



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Facoltà di Giurisprudenza

Scuola di dottorato in “Diritto sovranazionale e diritto interno”
Dottorato di ricerca in “Diritti umani: evoluzione, tutela e limiti”

LA RILEVANZA DELLE RAGIONI RELIGIOSE NELLA SFERA PUBBLICA

SSD IUS 20

Tutor:
Chiar.mo Prof. Francesco Viola

Tesi di dottorato di:
Alessandro Montalbano

Coordinatore del dottorato:
Chiar.mo Prof. Aldo Schiavello

Direttore della scuola di dottorato:
Chiar.ma Prof.ssa Isabel Trujillo Perez

XXIII CICLO - ANNO 2012

a Giuliana, che non se lo aspetta

LA RILEVANZA DELLE RAGIONI RELIGIOSE NELLA SFERA PUBBLICA

Indice

PARTE PRIMA: MODELLI REALI DI LAICITÀ

Capitolo I

Pluralismo religioso e convivenza multiculturale

1. Premessa p.5
2. La libertà religiosa nella società multiculturale p.7
3. Il concetto di laicità: una prospettiva storicistica p.11
4. La laicità nell'esperienza contemporanea p.23

Capitolo II

Il modello concordatario italiano

1. Premessa p.29
2. Il pluralismo religioso nella Carta costituzionale p.31
3. Il diritto costituzionale *vivente*: la giurisprudenza costituzionale sul principio di laicità p.38
4. La libertà religiosa nella legislazione ordinaria e nella giurisprudenza p.45
5. (Segue): l'esposizione del crocifisso negli spazi pubblici istituzionali p.51

Capitolo III

Il modello separatista francese

1. Premessa p.61
2. Il modello separatista francese: genesi storica p.63
3. La legge *anti-velo* p.71
4. La c.d. laicità positiva di Sarkozy: una nuova prospettiva? p.81

Capitolo IV

Il neutralismo americano

1. Premessa: modello francese e modello americano a confronto p.89
2. La nascita del sistema separatista p.96
3. Establishment Clause e Free Exercise of Religion Clause p.105
4. Il principio separatista nella giurisprudenza della Corte Suprema p.111

PARTE SECONDA:MODELLI IDEALI

Capitolo V

Il modello rawlsiano della ragione pubblica

1. Il necessario intreccio tra diritto e filosofia: da Kant a Rawls p.120
2. Il liberalismo politico p.131
3. Le condizioni per la cooperazione sociale p.141
4. Il problema della scelta costituzionale p.144
5. Conclusioni p.149

Capitolo VI

Il modello procedurale habermasiano

1. Premessa p.153
2. E' immaginabile un ruolo pubblico per la religione? p.156
3. L'etica del discorso p.160
4. I limiti del recupero del discorso religioso p.165
5. I confini tra scienza e fede p.172

Capitolo VII

La prospettiva comunitarista: il ruolo della religione nelle società secolarizzate secondo Taylor

1. Premessa p.179
2. La disaffezione nei confronti dell'appartenenza strutturata di tipo religioso p.182
3. (Segue): le tre fasi storiche del fenomeno della secolarizzazione p.192
4. La necessità di ricorrere ad una politica del riconoscimento p.198

Conclusioni

Bibliografia

Capitolo I

Pluralismo religioso e convivenza multiculturale

1. Premessa

La teoria democratica ha recentemente fatto passi importanti verso la riabilitazione delle religioni nella sfera pubblica.

Secondo la revisione habermasiana, non soltanto è ammissibile che le religioni prendano parte al dialogo pubblico, ma è persino auspicabile che lo facciano¹. Una posizione, questa, che rappresenta un superamento palese del modello dello Stato liberale classico, ma che si distingue anche da quello costituzionale democratico. Mentre, infatti, nel caso dello Stato liberale, la privatizzazione della religione faceva della sfera pubblica il luogo esclusivo del sovrano civile, le democrazie costituzionali riconoscono ai cittadini religiosi la libertà di partecipare al pubblico dibattito, benché imponendo uno *sforzo di traduzione* relativamente agli argomenti sviluppati

¹ J. HABERMAS - J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, Morcelliana, Brescia 2004. Habermas è netto nell'affermare l'autosufficienza e indipendenza dello Stato liberale da tradizioni religiose o metafisiche. “*Il liberalismo politico che io difendo nella particolare versione del repubblicanesimo kantiano, si auto-comprende come legittimazione non religiosa e post-metafisica dei fondamenti normativi di uno Stato democratico costituzionale*” (p. 43). Non vi sono dunque ragioni interne allo Stato liberale così inteso per andare a cercare altrove le proprie fonti di legittimazione; tuttavia possono sussistere delle ragioni esterne, determinate dagli attuali sviluppi economici e sociali. “*Una modernizzazione aberrante della società presa nel suo complesso potrebbe rendere molto debole il legame democratico ed esaurire quella particolare forma di solidarietà da cui lo Stato democratico dipende*” (p. 50). La persistenza, allora, della religione in un ambiente sempre più secolare va considerata “*non in qualità di semplice dato di fatto sociale. La filosofia deve prendere sul serio questo fenomeno*” (p. 53), talché nel dialogo entrambe le parti intendano insieme “*la secolarizzazione della società come un processo di apprendimento complementare*” (p. 59). L'opportunità per una società democratica, minacciata nei suoi fondamenti dalle aberrazioni della modernità, è di poter attingere, proprio attraverso il dialogo, a un serbatoio ricco di motivazioni e risorse morali. “*Nella vita delle comunità religiose, nella misura in cui evitano dogmatismo e costrizioni della coscienza individuale, può rimanere intatto quello che altrove è andato perduto (...): possibilità di espressione sufficientemente differenziate, sensibilità per vite andate male, per le patologie sociali, per l'insuccesso di progetti di vita individuali e per le deformazioni di contesti di vita sfigurati*” (p. 57).

dall'interno della loro appartenenza religiosa in argomenti pubblici, ovvero fatti in accordo con i diritti civili fondamentali².

In sostanza, l'impostazione liberale classica tentava di tracciare una ben netta linea di demarcazione tra sfera religiosa e sfera pubblica; quella democratica consentiva invece di valicare quella linea di confine, ma soltanto ai cittadini ordinari. Per i giudici, i rappresentanti e i funzionari dello Stato valevano sempre le regole del rigido picchettamento.

Si avrà modo di tornare su questi temi successivamente. Quello che preme sottolineare adesso è che nell'ambito della democrazia post-secolare anche questa separazione tra sfera religiosa e sfera statale risulta in qualche modo obsoleta se correlata a quello smisurato "obbligo morale" richiesto ai cittadini ordinari. Infatti nella visione di Habermas le religioni svolgono anche un'importante funzione di consolidamento dei valori etici dei quali la società necessita e che, sembra, non sia da sola capace di coltivare. In definitiva, le religioni giovano alla democrazia perché svolgono il lavoro etico, e la democrazia giova alle religioni perché dà loro la libertà di operare nel pubblico.

Questa è l'idea di Böckenförde, il quale muove dal presupposto che - affinché vi sia Stato - è necessario un *ethos* che faccia da vincolo unificatore:

Ma è possibile fondare e conservare l'eticità in maniera tutta terrena, secolare? Fondare lo Stato su una «morale naturale»? E se ciò non fosse possibile, lo Stato potrebbe vivere sulla sola base della soddisfazione delle aspettative eudemonistiche dei suoi cittadini? [...] Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che esso stesso non può garantire. Questo è il grande rischio che si è assunto per amore della libertà³.

Il filosofo tedesco, svolgendo un'attenta analisi storica e sociologica, vede lo Stato in una condizione di crisi in seguito ad alcuni processi di trasformazione ed evoluzione

2 Cfr J RAWLS, *The Law of Peoples, The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999, in cui il filosofo indica i limiti e gli "obblighi morali" (*moral duty of civility*) della traduzione.

3 E. BOCHENFORDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione, Morcelliana, 2006*; citato in G. Zagrebelsky, *Contro l'etica della verità*, Edizioni Laterza, Bari, 2008, pp. 10 ss.

Il passaggio successivo sarebbe allora quello di individuare quali possono essere i fattori capaci di creare questo "ethos unificatore": tra questi Böckenförde – a differenza di Zagrebelsky – offre uno spazio limitato ai principi costituzionali, in quanto questi ultimi rappresentano un momento giuridico e logico successivo a quello della creazione dell'ethos condiviso.

socio-politica: “*globalizzazione e europeizzazione, individualizzazione*”⁴. In un simile contesto la legittimazione dello Stato può, a suo avviso, venire anche dalla religione. La religione, cioè, in quest’ottica, fornirebbe allo Stato quei presupposti etico-normativi che la Modernità aveva progressivamente disgregato. A questa visione può però essere mossa una critica: essa funziona a condizione che la società goda di un *effettivo* pluralismo religioso⁵ – pluralismo non solo enunciato nella Costituzione e nelle norme, ma anche effettivo nella società. Diversamente, la presenza della religione nella sfera pubblica potrebbe essere fonte di prevaricazione. Per paesi monoreligiosi la questione della eguale libertà – cioè di leggi rispettate da tutti, indistintamente ed egualmente – è un problema forse più gravoso rispetto alle società nelle quali il pluralismo religioso è un fatto non solo giuridico ma anche etico e sociale. La teoria democratica post-secolare è completamente muta di fronte a questo problema perché di fatto procede alla generalizzazione di esperienze che sono proprie di società pluraliste.

2. La libertà religiosa nella società multiculturale

Il riconoscimento dell'appartenenza ad una cultura diversa da quella maggioritaria rappresenta un presupposto fondamentale per un ordinamento giuridico che consideri la diversità come un valore e non come un fenomeno da circoscrivere.

Nella dinamica identitaria individuale e collettiva riveste particolare pregnanza l’ambito concernente l’esercizio della libertà religiosa o, più esattamente, la possibilità di perseguire un'esistenza fondata su una particolare idea di bene.

E' necessario fin da ora evidenziare che il diritto di libertà religiosa come ogni altro diritto di libertà, oltre a caratterizzarsi per l'inviolabilità, si contraddistingue per la strumentalità⁶. Al riguardo può essere utile citare Calamandrei, secondo cui

4 A. LATTARULO, *Stato e religione. Gli approdi della secolarizzazione in Böckenförde e Habermas*, Progedit, Bari, 2009, p. 14

5 E. BERTI *Pluralismo religioso e convivenza multiculturale. Un dialogo necessario*, Milano 2003. Sul tema del pluralismo religioso in Italia cfr. F. GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, il Mulino, Bologna, 2006, pp. 164 ss.

6 “Nello stato democratico, infatti, se i diritti di libertà non possono più concepirsi come una difesa contro l'autorità, non possono concepirsi neppure come il momento originario di detta autorità”, cfr. A. RAVA', *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*, p. 16.

*i diritti di libertà si presentano come mezzo per rendere operosa e feconda la vita politica della comunità e per far sì che tutti i cittadini possano liberamente contribuire con le migliori forze individuali alla formazione e al perenne rinnovarsi di quella volontà comune che, nella democrazia, è l'unico titolo di legittimazione dell'autorità*⁷.

In tale prospettiva, mediante i diritti di libertà viene favorito lo sviluppo della persona umana⁸, e dunque sarebbe riduttivo considerare la tutela della libertà religiosa soltanto in funzione della garanzia della religione per ciò che essa vale per gli individui.

La funzionalità del diritto di libertà religiosa può essere estesa al contesto di una società multiculturale: in tal modo risulta immediata l'osservazione secondo cui quella che Cappelletti chiama *l'ultra-individualità dei diritti fondamentali* – e in particolare del diritto di libertà religiosa – non sembra possa valere ove i titolari di tali diritti siano individui *non cittadini*⁹. La strumentalità del diritto di libertà religiosa relativamente alla piena partecipazione alla vita della società, infatti, si svuota di senso, qualora i soggetti giuridici non siano anche soggetti della vita politica.

L'ultra-individualità del diritto di libertà religiosa deve essere concepita principalmente con riferimento alle formazioni sociali intermedie, nelle quali sono ricomprese le confessioni religiose minoritarie.

Occorre verificare in che modo, rispetto alla tutela della libertà religiosa dei gruppi minoritari, lo Stato possa proporre risposte di carattere multiculturale.

E' evidente che la conformità di un sistema al paradigma multiculturale sia esclusa laddove, in ambito politico e giuridico, si recida il collegamento con le discipline delle scienze sociali, che consentono di individuare il concetto di cultura e di delineare la differenza che intercorre tra la sfera religiosa e la sfera culturale nel suo complesso. In molti casi l'appartenenza religiosa non è neutralmente considerata come un ambito dell'identità collettiva ma, piuttosto, viene connotata in senso

7 P. CALAMANDREI, *L'avvenire dei diritti di libertà*, in F. Ruffini, *I diritti di libertà*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, p. XIV.

8 A. RAVA, *cit.*, p. 26

9 "Tali diritti sono permeati di un valore che trascende l'uomo singolo e investe tutta intera la società, per cui di fronte ad una illegittima violazione di uno di questi diritti, si sentono in modo diretto colpiti tutti i cittadini e non soltanto quelli che siano interessati: colpiti in quel loro diritto di libertà, che è in fondo uno solo: spetta ad ogni uomo e la sua lesione lede ciascuno", M. CAPPELLETTI, *La giurisdizione costituzionale delle libertà*, Giuffrè, Milano, 1955, p. 2.

culturale. Tale atteggiamento risulta funzionale alla etnicizzazione delle tensioni sociali che possono derivare dalla convivenza multiculturale¹⁰.

A ciò si aggiunga che l'appartenenza confessionale rappresenta il terreno sul quale si misurano i primi tentativi degli ordinamenti democratici di tutelare e promuovere la diversità per via normativa.

E' a questo proposito che diviene significativa l'osservazione secondo cui nella visione successiva all'11 settembre¹¹ *“il tema del multiculturalismo si esaurisce quasi totalmente nell'appartenenza religiosa e ancor più specificamente nell'appartenenza all'Islam¹²”* . E' forse il caso di rilevare che la tutela della minoranza religiosa musulmana avrebbe potuto essere il primo passo per una politica tesa a concepire il rapporto con l'Islam nei termini della convivenza e dell'interazione multiculturale, non attraverso la categoria dello *scontro di civiltà* o, ancora, dell'*ordine pubblico*¹³.

Sembra plausibile che le potenzialità integrative degli ordinamenti giuridici europei e, per quel che ci riguarda, di quello italiano, si arrestino di fronte ai fenomeni religiosi minoritari. L'ultra-individualità del diritto di libertà religiosa subisce in tale ambito una significativa compressione.

Orbene, identificare l'appartenenza religiosa con la dimensione di rilevanza del multiculturalismo significa, però, ignorare le problematiche concernenti il fenomeno nel suo complesso. In una logica compiutamente multiculturale ciò che viene in rilievo non è la cultura o la religione ridotta ad ipostasi teorica. In primo piano vi sono *gli individui* che appartengono ad una cultura altra, laddove, come si è detto, la cultura venga intesa come un orizzonte nel quale la persona può esercitare opzioni di senso e la religione sia concepita come territorio nevralgico della dinamica identitaria

10 E' del resto storicamente nota la tendenza alla "culturalizzazione" di conflitti di carattere politico. A tal proposito è d'obbligo il riferimento alla massima di Proudhon che ha offerto lo spunto per il titolo di un'opera di D. Zolo., D. ZOLO *Chi dice umanità ?*, Einaudi, Torino, 2000. Cfr. anche D. ZOLO, *Fondamentalismo umanitario*, in M. IGNATIEFF, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 147 ss.

11 Sulle implicazioni di quell'evento terroristico anche sotto il profilo socio-culturale S. FERRARI, *Libertà religiosa e sicurezza in Europa dopo l'11 settembre*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", n. 1/2005, pp. 161-184.

12 M. AIME, *Eccessi di culture*, Torino, Einaudi, 2004, p. 17.

13 Tale paradigma viene sovente invocato per ciò che concerne i luoghi di culto della religione musulmana: si è proceduto ad un bilanciamento tra la libertà di culto e supposte esigenze legate alla sicurezza e all'ordine pubblico.

individuale e collettiva.

A fondamento della tutela di diritti collettivi che si riconducono al profilo identitario, come già evidenziato, non deve porsi una concezione ipostatizzante delle identità culturali. Le culture (o le religioni) non si scontrano né si incontrano; al massimo ciò accade agli individui che a tali culture appartengono.

In un simile contesto assume rilievo il principio di eguaglianza.

Circa un secolo fa, Francesco Ruffini riprendeva un tema classico degli studi sulla giustizia¹⁴, svolgendo delle considerazioni che avrebbero fortemente influenzato il pensiero successivo. Secondo Ruffini, l'uguaglianza non consisteva nel dare a tutti la stessa cosa, ma nel *dare a ciascuno il suo*, ovvero nel trattare in modo uguale situazioni uguali e in modo diverso situazioni diverse¹⁵.

Si tratta di un'impostazione non del tutto soddisfacente e che sembra essere in via di superamento: alcuni ordinamenti si accingono a dischiudersi alle politiche di tutela dell'identità, sulla base dell'idea che senza il riconoscimento delle differenze potrebbe esservi solo una democrazia esclusiva, ovvero una democrazia che nega se stessa. Come è stato recentemente scritto, *“le sfide attuali e future del diritto contemporaneo non si giocano sul se, ma sul come assicurare un riconoscimento giuridico alle identità”*¹⁶.

Ma vi è di più: le tradizioni religiose sono normalmente le più tenaci a resistere, in quanto dotate di particolare rigidità e quindi meno esposte a cambiamenti. È proprio con riferimento alle confessioni religiose, dunque, che si è fatta strada l'idea di una promozione dell'individuo in quanto parte di un gruppo. Idea definitivamente recepita nel nostro ordinamento da quell'art. 2 della Costituzione che rappresenta, a ben vedere, la linea di collegamento tra la nozione individuale dei diritti dell'uomo a lungo prevalente nel costituzionalismo occidentale e la tendenza all'apertura ai diritti

14 Le parole che utilizza Ruffini risultano in effetti molto simili a quelle che già molti secoli prima venivano a comporre la definizione di giustizia introdotta da Giustiniano. E proprio nel richiamare tale ultima definizione, G. ZAGREBELSKY, *La legge e la sua giustizia*, il Mulino, Bologna, 2008, pp. 29-30, non manca di sottolinearne i limiti, evidenziando come l'idea di riconoscere a ciascuno il suo si esponga naturalmente a gravi distorsioni non determinando con sufficiente precisione in che cosa consista il “suo” a cui si fa riferimento.

15 F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Feltrinelli, 1911

16 G. PINO, *Identità personale, identità religiosa e libertà individuali*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1/2008, p. 120.

comunitari tipica del mondo globalizzato.

Può dirsi, in conclusione, che il principio di eguaglianza si declina oggi come *rispetto della diversità*¹⁷. Tuttavia questa declinazione pare ancora in cerca di un assetto soddisfacente e condiviso, sottoposta com'è all'assalto di chi ripropone una visione tradizionale dell'eguaglianza (eguaglianza formale).

3. Il concetto di laicità: una prospettiva storicistica

Prima di addentrarci nell'esame dei diversi modelli di laicità può essere utile fornire una definizione di società laica.

