalmente contrapposte, del rapporto tra libertà religiosa e libertà di coscienza (di pensiero, di parola, etc.). Secondo il modello della *laïcité* la libertà religiosa è in fondo solamente un caso particolare della libertà di coscienza. Secondo il modello della *religious freedom* la libertà religiosa è tra i fondamenti e le garanzie della libertà di coscienza.

La nozione di libertà religiosa si è talmente laicizzata da rendere probabilmente utile un brevissimo sguardo sulle *liberties of religion* ovvero sulla sostanza della libertà religiosa così come istituzionalizzata nel modello della *religious freedom*. J. Jr. Witte, tra gli altri, ne propone una lista (2000:37): (1) libertà di coscienza; (2) libero esercizio delle convinzioni

³ Il riferimento è innanzitutto alla nozione che questo concetto assume definitivamente con la nota legge francese del 1905 (e tuttora valido nella cultura e nella legislazione di quel paese, cf. COMMISSIONE STASI, *Rapporto sulla laicità*, Libri Scheiwiller, Milano 2004). Se si ricorre al termine francese, invece che a quello italiano di «laicità», non è perché si intende preparare lo spazio per qualche altra nozione di laicità che non abbia i caratteri della *laïcité*, ma per la ragione esattamente opposta. Nonostante gli sforzi, a volte sinceri a volte sospetti, sinora non si sono dati un regime o delle idee di laicità che non abbiano – in un qualche grado – le stesse caratteristiche del modello della *laïcité*, neppure nel caso della «sana laicità» (cf. L. DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, 110ss; cf. anche ID., *La pretesa. Quale rapporto tra vangelo e ordine sociale*, Rubbettino, Soneria Mannelli 2013). Ciò al netto dei casi, comunque rari, nei quali con lo stesso termine ci si riferisce a modelli che hanno le caratteristiche del modello alternativo a quello della *laïcité*-laicità, quello che menzioneremo tra poco. In queste circostanze, come ovvio, la analisi sociologica non può contravvenire alla regola di far dipendere la classificazione dei propri oggi dalle caratteristiche di questi e non dalla loro autopresentazione.

⁴ Il riferimento più usato è quello al Primo Emendamento alla *Costituzione degli Stati Uniti d'America* (1791). Più corretto sarebbe non tralasciare di menzionare anche le radici prossime di questo nell'esito della Gloriosa Rivoluzione inglese e nei provvedimenti del 1689. Potremmo anche fare riferimento agli articoli 7, 8 e 19 della vigente *Costituzione Italiana*, ma dovremmo togliervi di sopra la coltre di laicità che la Corte Costituzionale vi ha steso con la sentenza del 1989. Anche in questo caso verrà utilizzato il termine inglese (*religious freedom*) per evitare le confusioni verbali che deriverebbero dal fatto che non potrebbe essere tradotto altrimenti che con «libertà religiosa».

religiose anche al di là della sede rituale e sino a divenire queste ispiratrici di argomenti e di iniziative pubbliche⁵; (3) tutela del pluralismo religioso (entro il limite del mantenimento dell'ordine pubblico); (4) *religious equality* come divieto di discriminare individui sulla base delle loro preferenze religiose; (5) separazione fra poteri religiosi e poteri politici; (6) divieto di istituzione o di ripristino in ogni forma di una o più chiese di stato⁶. Ovviamente, Witte per primo insiste sul carattere provvisorio e comunque non perfetto di questa lista, sottolineando per altro verso la interdipendenza tra quei sei principi⁷.

In un regime del genere alla religione, prima ancora che concesso di avvalersi di una maggiore sobrietà della politica, addirittura è richiesto di prestare un contributo complesso alla costruzione non solo della vita nazionale, ma anche della dimensione pubblica di questa. Tale contributo alla vita pubblica è dunque anche contributo alla componente politica della vita pubblica. Siamo evidentemente agli antipodi della *laïcité*. Il ruolo politico della religione si esplica così tanto in forma “positiva” (collaborando al dibattito pubblico e alla provvista di motivazioni e di orientamenti individuali) quanto in forma “negativa” (costituendo, già solo con il proprio mero esserci – fatto non solo di comportamenti, ma anche di istituzioni e di organizzazioni –, un limite forte e legittimato alle tentazioni di pervasività sociale cui eventualmente andassero soggetti i poteri politici o di altro tipo).

Peraltro, è appena il caso di ricordare che, in un regime sociale come questo, le organizzazioni e le istituzioni religiose sono anche chiamate a subire – in modi e forme proprie – la reciprocità di questo genere di relazioni con gli altri poteri sociali.

C'è un modo, credo particolarmente efficace, per rendersi conto di questo punto. Tanto in sede di applicazione quanto in sede di analisi teorica della *free exercise clause*⁸ ci si è chiesti se questa potesse essere interpretata come ridondante, come riducibile in ultima istanza ad altri principi elencati nel *Bill of Rights*, ad esempio alla libertà di parola⁹. Scrive in proposito J. Jr. Witte:

Si deve dire in conclusione che né la libertà di parola né la esplicita protezione costituzionale della libertà religiosa potrebbero sostituire del tutto una rigorosa clausola di *free exercise*. (...) L'espressione è solo una

⁵ Cf. anche K. GREENAWALT, *Religion and the Constitution. 1. Free exercise and fairness*, Princeton University Press, Princeton- Oxford 2006, 22.

⁶ Cf. anche K. GREENAWALT, *Religion and the Constitution*, 22.

⁷ Cf. J. JR. WITTE, *Religion and the American Constitutional Experiment. Essential Rights and Liberties*, Westview, Emory University 2000, 54-55.

⁸ Cf. J. JR. WITTE, *Religion and the American Constitutional Experiment*, 136-137.

⁹ Cf. K. GREENAWALT, *Religion and the Constitution*, 1.

forma del *religious exercise*; l'eguaglianza è solo un principio di quelli che la clausola del *free exercise* protegge. (...) La visione originale dei padri fondatori era che la religione è speciale e che essa richiede una protezione speciale. I costituenti posero così la clausola del *free exercise* a fianco alle clausole di garanzia della libertà di parola, di stampa e di assemblea, in modo da offrire una speciale assistenza giuridica a coloro che chiedevano giustizia per motivi connessi alla religione. Essi incorporarono alla clausola a garanzia del *free exercise* i principi di libertà di coscienza, di libertà di espressione religiosa, di eguaglianza e di pluralismo religiosi, e di separazione della Chiesa dallo stato. Sia gli individui che i gruppi vennero così protetti nei loro più fondamentali diritti religiosi¹⁰.

Vale la pena insistere su di un punto. Quando si parla di *free exercise of religion*, non si pensa solo al diritto di professare credenze in pubblico o a quello di partecipare a riti pubblici. La religione, prima che un oggetto, è qui intesa infatti come un alimento della coscienza, della mente e del cuore, capace di generare e di esprimersi immediatamente attraverso energie, orientamenti, argomenti, scelte e decisioni concernenti qualsiasi aspetto della vita pubblica, oltre che ovviamente di quella privata¹¹. «Il *free exercise of religion* era il diritto di agire pubblicamente in conformità alle scelte assunte dalla coscienza, senza intromettersi od ostacolare i diritti degli altri o la pace generale della comunità»¹². Da tutto ciò emerge che la esperienza religiosa (a livello individuale) e la comunità religiosa (a livello collettivo) sono intese come baluardi della coscienza e dei suoi diritti. Esse, quantomeno, ostacolano l'eventuale tentativo di poteri politici (e non solo di questi) di manipolare o di tacitare la coscienza individuale, in generale od anche solo limitatamente alla sua influenza pubblica. Da ciò non si deduce né si suppone in alcun modo un obbligo a credere per chicchessia. Semplicemente, si riconosce pubblicamente e pubblicamente ci si avvale della funzione di presidio della libertà che le comunità religiose¹³ svolgono *tanto* a vantaggio di chi pratica un credo ed una appartenenza religiosa *quanto* a vantaggio di tutti gli altri. Le organizzazioni e le istituzioni religiose sono comprese come supporto e come presidio della libertà di tutti, ovviamente: come presidio necessario anche se non sufficiente.

¹⁰ J. JR. WITTE, *Religion and the American Constitutional Experiment*, 146-147.

¹¹ Sul nesso tra creazione della religione (come *set* di credenze) e privatizzazione della Chiesa cf. W. T. CAVANAUGH, *Theopolitical Imagination*, AT&T Clark, London 2002, 31.

¹² J. JR. WITTE, *Religion and the American Constitutional Experiment*, 42-43.

¹³ Coloro che formulavano questo principio pensavano ovviamente alle principali espressioni della tradizione religiosa ebraico-cristiana, ma in questa sede il punto non può essere trattato.

Così intesa, non vi è dubbio che la libertà religiosa del modello di *religious freedom* è cosa assai diversa dalla libertà religiosa del modello di *laïcité*. Il *free exercise* della *religious freedom* è assai più della libertà di coscienza concepita come libertà tutta interiore, od al massimo esternabile con espressioni di pensiero, con professioni di credenze, o ancora con atti di devozione¹⁴. Al contrario, la *religious freedom* riconosce nella religione una energia ed una fonte della quale una società civile non può fare a meno. Siamo così molto, molto lontani dall'angusto perimetro della "libertà religiosa" riconosciuta in un regime di *laïcité*.

Perché questa *religious freedom* sia effettiva occorre che le comunità religiose non siano assoggettate al potere pubblico e che dunque, anche a causa di ciò, quest'ultimo risulti limitato all'interno stesso dello spazio pubblico.

Sociologicamente è dunque molto chiaro perché la nozione di libertà religiosa debba essere considerata quantomeno ambigua, cioè capace di richiamare allo stesso tempo (almeno) due contenuti concettuali completamente diversi e per molti aspetti opposti. Invocare la libertà religiosa può ad esempio significare tanto difendere quanto denunciare ad attaccare la pretesa neutralità dello Stato, per l'appunto affermata in una prospettiva di *laïcité* e negata in una prospettiva di *religious freedom*.

Si era detto in principio che la ambiguità sociologica della nozione di libertà religiosa costituiva una traccia. Essa infatti rimanda all'esistenza di due modelli che nella modernità hanno garantito due modi molto diversi di separare potere politico e potere religioso. Si tratta di una traccia che conviene seguire per cogliere ancor più in profondità la diversità tra le due nozioni di libertà religiosa. Tra l'altro, solo seguendo questa traccia ci si renderà meglio conto della radicalità dell'alternativa che separa le due idee di libertà religiosa, e poi anche del pesante spessore ideologico proprio della cultura dei due modelli.

2. *RELIGIOUS FREEDOM* VS. *LAÏCITÉ*: UN'ALTERNATIVA RADICALE

Almeno quattro consistenti differenze possono essere rilevate dal confronto tra il modello della *religious freedom* e quello della *laïcité*.

Vediamole brevemente.

¹⁴ Per un approfondimento sulle due corrispondenti idee di tolleranza cf. C. MCKINNON, *Democracy, Equality and Toleration*, "The Journal of Ethics", 11 (2007) 125-146. Per una idea di tolleranza non fondata sulla neutralità P. JONES, *Making sense of Political Toleration*, "British Journal of Political Science" 37 (2007) 383-402.

2.1. Non privatizzazione della religione vs. privatizzazione della religione

La *laïcité* si caratterizza come modello che implica una privatizzazione della religione, la scomparsa di questa dallo spazio pubblico o un accesso strettamente regolato (dal potere politico). Al contrario, il modello della *religious freedom* non prevede alcuna privatizzazione della religione¹⁵, riconosce piena dignità pubblica al fatto religioso, anzi lo utilizza come strumento (accanto ad altri) per impedire la statalizzazione dello spazio pubblico e per contrastare le ambizioni ad una sovranità assoluta da parte di istituzioni politiche.

Nella *laïcité* l'opera di neutralizzazione religiosa dello spazio pubblico è così radicale, da porre la *République* in condizione di non poter più neppure vedere i culti, per l'appunto, in origine da essa non «riconosciuti».

Questa differenza (*non privatizzazione della religione* vs. *privatizzazione della religione*) non è neppure attenuata dalla analisi delle politiche. Successivi adattamenti, ad esempio, hanno fatto sì che lo stato francese si facesse carico di una quota importante dei costi richiesti dal mantenimento di alcune condizioni materiali per l'esercizio del culto da parte della Chiesa cattolica (e non di ogni altra realtà religiosa). Qualcosa del genere, come è ben noto, risulterebbe assolutamente impensabile in un regime di *religious freedom* come quello statunitense. Certamente, si potrebbe obiettare che, a fronte di questi cospicui vantaggi materiali, una maggiore libertà nell'esibizione di capi d'abbigliamento dall'evidente valore religioso (croci, *kippah*, veli, etc.) appare ben poca cosa. Non è questa la sede per discutere il punto, qualunque esito non muterebbe in alcun modo i termini del problema che stiamo trattando. Infatti, non sono trasferimenti economici dallo Stato ad una organizzazione non statale (religiosa in questo caso) a conferire a quest'ultima una dignità pubblica. Tale dignità, per altro, nel modello della *religious freedom* è riconosciuta alla religione dalla politica e non più o meno graziosamente conferita.

Il rapporto di reciproca contraddittorietà tra le soluzioni offerte da *laïcité* e *religious freedom* in materia di valore pubblico della religione si ripropone continuamente. Per rendersene conto basta considerare la accoglienza critica che nella cultura *liberal* statunitense, o perlomeno in tanti suoi settori, hanno incontrato persino le più recenti posizioni di Jürgen Habermas¹⁶. In quell'ambiente, appaiono assai poco «post» secolari tanto la sua idea di ragione quanto la pretesa che in suo nome viene

¹⁵ Cf. M. J. PERRY, «Why Religion in Politics Does Not Violate the American Conception of Laïcité», *Emory Public Law Research Paper*, 05-1(2005). Del resto, si veda il classico C. CARDIA, «Stato laico» in *Enciclopedia del diritto*, vol. XLIII, Milano 1990, 874-890: 878.