Il termine laicità deriva dal greco *laos*, 'popolo', inteso come entità pre-politica, moltitudine indistinta e indeterminata di cui tutti gli individui sono parte. Tuttavia, come opportunamente rileva un attento studioso

*in un certo senso, il popolo si costituisce solo dandosi una Costituzione: la sovranità, in questo caso, è assoluta, nel senso che solo il popolo è la fonte legittima dell'unione*¹⁸.

Il *laos* dunque precede il *demos*, e quindi non si risolve in esso.

La laicità, principio della Costituzione di uno Stato *repubblicano* (il solo che può essere totalmente laico) che sancisce libertà e uguali diritti per *tutti* i cittadini, esprime la condizione giuridica necessaria, fondativa del potere politico esercitato dalla maggioranza del popolo. Senza uno Stato laico, e senza la distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, non può sussistere strutturalmente la democrazia: democrazia che si sviluppa nella sfera della discussione pubblica e si attua in quella della decisione collettiva.

Possiamo concordare con quanto al riguardo puntualizza Gustavo Zagrebelsky, il quale offre un'ottima sintesi del nucleo della questione: il principio primo dello Stato costituzionale è che nessuno è in possesso a priori di una verità unilaterale che possa divenire, sottraendosi al dialogo nel pubblico dibattito, verità per tutti¹⁹.

¹⁷ N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose*, Bologna, il Mulino, 2006, p. 10.

¹⁸ "Separazione non significa distruzione, ma ridefinizione dei rispettivi statuti giuridici. La nozione stessa di separazione/distinzione è negativa soltanto rispetto a una situazione precedente di collusione o di confusione", H. PENA-RUIZ, *Dio e la Repubblica. Filosofia della laicità*, Monte Porzio Catone (Roma), Effepi Libri, 2008, p. 95.

¹⁹ G. ZAGREBELSKY, *Contro l'etica della verità*, Roma-Bari, Laterza 2008. La questione della

La laicità si connota per il pieno riconoscimento della suprema istanza della *libertà*. Una qualsiasi opinione che non sia effettivamente libera di esprimersi (libertà di opinione e di espressione) o che non abbia il diritto di organizzarsi come meglio ritiene, non può, o può solo limitatamente, partecipare al confronto dialettico mediante cui si costruisce la cosa pubblica. Discriminate a priori o escluse per decreto alcune opinioni, la dialettica politica medesima, in cui la laicità si realizza, si riduce a *parte* e si vede destituita del suo stesso senso.

In ultima analisi, la laicità non può che prevedere e tutelare il massimo grado di *libertà* possibile ed essere quindi, secondo le tradizionali categorie politiche, radicalmente *liberale*²⁰.

Fissati i primi presupposti, possiamo tentare di tracciare una nozione di laicità. Per laicità oggi si intende un'aggregazione sociale che sceglie di darsi regole non fondate su una visione religiosa della vita, in cui è esplicita la separazione tra la dimensione politica e quella religiosa. In questo senso in una società siffatta possono convivere soggetti ispirati a differenti visioni della vita.

La definizione appena illustrata denuncia la sua forte dissomiglianza rispetto al concetto di laicità imperante alla fine del Settecento, che riflette il tentativo di creare una società nella quale l'uomo potesse realizzare la sua definitiva espressione. Avendo sostituito ad una concezione della vita personale come *appartenenza* una

verità, come ben evidenzia Natalino Irti, costituisce il “*cippo di confine tra fedi religiose e interpretazioni laiche della vita*”. Egli, inoltre, in un suo recente lavoro, insiste sulla distinzione tra una laicità negativa e una positiva, tali in quanto la prima respingerebbe l'esperienza religiosa, «illudendosi di separare la sfera pubblica della politica e la sfera intima della fede», mentre la seconda ne ascolterebbe la voce, accogliendola come “dialogante tra i dialoganti”. È una distinzione che rischia quantomeno una certa ambiguità, e che concerne più l'atteggiamento di pensiero del laico che non il *concetto* di laicità: cfr. N. IRTI, *La tenaglia. In difesa della ideologia politica*, Roma-Bari, Laterza, 2008. In questo testo, originato da un incontro di dialogo con E. Severino, si possono trovare alcune interessanti tesi, al di là del discorso sulla laicità, *in primis* quelle “diagnostiche” sulla stato attuale della politica, almeno in Italia, stretta appunto nella “tenaglia” dell'economia e della fede religiosa, della tecnocrazia e della clerocrazia, “potenze” che riempiono il vuoto delle lasciato dalla scomparsa delle ideologia. Per Irti di qui nasce la necessità di recuperare una prospettiva *ideologica*, non certo marxistica, dell'*unità di pensiero e azione*, di una “*necessità di una prassi, che non si frantumi nell'oscillante pragmatismo della quotidianità, ma sia sorretta e guidata da una scelta intellettuale. Questo è il fondamento della legittimità storica di una classe politica*” (*ivi*, p. 58).

²⁰ Su queste basi si sviluppa, ad esempio, la concezione del liberalsocialismo di Guido Calogero i cui principi fondamentali sono quelli di assicurare la libertà nel suo funzionamento effettivo e di costruire il socialismo attraverso questa libertà. Il primo principio considera parte integrante del suo programma l'instaurazione e la difesa di quel “liberalismo armato”, che deve essere la base universale di ogni convivenza politica. Alla stregua del secondo principio, occorrono riforme sociali che non piovano dall'alto, ma siano figlie della democrazia e della libertà.

concezione intesa come *potere*, si doveva dimostrare che l'uomo è autosufficiente: ciò fu possibile coinvolgendo gli uomini nella costruzione di un progetto che portasse all'eliminazione del passato attraverso la lotta alla Chiesa che lo incarnava.

Deve dirsi che, almeno per una parte degli studiosi, la laicità è un concetto prodotto dal cristianesimo²¹, essendo la cultura cristiana la matrice fondamentale della distinzione tra religione e politica: dall'insegnamento evangelico secondo cui bisogna *rendere a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio*, segue l'esistenza di una dualità di sfere e di autorità, chiamate ad svolgere i loro compiti specifici in modo autonomo e armonico²².

Nel cuore dell'età moderna cominciò a prendere forma un nuovo metodo per legittimare l'autorità politica, fondato sul contratto sociale tra gli uomini in stato di natura. Questo metodo – pensato da Hobbes e ripreso da Locke – non prese subito forme anticristiane perché il loro secolo, il Seicento, considerava ancora irrealistica qualsiasi forma di organizzazione sociale in cui la religione non avesse avuto un ruolo significativo.

21 S. FERRARI, *Il Regno-attualità*, 2003, 16, pp. 15 ss.: “In prima approssimazione si può dire che la laicità consiste nel rifiuto di identificare il sistema politico con una specifica concezione del mondo: il rifiuto cioè di una visione totalizzante della società, in cui le istituzioni pubbliche agiscono come braccio di una religione o di una ideologia. Questo rifiuto è in larga misura una acquisizione dovuta al cristianesimo, che ha introdotto nella storia [...] la distinzione tra religione e politica. Da tale distinzione discende che la religione può ispirare le scelte politiche ma non ne costituisce la giustificazione diretta ed immediata: anche le scelte più delicate (si pensi all'aborto o all'eutanasia) non possono essere motivate sul terreno politico semplicemente con l'affermazione "Dio lo vuole". [...] È necessario provare il buon fondamento delle proprie convinzioni e delle proprie scelte, adducendo argomenti che ne dimostrino la ragionevolezza. In questa prospettiva la laicità si configura come lo spazio di una democrazia argomentativa dove si realizza il confronto tra le diverse scelte politiche”. Peraltro, secondo Schmitt tutti i principali concetti della moderna dottrina dello Stato altro non sarebbero che concetti di derivazione teologica: C. SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1922), in Id., *Le categorie del «politico»*, trad. it. di P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972, cap. 3, p. 73; 4, pp. 61-74.

22 L'opinione che riconduce la separazione tra Stato e Chiesa al cristianesimo non può dirsi affatto pacifica. In effetti a uno sguardo genealogico, il quadro si rivela radicalmente diverso, perché molto presto si è imposta una logica della netta e irrevocabile *subordinazione* di un termine all'altro: ogni *auctoritas*, infatti, deriva sempre da Dio. È questo un assunto che ha avuto la sua compiuta realizzazione negli Stati teocratici. Contro questa concezione la laicità comporta che lo Stato, la cui *auctoritas* deriva solo dalla totalità del popolo, mantenga incondizionatamente equidistanza nei confronti di tutte le istanze particolaristiche, religiose, politiche, civili, che gruppi di cittadini e organizzazioni promuovono pubblicamente, ma che in nessun modo possono essere incorporate nelle istituzioni. Tutti indistintamente, credenti, agnostici e non credenti, sono sempre dei *cives*, *cittadini* dello Stato, il quale perciò non può che esibire un' *indifferenza* costitutiva, cioè non può avere una *propria* identità che si differenzi da altre identità. Cfr S. Ghisu, *Lo Stato senza identità e la Chiesa cattolica*, Inschibboleth, Novembre-Dicembre 2008, n° 13

E' solo nel Settecento che avviene la svolta, con la teoria politica di Rousseau, in cui si teorizza il conferimento della libertà di ciascuno alla libertà di tutti, facendo così del popolo un soggetto totale e assoluto: per tale via nasce e si sviluppa l'idea che sia lecito e positivo il potere assoluto del popolo sul singolo.

Che il popolo costituisca il nuovo soggetto assoluto diventa poi per i giacobini di Robespierre un principio reale e così si avvia lo strutturarsi della forma rivoluzionaria dello stato moderno²³.

Occorre osservare che la Chiesa, negli sviluppi post 1789 della Francia rivoluzionaria, non ha più di fronte a sé uno Stato cristiano ma una Repubblica in cui la Chiesa si vede o negata l'esistenza e la libertà, come dai giacobini, o concessa come libertà limitata da Napoleone.

E' su questa cultura e su questa mentalità che è necessario riflettere per comprendere il mondo che si formerà nell'Ottocento.

Gli elementi costitutivi di questa mentalità sono fondamentalmente due:

a) il primo è rappresentato dalla *tendenziale riduzione della conoscenza alla misurazione quantitativa delle cose*. Questo si contrappone all'idea "antica" che l'uomo entri in rapporto con l'essere tramite i suoi sensi; per cui l'attività intellettuale è un lavoro di riflessione e di coordinamento sui dati offerti da questo tipo di percezione.

b) Il secondo riguarda la *razionalizzazione quantitativa della produzione delle cose*, che sola rende effettivo il dominio possibile dell'uomo sulla natura, e questo si realizza mediante l'organizzazione industriale²⁴.

Il nucleo di questa mentalità è, come si vede, la manipolabilità integrale dell'essere da parte dell'uomo.

In questo senso la realtà viene tendenzialmente ridotta alla sua materialità, che è indefinitamente plasmabile; le forme che la natura ha assunto nel corso dell'evoluzione sono accidentali e non impegnano al rispetto di un'essenza in essa inscritta, ed anzi l'uomo può trasformarle a sua discrezione.

23 Sul concetto di Stato moderno cfr. N. MATTEUCCI, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Il Mulino, Bologna 1997; G. POGGI, *La vicenda dello Stato moderno*, Il Mulino, Bologna 1980; P.P. PORTINARO, *Stato*, Il Mulino, Bologna 1999, p.7 e ss.; A. CATANIA, *Lo Stato moderno: sovranità e giuridicità*, Giappichelli, Torino 1996.

24 Cfr. F. FURET, *Critica della Rivoluzione francese*, Laterza, Bari 1989

Dal punto di vista religioso, morale e giuridico le conseguenze di questa posizione sono immense: cade il senso antropomorfo dell'essere di ogni cosa e del suo fondamento nel divino, ed il mondo si riduce a cose che non sono altro che quel che appare; cade la normatività della natura, cade la considerazione dell'uomo come soggetto sapienziale, cioè come persona dotata di coscienza del proprio limite ed insieme del proprio essere spirituale e della capacità di conoscere razionalmente Dio; conseguentemente viene meno tutta la struttura giuridica umana legata a questa impostazione.

Tale posizione, quando tende a diventare l'atteggiamento costitutivo non solo nel rapporto uomo-natura, ma anche nel rapporto uomo-uomo, cioè in campo morale e politico, può diventare fonte di crisi antropologica. Infatti l'uomo che si rende conto di essere tecnologicamente padrone dell'essere ridotto a materia, vede come una conseguenza plausibile il concepirsi padrone di sé anche nell'ordine dei valori e della politica²⁵.

La Rivoluzione francese va quindi considerata come la cesura, il punto di svolta di una concezione dell'uomo e della politica, il passaggio da una concezione politica "antica" a una "moderna", non tanto per i contenuti del dibattito politico (leggi, forme di costituzione, tipologie di governo, ecc.), quanto per la novità della fondazione della legittimità della politica e del potere.

Questo tipo di laicità può essere definita *religione civile*²⁶ (e così fu chiamata dai suoi

25 L. G. CROCKER, *Il contratto sociale di Rousseau. Saggio interpretativo*, SEI, Torino 1971, p. 107: "Quando la cristianità - osserva Crocker - crollò, fu necessario mettere qualcosa al suo posto, a meno di accettare che il mondo morale umano soccombesse di fronte all'assalto di coloro che insinuavano che non c'era diritto, ma solo forza, non legge valida, ma solo tirannia, e nessuna speranza di cambiare ciò che non poteva essere altrimenti. In qualche modo la luce doveva essere conservata accesa nella casa dell'uomo, anche se fosse vero che fuori non c'era nulla se non la notte oscura di un universo indifferente".

26 Si tratta di un concetto molto antico, che affonda le sue radici addirittura nell'antica Grecia. Con lo sviluppo delle città-stato, la religione ha cominciato a fondersi con la vita politica ed il culto veniva disciplinato dalle esigenze della comunità, assumendo il valore di religione di Stato. Questa religione, come anche quella romana, è una religione civica in cui, essendo possibile individuare una continuità tra l'elemento religioso e l'elemento sociale, il singolo non ha un rapporto personale col divino essendo necessaria la mediazione della comunità politica. Nel mondo antico, greco e romano, la presenza del sacro accompagna tutti i momenti della vita quotidiana dalla nascita alla morte. Sia la Grecia che Roma sono fondate sul culto religioso, che garantisce l'unità e la concordia dei cittadini. Il divino è il fondamento del potere: la religione fonda la legittimità dello Stato e la sua conservazione, i rapporti dei cittadini con lo Stato e fra essi stessi. Cfr. P. VERNANT, *Mito e religione in Grecia antica*, trad. it. di R. Di Donato, Roma 2003; A. MASTROCINQUE, *Gli Dei Protettori della Città*, in AA.VV., *Religione e Politica nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano 1981, pp. 3-5.

sostenitori adattando una nota teoria roussoiana²⁷), perché analogamente ad altri tentativi, è stata concepita e costruita come principio in grado di inglobare i particolarismi dei diversi gruppi sociali, compresi quelli religiosi, in funzione dell'emancipazione della coscienza umana da ogni condizionamento esterno²⁸.

L'aspetto più radicale di tale periodo storico consiste nel rifiuto di ciò che è trascendente, di ciò che distrae l'uomo dalla sua essenza interiore²⁹. Nasce quindi una nuova forma di religiosità: la difesa della libertà dell'uomo diventa difesa di quei convincimenti religiosi che siano dettati dalla logica ragionata, mentre il culto di Dio diventa un fatto personale che non ammette alcuna intermediazione. Vi è il rifiuto di accettare passivamente i dogmi teologici e i rituali della religione tradizionale.

Se la religiosità viene vista e vissuta come un fatto di ricerca interiore, allora si impone la necessità di rispettare il sentimento “*religioso*” di ciascuno, di affermare il principio della tolleranza contro ogni forma di intolleranza. La stessa morale si emancipa dalla religione e riafferma la propria indipendenza: esiste già nell'uomo un *sentire* religioso, un istinto che lo guida nel suo agire. La tendenza generale dell'Illuminismo è dunque il tentativo di togliere agli uomini la paura, di spingerli verso l'autogoverno, di renderli padroni di se stessi. Questo fine può essere raggiunto

27 Nella prima stesura del *Contratto Sociale* la religione civile era parte integrante della Legislazione. Una sorta di etica che ha una funzione molto concreta, molto pratica, che alimenta il senso di appartenenza collettiva e dispone all'acquisizione di un vero senso civico. Questo senso di etica ha un sentimento di ascendenza religiosa ma non è una religiosità legata ad una fede particolare, non è legata alla fede cattolica né ad altre, ma è una forma di religiosità generale. Tutti gli elementi che costituiscono la religione civile in Rousseau sono il fondamento su cui si regge il contratto sociale, perché dà al contratto sociale la possibilità di essere percepito, vissuto in modo serio ed autentico, da tutte le persone. Cfr. J.J. ROUSSEAU, *Del Contratto sociale* (1762), tr. it. R. Mondolfo, in J.J. Rousseau, *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Firenze, Sansoni editore, 1972 p. 427: “*Vi è dunque una professione di fede puramente civile, della quale spetta al sovrano fissare gli articoli, non precisamente come dogmi religiosi, bensì come sentimenti di socievolezza, senza dei quali è impossibile essere buon cittadino o un suddito fedele*”.

28 S. FERRARI, *Laicità asimmetrica, Cristianesimo e religione civile in europa*, in “Il Regno – attualità”, 6 (2006), pp. 200-213.

29 Si noti che per Hegel l'Illuminismo, soprattutto quello francese, è un movimento essenzialmente religioso con cui i *philosophes* proseguirono la Riforma luterana in una forma differente. Per lui la Riforma e l'illuminismo furono dei contributi allo stesso obiettivo: la libertà spirituale dell'uomo. Hegel sosteneva però che l'Illuminismo aveva sbagliato strada nell'affermare che la fede doveva essere convalidata dalla ragione. Per Hegel ciò significava che l'Illuminismo, invece di realizzare la sua missione storica che consisteva nel portare a compimento la Riforma, correva seriamente il pericolo di distruggere del tutto la sua fede. Cr. G.W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Milano 1995, p. 649.

solo facendo cadere il maggiore ostacolo verso questo progresso, ossia la religione³⁰. Ecco allora la diffusione di un sentimento che attribuisce al mondo una provenienza da un essere supremo che è legislatore e datore di ordine.

L'obiettivo era quello di costruire un "*État emancipateur*", che bandisse ogni specificità culturale e religiosa dallo spazio pubblico. La laicità è qui protagonista nella competizione che contrappone diversi sistemi di credenze e di valori e concezioni della società, si fa *parte tra le parti*; non è più "*espressione sintetica di valori universali che continua (un po' contraddittoriamente) a rivendicare*³¹", rischiando così l'accusa di cadere in forme di autoritarismo illiberale e conseguentemente di non creare legame sociale e solidarietà tra i cittadini.

Nel nuovo contesto la visione religiosa della vita dunque si privatizza, e al massimo può essere tollerata come funzione dello Stato per la sua valenza morale³². Quando la religione si oppone a questa svolta antropologica allora viene perseguitata e sostituita da una nuova serie di fenomeni che laicamente subentrino a svolgere quelle funzioni che il sentimento e la socialità ritengono necessarie (culto della Ragione, le liturgie rivoluzionarie, i simboli rivoluzionari, fino a nuove forme artistiche e a nuove strutture legislative).