¹⁶ Cf., ad esempio, J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, 19ss.

presentata secondo la quale l'accesso al dibattito pubblico degli argomenti religiosi deve essere preceduto dal superamento di un *test* di traducibilità di questi nell'unico linguaggio della ragione. Un orientamento forgiato da un clima di *religious freedom* non impiega molto a scorgere in queste pretese consistenti tracce di *seculocracy*¹⁷, ovvero dell'idea che un punto di vista a-religioso o anti-religioso possa fungere da *bench-mark* dello spirito pubblico¹⁸. Dal punto di vista della *religious freedom*, la proposta «post-secolare» di Habermas appare come l'ennesimo tentativo di una setta (per di più atea) di prevalere sulle altre *a priori*. Scrive M. J. Perry: «Non è il fatto *che* convinzioni religiose siano portate nel pubblico dibattito politico che dovrebbe spaventarci, ma *come* sono usate (ad es. dogmaticamente). Ma non dovremmo essere meno preoccupati di come le fondamentali convinzioni secolari¹⁹ a volte sono fatte valere nel pubblico dibattito politico»²⁰.

Lo stesso autore così sintetizza il proprio pensiero su questo punto:

Dato il ruolo influente che alcune credenze morali religiosamente fondate giocano nella nostra politica, è importante che noi testiamo queste credenze in un dibattito pubblico. Ancor più, la nostra cultura politica non può essere veramente deliberativa senza che noi ci lasciamo testare da credenze morali religiosamente fondate. È importante, perciò, che noi “pubblicizziamo” la religione, e non che la privatizziamo. Negli Stati Uniti una credenza morale religiosamente fondata non ha necessariamente un impatto più settario o lacerante sul pubblico dibattito politico rispetto ad una credenza morale *secular*. Non sono più capaci né hanno più diritto al rispetto nel pubblico dibattito politico coloro che si affidano a credenze morali religiosamente fondate di coloro che si affidano solamente a credenze morali *secular*. È comunque donchisciottesco tentare di costruire una barriera ermetica tra il discorso morale religiosamente fondato che si svolge nel dibattito pubblico culturale e lo stesso genere di discorso nel dibattito pubblico politico²¹.

¹⁷ Cf. B. SWEETMAN, *Why politics needs religion*, IVP Academic, Downers Grove 2006, 65ss. Sul nesso tra pubblicità della religione e mantenimento del suo ruolo profetico cf. J. E. JR. WOOD, *Public Religion vis a vis the Prophetic Role of Religion*, “Journal of Church & State” 41/1 (1999) 51-75.

¹⁸ Cf. B. SWEETMAN, *Why politics needs religion*, in particolare, ad es., 135-138.

¹⁹ In inglese *secular* traduce *laïque*.

²⁰ M. J. PERRY, *Under God? Religious faith and Liberal Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 44. Per altre osservazioni critiche su Habermas ampiamente sommabili a quelle brevemente ricordate cf. M. KÖNIG, «Politics and religion in European Nation-States: Institutional varieties and contemporary transformations», in B. GIESEM – D. SUBER (edd.), *Religion and Politics. Cultural Perspectives*, Brill, Leiden 2005, 291-316: 312.

²¹ M. J. PERRY, *Under God? Religious faith and Liberal Democracy*, 44. Per una trattazione sistematica del tema ed un aggiornamento sul dibattito in corso si veda B. SWEETMAN, *Why politics needs religion*.

La ideologia della neutralità della politica rispetto alla religione, giuridicamente ambigua se non pericolosa (come altro e camuffato nome del potere assoluto)²², teoreticamente piuttosto fragile²³ e empiricamente

²² Una «neutralità» che J. Habermas ribadisce ancora una volta nella risposta alle obiezioni di Weithmann a Rawls ed in qualche modo allo stesso Habermas, neutralità che significa non solo distinzione tra poteri politici e poteri religiosi, ma – diversamente da quanto sostengono autori come Sweetmann – separazione di religione da politica (J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, 28-33; a p.31 possiamo scorgere forse il nodo teoretico della posizione habermasiana: una specifica relazione tra dovere e sapere), e subordinazione del contributo religioso al dibattito pubblico ad un vaglio da parte di una riflessione illuminata del tutto autonoma (J. HABERMAS, *Perché siamo post-secolari?*, in “Reset” 108 (2008) 23-32: 32). Seppur esposta con maggiore prudenza, una idea per qualche verso simile di «laicità come spazio costituzionale che consente a tutti la convivenza e il confronto» può essere ritrovata in S. RODOTÀ, *Perché laico*, Laterza, Roma-Bari 2009, 22 e ss). Agli stessi problemi, pratici e teoretici, non sembra sfuggire neppure l’idea di una “meta-etica pubblica costituzionale” formulata da A. SPADARO, *Laicità e confessioni religiose: dalle etiche collettive (laiche e religiose) alla “meta-etica” pubblica (costituzionale)*, in *Materiali del Convegno annuale dell’Associazione Italiana Costituzionalisti: “Problemi della laicità agli inizi del secolo XXI”*, [www.associazionedeicostituzionalisti.it/attività/problemi-pratici-della-laicità-agli-inizi-del-secolo-xxi-napoli] 2007. Per una critica giuridica della ideologia della neutralità cf. G. DALLA TORRE, *Il primato della coscienza*, Edizioni Studium, Roma 1992, 57. «Un potere “neutrale” non è [...] un potere relativizzato o relativizzabile; anzi, diviene un potere non più contestabile, perché proprio a partire dalla sua neutralità esso afferma di essere in grado di assorbire qualunque pretesa, di assolvere a qualunque compito, di riconoscere qualunque istanza e quindi di pretendere una compiuta ubbidienza» (F. D’AGOSTINO, *Obiezione di coscienza e verità del diritto tra moderno e post-moderno*, “Quaderni di diritto e politica ecclesiastica”, 1989/2 (1990) 3-13: 6). Dietro l’estrema e più subdola facciata della neutralità, chi si presenta è sempre il solito «potere propriamente sovrano (cioè realmente “assoluto”, cioè tale da non riconoscere altra *potestas*)» (F. D’AGOSTINO, *Obiezione di coscienza e verità del diritto*, 6). La pretesa di neutralità si manifesta così come ennesima espressione della più compiuta volontà di potenza. Per un tentativo di critica sociologica di una «laicità neutrale», diverso nei presupposti e nei propositi, forse non sufficientemente radicale, ma certamente molto interessante, cf. M. ROSATI, *Critica del dogmatismo liberale. La laicità da ideologia a pratica cooperativa*, “Parole chiave”, 33 (2005) 81-101. Intanto, non poco di questa idea di neutralità “logicamente coerente” diviene *κοινή*, cf., ad esempio, C. MAGRIS, *Chi è laico, chi è clericale*, “Corriere della sera”, 20 Gennaio 2008, 1.31: 1.