Significativo in questo senso è l'impeto dei giacobini di riformulare i parametri di

30 La religione era un grande inganno sostenuto da sacerdoti per mantenere il popolo nell'ignoranza e nella superstizione. Tuttavia alcuni filosofi sostenevano la figura di Dio come buono e ordinatore del mondo. Una religione ridotta a riconoscere l'esistenza di un essere supremo che garantisce l'ordine del mondo è inutile e dannosa allo stesso spirito della religione: il dogma è un complesso di credenze superflue; i sacerdoti sono il risultato di un'usurpazione del potere ai danni della comunità dei fedeli; dall'esistenza di diverse religioni positive deriva l'intolleranza e il fanatismo. Cfr. P. ROSSI (a cura di), *Gli illuministi francesi*, Torino 1991, p. XXI.

31 Ivi, p. 208.

32 L. NEGRI, *La Chiesa nel mondo*, Faenza 1993, pp. 9 ss.: "*La vita religiosa è ridotta ad un'opinione personale delle coscienze rispetto alla quale lo Stato è sostanzialmente indifferente. Ma nel momento in cui essa tende a esprimersi pubblicamente come un fatto sociale deve ricevere dallo Stato ed esclusivamente da esso la sua legittimità. Chi non riconosce questo diritto dello Stato deve essere perseguitato come nemico del popolo. I numerosi preti e religiosi contemplativi ghigliottinati sono stati condannati come nemici del popolo. La distruzione dei luoghi di culto, della vita sociale cristiana, delle espressioni caritative, sociali ed educative, è stata chiamata «separazione della Chiesa dallo Stato». [...] Con l'espressione «separazione della Chiesa dallo Stato» si persegue in realtà l'assimilazione della vita religiosa alla struttura dello Stato; [...] è lo Stato che stabilisce se la religione deve continuare ad esistere ed è dalla vita dello Stato che la struttura religiosa deriva la sua legittimità e la possibilità di esercitare le proprie funzioni. E' un vanto per la Chiesa cattolica di Francia che la Costituzione civile del clero sia stata votata soltanto da quattro tra gli oltre duecento vescovi francesi e che sia stata sottoscritta da poco meno di un quarto dei sacerdoti francesi (anche questo quarto si ridusse a poche centinaia quando Papa Pio VI la condannò)*".

riferimento di ogni dimensione della vita, a partire dal calendario, per inventare un nuovo tipo umano: tutto viene sottoposto alla problematica politica³³.

Limitarsi però a tali osservazioni significherebbe disconoscere i meriti che a quel periodo storico devono inevitabilmente essere attribuiti: con la Rivoluzione Francese, infatti, si completa la costruzione dello Stato moderno, che adesso appare come “*organizzazione politica del dominio, finalizzata ad assicurare i diritti e le libertà naturali e prestatuali del singolo*”³⁴, dell’uomo come essere profano, emancipato da una destinazione necessariamente segnata dalla religione. Salvaguardata che sia la libertà di fede, la religione come fenomeno istituzionalizzato viene restituita alla società e non è più parte integrante dell’ordinamento dello Stato in quanto tale.

Il porsi come altro da parte dello Stato – osservava criticamente Marx³⁵ – permette egualmente alla ragione di essere “fresca e vitale”; la sua esistenza infatti non si pone in contrasto con la piena realizzazione dello Stato, il quale persegue obiettivi e interessi comuni, di natura spiccatamente secolare. La libertà religiosa, in quanto diritto di libertà si fa semmai misura della laicità dello Stato. Nella garanzia della libertà religiosa è implicita l’emancipazione dello Stato dalla religione.

L’inserimento della libertà di fede e di religione nelle costituzioni degli Stati democratici moderni è il compimento del processo di separazione della politica dalla

33 La Rivoluzione francese nel senso qui delineato è apparsa agli occhi degli uomini come l’introduzione di una nuova categoria, costituita dalla Rivoluzione totale. Rivoluzione totale significa - come afferma A. Del Noce – “*la liberazione, per via politica, dell’uomo dall’alienazione*” a cui si trova costretto dagli ordini sociali sinora realizzati e che ha la sua radice soltanto nella struttura di tali ordini. Importa perciò la sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell’uomo, dato che il male è conseguenza della società, diventata soggetto di imputabilità, e non di peccato originale. Per varie che possano essere le forme rivoluzionarie, intese in questo senso, il loro tratto comune è la correlazione tra l’elevazione della politica a religione e la negazione del soprannaturale. La Rivoluzione, con la maiuscola e senza plurale, è quell’evento unico, doloroso come i travagli del parto, che media il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà, raffigurato questo, né può essere altrimenti, attraverso una semplice negazione delle istituzioni e delle idee del passato; che genera un avvenire in cui non ci sarà più nulla di simile alla vecchia storia; che in ciò è la risoluzione del mistero della storia. E’ inutile aggiungere che il processo di incubazione di questa idea è stato relativamente breve: da Rousseau sino a Marx in cui abbiamo la formulazione completa e insuperabile dell’idea di rivoluzione totale.” (A. DEL NOCE, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, Milano, Giuffrè, 1972, pp. 12-13)

34 E. W. BOCKENFORDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Brescia, Morcelliana, 2006, p. 66

35 K. MARX, *La questione ebraica* (1843), in *Scritti politici giovanili*, a cura di L. FIRPO, Torino, Einaudi, 1950. Com’è noto, Marx polemizza aspramente con Bruno Bauer nel sostenere che non basta emancipare lo Stato dalla qualifica di Stato cristiano, perché l’uomo sia autenticamente emancipato. Perché questo accada, occorre la rivoluzione della società civile.

religione che presenta due fondamentali conquiste: la affrancazione dello Stato dal potere religioso e dalle sue pretese di discriminare i cittadini in relazione del loro credo, nonché la liberazione della coscienza religiosa dall'ingerenza del potere pubblico³⁶. L'ordinamento non considera più la religione un suo fondamento necessario, e non vede più in essa la propria legittimazione.

Con la Restaurazione, si assiste ad una nuova fase che ridisegna la carta politica dell'Europa, ma che non riesce a farsi interprete delle nuove esigenze connesse alla modernizzazione sociale ed economica (si pensi alla questione della rappresentanza politica e alla riorganizzazione legislativa ed amministrativa).

La cultura romantica criticando l'illuminismo e la Rivoluzione fa riscoprire all'uomo europeo la sua dipendenza da un Infinito. In particolare "l'oltre" che, sul piano storico, può dare consistenza all'uomo e permettergli di costruire un mondo più vero è la *comunità nazionale*. La Nazione è infatti l'unione di tutte le persone che posseggono una tradizione comune di lingua, usi e costumi, valori e, naturalmente, religione.

D'altronde tutto il XIX secolo è caratterizzato da una partecipazione popolare all'azione politica fortemente intrisa di passionalità che, secondo Chabod³⁷, trova un precedente soltanto nelle guerre di religione; il riferimento è rafforzato dal fatto che

36 M. NICOLETTI, *Per amore della libertà. Lo Stato moderno e la coscienza*, Milano 2006, pp. 5-27.

37 F. CHABOD, *L'idea di nazione*, Laterza, Bari 1967: "Il secolo XIX conosce, insomma, quel che il Settecento ignorava: le passioni nazionali. E la politica che nel '700 era apparsa come un'arte, tutta calcolo, ponderazione, equilibrio, sapienza, tutta razionalità e niente passione, diviene con l'Ottocento assai più tumultuosa, torbida, passionale; acquista l'impeto, starei per dire il fuoco delle grandi passioni; diviene passione trascinante e fanatizzante com'erano state, un tempo, le passioni religiose, ancora un tre secoli innanzi, all'epoca delle cruento, implacabili contese fra Ugonotti e Leghisti, fra luterani e cattolici, al tempo della notte di San Bartolomeo. La politica acquista pathos religiosof...]La nazione cessa di essere unicamente sentimento per divenire volontà; cessa di rimanere proiettata nel passato, alle nostre spalle, per proiettarsi dinanzi a noi, nell'avvenire; cessa di essere puro ricordo storico per trasformarsi in norma di vita per il futuro. Così, parimenti, la libertà, da mito del tempo antico, diviene luce che rischiarava l'avvenire; luce a cui occorre pervenire, uscendo dalle tenebre. La nazione diventa patria: e la patria diviene la nuova divinità del mondo moderno. Nuova divinità: e come tale Sacra". Anche in Mazzini troviamo il riferimento alla nazione come ad una religione; e la sottolineatura del carattere culturale dell'idea di nazione, basata sulla ricomprensione del passato al fine di ritrovare la propria identità: "La religione del *Dovere* è vincolo comune fra quel dato Popolo e l'Umanità; origine di Diritto al primo e segno del suo valore nella seconda. Son questi caratteri essenziali di ciò che oggi chiamiamo Nazione. Dove mancano, il popolo non è che un aggregato di famiglie tendente a vivere il meno male possibile" (G. MAZZINI *Fede e avvenire*, in *Antologia degli scritti politici di Giuseppe Mazzini*, a cura di G. Galasso, Il Mulino, Bologna 1961, p. 37.

la Nazione è spesso sentita nell'Ottocento in termini vicini ad una *religione*. La Nazione, da valore culturale tende a imporsi come principio organizzatore della identità dello Stato, e a divenire quindi *territoriale*; per questa ragione l'idea di Nazione si sviluppa soprattutto ove non vi è corrispondenza tra Stato e nazione.

Storicamente sono due le principali declinazioni del principio di nazionalità che caratterizzano questo periodo:

- *liberale*, che accentua il riferimento alla libertà del singolo individuo. I Paesi in cui più chiaramente si manifesta questa posizione sono l'Inghilterra e la Francia a partire dalla rivoluzione del 1830;

- *tradizionale*, che accentua il riferimento ai valori culturali legati alle proprie radici. Questa posizione rifiuta l'idea che la nazione sia la creazione di un'astratta convenzione pattizia. Tale concezione è propria della Polonia e, per buona parte dell'Ottocento, della Russia.

Un caso assai particolare nello sviluppo della concezione di Nazione è invece rappresentata dall'Italia. In Italia il concetto di nazione oscilla notevolmente, perché la grande forza della tradizione cattolica presente nel nostro Paese poteva individuare la religione come potente fattore di identità e coesione fra tutto il popolo, mentre d'altra parte l'influenza dei principi rivoluzionari aveva generato nelle classi colte e nella borghesia una serie di fermenti diversi³⁸.

Il "Risorgimento" italiano si pone da subito come un progetto ideale, implica cioè la convinzione che l'Italia sia una realtà decadente in attesa di un risveglio.

Di fatto questo ideale, dopo il primo movimento organizzato da Mazzini, acquista consenso nella versione neoguelfa di Gioberti, che ottiene consensi anche in seno alla Chiesa, ma che fallisce al momento della prima guerra d'indipendenza insieme al modello democratico-repubblicano propugnato da Mazzini.

E' così che l'unificazione italiana si realizza secondo la formula del liberalismo cavouriano, "*libera Chiesa in libero Stato*".

Cavour inaugura una prospettiva capace di conciliare un progetto di modernizzazione del paese fondato su un sistema monarchico costituzionale aperto alla collaborazione delle diverse correnti patriottiche, ad esclusione del mondo cattolico³⁹: la Chiesa e i

38 M. TEDESCHI, *Dalla restaurazione al consolidamento dello Stato unitario*, Giuffrè, Milano 1981.

39 M. ISNENGI, "L'unità italiana" in AA.VV., *Tesi, antitesi, romanticismo-futurismo*, Messina-

cattolici potevano restare liberi per quanto riguardava le loro convinzioni religiose, ma non potevano, in quanto tali, partecipare alla vita politica del paese, in virtù della subordinazione di ogni soggetto sociale alla priorità del potere dello Stato⁴⁰.

Come reagisce la Chiesa al Risorgimento italiano che teorizza la “*separazione dello Stato e della Chiesa*” ed in generale all’affermazione ottocentesca della mentalità liberale?

Sul piano teorico denunciando l’equivoco di quella formula, e criticando il liberalismo come affermazione di una libertà di opinione e di costruzione sociale che a priori non è disposta a lasciarsi vincolare da alcuna norma superiore da cui possa essere giudicata. Contesta inoltre il principio secondo cui Stato deve essere considerato come l’unico soggetto storico capace di costruire una società a misura d’uomo, e cioè l’idolatria dello statalismo⁴¹.

In sintesi, sembra potersi dire che quella della Chiesa dell’Ottocento non fu solo una battaglia per la conservazione del potere o di privilegi; e sarebbe riduttivo anche ritenere che essa si sia sostanziata in una mera difesa della propria libertà di espressione. Si trattò piuttosto di una decisa affermazione dell’irriducibilità dell’uomo alla forza totalizzante dell’orizzonte politico⁴².

Firenze, 1974.

40 M. TEDESCHI, Cavour e la questione romana 1860-1861, Giuffrè, Milano 1978

41 Nel Sillabo (1864), la raccolta dei principali errori della concezione moderna dell’uomo e della società, Pio IX condanna una serie di proposizioni, tra le quali: “L’ottimo andamento della società civile richiede che le scuole popolari aperte ai fanciulli di qualsiasi classe del popolo e in generale tutti i pubblici istituti destinati all’insegnamento delle lettere e delle discipline più gravi nonché a procurare l’educazione della gioventù, debbono essere sottratte da ogni autorità, influenza moderatrice e ingerenza della Chiesa e vengano assoggettate al pieno arbitrio dell’autorità civile e politica, a piacimento dei governanti e a seconda delle comuni opinioni del tempo» (proposizione XLVII)”: E. ROSSI, *Il Sillabo*, Firenze, 1957.

42 F. BOTTURI, Pluralismo e libertà, in AA.VV., *Libertà giustizia e bene in una società plurale*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 87: “*voler fondare la democrazia sul relativismo è appunto non capire la radice anche storica, oltre che teoretica, della democrazia, che deve credere in una serie di valori fondamentali per poter essere tale. In altri termini, laicità non è neutralità: laicità è rifiuto della totalizzazione politica, che può avvenire sia dal lato del religioso, sia da parte del non-religioso. Quello che la Chiesa ha insegnato è appunto il rifiuto della totalizzazione politica, quale che sia il principio della totalizzazione. Tale rifiuto ha come condizione fondamentale il non identificare il sistema politico con una concezione del mondo. E questo non è relativismo, è semplicemente relativizzazione della politica. Ma per poter relativizzare produttivamente la politica, bisogna possedere come patrimonio alcuni valori fondamentali*”. In un saggio apparso per la prima volta nel 1967, Ernst-Wolfgang Böckenförde sosteneva che “*lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire*” in quanto, per salvaguardare quella libertà che dice di voler difendere, dovrebbe riconoscere ai singoli e alla società una «*sostanza morale*» dalla quale esso ha deciso di prescindere e che, d’altra parte, non può imporre, pena il ricadere in un confessionarismo

Il secolo successivo, il Novecento, sembra in effetti contraddistinto dalla presa di coscienza di tale irriducibilità, che si è tradotta in un generale risveglio del *religioso*; un'epoca spesso descritta come il tempo della “*rivincita di Dio*”⁴³.

La stagione precedente in cui la religione appariva come un relitto antico è ora lontanissima: oggi più che mai sembra utile parlare di religione nelle società civili, di valori e principi, di esperienze e competenze da condividere.

Il sentimento religioso, tuttavia, si trasforma rispetto al passato: in particolare si diffonde una credenza “debole” e dai confini labili nell'esistenza di una forza sovranaturale: si crede, ma non si sa più esattamente a cosa. Il sincretismo religioso, che oggi è divenuta assai popolare, costituisce un'evidente manifestazione di questo infiacchimento: non della credenza ma dell'appartenenza religiosa⁴⁴.

Si tratta di un processo di mutazione che si accompagna ad una minor presa dei precetti religiosi sulle scelte che attengono alla vita privata: se non si crede più nel Dio particolare proposto da una religione ben definita, è difficile che le norme di comportamento riconducibili a quella stessa religione siano percepite come vincolanti.

La secolarizzazione della vita privata non incide tuttavia sul riconoscimento alla religione di un valore di civiltà: la valenza identitaria della religione è anzi in crescita: molti europei mostrano un indicativo attaccamento ai simboli religiosi cristiani anche quando non osservano più i precetti di questa religione. In Italia, per esempio, la battaglia per mantenere il crocifisso nelle aule scolastiche è condotta sottolineandone il significato di simbolo della storia e della cultura occidentale prima che quello di testimonianza di una religione specifica: il contenuto culturale del simbolo prevale sul suo significato di fede⁴⁵.

contrario alla sua stessa natura (E. BOCKENFORDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, 2006)

43 G. KEPEL, *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano 1991.

44 G. DAVIE *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford 1994.

45 cfr. S. FERRARI – C. IBAN, *Diritto e religione in Europa occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1997; AA. VV., *La libertà religiosa in Italia, in Europa e negli ordinamenti sovranazionali*, a cura di Macri Gianfranco, Salerno, Dipartimento di teoria e storia delle istituzioni giuridiche e politiche nella società moderna e contemporanea, 2003.

4. La laicità nell'esperienza contemporanea

Sarebbe errato ritenere che il principio di laicità sia un modello unitario dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose.

L'atteggiamento complessivo delle istituzioni politiche nei confronti del fattore religioso risente inevitabilmente di numerose variabili strettamente dipendenti dalle specificità del singolo paese: dal suo peculiare percorso storico, inteso in senso lato sia come sviluppo delle sue istituzioni, sia come formazione dell'identità nazionale attorno ad un nucleo di valori comuni; dall'evoluzione dell'ordinamento giuridico interno, che investe i principi costituzionali, la legislazione, la giurisprudenza e la prassi amministrativa; dalle peculiarità del sistema di partiti, più o meno sensibili alle istanze religiose della popolazione⁴⁶.

D'altra parte – come non esiste una sola etica religiosa – così non esiste “una sola” etica laica⁴⁷. Sarebbe quindi francamente inaccettabile contrapporre un'etica laica ed un'etica religiosa, magari richiamando quella cattolica, apparentemente la più solida, e ignorando le complessità che agitano dall'interno le diverse culture laiche e le varie religioni.

Il concorso dei molteplici fattori, sopra indicati, suggerisce di parlare al plurale di modelli di *laicità*, corrispondenti alle differenti traduzioni giuridico-istituzionali del medesimo principio di origine evangelica della distinzione tra sfera politica e dimensione religiosa (principio dualista cristiano⁴⁸), abbandonando conseguentemente ogni pretesa velleitaria di far valere un unitario modello di laicità

46 cfr. G. DALLA TORRE, *Europa. Quale laicità?*, Cinisello Balsamo 2003; M. VENTURA, *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, mercato, religione*, Torino 2001; P. CAVANA, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, Roma 1998; C. CARDIA, *Stato laico*, in *Enc. dir.*, XLIII, Milano 1990, 874 ss.; AA.VV., *Il principio di laicità nello Stato democratico*, a cura e con introduzione di Mario Tedeschi, Soveria Mannelli 1996; L. GUERZONI, *Note preliminari per uno studio della laicità dello Stato sotto il profilo giuridico*, in *Arch. Giur.*, 1967 (1/2), pp. 61-130.

47 Cfr. N. BOBBIO, *Perché non ho firmato il “Manifesto laico”*, in AA.VV., *Manifesto laico*, a cura di E. Marzo e C. Ocone, Laterza, Roma-Bari 1999, 127 ss.: “*Ma poi vi sono davvero valori laici e valori religiosi? [...] Non esiste neppure un'etica laica, come del resto non esiste un'etica religiosa. Ci sono etiche laiche ed etiche religiose. Anche nell'ambito dell'etica cristiana vi sono interpretazioni diverse, tra rigoristi e lassisti [...] Ci sono molte etiche laiche. A cominciare dall'antichità, l'etica stoica e l'etica epicurea, l'etica della virtù e l'etica della felicità*”.