²³ Cf. S.V. MONSMA – C. SOPER, *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*, Rowman & Littlefield, Oxford 1997. Del resto, come sarebbe mai possibile immaginare un potere politico neutrale nei confronti della intera materia economica (dunque indifferente a crescita e declino), nei confronti della intera materia demografica, nei confronti della intera materia scientifica, etc.? E perché mai questi esempi risulterebbero inconcepibili per chichessia mentre non avviene immediatamente lo stesso per le pretese o le dichiarazioni di neutralità nei confronti della religione? Quale enorme costrutto ideologico, di cui la pretesa di privatizzare la religione è solo un effetto, fa passare inosservata una cosa del genere! Sulla distanza tra la pretesa «francese» di neutralità della laicità e la coscienza «statunitense» che «tutte le decisioni del governo in materia religiosa (interventi ed omissioni di intervento) non consistono che di preferenze e di scelte tra visioni su ciò che dovrebbe essere in competizione l’una con l’altra» cf. D. N. CINOTTI, *The Incoherence of Neutrality. A Case for Eliminating Neutrality from Religious Clause Jurisprudence*, “Journal of Church & State”, 45 (2003) 499-533. Sintetizza F. S. RAVITCH, *Masters of Illusion. The Supreme Court and the Religion Clauses*, New

tutt'altro che attuale²⁴, è per l'appunto una delle forme assunte dall'affermarsi di una inspiegabile pretesa: quella che le convinzioni secolari (*secular*)²⁵, o laiche (*laïque*, che in inglese viene tradotto con *secular*)²⁶, abbiano una dignità pubblica superiore a quella delle convinzioni religiose²⁷.

2.2. Poliarchia vs. monarchia.

La *laïcité* è organica ad un modello di monarchia sociale mentre la *religious freedom* è organica ad un modello di poliarchia sociale²⁸. In entrambi i casi i modi di separare poteri politici e poteri religiosi costituiscono elementi portanti del regime politico e più in generale sociale.

Da sola, la categoria di separazione non aiuta a fare chiarezza. In entrambi i casi, infatti, siamo di fronte a regimi di separazione molto accentuata tra poteri politici e poteri religiosi. E non aiuta l'analista neppure la ricerca di quale delle due forme sia la più «ostile» rispetto alla religione. Infatti, se da un punto di vista la *laïcité* appare espressione di una ostilità non da poco verso le chiese e la religione, da un altro punto di vista si potrebbe osservare anche che la sua gestione può lasciare spazio al transito verso almeno alcune organizzazioni religiose di sostegni economici non trascurabili.

York University Press, New York 2007, 167: «Minimize government encouragement of religion without discouraging religion». Su altri aspetti della stessa differenza cf. S. V. MONSMA, *Substantive Neutrality as a Basis for Free Exercise-No Establishment common Ground*, "Journal of Church & State" 42 (2000) 13-35. Per una critica "multiculturalista" dalla ideologia della neutralità cf. T. MODOOD – R. KASTORYANO, *Secularism and the accommodation of Muslim identities*, in G. G. RAYMOND – T. MODOOD (edd.), *The construction of minorities identities in France and Britain*, Palgrave, New York 2007, 13-32.

²⁴ Cf. S. D. SMITH, *Foreordained Failure. The Quest for a Constitutional Principle of Religious Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1995, 96-97.

²⁵ O le *secular worldviews*, o addirittura le *secular lower-order believes* per esprimersi con le più precise categorie di B. SWEETMAN, *Why politics needs religion*.

²⁶ Si pensi alla nozione di scuola statale e laica riproposta da S. RODOTÀ, *Perché laico*, 65.

²⁷ Per una critica al Rawls che tenta di accreditare la possibilità di un punto di vista neutro cf. B. SWEETMAN, *Why politics needs religion*, 166ss.

²⁸ In questo caso usiamo il concetto di "poliarchia" in una accezione se possibile ancora più radicale di quella cui faceva ricorso R. A. DAHL, *A preface to a democratic theory*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1968, 63ss). Con quel termine qui si intende qualcosa che ancor meno può essere ridotto a pluralismo interno al sistema politico. Per articolare questa nozione di poliarchia potremmo prendere in prestito da M. WALZER l'idea di società libera come società in cui circolano beni sociali incommutabili (*Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994, 21-22). Da N. LUHMANN potremmo prendere in prestito l'idea di una società primariamente differenziata per funzioni (*Soziale differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, ID., *Modernità e differenziazione sociale*).

Come ha mostrato uno studio empirico di M. Minkenberg²⁹, anche se la attenzione si sposta dalle politiche ecclesiastiche dei governi a politiche relative a *issues* generalmente considerate «religiosamente sensibili» (classificazione teologicamente molto discutibile!), si deve notare che è ben difficile stabilire se vi sia in astratto un modello più amico ed uno più ostile alle chiese. Ad esempio, le «*established churches*, tanto parzialmente quanto pienamente *established*, sembrano avere meno impatto politico» su questioni religiosamente sensibili, e «sembrano più disposte al compromesso su queste. In altre parole, si comportano più come istituzioni che come gruppi di interesse»³⁰. Per altro verso, la ricognizione empirica ha mostrato che «la secolarizzazione come differenziazione istituzionale ha solo un impatto limitato sugli *outputs* politici. Ma la differenziazione istituzionale di per sé non conduce all'indebolimento degli *inputs* religiosi. Chiese che sono libere dai vincoli dell'*establishment* possono essere attori più efficaci se scelgono, con le parole di Casanova, di «deprivatizzarsi» e si trasformano «da istituzione *state-oriented* in istituzione *society-oriented*»³¹.

Ciò che la maggior parte dei normali discorsi sul separatismo prodotto da *laïcité* e da *religious freedom* si lascia sfuggire³² è che sì, ricorrendo alla celebre espressione di Thomas Jefferson, l'una e l'altra erigono un *wall of separation* tra poteri politici e poteri religiosi, ma questi due muri (*wall*) corrono lungo due linee molto diverse l'una dall'altra. Si potrebbe dire che i due muri tracciano due linee di confine virtualmente perpendicolari. Il muro della *laïcité* corre tra pubblico e privato, quello della *religious freedom* corre all'interno dello spazio pubblico (cf. fig.1). Quello della *laïcité* neutralizza la religione all'interno dello spazio pubblico e la relega nel privato, quello della *religious freedom* separa i poteri politici da quelli religiosi in quanto li riconosce come due diverse forme di poteri pubblici (analogamente a quanto avviene in regime di poliarchia per i muri che separano i poteri politici da quelli economici, scientifici, e via dicendo)³³.

²⁹ M. MINKENBERG, *The Policy Impact of Church-State Relations: Family Policy and Abortion in Britain, France, and Germany*, in J. T. S. MADELEY – Z. ENYEDI (edd.), *Church and State in Contemporary Europe. The Chimera of Neutrality*, Frank Cass, London-Portland, 195-217.

³⁰ M. MINKENBERG, *The Policy Impact of Church-State Relations*, 213.

³¹ M. MINKENBERG, *The Policy Impact of Church-State Relations*, 213.

³² Pur quello in generale condivisibilissimo A. STEPAN, *The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes*, in C. CALHOUN – M. JUERGENSMEYER – J. VAN ANTWERPER, *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, Oxford 2011, 114-144.

³³ Per una conclusione in qualche misura simile cf. B. G. SCHARFFS, *The Autonomy of Church and State*, in "Brigham Young University Law Review", 4 (2004) 1217-1348 in particolare 1246ss. Sulla sostanziale differenza tra *laïcité* e *religious freedom*, soprattutto in materia di libertà religiosa, che a volte può celarsi al di sotto di una superficiale somiglianza cf. F. M.