48 Per approfondimenti sullo sviluppo storico del principio dualista cristiano, cfr. P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal Pluralismo dei fori al moderno pluralismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.

derivante da una particolare tradizione storica o culturale (storicità e relatività del principio di laicità).

Una fattispecie emblematica a tale proposito, che consente di verificare l'esistenza di differenti modelli di laicità negli ordinamenti contemporanei, è costituita dalla questione dei simboli religiosi nello spazio pubblico. In essa emergono, accanto ai profili costituzionali del principio di laicità, approfonditi dalla giurisprudenza dei singoli paesi, anche quelli storico-culturali e politici, strettamente intrecciati, questi ultimi, con le politiche di integrazione delle popolazioni immigrate.

Del resto, è del tutto evidente che la laicità sia un concetto metagiuridico ed essenzialmente politico che si precisa in rapporto alla storia concreta e alla realtà sociale di ciascun Paese⁴⁹.

È pur vero, tuttavia, che il concetto di laicità si traduce, in senso più ampio, nella *non confessionalità* dell'ordinamento che, in tal modo, assicura l'autonomia delle coscienze nella scelta tra le diverse dottrine comprensive: da un lato non impone una determinata concezione del bene religioso individuale; dall'altro garantisce, attraverso un trattamento paritetico, le diverse confessioni e i relativi valori religiosi. Per tale via si perviene ad una netta separazione non soltanto tra politica e religione, ma soprattutto tra valori che sono finalizzati alla realizzazione del bene pubblico (e pertanto condivisi), e valori che, in quanto espressione di fede religiosa, attengono al privato delle coscienze e non possono essere imposti ad altri che credono diversamente.

Tale concetto di *separazione* appare distinguere la nozione più ampia e generale della laicità da quella che, in senso più circostanziato, può essere intesa come espressione di una determinata tradizione, tipica dello Stato liberale e frutto degli influssi dell'illuminismo, che si connota per un netto separatismo tra Stato e confessioni religiose⁵⁰. In tale prospettiva, la laicità si configura in prima istanza come lotta

49 M. TEDESCHI, *Quale laicità?*, *Scritti di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 1994, p. 63: "Venuto meno lo Stato liberale [...] è possibile fare ancora riferimento a una forma astratta di Stato o non si deve piuttosto considerare in concreto l'humus sociale di cui esso costituisce la veste formale e constatare quindi se questa società sia o meno - al pari dello Stato - laica, dal momento che in essa possono riscontrarsi manifestazioni di strisciante confessionismo che finiscono con il contraddire proprio l'astratta concezione della laicità dello Stato?"!

50 V. DEL GIUDICE, *La separazione tra Stato e Chiesa come concetto giuridico*, Cooperativa tipografica Manuzio, Roma, 1913; M. FALCO, *Il concetto giuridico di separazione della Chiesa dallo*

contro il clericalismo e le pretese confessionali, per assumere la connotazione della religione come fatto privato e l'emancipazione dei valori cui si ispira l'ordinamento rispetto a quelli religiosi, che così non avrebbero legittimità di espressione nella sfera pubblica e sociale⁵¹.

In tal senso, è proprio la diversa concezione tra separazione e separatismo e la conseguente separazione tra sfera pubblica e sfera privata, in cui si inserisce il rapporto tra politica e religione, ciò che distingue l'esperienza della laicità in ciascun Paese.

Tra le più discusse nozioni di laicità si colloca quella intesa come *neutralità*.

Neutrale è lo spazio pubblico di convivenza, nell'ambito del quale non è consentito discriminare per ragioni attinenti a scelte individuali dei singoli, quali il credo religioso. Il legame inscindibile tra neutralità ed eguaglianza è ben testimoniato dall'evoluzione della giurisprudenza della Corte Suprema degli Stati Uniti sui rapporti tra sfera civile e religiosa, nella quale il principio di separazione si è evoluto nel tempo in un principio di neutralità, che esige l'eguaglianza di trattamento tra attività religiose e mondane. Come rilevato da autorevole dottrina, nella giurisprudenza costituzionale americana trova oggi meno spazio

quell'atteggiamento di religious accomodation per cui venivano consentite specifiche eccezioni a tutela degli interessi confessionali. L'affermarsi di un criterio di uguaglianza formale implica un affievolirsi del carattere distintivo della protezione della libertà religiosa nella scelta dei valori costituzionali protetti e la perdita della sua tipicità, in una società che pone sullo stesso piano gli interessi religiosi e secolari⁵².

Stato. Prolusione al Corso di diritto ecclesiastico tenuta nell'Università di Parma il 17 gennaio 1913, Fratelli Bocca, Torino, 1913; F. RUFFINI, *Libertà religiosa e separazione tra Stato e Chiesa*, in Scritti giuridici dedicati a G.P. Chironi, III, Fratelli Bocca, Torino, 1913, pp. 239- 274 e in Scritti giuridici minori, scelti e ordinati da M. FALCO, A.C. JEMOLO, E. RUFFINI, I, Giuffrè, Milano, 1936, pp. 103-148; J.-M. MAYEUR, *La séparation de l'Église et de l'État*, Julliard, Paris, 1966 (riedizione Éd.de l'Atelier 2005), G. CATALANO, *Separatismo e diritto ecclesiastico civile*, in Studi in onore di Pietro Agostino d'Avack, I, Giuffrè, Milano, 1976, pp. 695 ss.; L. GOVERNATORI RENZONI, *La separazione tra Stato e Chiesa in Francia e la tutela degli interessi religiosi*, Giuffrè, Milano, 1977; M. TEDESCHI, voce *Separatismo*, in *Novissimo Digesto Italiano*, Appendice, UTET, Torino, 1983; M. WALZER, *Il liberalismo come arte della separazione*, in *Biblioteca della libertà*, 92, 1986, p. 11-30; S. FERRARI, *Función actual de la tradición separatista*, in *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 1987, pp. 69-100.

51 Cfr. C. CARDIA, *Democrazia, multiculturalismo, diritti religiosi*, in *Daimon*, 7, 2007, pp. 7-9

52 A. MADERA, *I simboli religiosi nell'ordinamento statunitense*, in (a cura di) E.Dieni, A.Ferrari e

I gruppi religiosi maggioritari difficilmente accettano di situarsi, nello spazio pubblico, sullo stesso piano di altre associazioni, evidenziando la propria peculiare natura rispetto alle altre organizzazioni della società civile.

Esse, come ha affermato Paul Ricoeur, non intendono essere collocate “*in un pubblico non fornito di potere e posizione istituzionale*”⁵³. La ragione vera del rifiuto della neutralità sembra risiedere nel timore di perdere identità e privilegi. La neutralità, invece, può forse essere garanzia di un pluralismo paritario.

A questo proposito può essere utile richiamare un saggio di filosofia teoretica di Roberto Esposito dedicato alla “terza persona”, quindi al neutro, nel quale viene messo in luce come la terza persona rimandi sempre ad un referente esterno di tipo oggettivo:

*A qualcosa, o anche a qualcuno – ma a un qualcuno non individuabile come questa specifica persona, perché o riferito a nessuno o estendibile a tutti. Si potrebbe dire che essa si situi precisamente nel punto di incrocio tra nessuno e chiunque*⁵⁴

La terza persona, il neutro, è l’unica veramente plurale in quanto apre un orizzonte di senso del tutto eterogeneo rispetto alla prima (io) e alla seconda (tu) persona.

Accettando queste premesse teoriche, condividendo cioè l’assunto secondo cui la neutralità è *inclusiva*, e non *escludente*, sembra oggi possibile interpretarla alla luce di un pluralismo sociale fondato su una sfera pubblica intesa come spazio della presenza, in cui possa instaurarsi una dinamica dialettica tra le varie identità⁵⁵.

Una siffatta rilettura della neutralità dello spazio pubblico può considerarsi valida soltanto sul piano della valorizzazione della libertà individuale, e non certo delle chiese come istituzioni. In altre parole, la presenza pubblica delle religioni si giustifica con la tutela dei sentimenti e delle credenze religiose degli individui, e non può in alcun modo essere giustificata in base al contributo dato dalle chiese al legame sociale o alla fiducia nelle istituzioni, cioè con argomenti di carattere

V. Pacillo, *I simboli religiosi tra diritto e culture*, Milano, Giuffrè, 2006, 323-324.

53 J.J.PEYRONEL, *Le chiese nello spazio pubblico* (tratto da *Riforma* del 17 giugno 2005), in www.chiesavaldese.org, 1-2.

54 R.ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi, 2007, 129 ss.

55 B.PASTORE, *Pluralismo, fiducia, solidarietà. Questioni di filosofia del diritto*, Roma, Carocci, 2007, 37 ss.

comunitaristico.

Se si ragionasse in tal senso, infatti, verrebbe capovolta la lucida affermazione della Corte costituzionale secondo cui “*la Costituzione esclude che la religione possa considerarsi strumentale rispetto alle finalità dello Stato e viceversa*”⁵⁶.

Ne consegue che, mentre i singoli sono liberi di esprimere la propria identità religiosa anche attraverso l'utilizzazione di segni di appartenenza⁵⁷, assai più discutibile è che i simboli e le immagini sacre di una confessione religiosa possano essere *autoritativamente* esposti nella sfera pubblica istituzionale, quasi che lo Stato potesse in esso identificarsi⁵⁸.

Prima di analizzare alcuni dei principali modelli di laicità appare opportuno tracciare una distinzione tra il concetto di laicità e quello di secolarizzazione, i cui termini sono sovente utilizzati in modo fungibile.

La secolarizzazione si identifica con quel costante processo attraverso cui la società e gli individui si affrancano dall'influenza delle autorità religiose con la contestuale *privatizzazione del sacro*.

Ben diverso è il concetto di laicità, che va inteso in chiave essenzialmente normativa, come principio al quale si dovrebbero ispirare gli Stati c.d. moderni⁵⁹, e che esige

56 Corte Cost, sentenza n. 329/1997

57 Pur con il limite di quelle forme di vestiario che coprono il volto, impedendo il riconoscimento della persona e ostacolandone i rapporti sociali. Sul punto si veda la *Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione* del 23 aprile 2007, al n. 26. La Carta, approvata con decreto del Ministro dell'interno del 23 aprile 2007, ha valore di direttiva generale per l'amministrazione dell'Interno. Si veda anche il disegno di legge sulla libertà religiosa, nel testo unificato del relatore Zaccaria, adottato dalla Commissione Affari costituzionali della Camera dei deputati come testo base nel luglio 2007: all'art. 2, comma 5, si prevede che “[l]’abbigliamento indossato in conformità a precetti religiosi deve consentire, ai soggetti abilitati, l’identificazione delle persona”.

58 Cfr. F.RIMOLI, *Laicità, postsecolarismo, integrazione dell'estraneo: una sfida per la democrazia pluralista*, in *Diritto pubblico*, 2006, 358. L'autore sottolinea come l'esposizione di immagini sacre (e in particolare del crocifisso) nelle aule scolastiche si traduca in ultima analisi in una implicita richiesta di identificazione nei valori religiosi proposti. In questo senso, il linguaggio simbolico è un linguaggio *normativo non verbale*, in grado di esercitare una peculiare pressione culturale su soggetti minori. Se poi si pone mente alla circostanza che il sacro è per sua natura inaccessibile, è “*ciò su cui non si può trattare*”, e che il linguaggio simbolico, proprio per il suo legame con il sacro, è estraneo alla sfera della razionalità, si profilano problemi peculiari in relazione alla presenza del crocifisso nelle aule giudiziarie, dove esso appare “fuori posto” proprio in relazione alla struttura discorsiva e dialogica che caratterizza il processo.

59 Il concetto di Stato moderno non è pacifico. Con questa espressione in questa sede si vuole indicare, lo Stato legittimato esclusivamente per via mondana, contrapposto alle altre forme di organizzazione sociale che trovano fondamento su base religiosa. Sul mutamento del rapporto tra potere civile e religioso cfr. F. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo* (1924), Il Mulino, Bologna 1992, pp.507 e ss.; B. PASTORE, *Condizioni di laicità*, in «Ragion pratica», n.28

l'autonomia della politica rispetto alla religione.

Secolarizzazione e laicità sono pertanto concetti distinti, benché connessi in quanto riferibili a fenomeni interdipendenti⁶⁰. Può allora accadere che uno Stato *formalmente* laico ospiti una società non del tutto secolarizzata, e ciò può essere causa di scelte politiche influenzate da motivazioni contingenti.

La distinzione tra secolarizzazione e laicità sembra essere un buon punto di partenza per comprendere gli attuali problemi di convivenza sociale, derivanti soprattutto dalla massiccia immigrazione avvenuta negli ultimi decenni. I fattori storici, sociologici ed antropologici, sebbene siano utili al fine di ricostruire il quadro di riferimento, non vanno confusi con le premesse di filosofia giuridica e politica necessarie ad impostare correttamente il rapporto tra diritto e religioni. Ed è proprio quest'ultima prospettiva – quella normativa – che sarà oggetto di attenzione nel presente lavoro.

(2007), pp. 89 ss. e, più in generale, A. BARBERA, *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, in ID. (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo. Lineamenti di filosofia del diritto costituzionale*, Laterza, Roma-Bari 1997, p.13, a proposito delle basi filosofiche del costituzionalismo fa riferimento alla giustificazione razionale dello Stato moderno, concetto collegato «in primo luogo all'autonomia della sfera politica e al concetto di sovranità». G. BONGIOVANNI, *Diritti inviolabili e libertà*, in A. BARBERA (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo. Lineamenti di filosofia del diritto costituzionale*, cit., p.75, sostiene che nel mondo pre-moderno si presuppone «un'immagine del diritto come realtà oggettiva e dipendente da un'autorità suprema: il diritto non è ancora considerato come prodotto della volontà umana ma come realtà oggettiva involontaria [...] In altri termini, i limiti del potere si costituiscono a partire da un ordine divino, morale o sociale dato e non dall'azione consapevole dell'individuo». I diritti erano delle pretese di status conformi ad un ordine naturale vero e giusto, mentre col giusnaturalismo moderno – si pensi a Locke – il diritto è equiparato ad una pretesa di libertà e sorge il problema della giustificazione del potere costituente e della sovranità.
60 M. TEDESCHI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, III ed., Giappichelli, Torino 2004, pp.103 ss.

Capitolo II

Il modello concordatario italiano

1. Premessa

Nonostante la forte risonanza che ha avuto storicamente in Italia l'esperienza francese, nel nostro ordinamento il principio di laicità presenta contenuti talvolta opposti. E' significativo che con la storica sentenza n. 203 del 1989, con cui la Corte costituzionale affermò per la prima volta tale principio, fu respinta la questione di legittimità costituzionale concernente proprio la nuova disciplina dell'insegnamento della religione cattolica nella scuola pubblica (art. 9, n. 2, Acc. ⁶¹).

Nel testo della Costituzione italiana del 1948 non ricorre mai l'espressione laicità o Stato laico, che all'epoca presentava non poche ambiguità, ma tale principio è rinvenibile in non poche norme fondamentali che enunciano il primato dei diritti inviolabili dell'uomo rispetto allo Stato (art. 2), il principio di uguaglianza dei cittadini davanti alla legge senza distinzione di religione (art. 3), l'affermazione dell'indipendenza e sovranità dello Stato e della Chiesa nel proprio ordine (art. 7, comma 1) e la garanzia che i loro rapporti, come quelli tra lo Stato e le altre confessioni religiose, sono stabiliti di comune accordo (principio pattizio: artt. 7, comma 2, e 8, comma 3), il principio dell'eguale libertà di tutte le confessioni religiose (art. 8, comma 1) e il diritto di libertà religiosa (art. 19).

Queste norme, secondo il Giudice delle Leggi, sono sintomatiche di una "*attitudine laica dello Stato-comunità, che risponde non a postulati ideologizzati ed astratti di estraneità, ostilità o confessione dello Stato-persona o dei suoi gruppi dirigenti, rispetto alla religione o ad un particolare credo, ma si pone a servizio di concrete*

⁶¹ Corte cost., sent. 12 Aprile 1989, n. 203, in *Foro it.*, 1989, I, 1333 ss.

istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini” (Corte cost. n. 203/1989).

Su di un’astratta ideologia della laicità prevale dunque il carattere sociale dello Stato democratico contemporaneo, che presta al fattore religioso una particolare attenzione in considerazione del rilievo che esso assume nella coscienza comune. In questa prospettiva il principio di laicità – come ha chiarito la Corte – *“implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni, ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale”*⁶² (ibid.).

Il tratto caratteristico di questo sistema⁶³, che lo differenzia profondamente da quello francese, è rappresentato dall’esistenza di specifiche normative bilateralmente concordate – concordato con la Chiesa cattolica, intese con le altre confessioni – con cui lo Stato e le singole confessioni disciplinano di comune accordo materie attinenti allo statuto di autonomia delle confessioni ed alla libertà religiosa dei cittadini fedeli, componendo in via preventiva potenziali conflitti tra l’ordinamento statale e quelli confessionali.

La logica del sistema è quella di contemperare il riconoscimento di alcune specifiche esigenze confessionali, espressione del diritto di libertà religiosa, con il principio di uguaglianza dei cittadini davanti alla legge e con l’eguale libertà delle confessioni.

Essa non è priva di rischi, in quanto implica innegabilmente un certo grado di commistione tra sfere di poteri e intrecci ordinamentali che, se non adeguatamente disciplinati, potrebbero compromettere in singole ipotesi il principio di equidistanza e imparzialità della legislazione rispetto a tutte le confessioni religiose⁶⁴.

62 Su questi temi cfr. G. ZAGREBELSKY (in AA.VV., *Laicità: Domande e risposte in 38 interviste*, a cura del Comitato Torinese per la Laicità della Scuola, Claudiana, Torino 2003, p.62) nega che lo Stato laico *“oltre che neutrale, debba essere disimpegnato”*, ma, con una sottile distinzione, ipotizza che esso possa solo *agevolare* (in relazione a concrete esigenze storiche dei credenti), ma non *favorire* le religioni (manifestando per tale via un interesse generale nei confronti del fenomeno spirituale-religioso). Il punto specifico, però, desta incertezza: non sembra ravvisarsi alcun appiglio nella Costituzione e nella giurisprudenza costituzionale, che invece lasciano forse intravedere un’*“attenzione”* integrale per tutte le dimensioni della persona: materiale, razionale e spirituale. Partendo da posizioni opposte, D. CASTELLANO (*Il problema della laicità nell’ordinamento giuridico*, in *Instaurare omnia in Christo*, n. 1-2/2007, 5 ss.) nega che sia possibile una vera *“neutralità”* e *“indifferenza”* dell’ordinamento giuridico in materia.

Sul concetto di imparzialità cfr. I. TRUJILLO, *Laicità e neutralità-imparzialità*, in G. Dalla Torre (a cura di), *Lessico della laicità*, Studium, Roma 2007, 239 ss.

63 Il sistema è significativamente definito da Finocchiaro *“sistema di coordinazione”*, cfr. F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, Zanichelli 2007, p.36 e p.115

64 cfr. G. CASUSCELLI, *Le laicità e le democrazie: la laicità della «Repubblica democratica»*

A fronte di questo rischio, peraltro calcolato e soggetto al sindacato della Corte costituzionale, il sistema assicura in questo modo un canale di riconoscimento di quel “*diritto alla diversità*” religiosamente motivato che si rivela un importante strumento di promozione dei processi di integrazione culturale delle popolazioni immigrate, evitando che l’ordinamento rimanga arenato sui valori esclusivi della tradizione nazionale.

2. Il pluralismo religioso nella Carta costituzionale

La nostra Costituzione segna il superamento della tradizionale concezione liberale della neutralizzazione delle differenze, optando per una politica di segno diverso. A tal proposito, assume un rilievo primario non soltanto l'art. 8 della Costituzione ma anche l'art. 2 Cost, che costituisce il pilastro dell'ordinamento giuridico italiano: esso consente di coniugare la concezione individualista propria del liberalismo (e a lungo prevalente nel costituzionalismo occidentale) e la tendenza all'apertura ai diritti collettivi propria del nuovo assetto socio-politico globale.

L'idea di assicurare il pieno sviluppo della persona anche all'interno delle formazioni sociali trova eco nel rapporto che intercorre tra l'art. 2 Cost. e l'art. 8 Cost., in forza del quale è possibile considerare le confessioni religiose come una parte niente affatto secondaria delle formazioni sociali nelle quali la personalità dell'uomo trova espressione.

Ineliminabile diviene anche la relazione tra l'art. 8 Cost. e l'art. 3 Cost., soprattutto per quel che riguarda il suo secondo comma: il diritto all'eguaglianza di tutti i cittadini non può trovare ostacoli nella diversità di religione. A ben vedere l'indice di effettività del principio di eguaglianza diviene la cartina tornasole della rispondenza del sistema di tutela dei gruppi religiosi minoritari.

Soffermiamoci adesso sulla norma che costituisce il baricentro della tutela del diritto

secondo la Costituzione italiana, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», n. 1 (2007), p.185; A. BETTETINI, *Gli enti e i beni ecclesiastici. Art.831*, in F.D. Busnelli (diretto da), *Il Codice civile. Commentario*, Giuffrè, Milano 2005, p.5 e p.164.

Per un quadro generale sul tema delle intese, quali convenzioni di diritto pubblico, N. COLAIANNI, *Confessioni religiose e intese. Contributo all'interpretazione dell'art.8 della Costituzione*, Cacucci, Bari 1990.; F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, cit., pp.129 e ss.

di libertà di religione: l'art. 8 Costituzione. Diversamente da altre norme volte alla disciplina del fenomeno religioso, l'articolo in parola è stato tra i meno dibattuti in sede di lavori preparatori, costituendo adesso, invece, l'asse attorno al quale ruota la politica ecclesiastica italiana e, per ciò stesso, norma tra le più scandagliate dalla dottrina⁶⁵. Da essa, com'è noto, discendono tre corollari: il principio dell'eguale libertà tra confessioni religiose, la libertà delle confessioni religiose di organizzarsi *secondo propri statuti*, l'individuazione dell'intesa quale strumento naturale per la regolamentazione dei rapporti tra Stato e gruppi confessionali.

L'art. 8 Cost. consacra un principio estremamente innovativo rispetto ai fondamenti teorici che sottostavano all'assetto di uno stato sostanzialmente monoconfessionale⁶⁶, promuovendo una concezione liberale della laicità "negativa", intesa come *non interferenza* dello Stato nell'esercizio del diritto di libertà di religione. La norma ha introdotto nel nostro ordinamento giuridico l'idea di un pluralismo forte, basato sulla valorizzazione delle differenti identità religiose. Tuttavia, il ritardo attuativo segna il destino di tale norma costituzionale: il tenore innovativo che contraddistingueva la stessa idea di pluralismo promossa dal Costituente restò lettera morta per quasi quarant'anni, poiché sino al 1984 rimase immutata la legislazione ordinaria precostituzionale, essenzialmente costituita dalla normativa di derivazione pattizia, e in particolare dalla L. 810/1929 nella parte in cui essa dava esecuzione al Trattato lateranense dell'11 febbraio 1929.

Fino alla revisione concordataria e dunque fino all'entrata in vigore della L. 121/1985 che ha dato esecuzione all'Accordo di Villa Madama del 18 febbraio 1984, rimanevano inalterati i privilegi della Chiesa cattolica, e la regolamentazione delle

⁶⁵ Per un approfondimento su tale articolo cfr. N. COLAIANNI, *Confessioni religiose e intese. Contributo all'interpretazione dell'art. 8 della Costituzione*, Bari 1990 ; L. BARBIERI, Per una definizione giuridica del concetto di confessione religiosa, Soveria Mannelli, Rubbettino 2000; G. CASUSCELLI, Intese con le confessioni diverse dalla cattolica, in Berlingò, Casuscelli, Domianello, *Le fonti e i principi del diritto ecclesiastico*, Utet, Torino, 1996; G. CASUSCELLI, *Laicità dello Stato e aspetti emergenti della libertà religiosa: una nuova prova per le intese*, in *Studi in onore di F. Finocchiaro*, Padova, 2000; S. FERRARI, *La nozione giuridica di confessione religiosa (come sopravvivere senza conoscerla)*, in *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, a cura di V. Parlato e G.B. Varnier, Torino, 1995; P. RESCIGNO, *Interesse religioso e formazioni sociali*, in *Individuo, gruppi, confessioni religiose nello stato democratico*, Milano, 1973.

⁶⁶ Se il regime fascista qualifica il cattolicesimo come *religione di Stato*, l'ordinamento giuridico italiano conferisce alla Chiesa cattolica uno *status* di privilegio che, come presto si vedrà, non viene meno neppure con l'entrata in vigore dei dirompenti principi codificati nell'art. 8 Cost.

confessioni diverse da essa restava affidata alla legge sui culti ammessi. Seguiranno, poi le leggi di approvazione delle intese concluse con valdesi, avventisti, pentecostali, ebrei, battisti e luterani⁶⁷. Mentre le intese concluse con i Testimoni di Geova e i Buddhisti stipulate il 20 marzo 2000 non sono state ancora trasfuse nelle corrispondenti leggi di approvazione.

Non si è voluto qui far luogo ad una ricognizione delle fonti primarie del diritto ecclesiastico italiano. Preme piuttosto evidenziare un dato: il contrasto tra i principi sanciti dal dettato costituzionale in materia di esercizio della libertà religiosa.

Tale circostanza si pone alla base del ritardo con cui l'ordinamento è giunto a disciplinare il fenomeno religioso mediante il diritto speciale, rinunciando così a tradurre nella predisposizione di uno specifico sistema di tutela delle minoranze religiose l'idea di pluralismo avanzato sancita dalla Carta. Il sistema delle intese si è peraltro sviluppato senza un sistema di regole volto a disciplinare il procedimento di formazione del diritto pattizio tra Stato e confessioni religiose.

Alle considerazioni appena svolte occorre aggiungere che la negoziazione dello Stato con la Chiesa cattolica ha finito per assumere la valenza di archetipo, determinando una torsione del diritto speciale: le intese con le confessioni diverse dalla cattolica sono state stipulate sulla traccia segnata dalla revisione del Concordato, e dunque hanno smarrito l'originaria funzione di tutela delle identità religiose. A questa circostanza storica può ricondursi anche l'attuale reticenza dell'ordinamento italiano a conformarsi ad una logica multiculturale, quale è quella richiesta dal riconoscimento giuridico della religione musulmana⁶⁸.

67 Ci si riferisce alle Leggi n. 449/1984, n. 516/1988, n. 517/1988, n. 101/1989, n. 409/1993, n. 116/1995, n. 520/1995, n. 638/1996.

68 A tal proposito risulta emblematica una proposta di legge, poi decaduta con la fine della legislatura, sui limiti alla "realizzazione di nuovi edifici dedicati ai culti ammessi": è la proposta Gibelli e altri C. 4858 del 26 marzo 2004. "Tale progetto non ha avuto corso ma è un segnale estremamente pericoloso della possibile involuzione, motivata all'occorrenza dall'azione di contrasto al fondamentalismo islamico, verso un sistema di controllo governativo dell'apertura degli edifici di culto, che, unitamente all'obbligo di preavviso delle funzioni religiose in luoghi aperti al pubblico, fu la prima norma della legislazione fascista ritenuta illegittima dalla Corte Costituzionale", N. COLAIANNI, *Come la xenofobia si traduce in legge: in tema di edifici di culto*, in OLIR: Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose, giugno 2004. (Sul punto vedasi anche Corte. Cost. 18 marzo 1957, n. 45, in "Il foro italiano", 1957, I, c. 773 che dichiara l'illegittimità dell'art. 25 del r.d. 18.6.1931, n. 773 e C. Cost. 24 novembre 1958, n. 59, in *Il foro italiano*, 1958, I, c. 1778 che dichiara l'illegittimità dell'art. 1 r.d. 28.2.1930, n. 289). Attraverso tali norme si concretava la politica di contrasto all'espressione e diffusione non solo dei culti di minoranza all'esterno ma anche del loro diritto di istruire religiosamente i fedeli al proprio interno. La proposta Gibelli non si occupa soltanto

Attorno alla non univoca determinazione dei presupposti che sottostanno alla stipulazione di un'intesa ruotano alcune questioni rilevanti. Uno dei problemi principali è sicuramente costituito dalla definizione della portata inclusiva che il riconoscimento di un'identità religiosa può comportare. Opportunamente si osserva che se il riconoscimento totale delle richieste confessionali garantisce il pieno rispetto delle identità, allo stesso modo esso potrebbe implicare l'introduzione di pratiche in contrasto con i principi fondamentali dell'ordinamento di accoglienza. In merito a quest'ultima problematica, in realtà, se occorre evitare grossolane assimilazioni nel campo delle pratiche religiose, non vi è dubbio che un limite invalicabile tracciato dall'ordinamento è rappresentato dal rispetto dei diritti umani. Un problema di non agevole soluzione è invece rappresentato dai criteri con cui si sceglie di far luogo o – all'opposto – di non pervenire al riconoscimento di un'identità religiosa. Il corollario di questa tematica è costituito dalle implicazioni che il processo di autoqualificazione della rappresentanza confessionale comporta: la maggiore probabilità di accedere all'intesa potrebbe condurre ad una declinazione finalisticamente orientata della propria identità religiosa.

Il rischio principale è che le istituzioni politiche assecondino implicitamente questa tendenza, sanzionando, nella selezione delle confessioni religiose con cui stipulare l'intesa, quei gruppi identitari meno suscettibili di essere assimilati al sistema, dunque potenzialmente conflittuali. Orbene, una compiuta tutela di situazioni giuridiche collettive riconducibili all'identità religiosa implica una netta emancipazione dal paradigma assimilazionistico dello Stato liberale.

Com'è stato autorevolmente sostenuto, il potere politico si è rivelato estremamente carente, al punto che una parte della dottrina ecclesiasticista ha teorizzato l'attribuzione ai giudici del compito di scegliere i soggetti religiosi che intendono

di norme urbanistiche ma sale a monte per restringere le condizioni di riconoscimento delle confessioni religiose. Si tratta di una revisione strisciante della Costituzione con cui si intende raggiungere l'obiettivo di selezionare i culti ammessi aventi diritto a richiedere l'intesa o l'autorizzazione regionale per la realizzazione di un edificio di culto. Si sottolinea che condizione necessaria per ottenere la suddetta autorizzazione è la previa approvazione della "popolazione del comune interessato espressa mediante residenza", (art. 2 comma 1). *"E' in sostanza un diritto di veto, esercitando il quale la popolazione difende il suo territorio, la patria locale e la stessa cristianità dall'inquinamento di stranieri e infedeli. Un sostegno, verosimilmente disperato, alla xenofobia e all'opposizione all'Islam: e alla stessa globalizzazione per gli effetti di spaesamento che essa - come dimostrano le analisi di Bauman - produce sulle persone. Un diritto di veto nel quale si esprime il rifiuto di qualsiasi modello di integrazione"*, N. Colaianni, ult. op. cit., pp.4-5.

addivenire alla conclusione di un'intesa con lo stato italiano⁶⁹. Posizione, questa, che mette in primo piano la maggiore capacità dei giudici di tutelare più efficacemente le minoranze religiose presenti sul territorio italiano e di assecondare la naturale dinamicità delle culture attraverso rimedi che tengano conto delle circostanze del caso concreto⁷⁰. Tale forma di proceduralizzazione dei conflitti muove da un'idea di fondo: le minoranze religiose potenzialmente più conflittuali non riuscirebbero ad ottenere il riconoscimento delle proprie esigenze identitarie ove esse siano formulate in maniera globale, mentre godrebbero di possibilità maggiori qualora si presentassero singolarmente innanzi ad un organo giudiziario⁷¹.

Si manifesta in maniera palese la necessità di una legge organica in materia di libertà religiosa, e dunque di una tutela generale e non frammentaria ed episodica che potrebbe aversi attraverso la giurisdizionalizzazione dell'esercizio di un diritto fondamentale quale quello della libertà di religione. I diversi progetti di legge presentati in Parlamento non sono mai giunti a definitiva approvazione⁷². Una disciplina compiuta produrrebbe una razionalizzazione del sistema, in quanto il raggio di apertura del sistema alla diversità religiosa non sarebbe modulato sul contenuto delle singole intese, ma verrebbe definito una volta per tutte e avrebbe la stessa ampiezza per tutti i gruppi religiosi minoritari; in tal modo l'ordinamento giungerebbe ad assicurare una tutela piena e indifferenziata del pluralismo religioso. Si aggiunga poi che una normativa applicabile in linea generale a tutte le confessioni religiose minoritarie potrebbe assicurare uniformità per ciò che concerne il parametro di giudizio.

Da questi rilievi si comprende come lo strumento dell'intesa, pur rivestendo un certo interesse teorico, sia uno strumento non esaustivo che esplica la sua portata potenzialmente sperequativa nella determinazione dei soggetti religiosi da ammettere all'intesa. Il mancato riconoscimento giuridico di una confessione religiosa produce un inammissibile deficit di tutela delle minoranze religiose. La selezione dei soggetti

69 R. MAZZOLA, *La convivenza delle regole. Diritto, sicurezza e organizzazioni religiose*, Giuffrè, Milano, 2005, p. 39 e ss.; A. GUAZZAROTTI, *Giudici e minoranze religiose*, Milano, Giuffrè, 2001.

70 N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2006, P.16

71 E. SANTORO, *Diritto e diritti: lo stato di diritto nell'epoca della globalizzazione*, Giappichelli, Torino, 2008.

72 Ci si riferisce alle proposte A.C. 448, Zaccaria; A.C. 36, Boato; A.C. 134, Spini e altri.

religiosi da ammettere alla conclusione di un accordo con l'ordinamento giuridico non è affatto alieno alla problematica identitaria: riconoscere giuridicamente un'identità religiosa, infatti, costituisce un presupposto ineliminabile rispetto ad una tutela collettiva maggiormente inclusiva e più avanzata.

La mancata stipulazione di un'intesa con la confessione islamica, ad esempio, è emblematica del fatto che l'attribuzione di rilevanza alla specificità culturale può pericolosamente fossilizzarsi impedendo la messa in atto di una strategia di integrazione culturale⁷³ fondata sulla condivisione di valori comuni.

Sebbene prioritaria, la problematica concernente la selezione dei soggetti da ammettere all'intesa non costituisce l'unica lacuna che la prassi applicativa di tale strumento fa emergere; ad essa si unisce la mancanza di una regolamentazione espressa delle varie fasi in cui si articola il procedimento che conduce all'emanazione della legge di approvazione.

Occorre, altresì, porre riferimento alla circostanza che le bozze delle intese stipulande ricalcano le intese già concluse con altre confessioni religiose, facendo emergere un sostanziale allineamento della normativa bilaterale su standard di tutela vicini a quelli propri della Chiesa cattolica⁷⁴. L'impoverimento dei contenuti e l'elemento della ripetitività sviscerano notevolmente le potenzialità dello strumento dell'intesa, la cui struttura bilaterale in concreto potrebbe consentire modifiche di contenuto nel rapporto tra le parti.

Più in generale, per quel che concerne il problema dell'attribuzione di diritti collettivi

73 N. COLAIANNI, *Islam ed ebraismo: dall'integrazione all'interazione*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", n. 1/2009, p. 70: "Parola ambigua 'integrazione'. E' il risultato dell'integrare e/o dell'integrarsi. La prima è l'azione di una comunità più ampia che realizza le condizioni, rimuove gli ostacoli come dice l'art. 3. 2 Cost., perché quella più piccola possa entrare a farne parte a parità di diritti e assumendone le caratteristiche sociali e culturali più salienti. La seconda è l'azione di una comunità più piccola che si avvale di quelle condizioni per entrare a far parte della comunità più grande. Ma a quale prezzo? Può trattarsi di un'annessione da parte della comunità più forte, che assimila la più debole, ne disperde le differenze culturali. Non senza trascurare che a determinare la torsione della politica del soggetto più forte in senso assimilazionista o annessionista o xenofobo sono le sue parti più deboli, sul piano professionale o del reddito, data la loro più diretta esposizione alla concorrenza dei migranti. E può essere, peraltro, la comunità più debole ad appiattirsi su un sistema di vita culturale accettato passivamente. L'ambiguità dell'integrazione è data insomma dal fatto che all'origine dell'azione c'è un soggetto culturalmente, politicamente, economicamente forte ed un soggetto debole".

74 In materia di finanziamento, ad esempio, tutte le intese sembrano ricalcare lo stesso schema, nonostante i caratteri radicalmente diversi delle confessioni religiose con cui sono state concluse. Esse hanno una rilevanza concreta come canale di finanziamento agevolato, consentendo alle confessioni di accedere al sistema di ripartizione dell'otto per mille dell'Irpef.

religiosi in una società multiculturale, l'assenza di una regolamentazione generale del rapporto tra lo Stato e le confessioni religiose minoritarie che chiedono di essere giuridicamente riconosciute integra una violazione del principio di eguaglianza. Il rispetto del principio di eguaglianza, formale e sostanziale, imporrebbe infatti la tutela compiuta della libertà religiosa del singolo attraverso il riconoscimento giuridico e la tutela del gruppo di appartenenza.

L'individuo è un *prius* in quanto precede e giustifica l'esistenza delle formazioni sociali, ed esse acquistano particolare rilievo proprio in virtù della loro strumentalità nei confronti dell'individuo medesimo. Ciò costituisce l'idea basilare dell'orientamento personalistico che permea la Costituzione italiana. Il dettato costituzionale realizza anche un'importante conquista: la socialità non è concepita soltanto come un elemento caratteristico della natura umana, ma vi è un totale riconoscimento dell'importanza che il fenomeno associativo presenta per l'individuo. Secondo Ravà:

E' questo il merito della vigente Costituzione, quello cioè di avere avvertito la rilevanza sociale e politica delle manifestazioni collettive, ed in particolare di quelle associative, dando ad esse un'appropriata rilevanza giuridica attraverso il riconoscimento dell'esistenza di interessi collettivi distinti da quelli individuali, e necessitanti di una propria disciplina giuridica che li tuteli, distinta da quella posta a tutela degli interessi individuali⁷⁵

E' quindi in relazione al diritto di libertà religiosa, tutelata dall'art. 19 cost, che emerge con particolare evidenza la dimensione di strumentalità del diritto collettivo rispetto al diritto individuale. Questa dimensione ha una portata enorme se si considera che non rileva soltanto ai fini della predisposizione di una tutela individuale nei suoi indici di effettività. Ciò che è in gioco è la stessa *possibilità di esercizio*, da parte del singolo, del diritto di cui è titolare⁷⁶.