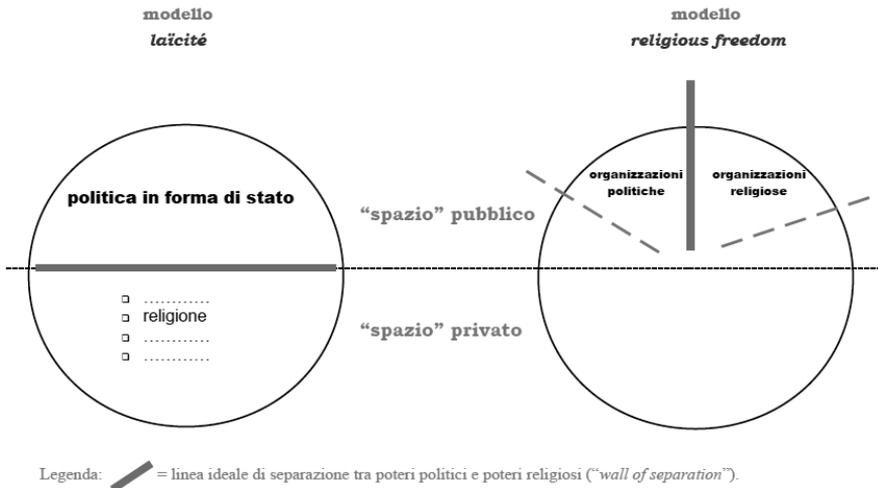


Figura 1 – Schematizzazione dei due modelli di separazione tra poteri religiosi e poteri politici

Tanto in una prospettiva poliarchica quanto in una prospettiva monarchica si può parlare di politica e di religione, se non altro per comodità dacché non si può sempre dire tutto contemporaneamente. Certo è che, sia politica che religione finiscono per significare in regime di monarchia e di *laïcité* qualcosa di molto diverso da ciò che significano in regime di poliarchia e di *religious freedom*. Un abisso di differenza separa la religione per cui nella *laïcité* c'è ancora spazio (privato) da quella che può vivere in regime di *religious freedom* (e di cui anzi la *religious freedom* abbisogna per funzionare).

La *laïcité* è una componente necessaria al compimento del progetto statale, analogamente al necessario contributo che il regime di *religious freedom* fornisce all'instaurarsi ed al funzionare del modello di poliarchia. Sono proprio le analisi delle istituzioni politiche a mostrarci quale netta impronta abbiano lasciato sino al presente le soluzioni politico-religiose determinatesi con «epicentro» intorno al XVII secolo. Ciò emerge in modo eclatante se si guarda al presente degli assetti politici in Europa (e non solo degli assetti politico-religiosi) in una prospettiva à la Rokkan³⁴.

GEDICKS, *Religious Exemptions, Formal Neutrality, and Laïcité*, "Indiana Journal of Global Legal Studies" 13 (2006) 473-492.

³⁴ J. T. S. MADELEY, *A Framework for the Comparative Analysis of Church-State Relations in Europe*, in Id., *Church and state in contemporary Europe. The Chimera of neutrality*, Frank Cass, London 2003, 23-50. 26s.

3.3. Common law vs. civil law

Un nesso essenziale corre tra il regime di *laïcité* ed un universo giuridico di *civil law* ed un nesso altrettanto essenziale corre tra il regime di *religious freedom* ed un universo giuridico di *common law*. Anche in questo caso, quella che appare tra i due regimi ricorda proprio una relazione di contraddittorietà³⁵.

Dalla «quasi-consustanzialità» della *religious freedom* al sistema di *common law* e della *laïcité* al sistema di *civil law* deriva un'altra conseguenza, perlomeno sul piano analitico. Certamente, né l'uno né l'altro regime possono essere ridotti alle proprie dimensioni legali. Né l'uno né l'altro possono essere descritti riducendoli alle sole leggi positive che li reggono. Tuttavia, questo è vero in misura del tutto particolare per il regime di *religious freedom*: è vero per questo regime ancor più di quanto non sia vero per l'altro. Il ruolo giocato dallo Stato e dalla (sua) legge nel costituirsi di un assetto di *laïcité* è certamente più ampio di quello giocato dai poteri politici federali (ed anche locali) nel costituire un regime di *religious freedom*³⁶. Del resto, è la logica stessa del modello poliarchico che vuole i poteri e gli istituti politici non egemoni sullo spazio pubblico, limitati, programmaticamente divisi al proprio interno. Al contrario, la laicizzazione dello spazio pubblico è funzionale alla egemonia su questo da parte dello Stato che, anche attraverso la (sua) legge, presidia l'effettività di quella egemonia³⁷. Insomma, la differenza tra *laïcité* e *religious freedom* è ancora più ampia di quella che pure corre tra i due rispettivi gruppi di testi giuridici.

³⁵ Sul punto, sostanzialmente molto vicine le analisi di M. BERTOLISSI – U. VINCENTI, *Laicità e diritto*, in G. BONIOLO, *Laicità*, Einaudi, Torino 2006, 70-96: 88-95. Esse forniscono anche ulteriori argomenti a sostegno della critica dello schema monodimensionale per la classificazione dei regimi di relazione tra poteri politici e poteri religiosi.

³⁶ «Intendo criticare in modo radicale la possibilità di ogni qualsivoglia adeguata teoria generale della *religious freedom*. (...) Essa, come molte altre materie di ricerca sia personale che politica, è intrinsecamente materia prudenziale che evidentemente non può essere ridotta o regolata per mezzo di una "teoria"» (S. D. SMITH, *Foreordained Failure. The Quest for a Constitutional Principle of Religious Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1995, 16).

³⁷ Illuminante in proposito risulta la ricerca comparativa condotta da A. STEPAN, (*Religion, Democracy, and the "Twin Tolerations"* in L. DIAMONS – M. F. PLOTTNER – P. J. COSTOPULOS, *World Religions and Democracy*, John Hopkins University Press, Baltimore 2000; A. STEPAN, *Arguing Comparative Politics*, Oxford University Press, Oxford 2001) alla quale avremo modo di fare ancora riferimento. Per un punto di partenza remoto di questa cf. B. W. LYNN, *Piety and politics*, Harmony Books, New York 2006, 95ss. Cf. anche P. CAVANA, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, AVE, Roma 1998, 25.

3.4. Civil religion vs. religion civile

Per il vasto pubblico può essere difficile appassionarsi alla differenza tra una cosa che si chiama (in inglese) *civil religion* ed una che si chiama (in francese) *religion civile*, espressioni entrambe inevitabilmente tradotte in italiano con «religione civile». Distinguere tra le due dovrebbe essere un po' più interessante per un pubblico esperto.

Tra gli altri James Beckford mette chiaramente in luce il carattere alternativo e dunque in qualche modo programmaticamente sostitutivo della *laïcité* rispetto alla religione. Venendo al punto della *civil religion*, l'autore inglese scrive: «All'opposto della situazione che si verifica negli Usa, dove la *civil religion* emerge per sinergia tra Chiese e organizzazioni politiche durante gli anni di formazione della giovane repubblica, il tardo XIX secolo e il primo XX secolo testimoniano in Francia un deliberato tentativo di rinnovare la influenza religiosa della moralità repubblicana, di formulare una moralità senza religione per l'intero paese»³⁸. Evidentemente, la *civil religion* americana non esprimeva un intento del genere.