75 A. RAVA', *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*, Giuffrè, Milano, 1959, p.155.

76 La confessione religiosa è dunque una collettività giuridicamente rilevante della quale il singolo entra a far parte con propri diritti, ma l'attuazione di alcuni di questi diritti risulta connessa all'attribuzione di situazioni giuridiche collettive. L'esercizio della libertà di religiosa in capo al credente implica che una confessione possa organizzarsi e agire per il conseguimento dei suoi fini specifici. Si tratta di diritti collettivi che sono propri delle confessioni religiose quali entità di per se stesse rilevanti, ma che sono strumentali ai diritti degli individui in quanto membri di esse.

3. Il diritto costituzionale vivente: la giurisprudenza costituzionale sul principio di laicità

Come già accennato, è alla giurisprudenza costituzionale che si deve la costruzione del principio di laicità.

E' noto che fino ai notevoli mutamenti di prospettiva introdotti a partire dalla sentenza n. 117/1979, il panorama giurisprudenziale non poteva dirsi soddisfacente.

In primo luogo, si faceva sovente ricorso ad un criterio meramente quantitativo per giustificare posizioni di privilegio della Chiesa cattolica nell'ordinamento italiano, criterio riferito all'appartenenza maggioritaria alla confessione cattolica⁷⁷, con una evidente e irragionevole sovrapposizione tra cittadinanza civile e appartenenza religiosa, quasi che quest'ultima costituisse un qualità giuridicamente rilevante per lo Stato⁵⁰. Vi era poi una netta esclusione dell'ateismo dall'ambito di tutela della libertà religiosa⁷⁸.

Nondimeno sono diritti azionabili, nel senso che possono essere fatti valere in giudizio ogni qualvolta siano lesi da un atto costituzionalmente illegittimo. In questo senso: "*Il diritto riconosciuto dall'art. 8 Costituzione è un diritto di libertà civile attribuito alla confessione come ente collettivo, e una volta che sussistano i presupposti di cui all'art. 8, è un diritto soggettivo perfetto della confessione che dovrà essere fornito di azione per la sua tutela giurisdizionale*", G. BASCHIERI, L. BIANCHI-D'ESPINOSA, C. GIATTANASIO, *La Costituzione italiana*, Nocchioli, Firenze, 1949, pp. 36 e 118.

⁷⁷ Il criterio quantitativo o numerico - anche nel suo aspetto sociologico, relativo alla "*ampiezza delle reazioni sociali della maggior parte della popolazione italiana*" di fronte alle offese alla sola religione cattolica (sentenza n. 14/1973) - viene definitivamente abbandonato con la sentenza n. 925/1988. Secondo la Corte, il criterio in esame è inaccettabile non per ragioni di ordine statistico quanto ragioni di ordine normativo. "*Il superamento della contrapposizione fra la religione cattolica e gli altri culti, sancito dal punto 1 del Protocollo del 1984, renderebbe, infatti, ormai inaccettabile ogni tipo di discriminazione che si basasse soltanto sul maggiore o minore numero degli appartenenti alle varie confessioni religiose*". L'abbandono del criterio quantitativo - precisa in seguito la sentenza n. 440/1995 - "*significa che in materia di religione, non valendo il numero, si impone ormai la pari protezione della coscienza di ciascuna persona che si riconosce in una fede, quale che sia la confessione religiosa di appartenenza. Il primo comma dell'art. 8 della Costituzione trova così la sua piena valorizzazione*"

⁷⁸ "*La libertà religiosa - affermava la Corte costituzionale nella sentenza n. 58 del 1960 - pur costituendo l'aspetto principale della più estesa libertà di coscienza, non esaurisce tutte le manifestazioni della libertà di pensiero; l'ateismo comincia dove finisce la vita religiosa*". Il che significava, per la corrente dottrinale che seguiva questa impostazione, non assicurare al fenomeno ateistico la tutela apprestata dagli articoli 8 e 19 Cost., poiché con l'art. 21 si tutelano "*gli atei non in quanto membri di gruppi associati e organizzati di miscredenti, areligiosi, agnostici, etc., quale un loro diritto sia individuale sia anche collettivo di libertà, così come si verifica per gli adepti delle confessioni religiose, ma soltanto in quanto cittadini singoli, che hanno bensì come tali il diritto di manifestare e propagandare il loro pensiero sia individualmente sia in forma associata, ma sempre e soltanto quale un loro puro e semplice diritto individuale di libertà*": posizione, questa, rafforzata dalla considerazione di chi ritiene che il fenomeno delle confessioni religiose postula la sussistenza di riti, di simboli, di ministri, e relative esigenze di rispetto, che nessuna tendenza o scuola filosofica postula.

Del resto, lo stesso principio di eguaglianza tra i cittadini in ambito religioso era declinato in termini parecchio restrittivi: basti pensare alla pronuncia n. 39/1965, secondo la quale il trattamento di particolare privilegio riservato alla religione cattolica dall'art. 406 c.p. (sul vilipendio alla religione dello Stato) *“non incide sul principio dell'eguaglianza dei cittadini davanti alla legge, giacché non dà luogo a una distinzione nella loro posizione giuridica, basata sulla religione da ciascuno professata⁷⁹”*.

Può senza timore essere definita storica la sentenza n. 117/1979, che rappresenta il primo elemento di discontinuità rispetto agli orientamenti sopra ricordati. Si parla adesso di libertà *negativa* di religione⁸⁰, ritenendo che la libertà di opinione religiosa del non credente, sia essa fatta derivare dall'art. 19 oppure dall'art. 21 Cost., implica che il nostro ordinamento costituzionale rifiuta ogni distinzione di tutela della libera esplicazione sia della fede religiosa sia dell'ateismo, non assumendo rilievo alcuno le peculiarità di quest'ultimo sul piano teorico. Inoltre, rifiutando l'interpretazione restrittiva che aveva caratterizzato la sentenza n. 85/1963, si precisa che la libertà di coscienza, riferita alla professione di fede religiosa e di opinione in materia religiosa, è violata non soltanto quando l'ordinamento statuale imponga atti di culto, ma anche *“quando sia imposto al soggetto il compimento di atti con significato religioso”*.

Sulla “libertà negativa di non professare alcuna religione” è imperniata la successiva e già citata sentenza n. 203/1989, che qualifica il diritto di avvalersi o meno dell'insegnamento della religione cattolica nella scuola pubblica come un vero e proprio diritto soggettivo, la cui protezione è devoluta alla giurisdizione del giudice

⁷⁹ Così, anche l'imposizione del giuramento processuale a chi, per motivi religiosi, non possa prestare giuramento, non è illegittima, perché il giuramento non è un atto di culto, e la protezione costituzionale riguarda riduttivamente la *“libertà da ogni coercizione religiosa che imponga il compimento di atti di culto propri di questa o quella confessione da persone che non siano della confessione alla quale l'atto di culto (...) appartiene”* (Corte cost., sentenza n. 85/1963).

⁸⁰ Va sottolineato, peraltro, come questa acquisizione concettuale sia comunque tardiva. Ciò emerge chiaramente se essa viene posta a confronto con altri orientamenti interpretativi della Consulta: in materia di libertà di associazione, per esempio, già con la sentenza n. 19/1962 la Corte costituzionale aveva affermato l'esistenza, accanto ad un contenuto positivo di tale libertà, anche di un contenuto implicito negativo, desumibile *in primis* dalla valutazione del contesto storico all'interno del quale ebbe origine la disposizione costituzionale: la libertà di non associarsi dovette, infatti, sembrare al costituente *“non meno essenziale dell'altra dopo un periodo nel quale la politica legislativa di un regime totalitario aveva mirato a inquadrare i fenomeni associativi nell'ambito di strutture pubblicistiche e sotto il controllo dello Stato, imponendo ai cittadini di far parte di questa o di quella associazione ed eliminando per questa via quasi affatto anche la libertà dell'individuo di unirsi ad altri per il perseguimento di un fine lecito comune, volontariamente prescelto e perseguito”*.

ordinario. Si tratta di un diritto che promana dalla libertà di coscienza in relazione all'esperienza religiosa, la quale rappresenta un fondamentale aspetto della dignità della persona, dichiarata inviolabile dall'art. 2, e che comporta la conseguenza che *“in nessun caso il compimento di atti appartenenti, nella loro essenza, alla sfera della religione possa essere l'oggetto di prescrizioni obbligatorie”*⁸¹.

Si sottolinea, poi, come per il legislatore fascista, e in particolare nel codice Rocco, la religione cattolica avesse un preciso valore politico di garanzia per l'unità della nazione⁸². La Costituzione repubblicana capovolge questa impostazione, non ammettendo che *“la religione possa considerarsi strumentale rispetto alle finalità dello Stato e viceversa”*⁸³. Vi è, infine, la valorizzazione del carattere pluralista dell'ordinamento che, riconoscendo la diversità delle posizioni di coscienza, rifiuta di dettare dei valori di riferimento, con un chiaro rimando alla neutralità dello Stato di fronte alla pluralità delle concezioni morali che albergano nella società contemporanea, unificate dal principio del rispetto della dignità umana ex art. 2 Cost.⁸⁴.

In realtà è possibile muovere alla giurisprudenza della Corte costituzionale in materia di laicità rilievi incontestabili, soprattutto per le contraddizioni in sede applicativa del principio enunciato⁸⁵ e per gli scivolamenti concettuali verso una laicità implicante una scelta discriminatoria nei confronti della coscienza non religiosa⁸⁶.

81 Cfr. sentenza n. 334/1996: *“E' in causa la natura stessa dell'essere religioso, ciò che, nell'ordine civile, per l'ordinamento costituzionale, può essere solo manifestazione di libertà”*

82 Cfr. sentenza n. 329/1997.

83 Sentenza n. 329/1997. Il principio supremo di laicità o non confessionalità dello Stato implica che *“la religione e gli obblighi morali che ne derivano non possono essere imposti come mezzo al fine dello Stato”* (sentenza n. 334/1996).

84 Sentenza n. 293/2000, in materia di buon costume come limite alla manifestazione del pensiero.

85 Sul punto si veda L. ELIA, A proposito del principio di laicità dello stato e della difficoltà di applicarlo, in Studi in onore di Giorgio Berti, vol. II, Napoli, Novene, 2005, 1063 ss. Le contraddizioni sono presenti, per A. BARBERA, Il cammino della laicità, in www.forumcostituzionale.it, p. 42, all'interno della stessa sentenza n. 203/1989, che *“per un verso (...) parla di principio supremo di laicità marcando fortemente così, già col nomen, l'ordinamento costituzionale, poi nel merito apre a una marcata valorizzazione delle esperienze religiose (con un contenuto quasi americano nonostante il nomen quasi francese), infine nel dispositivo fa saltare l'obbligatorietà dell'ora alternativa alla religione (gradita alla Chiesa cattolica perché puntellava indirettamente il ruolo dell'insegnamento cattolico). Insomma un itinerario logico alquanto sinuoso e che, quindi, tra l'altro consente il mantenimento dell'ora di religione fra le materie curricolari, la presenza degli insegnanti di religione negli scrutini, il loro inserimento in ruolo, l'insegnamento della religione nelle scuole materne”*.

86 R.BIN, *Libertà dalla religione*, in *I soggetti del pluralismo nella giurisprudenza costituzionale*, a cura di R.Bin e C.Pinelli, Torino, Giappichelli, 1996, p. 41 che si riferisce, con accenti critici, alla

Nonostante ciò, emerge nella giurisprudenza più recente un chiaro orientamento favorevole ad una nozione di laicità come *neutralità*, soprattutto nelle sentenze in materia di giuramento nel processo, tema che presenta – tra l’altro – forti analogie con la questione dei simboli religiosi nei luoghi pubblici: così come la formula religiosa del giuramento imponeva il compimento di un atto appartenente alla sfera della libertà religiosa, intesa anche nella sua accezione negativa, l’esposizione di un simbolo religioso negli spazi pubblici istituzionali potrebbe postulare la pretesa di un’*accettazione* dei contenuti di valore evocati dal simbolo.

La dimensione negativa della libertà religiosa sembra opporsi, dunque, all’esposizione del crocifisso nelle scuole e negli uffici pubblici, nelle aule giudiziarie e nelle sedi dei seggi elettorali, ma si oppone anche alla soluzione secondo cui la legittimità della pretesa di rimozione del simbolo contestato sarebbe *“subordinata ad una condizione indefettibile: che non sia possibile, per la scarsità delle risorse date, esibire tutti i simboli religiosi di tutti i soggetti che ne fanno richiesta⁸⁷”*.

Una siffatta ipotesi, ancora una volta, prefigura un intervento positivo a favore dei culti e del sentimento religioso⁸⁸, mancando di *“eguale rispetto e considerazione”* per

sentenza n. 195/1993 relativa ad agevolazioni concesse alle confessioni religiose, per la *“soddisfazione dei bisogni religiosi dei cittadini”*, da una legge della regione Abruzzo (analoga la sentenza n. 346/2002, concernente una legge della regione Lombardia). Il riferimento ai *“servizi di interesse pubblico nella loro più ampia accezione”*, comprendente anche i servizi religiosi, fa sì che in entrambe le pronunce la Corte, pur escludendo la legittimità del riconoscimento dei benefici alle sole confessioni i cui rapporti con lo Stato siano regolati da intese ai sensi dell’art. 8, comma 3, Cost., legittimi l’utilizzazione di un criterio di tipo quantitativo, teso a condizionare l’intervento *“all’esistenza e all’entità dei bisogni al cui soddisfacimento l’intervento (...) è finalizzato”*. Per S.SICARDI, *Il principio di laicità nella giurisprudenza della Corte costituzionale (e rispetto alle posizioni dei giudici comuni)*, in www.associazionedeicostituzionalisti.it (9 gennaio 2007), p. 10, *“potrebbe essere ciò che resta (ma resta!) dei criteri numerico e sociologico”*: il che rappresenterebbe una ulteriore conferma delle distorsioni a cui conduce l’accoglimento di una nozione *“interventista”* della laicità.

87 O. CHESSA, *La laicità come uguale rispetto e considerazione*, in www.associazionedeicostituzionalisti.it, (27 febbraio 2006), 9.

88 La nozione di sentimento religioso, viene emblematicamente specificata dalla sent. 329/1997. In *Giur. Cost.*, 1997, 3335 segg.; vi si dichiara – alla stregua degli artt. 3, comma 1, e 8, comma 1 - l’incostituzionalità dell’art. 404, 1° comma, c. p. (offese alla religione di Stato mediante vilipendio di cose), nella parte in cui prevede una pena più grave ove il fatto riguardi la religione di Stato, essendo la pena diminuita ove il fatto riguardi un *“culto ammesso dallo Stato”*: abbandonandosi, come già prima ricordato, il criterio quantitativo e quello sociologico, la Corte considera il sentimento religioso *“non quale interesse dello Stato ma quale “interesse, oltre che del singolo, della collettività”* (sent. 125/1957), in un quadro in cui la protezione dell’interesse religioso è sempre più correlata alla tutela generalizzata della libertà di religione e di coscienza e alla laicità dello Stato, venendo ad assumere *“il*

i cittadini che non si riconoscano in alcuna religione, la cui libertà negativa deve trovare effettiva tutela⁸⁹.

Fin qui si è tentato di indicare la più importante giurisprudenza sul punto. Ciò ci consentirà una sintetica definizione del principio di laicità secondo la Corte, attraverso una lettura del materiale raccolto in chiave ermeneuticamente armonica.

Il principio di laicità costituisce un principio fondamentale del nostro ordinamento, caratterizza la nostra forma di Stato e presuppone “*la distinzione tra l’ordine delle questioni civili e l’ordine di quelle religiose*”, nel senso che la religione non può essere considerata in termini strumentali rispetto alle finalità dello Stato e viceversa; esso accomuna credenti e non, che si trovano perciò esattamente sullo stesso piano rispetto all’intervento prescrittivo, da parte dello Stato, di pratiche aventi significato religioso.

Il principio di laicità non solo tutela la libera coscienza individuale, ma garantisce il libero sentimento religioso. Anche per tale ragione non implica indifferenza (*rectius*: astensione) dello Stato dinanzi alle religioni ma legittima interventi a protezione della libertà di religione, pur nel rispetto di un criterio fondamentale: lo Stato deve restare in posizione di equidistanza ed imparzialità fra tutte le confessioni, dovendosi quindi evitare ogni disparità di trattamento tra la religione cattolica e le altre religioni.

Sembra potersi dire che, piaccia o no, questa sia, in conclusione, la posizione della Corte – e dunque il diritto vivente costituzionale – in materia di laicità.

significato di un corollario del diritto costituzionale di libertà di religione, corollario che, naturalmente, deve abbracciare allo stesso modo l’esperienza religiosa di tutti coloro che la vivono, nella sua dimensione individuale e comunitaria”. Quest’ultimo principio – precisa ancora una volta la Corte – “*non significa indifferenza di fronte all’esperienza religiosa ma comporta equidistanza e imparzialità della legislazione rispetto a tutte le confessioni religiose*”. E tutto ciò, indirettamente, va a tutela delle minoranze. La Corte peraltro può solo intervenire, alla stregua del principio di uguaglianza, assicurando la parità di sanzione al livello più basso. E la più recente sent. 168/2005 (In Giur. Cost., 2005, 1379, in particolare 1383, punto 4 in diritto) riafferma che “*le esigenze costituzionali di eguale protezione del sentimento religioso [...] sono riconducibili, da un lato, al principio di eguaglianza davanti alla legge, senza distinzione di religione sancito dall’art. 3 Cost., dall’altro al principio di laicità o non-confessionalità dello Stato*”.

89 C. MARTINELLI, *La laicità come neutralità*, in www.statoechurches.it (aprile 2007), 7, ritenendola non solo contraria alla laicità come neutralità, ma anche “*perché non tutte le confessioni religiose si identificano in una simbologia che si presta all’affissione permanente su di un muro*” e perché “*in questo modo non verrebbe tutelata la sensibilità di chi, legittimamente, fosse portatore di una concezione atea della vita*”.

Per converso, anche in ragione del ruolo creativo svolto dalla Corte, vi è chi dubita che quello di laicità sia effettivamente un principio giuridico immanente all'ordinamento costituzionale del 1948. Per parte della dottrina la Corte avrebbe

*sostituito alle norme costituzionali le proprie sentenze. Le ha messe in fila e ne ha tratto un principio, precisando però poi, forse troppo automaticamente, che quindi tale principio non ha valenza dogmatica; non è un principio in senso proprio, suscettibile di essere applicato autonomamente, prescindendo dall'ausilio dei diversi principi costituzionali cui si collega*⁹⁰

Infine, il pur rapido quadro della giurisprudenza tratteggiato sarebbe gravemente incompleto se non si accennasse alla relazione esistente tra “principio di laicità” e valori costituzionali (c.d. nucleo duro⁹¹).

Com'è noto, in quanto principio supremo, quello di laicità rientra nella parte assolutamente inderogabile – finanche ad opera dello stesso legislatore costituzionale – dei valori costituzionali (c.d. nucleo duro), ma a sua volta esso soggiace al limite degli altri principi fondamentali: cosa che in effetti potrebbe apparire paradossale⁹². La Corte ha varie volte sottolineato, infatti, come le norme delle intese incontrino il limite inderogabile del rispetto dei principi supremi dell'ordinamento. In sintesi, un

90 La citazione è di A. BARBERA, *Il cammino della laicità*, in www.forumcostituzionale.it, 2007, 42 s., il quale sottolinea che ogni principio costituzionale – sia esso esplicito nella Carta o, come più spesso accade, di derivazione giurisprudenziale – dovrebbe sempre trovare un referente nelle altre disposizioni (principi e regole) costituzionali: è piuttosto difficile immaginare un principio idoneo ad essere applicato *autonomamente*.

91A. SPADARO, *Contributo per una teoria della Costituzione*, I, *Fra democrazia relativista e assolutismo etico*, Giuffrè, Milano 1994, p. 423 ss; Id, *Dalla Costituzione come “atto” (puntuale nel tempo) alla Costituzione come “processo” (storico)*., in AA.VV., *Il parametro nel sindacato di costituzionalità delle leggi*, a cura di G. Pitruzzella, F. Teresi e G. Verde, Giappichelli, Torino 2000, p. 26 ss.; Id, *“Nucleo duro” costituzionale e “teoria dei doveri”*: prime considerazioni, in AA.VV., *Giurisprudenza costituzionale e principi fondamentali. Alla ricerca del nucleo duro delle Costituzioni*, a cura di S. Staiano, Giappichelli, Torino 2006,., 779 ss.; Costituzione (Dottrine generali), in *Dizionario di diritto pubblico*, diretto da S. Cassese, vol. II, Giuffrè, Milano 2006, 1630 ss.

92 Cfr. Corte Cost., sent. 1146/1988: “La Costituzione italiana contiene alcuni principi supremi che non possono essere sovvertiti modificati nel loro contenuto essenziale neppure da leggi di revisione costituzionale o da altre leggi costituzionali.[...] Questa Corte, del resto, ha già riconosciuto in numerose decisioni come i principi supremi dell'ordinamento costituzionale abbiano una valenza superiore rispetto alle altre norme o leggi di rango costituzionale, sia quando ha ritenuto che anche le disposizioni del Concordato, le quali godono della particolare copertura costituzionale fornita dall'art. 7, comma secondo, Cost., non si sottraggono all'accertamento della loro conformità ai principi supremi dell'ordinamento costituzionale, sia quando ha affermato che la legge di esecuzione del Trattato della CEE può essere assoggettata al sindacato di questa Corte in riferimento ai principi fondamentali del nostro ordinamento costituzionale e ai diritti inalienabili della persona umana”. Sul punto si vedano anche sentt. nn. 30/1971, 12/1972, 175/1973, 1/1977, 18/1982.

principio supremo è soggetto al limite dei principi supremi⁹³.

L'innegabile aporia di tale meccanismo può essere superata soltanto ricorrendo al metodo del bilanciamento⁹⁴, non solo giurisprudenziale, ma anche legislativo. In materia di libertà di coscienza, la Consulta ha sottolineato che essa necessita di “*una delicata opera del legislatore diretta a bilanciarla con contrastanti doveri o beni di rilievo costituzionale e a graduarne le possibilità di realizzazione in modo da non arrecare pregiudizio al buon andamento delle strutture organizzative e dei servizi di interesse generale*”⁹⁵.

Il bilanciamento tra valori superiori – da un punto di vista logico prima che giuridico – è possibile solo richiamando il principio metacostituzionale di dignità della persona umana⁹⁶, che può consentirne la concreta applicazione. Infatti, prescindendo da tale principio *personalista*, si finirebbe con il teorizzare, per l'indubbia peculiarità dell'art. 7 Cost.⁹⁷, un inverosimile Stato devoto alla Chiesa cattolica o, per converso, un altrettanto inverosimile Stato laicista e iperindividualista.

93 I principi supremi sono gerarchicamente superiori alle rimanenti norme costituzionali, ma nello stesso tempo ciascuno di essi (compreso quello di laicità), costituisce un limite agli altri (compreso quello della libertà religiosa), secondo la nota *teoria della relazionalità dei valori superiori*. Sul concetto di “relazionalità” applicato alle scienze giuridiche, cfr. A. SPADARO *Ex facto (id est: ex scripto) oritur ratio scientiae iuris* in AA.VV., *Il metodo nella scienza del Diritto costituzionale*, Cedam, Padova 1997, p. 157 ss.; Pur con un generico riferimento alle libertà costituzionali T. MARTINES, *Diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano 2005, p. 519, parla di *necessaria relazionalità*.

94 Sul punto si veda A. SPADARO, *Bilanciamento*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. 2, Bompiani, Milano 2006, pp 1261 ss.; A. RAUTI, *Bilanciamento e gerarchia dei valori tra tecniche giuridiche e fondamento costituzionale*, in AA.VV., *Alla ricerca del "diritto ragionevole" tra ordinamento costituzionale e ordinamento comunitario*, a cura di G. Verde e S. Pajno, Giappichelli, Torino 2004, pp 197 ss.

95 Corte Cost., Sentenza n. 149/1995.

96 A. RUGGERI - A. SPADARO, *Dignità dell'uomo e giurisprudenza costituzionale (prime notazioni)*, in AA.VV., *Libertà e giurisprudenza costituzionale*, a cura di V. Angiolini, Giappichelli, Torino 1992, p 221 ss.; L. VIOLINI, *Dignità umana, morale cattolica e legge dello Stato: alla ricerca di possibili convergenze*, in AA.VV., *Libertà e laicità*, a cura di M. Pera, Ed. Cantagalli, Milano-Roma-Siena 2006, p 168, che richiama il concetto di “*dignità umana come fondamento della democrazia*”; A. PIROZZOLI, *Il valore costituzionale della dignità. Un'introduzione*, Aracne, Roma 2007.

97 Molti autori concordano sul fatto che l'art. 7 Cost., nel quadro costituzionale comparato, costituisca un'anomalia. Tra di essi, per esempio N. BOBBIO, *Perché non ho firmato il “Manifesto laico”*, in AA.VV., *Manifesto laico*, a cura di E. Marzo e C. Ocone, Laterza, Roma-Bari 1999, p.57.): “*Tra Stato laico e regime concordatario c'è incompatibilità dal punto di vista dei principi*”.

4. La libertà religiosa nella legislazione ordinaria e nella giurisprudenza

Non è facile individuare un filo conduttore dei percorsi della laicità in Italia. Si registra infatti una forte discordanza tra la solenne affermazione della laicità quale principio supremo dell'ordinamento costituzionale e la realtà in cui l'esperienza giuridica si inverte⁹⁸. Il legislatore nazionale rimane infatti inerte di fronte alla necessità di apprestare discipline di attuazione del principio di laicità, o addirittura mostra di muoversi in direzione contraria rispetto a quel principio, come rivela l'esempio della legge 186/2003 sugli insegnanti di religione cattolica nelle scuole pubbliche.

Si tratta di un indirizzo contrario rispetto a quello rinvenibile nel contesto europeo, da cui emerge un rafforzamento del principio di neutralità ideologico – religiosa delle istituzioni comunitarie⁹⁹.

L'inerzia del legislatore interno nel tradurre l'eguale libertà di tutte le confessioni religiose dal livello dei principi costituzionali al livello delle regole ha prodotto l'effetto di disorientare il piano della normazione secondaria e quello dell'attività della pubblica amministrazione, sprovvista di criteri guida stabiliti dalla legge, rispetto ai quali conformare il proprio agire.

In altre parole si è determinato un evidente dislivello tra il vertice dell'ordinamento (principi supremi e norme costituzionali), le fonti normative subordinate e il piano di esercizio del potere amministrativo che, in assenza di una adeguata *cerniera* tra principi sovraordinati e settori applicativi, sta acquisendo uno spazio via via maggiore, nel quale l'attenzione è rivolta più alle esigenze di sicurezza¹⁰⁰ che al

98 Cfr. G. CASUSCELLI, *Le laicità e le democrazie: la laicità della Repubblica democratica secondo la Costituzione italiana*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2007/1, in particolare 180 ss., il quale richiama (p. 181, nota 49) P. BELLINI, *Riflessioni sull'idea di laicità*, in AA.VV., *La questione della tolleranza e le confessioni religiose*, Napoli, 1991, 38.

99 In questo senso J. PASQUALI CERIOLO, *Il fattore religioso nel diritto dell'Unione europea*, in M. LUGLI, J. PASQUALI CERIOLO, I. PISTOLESI, *Elementi di diritto ecclesiastico europeo*, Torino, 2008, 3 ss.. Sul tema della laicità in Europa si confrontino M. G. BELGIORNO DE STEFANO, *Le radici europee della laicità dello Stato*, in A. FUCCILLO, *Multireligiosità e reazione giuridica.*, Torino, 2006, pp. 43 ss.; F. BOLGIANI, F. MARGIOTTA BROGLIO, R. MAZZOLA, *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, Bologna, 2006.

100 Come ha osservato M. VENTURA, *Grillo parlante o Pinocchio? Come sta nascendo il diritto ecclesiastico dell'Italia multiculturale*, in A. FUCCILLO (a cura di), *Multireligiosità*, cit., 184, la domanda di "protezione contro la minaccia alla sicurezza o comunque alla serena convivenza [...] spiazza il diritto ecclesiastico, contraddicendone i dati di riferimento e sessant'anni di sviluppo nel solco della costituzione repubblicana".

perseguimento, in concreto, della garanzia della libertà religiosa.

La fluidità della laicità¹⁰¹ e la profonda distanza tra il *principio*, talvolta ridotto a enunciato teorico confinato entro rimandi solo formali, e realtà dell'esperienza giuridica emerge in modo chiaro e paradigmatico dall'esame della giurisprudenza amministrativa.

Nell'esperienza del giudice amministrativo sembra talvolta potersi scorgere la l'idea che il fenomeno religioso non possa venire confinato nell'area dell'irrelevanza giuridica, ma che al contrario debba essere oggetto di un apprezzamento positivo da parte dello Stato: sono segnali tanto più importanti, quanto più nascosti nelle pieghe dell'ordinaria risoluzione di controversie solo all'apparenza di scarso significato.

Emblematiche sono le pronunce intervenute nell'ambito dell'edilizia e dell'urbanistica, con riguardo alle condizioni di edificabilità di edifici religiosi o comunque destinati a finalità religiose, ove si è trattato di decidere, in difetto di esplicite previsioni regolamentari, quale rapporto ravvisare tra tali finalità e l'interesse pubblico.

La giurisprudenza non ha esitato, fin da epoca risalente, ad assegnare alle manifestazioni della libertà religiosa una peculiare connotazione nella ponderazione dell'interesse pubblico: per tale via le norme urbanistiche che destinavano a servizio pubblico talune aree del territorio comunale sono state legittimamente destinate alla realizzazione, da parte di soggetti non pubblici, di una moschea islamica volta a soddisfare gli essenziali bisogni religiosi di quella comunità (Tar Lazio, sentenza n. 432 del 1980).

Parimenti, si è ritenuto che un centro religioso, per quanto aperto per intrinseca vocazione ai soli fedeli del culto, non potesse per tale ragione vedersi negata la propria corrispondenza ad un interesse collettivo, trattandosi di circostanza inevitabile “*nella moderna società pluralista*”¹⁰².

101 Ha parlato di *fluidità* della laicità C. MIRABELLI, *Prospettive del principio di laicità dello Stato*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2001/1, 331. Come sottolinea A. PIN, *Il percorso della laicità «all'italiana». Dalla prima giurisprudenza costituzionale al Tar Veneto: una sintesi ricostruttiva*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2006/1, 230, sul presupposto che “*il principio di laicità non sia abbastanza definito per indicare chiaramente delle linee coerenti di sviluppo del rapporto tra istituzioni e sfera religiosa*”, si assiste a un “*pluralismo imperfetto e incerto*”, che sembra “*essere un elemento distintivo delle società post-moderne*”.

102 Cfr Tar Milano, sentenza n. 708 del 1991.

E' significativo e degno di nota che tali decisioni non siano arretrate neppure innanzi all'ingresso nel nostro Paese di nuove religioni¹⁰³. Tale approccio si è spinto fino a riconoscere che *“enti istituzionalmente competenti”* ad edificare *“strutture di carattere religioso destinate ad uso pubblico”* debbano ritenersi *“non tanto enti pubblici quanto piuttosto, ordinariamente, enti religiosi”*, con godimento dell'esenzione dal contributo di concessione usualmente dovuto (Tar Trento, sentenza n. 153 del 2007).

Nella direzione diametralmente opposta il giudice amministrativo, insistendo sul peculiare atteggiarsi del fenomeno religioso, ha negato che esso possa venire integralmente equiparato, sul piano del diritto positivo, all'ateismo o all'agnosticismo.

Tale problema si è posto per la prima volta davanti al Consiglio di Stato in sede consultiva (Cons. Stato, parere n. 3048/96). Si trattava del parere richiesto ai fini della decisione di un ricorso straordinario al Capo dello Stato contro la decisione ministeriale di escludere un'associazione di ateismo militante dalle intese con le confessioni religiose previste dall'art. 8 della Costituzione: in questa occasione l'atto fu annullato per un vizio di incompetenza, anche se in seguito l'intesa non venne stipulata.

Più recentemente, il Tar Lazio (sentenza n. 4637 del 2004) si è trovato a giudicare su un'istanza di accesso proposta da un'associazione di *“atei ed agnostici razionalisti”* con riguardo alla apertura, da parte del servizio radio televisivo pubblico, di un sito internet dedicato alla religione cattolica: al fine di negare l'interesse alla domanda in capo all'associazione istante, il Tribunale ha osservato che *“le associazioni agnostiche da un lato e le associazioni religiose dall'altro sono portatrici di interessi specularmente contrapposti, per cui non possono assolutamente considerarsi omologhe”*, trovando le prime tutela costituzionale non già nell'art. 19 Cost. sulla libertà religiosa, ma nell'art. 21 Cost., nel quale trova tutela la libertà di manifestazione del pensiero.

Fin qui la citata giurisprudenza amministrativa si è limitata a riconoscere lo specifico rilievo giuridico che spetta alle manifestazioni della libertà religiosa, disattendendo

¹⁰³ Si pensi all'analoga decisione assunta dal Tar Veneto con riguardo ai Testimoni di Geova: sentenza n. 401 del 1987

implicitamente la contraria *dottrina della indifferenza*.

Se in effetti il concetto di neutralità religiosa non è incompatibile con un intervento pubblico di promozione della libertà religiosa, è essenziale che tale intervento sia realizzato nel rispetto del principio di uguaglianza.

I giudici dovranno a tal fine dimostrarsi capaci di distinguere ciò che legittimamente differenzia situazioni diseguali, da ciò che illegittimamente diversifica situazioni identiche.

Nel contempo, il giudice non deve ignorare che la proiezione della religione da esercizio atomistico del proprio credo a fenomeno collettivo comporta il rischio che venga compromessa la sfera più intima della persona. In nessun caso, infatti, l'intervento pubblico di disciplina, tutela e promozione del fenomeno religioso potrà intaccare la libera formazione della coscienza: essa è un valore non negoziabile, che si impone incondizionatamente.

Vi è dunque un settore dell'ordinamento irriducibile nei confronti di qualsivoglia politica promozionale delle religioni, che si identifica con l'area di esercizio delle libertà fondamentali della persona e si pone "*a fondamento dell'intero ordinamento repubblicano*¹⁰⁴".

Il giudice, pertanto, sarà chiamato ad una funzione *propositiva*, agendo affinché i *privilegi* di cui eventualmente possa godere una particolare confessione, se ragionevolmente appropriati rispetto all'esigenza di tutela del fenomeno religioso, perdano tale carattere tramite una progressiva estensione a tutte le altre confessioni; ma, prima di ciò, dovrà svolgere una funzione *oppositiva*, con la quale impedire che essi si ritorcano in danno di ciascun individuo, credente o non credente.

Dal canto suo le confessioni religiose, perché possano partecipare alle politiche promozionali dell'amministrazione pubblica, dovranno articolarsi intorno ad una sia pure elementare comunità di fedeli che ne condividano il culto poiché, per quanto si è detto, la sfera individuale della libertà religiosa, sebbene incompressibile, per altro verso non pare avere titolo per divenire essa stessa oggetto di azioni positive da parte dell'ordinamento.

Una volta accertata la sussistenza di tale presupposto, il giudice dovrà nuovamente

104 Cfr. Corte Cost, sentenza n. 1/1969

esercitare la propria funzione *oppositiva*, per evitare che esso sia impropriamente impiegato allo scopo di consentire l'esercizio della libertà individuale – di accertata natura religiosa – alle sole condizioni praticate dalla confessione cui il credente aderisce.

Alla luce di quanto detto, solleva qualche perplessità la decisione del Tar Puglia¹⁰⁵ con cui è stato escluso che una cappella realizzata da una piccola comunità locale di cattolici possa ritenersi opera di urbanizzazione secondaria (come previsto dall'art. 4 della legge n. 847 del 1964 per le “*chiese e gli altri edifici religiosi*”), in ragione del fatto che essa non era stata dichiarata tale “*dai competenti organi istituzionalmente rappresentativi della stessa confessione religiosa*”. Come si vede, la decisione di un organismo religioso è qui di ostacolo a ritenere la sussistenza di un interesse pubblico.

Un'altra fattispecie che ha coinvolto il giudice amministrativo nella domanda di tutela della libertà individuale in ambito religioso è rappresentata dal celebre caso Cordero, il docente universitario rimosso dall'insegnamento presso l'Università Cattolica di Milano, in ragione dell'intervenuto ritiro del nulla osta delle autorità ecclesiastiche, a tal fine richiesto dai Patti lateranensi. Fu infatti il Consiglio di Stato a dubitare che in tal modo potesse essere compromesso il supremo principio di laicità dello Stato. A tali perplessità seguì tuttavia una risposta negativa da parte della Corte costituzionale (sentenza n. 198 del 1972), giacché “*la libertà dei cattolici sarebbe gravemente compromessa*” ove un'Università a vocazione confessionale fosse obbligata a mantenere in vita un rapporto con un docente che ha cessato di dividerne le fondamentali finalità¹⁰⁶.

Si tratta di una decisione che comprime fortemente i diritti individuali del docente, specie se si considera che la decisione dall'autorità ecclesiastica può essere assunta anche a fronte di condotte prive di rilievo ai fini della docenza, quand'anche espressive di libertà fondamentali. Vi sarebbe allora da chiedersi se davvero siano

105 Ci si riferisce alla sentenza del 9 gennaio 2003

106 Più recentemente, il Tar Lombardia (sentenza n. 7027 del 2001) ha aggiunto, decidendo su un'analoga fattispecie, che non compete al giudice nazionale neppure il sindacato esterno sul procedimento di formazione del gradimento (e del suo ritiro) da parte delle autorità ecclesiastiche, quand'anche se ne deduca il difetto di motivazione, l'illogicità, la carenza di istruttoria, trattandosi di atto non sindacabile da parte della Repubblica.

incensurabili da parte del giudice le modalità di formazione del gradimento ecclesiastico quale presupposto, sia pure proveniente da altro ordinamento, al quale è condizionata l'adozione di un atto nazionale di costituzione o dissoluzione del rapporto di impiego.