La opposizione tra *civil religion* e *religion civile*, in realtà, potrebbe rivelarsi ancora più radicale di quella messa in evidenza da Beckford³⁹. Se si parla ancora di «*sanctuaire républicain*»⁴⁰, evidentemente le radici rousseauiane⁴¹ della *laïcité* sono vitali. Secondo quelle radici non solo la religione di chiesa va privata di ogni influenza sulla vita pubblica e sulla morale individuale⁴², ma questa influenza va sostituita con l'influenza di un'altra religione prodotta, regolata e socializzata dal potere politico. Questo è propriamente la *religion civile*.

Insomma, vi è almeno una differenza che separa ed oppone nettamente *civil religion* e *religion civile*. La *civil religion*, che si sviluppa in regime di *religious freedom*, non pretende di essere e non è una alternativa alla religione di chiesa ed in particolare alle tradizionali religioni di

³⁸ J. BECKFORD, "Laïcité", "Dystopia", and the Reaction to new Religious Movements in France, in J. T. RICHARDSON (ed.), *Regulating Religion*, Kluwer, New York 2004, 27-40, 32.

³⁹ Traniello li definisce due differenti archetipi (F. TRANIELLO, *A proposito di nazione, democrazia e religione civile*, in "Rassegna Italiana di Sociologia" 2 (1999) 255-268: 257-259).

⁴⁰ Da parte del Presidente della Repubblica francese J. CHIRAC, e non a caso a proposito della scuola. Cf. *Discours relatif au respect du principe de la laïcité dans la République*, 17 Dicembre 2003.

⁴¹ Le radici rousseauiane e la intenzionalità non da ultimo pedagogica (cf. J. BAUBÉROT, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Seuil, Paris 2004, 13-14).

⁴² Al contrario, come più volte ricordato, per padri della *religious freedom* statunitense come J. Madison la vita morale come espressione della esperienza religiosa (sullo stesso piano del culto, della credenza e di altro ancora) era ritenuta questione di dignità pubblica, anche se non competenza del potere politico, al di là della garanzia dell'ordine pubblico.

chiesa cristiana. Al contrario, la *religion civile* che costituisce uno degli elementi portanti del progetto di *laïcité*, si presenta esplicitamente e si produce praticamente come un equivalente funzionale⁴³, cioè come alternativa, alle religioni di chiesa ed alle altre forme di religione in generale.

Come già mostrato, sia all'uno che all'altro punto di vista potremmo attribuire un'idea di libertà religiosa: ma quanto diversa! Una misura della diversità tra le due? La capacità di limitare l'esercizio della sovranità politica e di farlo anche dall'interno dello spazio pubblico: nulla nel primo caso, notevole nel secondo. Per altro verso, mentre la *laïcité* non possiede alcun antidoto contro quella forma di fondamentalismo religioso che è la *seculocracy*, la *religious freedom* sa individuare un tale rischio e combatterlo⁴⁴.

	laïcité	religious freedom
religione e spazio pubblico	privatizzazione della religione	non privatizzazione della religione
modello di ordine sociale	monarchico	poliarchico
diritto / legge	<i>civil law</i>	<i>common law</i>
modello di religione civile	<i>religion civile</i>	<i>civil religion</i>

Figura 2 – Rappresentazione schematica di alcune caratteristiche dei due modelli

Tirando un pur sempre provvisorio bilancio (cf. fig. 2), si può dire che il regime di *laïcité* implica una privatizzazione della religione, è organico ad una idea monarchica di ordine sociale, è intimamente connesso ad un sistema di *civil law*, e – prima ancora che ambire a – per funzionare abbisogna di una religione politica alternativa alla religione di chiesa. D'altro canto, il regime di *religious freedom* non implica un regime di privatizzazione della religione, della quale invece riconosce la piena dignità pubblica, è parte di una idea poliarchica di (relativo) ordine (o meglio di relativo disordine) sociale, è strutturalmente connesso ad un sistema di *common law*, consente lo sviluppo di una religione civile che non si confonde né è alternativa, ma anzi ha tra le sue fonti e le sue condizioni permanenti la vitalità anche in forme diverse di una religione di chiesa.

⁴³ Che e quanto questo obiettivo sia effettivamente concepibile e praticabile se non a spese dei livelli di differenziazione funzionale della società e dunque di modernizzazione, è un altro punto, cf. N. LUHMANN, *Grundwerte als Zivilreligion*, "Archivio di Filosofia", (1978) 51-71.

⁴⁴ Cf. B. Sweetman, *Why politics needs religion*, IVP Academic, Downers Grove 2006, 79ss.

3. L'OMERTÀ IDEOLOGICA DELLA LAICITÀ

Visti i suoi obiettivi schematici, qui potrebbe concludersi la presente ricognizione sociologica. Può tuttavia essere utile, se non necessario, mettere in luce un ennesimo tratto che distingue il modello e la cultura della *laïcité* dal modello e dalla cultura della *religious freedom*. Il primo ha qualcosa che al secondo manca. E questo qualcosa dipende dal suo essere espressione di quella pretesa di assolutezza che non a caso nella forma compiuta si manifesta nello Stato.

In breve, la cultura della *laïcité* ha la struttura di una ideologia – nel senso più puro e più pericoloso del termine. Questa struttura emerge innanzitutto come sistematico occultamento della esistenza di altri modelli moderni di separazione tra poteri politici e poteri religiosi⁴⁵. È l'omertà della laicità intorno alla esistenza di una alternativa – tra l'altro storicamente più antica di almeno cento anni – che ne rivela nel modo più evidente la sua anima ideologica.

In questa sede, per ovvie ragioni di spazio, di tale tendenza è possibile dare solo tre esempi. Essi, se non esauriscono la descrizione di questa caratteristica, certamente la esemplificano. Ci si limiterà a ricordare tre casi in cui autorevoli sostenitori della *laïcité* sono riusciti a vedere laicità anche laddove si operava nel modo più limido una opzione per la libertà religiosa, ovvero per il modello alternativo a quello della laicità di separare poteri politici e poteri religiosi⁴⁶. Infatti, si è riusciti a vedere laicità nella vigente Costituzione italiana e nell'insegnamento del concilio Vaticano II e, analogamente, vi è chi, quando si tratta di analizzare i modelli che nella modernità europea hanno garantito la separazione tra poteri politici e poteri religiosi, non sa vedere altro che laicità.

3.1. La (presunta) laicità della Costituzione italiana

Come è noto, con una sentenza del 1989 (n. 203) la Corte Costituzionale ha affermato che la laicità è uno dei principi, anzi è «principio supremo» della Carta del 1948. Il fatto che in questo testo della laicità non ricorra neppure il termine, né prima ancora i contenuti qualificanti (a partire dalla indispensabile assolutezza dello Stato e della sua sovranità o dalla unicità dell'ordinamento), o ancora che agli articoli 7, 8 e 19

⁴⁵ Esempiare la posizione di J. BAUBÉROT: cf., ad esempio, *Le tante laicità nel mondo*, Luiss, Roma 2008: *Le tante laicità nel mondo*, tra le quali vengono annoverate come regimi imperfetti di laicità i regimi di *religious freedom*.

⁴⁶ D'ora in poi possiamo usare il termine «laicità» con lo stesso significato di quello di «*laïcité*» perché al momento non è dato reperire un concetto di laicità che non abbia le caratteristiche della *laïcité* senza però avere quelle della *religious freedom*.

vi si definisca una opzione esplicita e debitamente esplicitata per il modello della libertà religiosa, non è apparso indizio sufficiente a frenare quell'intenzione.

Il carattere ideologico dell'operazione diviene perfino più chiaro quando si considerano alcuni argomenti giuridici. Cardia aveva già insistito sulla difficoltà di «individuare una nozione univoca di stato laico»⁴⁷ e dunque il carattere piuttosto sospetto dell'uso di questo termine. Successivamente Dalla Torre era andato ancora più a fondo e aveva mostrato come quella di laicità sia una nozione «giuridicamente inutile»⁴⁸. Inutile perché confusa⁴⁹, ed inutile perché gli effetti che promette non solo potrebbero, ma in realtà già sono garantiti da nozioni giuridiche molto precise e sperimentate, nonché già presenti nell'ordinamento⁵⁰. Come «sovranità relativa all'ordine proprio»⁵¹ e «imparzialità» (dello stato-apparato, *ibidem*, e non «neutralità!»), o ancora «pluralismo»⁵² comprensivo di un certo *favor religionis* del quale sarebbe interessante una analisi comparata in relazione alla *religious clause* statunitense che riconosce il *free exercise*.

Cosa vi è di più tipicamente ideologico di una battaglia per imporre nomi diversi alle stesse cose?

Tuttavia, l'intervento non è senza effetti. Una volta cambiati i nomi, infatti, sono state poste le condizioni per cambiare le cose. In pochi altri ambiti come nella legge «si fanno cose con parole» – per parafrasare Austin –.

3.2. Il Vaticano II e la laicità

Che il Vaticano II abbia definitivamente «sdoganato» la laicità per i cattolici (e non solo sul piano politico) è convinzione talmente diffusa che ce ne può essere risparmiata la documentazione. Ma non si può neppure dimenticare che, appellandosi all'insegnamento dello stesso Vaticano II (che della “laicità” non conosce il termine e non usa i contenuti), a volte si è andati anche oltre. Non sono mancati, infatti, anche alcuni⁵³

⁴⁷ C. CARDIA, *Stato laico*, 875.

⁴⁸ G. DALLA TORRE, *Il primato della coscienza*, 33ss.

⁴⁹ Cf. G. DALLA TORRE, *Il primato della coscienza*, 44-48.

⁵⁰ Cf. anche A. BARBERA, *Il cammino della laicità*, in S. CANESTRAI (ed.), *Laicità e diritto*, Bonomia University Press, Bologna 2007, 33-92: 83-88.

⁵¹ G. DALLA TORRE, *Il primato della coscienza*, 56.

⁵² Il termine indica qui un preciso concetto giuridico: G. DALLA TORRE, *Il primato della coscienza*, 64.

⁵³ Come S. DIANICH, *Laici e laicità nella Chiesa*, in Id. (ed.), *Dossier sui laici*, Queriniana, Brescia 1987, 103-151; Id., *Chiesa e laicità dello Stato*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011; e an-

che in ambito ecclesiologico sono arrivati addirittura a cessare di parlare di laicato sostenendo che la laicità⁵⁴ va considerata caratteristica propria non solo di questo, ma di tutta la Chiesa (non a caso considerando «secolarità» semplicemente sinonimo di «laicità»⁵⁵).

Tuttavia, finché si pensa e si parla nell'orizzonte della laicità è molto improbabile che sia stato colto e condiviso l'insegnamento conciliare e post-conciliare che transita per la *Dignitatis Humanae*, e più in generale per la *Gaudium et spes*. Con la dichiarazione appena ricordata, infatti (si pensi tra gli altri al DH n. 6), da un lato alla politica viene riconosciuto come legittimo il compito di contribuire a solo uno degli elementi che costituiscono il bene comune – l'«ordine pubblico» – e, dall'altro, alle organizzazioni religiose, come a tante altre realtà sociali, viene riconosciuto il dovere – e dunque il diritto rispetto al potere politico – di contribuire allo stesso bene comune in altro modo, ma in modo di dignità, specificità ed irriducibilità ad altro pari a quello della politica.

Basta solo questo a mostrare che nel magistero conciliare non c'è più spazio per lo Stato – nel senso proprio del termine, ovviamente –, (ovvero per un monopolio da parte della politica della cura del bene comune)⁵⁶, e dunque per la laicità⁵⁷. E neppure per la «sana laicità» che ancora suppone una idea di Stato troppo invasiva ed eversiva rispetto al principio di sussidiarietà, oltre che una comprensione ancora troppo timida dei diritti della coscienza rispetto a qualsiasi forza coercitiva mondana, inclusa quella di un potere religioso.

3.3. La matrice britannica della religious freedom americana

Il modello *religious freedom* non nasce in Nord America né le colonie che diverranno l'embrione degli Stati Uniti d'America cominciano la loro vicenda regolando in quel modo i rapporti tra poteri politici e poteri religiosi. Il punto di svolta può essere collocato tra il 1660 e il 1690⁵⁸, il

che S. DIANICH – S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, 390-417 o B. FORTE, *Laicato e laicità. Saggi ecclesiologici*, Marietti, Genova 1986.

⁵⁴ Non di rado accettando che sia l'esperienza dello Stato moderno a dettarne i criteri.

⁵⁵ Sulla differenza e sul conseguentemente diverso modo di comprendere la «autonomia delle realtà temporali», ho cercato di concentrare l'attenzione in *La pretesa. Quale rapporto tra vangelo e ordine sociale*, Rubbettino, Soneria Mannelli 2013.

⁵⁶ La esplicitazione e la trattazione da parte della *Centesimus annus* del principio di sussidiarietà declinato anche «orizzontalmente» è la esposizione più estesa di questa acquisizione conciliare.

⁵⁷ Valga per tutte la testimonianza di Murray.

⁵⁸ Quando nella Vecchia Inghilterra si va formando l'anglicanesimo come nuova sintesi (cf. J. MALTBY, *Suffering and surviving: the civil wars, the Commonwealth and the formation of*

che vuol dire molto tempo dopo l'arrivo dei Padri Pellegrini⁵⁹. Il cambiamento che si compie⁶⁰ è profondamente collegato alla vicenda culturale e politica della Vecchia Inghilterra.

Il periodo di transizione ebbe luogo negli anni 1660-1662, quando molti *new englanders* abbandonarono la visione originaria puritana ed *establishmentarian* dei *leaders* del *New England* a favore della visione più generale propria del protestantesimo riformato inglese. Nel 1660 la restaurazione di Carlo II era consolidata e il fallimento del Protettorato Cromwelliano divenne ovvio. L'insuccesso dei Puritani e degli Indipendenti in Inghilterra fu reso ancora più evidente dalla *Great Ejection* del 1662. E fu proprio nel 1662 che il sinodo del *New England* adottò una versione parziale del *covenant*, facendo sì che il proprio sistema parrocchiale assumesse forme più simili a quelle del sistema parrocchiale che era ancora in vigore nell'*Old England*. (...) Il periodo tra il 1662 ed il 1708 vide lo sbriciolarsi della visione ecclesiastica tipica del *New England* come stabilita da John Cotton, John Winthrop, John Davenport tra gli altri. La Nuova Inghilterra come la Vecchia Inghilterra lentamente apprese a convivere con *established churches* affiancate da gruppi di cristiani dissenzienti attivi al fianco nel sistema parrocchiale ufficiale. (...) Il *New England* cominciava a divenire più inglese di quanto non fosse nel secolo precedente e derivò le sue caratteristiche basilari tanto politiche quanto ecclesiastiche dall'*Old England* dopo la Restaurazione del 1662 e la *Glorious Revolution* del 1688-89⁶¹.

È proprio seguendo il filo della vicenda statunitense che la radice inglese della *religious freedom* emerge con chiarezza. Ed emerge anche che un ruolo primario in quella radice deve essere attribuito alla serie di eventi e processi che va dai fatti del 1641, attraverso la parabola di Oliver Cromwell, sino alla Gloriosa Rivoluzione (1688) ed ai suoi esiti, primo tra i quali il *Bill of Rights* del 1689. Questo periodo vede la nascita di istituzioni e di intuizioni finalizzate a dare una risposta nuova, indiscutibilmente moderna alla istanza di separazione tra poteri religiosi e poteri politici. Una risposta particolare, abbiamo detto, perlomeno in quanto assolutamente incommensurabile con quella emersa – circa un

"*Anglicanism*", in C. DURSTON – J. MALTBY (ed.) *Religion in Revolutionary England*, Manchester University Press, Manchester 2006, 158-180: 174).

⁵⁹ Per una sintesi ancora assai utile sulla prima fase cf. T. BONAZZI, *Il sacro esperimento*, Il Mulino, Bologna 1970.

⁶⁰ E nel quale ha un ruolo cruciale l'idea di *covenant*, che mai andrebbe confusa con quella di *contract social*.

⁶¹ D. A. WEIR, *Early New England. A Covenanted Society*, Eedermans, Grand Rapids 2005, 225. E ancora: G. SPINI, *Il pensiero politico americano dalle origini al federalismo*, in L. FIRPO (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche, sociali*. IV, Utet, Torino, 443-490: 451-456.

secolo dopo – nella vicenda che va dalla rivoluzione giacobina alle leggi francesi sulla *laïcité* entrate in vigore tra XIX e XX secolo.

Lo scenario europeo è caratterizzato da una profonda e sincronica varietà. Più o meno nello stesso periodo storico, nell'Europa continentale i poteri politici cercavano di imporre e poi di proteggere la omogeneità in qualche modo sancita a Westfalia (1648) – e di cui la laicità è solo un caso estremo –, mentre, contemporaneamente, i poteri politici inglesi in un modo o nell'altro non ne avevano bisogno per funzionare. «La Guerra Civile inglese aveva rotto il monopolio della chiesa nazionale, e l'Atto (di tolleranza) riconobbe che in Inghilterra il pluralismo religioso andava mantenuto»⁶². Il modello della *religious freedom* estenderà ed estende ancora progressivamente un regime di libertà religiosa sorto dentro il perimetro della tradizione cristiana. La libertà religiosa è innanzitutto libertà nella Chiesa e della Chiesa.

Da queste radici germoglierà in Gran Bretagna e poi nel Nord America anglofono una vera e propria teologia del *covenant*, inclusiva di un diritto alla rivolta che ricorda più certi classici approdi tomasiani (ad es. in materia di diritto al tirannicidio) che non la teologia politica degli «stati assoluti» dominante in quel tempo nella Europa continentale, anche protestante⁶³. Per questo si è parlato, e a ragione, della «implicazione rivoluzionaria» di questa prospettiva teologica del *covenant*. «Mentre altri interpretarono la Bibbia ed affermarono che Dio ordinava la obbedienza al governo, in una prospettiva che promuove e sostiene l'assolutismo, i puritani intesero la relazione tra popolo e governo come una mutua obbligazione»⁶⁴.

Se accettiamo che la *religious freedom* ha radici europee e prende forma nel XVII secolo inglese, troviamo sensato rappresentarci le vicende inglesi e francesi del XVI e XVII secolo come vicende – per qualche verso almeno – parallele e dagli esiti alternativi. Per questa via (e non solo questa!) possiamo riguadagnare un'idea di Europa e di identità europea meno angusta, più ricca, e certamente non *laïque*⁶⁵.

⁶² B. HANKINS, *English Civil War*, in C. COOKSON (ed.), *Encyclopedia of Religious Freedom*, Routledge, New York - London 2003, 112-117: 116.

⁶³ Anzi, almeno secondo P. GORSKI, *Historicizing the secularization debate: Church, State, and Society in late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700*, "American Sociological Review" 65 (2000) 138-167: 158 è in quest'area che si ebbe il massimo di spinta alla de-differenziazione.

⁶⁴ K. D. WALD, *Religion and Politics in the United States*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2003, 45.

⁶⁵ Questa prospettiva rimette in discussione decine di luoghi comuni. Alcuni esempi? Riduce l'enfasi accordata al ruolo giocato da protestantesimo e cattolicesimo rispetto ai processi di modernizzazione politica. Come si spiega la differenza tra culture politiche maturate in terreno di coltura "anglicano" rispetto a quelle maturate in clima «luterano», se si attribuisce al

Per concludere, e con buona pace di Jean Baubérot, se nel mondo ci saranno pure tante forme di laicità, è difficile sostenere che la *religious freedom* possa essere ridotta ad una di queste, mentre emerge che le differenze tra modello di *religious freedom* e modello di *laïcité* sono assai più radicali di quelle che distinguono le une dalle altre le varianti della laicità.

cattolicesimo il monopolio della produzione delle spinte di reazione alla modernità? Come non riconsiderare il significato ed il valore di modernità politica, di solito dato per scontato, di forme di partecipazione, cultura ed organizzazione politica a matrice giacobina, una volta non ignorata l'ipotesi intorno ad una origine in un certo senso rurale ed assolutista della figura del politico interprete della «volontà generale» (H. L. ROOT, *Peasants and King in Burgundy. Agrarian Foundations of French Absolutism*, University of California Press, Berkeley 1987, ad esempio, 66ss)? Come non riconsiderare daccapo processi quali la soppressione dell'ordine gesuita, ed il peso che vi ebbe, per esempio, la teologia politica per qualche verso almeno antiassolutista dominante nelle sue fila, certo fatta anche di argomenti antimoderni, ma altrettanto certamente – e dovremmo comprenderne ancor meglio in quale misura – non solo di questi (cf. H. HÖPFL, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State*, c.154-1630, Cambridge University Press, Cambridge 2004, in part. 90ss)?