Solo attraverso un correttivo che consenta al giudice un sindacato in tale ambito, le disposizioni pattizie tra Stato e Chiesa sul punto in questione potrebbero dirsi davvero conformi ai principi supremi dell'ordine costituzionale, che su di esse prevalgono incondizionatamente (e, si noti, si tratterebbe di un correttivo dato in consegna alla sensibilità del giudice sui diritti fondamentali). Peraltro la giurisprudenza ha sempre escluso di poter esercitare una valutazione di tal genere¹⁰⁷. Gli esempi tracciano le linee fondamentali in ordine al ruolo svolto dal giudice amministrativo in materia religiosa, ma appaiono in ultima analisi il segno discontinuo di una giurisprudenza non particolarmente abbondante: si tratta ora di accertare se la laicità sia destinata a restare argomento marginale, oppure sia suscettibile anche in questa sede di nuovi sviluppi.

In effetti la sfera dei rapporti tra Stato e confessioni religiose delineata dagli artt. 7 ed 8 della Costituzione per un verso pare implicare un contenuto di spiccata politicità ontologicamente estraneo alla cognizione del giudice; per altro verso essa è stata affidata ai Patti lateranensi e alla legge adottata sulla base di Intese, in un contesto in cui la discrezionalità della pubblica amministrazione trova uno spazio assai angusto. Si possono ben comprendere le ragioni per le quali, sulla base di tale premessa, principio di laicità e giudizio amministrativo siano destinati a sporadici e non sistematici incontri.

Tuttavia tale quadro di riferimento pare registrare un'evoluzione, al punto che una controversia tra le più significative per la materia di cui ci occupiamo è stata recentemente affrontata proprio dal giudice amministrativo: si tratta del ben noto caso dell'esposizione del crocefisso negli edifici pubblici. Su tale tema è opportuno dedicare una certa attenzione.

¹⁰⁷ Cfr. Tar Basilicata, sentenza n. 42 del 1981; Tar Liguria, sentenza n. 559 del 1978

5. (segue): l'esposizione del crocifisso negli spazi pubblici istituzionali

La questione dell'esposizione del crocifisso negli spazi pubblici istituzionali è stata oggetto di numerose pronunce giurisprudenziali, e non ha ancora trovato una soluzione¹⁰⁸.

E' difficile capire per quale motivo il legislatore, nel momento in cui si accinge a stabilire nuove regole in materia di libertà religiosa, escluda dal proprio orizzonte la laicità e le tematiche ad essa connesse.

La materia *de quo* si radica, a seconda dei casi, in atti di natura regolamentare o addirittura in circolari, tutti risalenti al periodo fascista ed espressione, secondo quanto affermato dalla Corte di cassazione in un'isolata sentenza¹⁰⁹, di un "neofascismo statale", che stride in maniera evidente con il principio di laicità che caratterizza il nostro ordinamento¹¹⁰.

A ciò si aggiunga che, nel caso delle scuole pubbliche elementari e medie, rilevano norme di rango secondario, sulla cui stessa perdurante vigenza esistono non pochi dubbi, niente affatto risolti dall'ordinanza della Corte costituzionale n. 389/2004¹¹¹.

108 Cfr. N.FIORITA, *La disciplina della libertà religiosa: accontentarsi del male minore?*, in *Quad. cost.*, 2007, 121, secondo il quale il provvedimento dovrebbe essere trasformato in una legge non solo sulla libertà religiosa ma anche sulla laicità, "chiamata a ribadire i principi fondamentali del nostro ordinamento e a trarne poi tutte le conseguenze, in termini di riconoscimento di diritti ma anche di individuazione dei loro limiti". Su un diverso piano, del resto, anche la già citata Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione si è ben guardata dall'affrontare il tema dell'esposizione dei simboli religiosi. Secondo la Carta (n. 25), "nessuno può ritenersi offeso dai segni e dai simboli di religioni diverse dalla sua: ma - è agevole osservare - può ritenersi discriminato; e comunque in questione è la coerenza dell'esposizione pubblica di simboli religiosi con un profilo fondamentale della forma di Stato, come la laicità, che fa dell'Italia un <paese laico>", secondo quanto afferma il n. 20 della stessa Carta (N.COLAIANNI, *Una "carta" post-costituzionale? (A proposito di una recente iniziativa in tema di "integrazione" dei migranti)*, in *Quest.giust.*, 2007, 643.

109 Corte di cassazione, Sez. IV penale, sentenza 1 marzo 2000, n. 439.

110 Agli uffici pubblici in generale si riferisce la circolare ministeriale 11 novembre 1923, n. 250, mentre la presenza del crocifisso nei seggi elettorali è collegata altresì alle norme regolamentari, prima ricordate, relative alle aule scolastiche, che non prevedono una rimozione del simbolo ogni volta che l'aula venga messa a disposizione dell'amministrazione dell'Interno per lo svolgimento delle operazioni elettorali. Infine, si riferisce alle aule giudiziarie la circolare del Ministero di Grazia e giustizia 29 maggio 1926, n. 2134/1867.

111 Per il Consiglio di Stato, Adunanza Sezione II, parere 27 aprile 1988, n. 63/1988, le due norme, "di natura regolamentare, sono preesistenti ai Patti Lateranensi, e non si sono mai poste in contrasto con questi ultimi. Nulla, infatti, viene stabilito nei Patti Lateranensi relativamente all'esposizione del Crocifisso nelle scuole o più in generale negli uffici pubblici, nelle aule dei Tribunali e negli altri luoghi nei quali il Crocifisso o la Croce si trovano ad essere esposti. Conseguentemente, le modificazioni apportate dal Concordato Lateranense, con l'accordo, ratificato e reso esecutivo con la Legge 25 marzo 1985, n. 121, non contemplando esse stesse in alcun modo la materia de qua, così come nel Concordato originario, non possono influenzare né condizionare la vigenza delle norme regolamentari di cui trattasi". Ad avviso della Corte di Cassazione, invece, esse "trovano fondamento

E' evidente come tutto questo si ponga in contrasto persino con il principio di legalità nella sua accezione più debole, non essendovi alcun fondamento legale per l'esercizio del potere dell'amministrazione¹¹², benché si versi in un'ipotesi relativa all'esercizio di diritti inviolabili, ed in particolare della libertà *negativa* di coscienza in materia religiosa, la cui difesa è affidata al presidio costituito dalla riserva di legge.

Accanto a questa ragione, di carattere marcatamente giuridico-costituzionale, per invocare l'intervento della legge si pone anche l'esigenza che il Parlamento, affrontando questo tema spinoso e controverso, ritrovi "*l'antica funzione di luogo dei grandi dibattiti politici*", nel senso più nobile del termine, così come ha fatto il Parlamento francese in occasione dell'approvazione della legge sui segni religiosi, al di là del giudizio che su di essa si voglia dare¹¹³.

nel principio della religione cattolica come sola religione dello stato, contenuto nell'art. 1 dello Statuto Albertino: principio che proprio il punto 1 del protocollo addizionale degli accordi di revisione del 1984 considera espressamente – se pur ve ne fosse stato bisogno dopo l'entrata in vigore della Costituzione – non più in vigore, con conseguenti ricadute implicite sulla normativa secondaria derivata" (Corte di cassazione, sentenza n. 439/2000). La tesi dell'intervenuta abrogazione implicita stava alla base dell'ordinanza cautelare del 23 ottobre 2003 del Tribunale de L'Aquila, che ordinava la rimozione del crocifisso dalla scuola materna ed elementare "Antonio Sivieri" di Ofena, in seguito al ricorso presentato dal padre di due alunni, di fede islamica, che lamentava la presenza del simbolo religioso; al contrario, il Tar Veneto, con ordinanza 13 novembre 2003, aveva ritenuto le norme vigenti e aveva sollevato davanti alla Corte costituzionale la questione di legittimità del "diritto vivente regolamentare" formatosi in base alla loro persistenza all'interno dell'ordinamento. La Corte costituzionale, a sua volta, con ordinanza n. 389/2004 ha dichiarato manifestamente inammissibile la questione sollevata dal Tar Veneto, respingendo l'utilizzazione nel caso di specie della teoria del diritto vivente regolamentare, ma non ha dato alcuna indicazione sulla vigenza o meno delle norme secondarie.

112 A. PUGIOTTO, *Sul crocifisso la Corte costituzionale pronuncia un'ordinanza pilatesca*, in www.forumcostituzionale.it (2005), 3, il quale ricorda come secondo alcune interpretazioni l'ordinanza n. 389/2004 non escluderebbe "*che l'obbligo di affissione possa derivare da altra legge che, se correttamente individuata, potrebbe fare da traino ad una rinnovata quaestio legitimitatis. Quale sia, però, non è dato sapere. Forse l'art. 30, legge 28 luglio 1967, n. 641: ma anch'esso, disponendo in ordine ai <sussidi per l'arredamento di scuole elementari e medie>, realizza un rapporto con le norme regolamentari del 1924 e del 1928 non dissimile da quello ritenuto dalla Corte insufficiente per aprire le porte del suo sindacato*". Per N. FIORITA- L. ZANNOTTI, *La Corte in croce*, in www.olir.it (dicembre 2004), la scelta "*di disattendere la costruzione proposta dall'ordinanza di rimessione, peraltro in linea con la giurisprudenza e la dottrina largamente prevalenti, lascia (...) in piedi una questione di non poco conto, ovvero quali siano – o meglio, se ci siano – le disposizioni legislative che reggono e giustificano le norme regolamentari che ad oggi costituiscono l'unico appiglio su cui poggia la presenza del crocifisso nelle strutture pubbliche*".

113 C. MARTINELLI, *La questione del crocifisso tra esperienza giurisprudenziale e intervento parlamentare*, in E. Dieni, A. Ferrari, V. Pacillo (a cura di), *I Simboli religiosi tra diritto e culture*, Giuffrè, Milano 2006 p. 162, che osserva come il Parlamento francese abbia dimostrato di "essere conscio del proprio ruolo di organo dal quale debbono passare le grandi scelte relative all'identità nazionale".

Le incertezze non riguardano soltanto il quadro normativo: esse interessano la stessa sussistenza di un *obbligo* di esposizione del crocifisso da parte dell'amministrazione¹¹⁴.

A questo punto appare opportuno svolgere una breve analisi di alcuni casi giurisprudenziali emblematici, relativi – rispettivamente – all'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche e nelle aule giudiziarie. Tali questioni presentano, oltre a chiari profili di analogia, anche peculiarità legate alla tipologia di spazio pubblico istituzionale implicato.

Fiumi di inchiostro sono già stati versati sul noto caso di Ofena, in cui era intervenuto il provvedimento cautelare del Tribunale de l'Aquila (ordinanza 23 ottobre 2003), che disponeva la rimozione del crocifisso esposto nelle aule della scuola frequentata dai figli del ricorrente. Successivamente, sono intervenute due sentenze del Tar Veneto¹¹⁵ e una sentenza del Consiglio di Stato¹¹⁶, ampiamente criticate in dottrina per la loro pretesa di definire il significato del crocifisso, interpretato, in quest'ultimo caso,

*non solo come simbolo di un'evoluzione storica e culturale, e quindi dell'identità del nostro popolo, ma quale simbolo altresì di un sistema di valori di libertà, eguaglianza, dignità umana e tolleranza religiosa e quindi anche della laicità dello Stato, principi questi che innervano la nostra Carta costituzionale*¹¹⁷.

Orbene, appare opportuno collocarsi dal punto di vista delle religioni minoritarie, se

114 Obbligo non sussistente, ad esempio, per F.MARGIOTTA BROGLIO, *Obbligatorio o non obbligatorio? Il crocifisso per ora resta appeso*, in www.olir.it (dicembre 2004), il quale, commentando l'ordinanza del 2004 della Corte costituzionale, osserva che “*la questione è inammissibile, ma proprio in quanto non vi sarebbe un obbligo legislativo alla affissione del crocifisso*”, la cui presenza nelle scuole rimarrebbe nell'ambito di autonomia delle singole istituzioni e delle decisioni discrezionali degli organi direttivi delle medesime. Analoga la soluzione proposta con la sentenza 22 maggio 2006, n. 603, del Tar Lombardia, Sezione staccata di Brescia, che riconduce l'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche a una consuetudine formatasi in assenza di base normativa (dovendosi ritenere le relative norme regolamentari “*ormai superate dai principi del nuovo concordato tra la Repubblica italiana e la santa Sede sottoscritto il 18 febbraio 1984 e ratificato dalla legge 25 marzo 1985 n. 121*”) e derogabile, di volta in volta, attraverso l'esercizio dell'autonomia scolastica. Di avviso del tutto diverso A. PUGIOTTO, *Sul crocifisso*, cit., 4, secondo il quale la Corte “*conferma l'obbligo di acquisto [dei crocifissi in quanto arredi delle aule scolastiche] imposto dalle norme del t.u. del 1994 e non riconosce affatto l'avvenuta abrogazione delle norme regolamentari del 1924 e del 1928; tanto basta per ritenere esistente, in capo alle amministrazioni scolastiche, un preciso obbligo giuridico non derogabile*”.

115 Tar Veneto, sentenze n. 1110/2005 (in una diversa composizione)

116 Consiglio di Stato, sentenza n. 556/2006.

117 P.VERONESI, *L'ordinanza n. 389/2004 della Corte costituzionale e il suo seguito: la logica giuridica “messa in croce”*, in *Studium Iuris*, 2005, 678 ss

è vero che il principio supremo di laicità è posto in primo luogo a tutela delle minoranze. Così, da parte ebraica voci autorevoli hanno sottolineato come il diritto di cittadinanza delle minoranze religiose verta “*principalmente nella possibilità per tutti di sentirsi, nei luoghi pubblici, uguali agli altri*”¹¹⁸.

Anche tra i valdesi si sono espresse posizioni analoghe, parlandosi criticamente del crocifisso come “*arma*”¹¹⁹.

I punti di vista di cui si è dato conto suggeriscono che uno Stato laico non debba essere sordo verso la sensibilità dei propri cittadini. Sotto questo profilo, è significativo che nelle argomentazioni impiegate dal giudice amministrativo di primo grado sia molto forte, forse addirittura prevalente, l’elemento identitario.

Quel che più colpisce, tuttavia, è la scarsa consapevolezza della peculiarità dello spazio pubblico scolastico, ben presente, invece, nelle giurisdizioni supreme di altri Paesi.

Ci si riferisce *in primis* alla sentenza 16 maggio 1995 del Bundesverfassungsgericht sul crocifisso nelle aule scolastiche nel Land di Baviera, nella quale si legge che

*la formazione scolastica non consiste solo nell’impartire nozioni tecniche o nello sviluppo di capacità cognitive; essa concerne anche lo sviluppo della dimensione o delle dimensioni emozionali ed affettive degli alunni. In questo senso la presenza della croce nelle aule scolastiche esercita un particolare influsso: essa ha un carattere <evocativo>, ossia rappresentativo del contenuto di fede che simboleggia, e propagativo dello stesso*¹²⁰

118 Così Amos Luzzatto, allora presidente dell’Unione delle Comunità ebraiche italiane, intervistato da Nello Ajello il 29 ottobre 2003 ne La Repubblica. Intervistata due giorni prima dal quotidiano La Stampa, Tullia Zevi chiedeva che nessuna immagine religiosa apparisse nelle scuole laiche, denunciando la disparità fra la religione cattolica e le altre confessioni religiose. Molto dura la presa di posizione di G.FUBINI, *Consiglio di Stato. Laicismo devoto*, in www.hakeillah.com (aprile 2006), secondo il quale per un non cattolico “la sentenza del Consiglio di Stato, oltre a manifestare un notevole senso dell’umorismo insieme o alternativamente a una notevole mancanza di senso storico, sembra volergli comunque ricordare che egli non è un cittadino come gli altri”. “Il Consiglio di Stato ignorava il significato di intolleranza omicida che il crocifisso ha spesso assunto per i non cattolici: si pensi ai pogrom contro gli ebrei”.

119 F.FERRARIO, *L’arma del crocifisso*, in www.chiesavaldese.org (26 novembre 2004).

120 “*La scuola statale – continua la motivazione della pronuncia – non può certo trascurare l’esercizio del diritto di libertà religiosa della maggioranza di coloro che la frequentano; ma anche il diritto di libertà religiosa incontra, nel suo esercizio, i limiti derivanti dalla tutela di altri beni o interessi costituzionalmente garantiti e, in primo luogo, quello rappresentato dall’esercizio del diritto stesso da parte delle minoranze*” (il testo della decisione è reperibile in www.unife.it/amicuscuriae). Sulla sentenza cfr. J.LUTHER, *La croce della democrazia (prime osservazioni su una controversia non risolta)*, in *Quad.dir.pol.eccl.*, 1996, p 681 ss.

Altrettanto importante è il richiamo alla giurisprudenza della Corte Suprema americana, che manifesta una particolare severità nell'escludere ogni simbologia religiosa dalle strutture scolastiche pubbliche¹²¹. Assai significativa è la sentenza nella quale si rileva che l'affissione nelle aule dei Dieci comandamenti induce gli studenti

*to read, meditate upon, perhaps to venerate and obey, the Commandments. However desirable this might be as a matter of private devotion, it is not a permissible state objective under Establishment Clause*¹²².

Infine, deve essere menzionata la pronuncia 26 settembre 1990 del Tribunale Federale svizzero, secondo cui lo Stato

*deve evitare di identificarsi con una religione maggioritaria o minoritaria, pregiudicando così le convinzioni di cittadini con confessioni diverse. Non è escluso che alcune persone si sentano lese nelle loro convinzioni religiose dalla presenza costante nella scuola di un simbolo di una religione alla quale non appartengono. Ciò può avere conseguenze non indifferenti soprattutto nell'evoluzione spirituale degli allievi e sulle loro convinzioni religiose – che sono quelle dei genitori – e nelle quali sono educati contemporaneamente alla scuola*¹²³

Da queste decisioni emerge un chiaro interesse per la libera formazione della coscienza di soggetti minori¹²⁴, particolarmente influenzabili, nonché la preoccupazione di preservare la libertà educativa dei genitori¹²⁵.

Niente di tutto questo nelle pronunce dei giudici italiani che, con pochi e non

121 A. MADERA, *I simboli religiosi nell'ordinamento statunitense*, in *I simboli religiosi tra diritto e culture*, a cura di E.Dieni, A.Ferrari e V.Pacillo, cit. p. 324, sottolinea come “nell'ambiente scolastico, in quanto luogo deputato alla libera formazione della coscienza, si nota una propensione ad un maggior rigore onde evitare che il progetto educativo proposto dal sistema scolastico pubblico possa apparire come confessionalmente orientato; ciò corrisponde del resto anche alla salvaguardia del diritto allo studio di chi, scegliendo liberamente l'istituzione pubblica laica, ne pretende la corrispondenza a tale modello secolare”.

122 Stone v. Graham, 449 U.S. 39 (1980).

123 Il testo della sentenza è reperibile in www.olir.it

124 Alla tutela dei minori, oltre che alla neutralità della scuola pubblica, è ispirata la sentenza 15 febbraio 2001 della Corte europea dei diritti dell'uomo, Dahlab c. Svizzera, secondo la quale “è ben difficile apprezzare l'impatto che un simbolo esterno forte come il velo può avere sulla libertà di coscienza e di religione di bambini molto piccoli”.

125 Sembra accedere a questa ricostruzione S. LUZZATTO, *Il crocifisso di Stato*, Einaudi, Torino, 2011, p.110, per il quale, peraltro, “è assolutamente pacifico - che l'esposizione del crocifisso, essendo un'imposizione, viola i principi fondamentali della Convenzione europea dei diritti dell'uomo”

convincenti argomenti, ripropongono la consueta e logora idea secondo cui la presenza del simbolo religioso non determinerebbe alcuna violazione della libertà di coscienza in quanto “*non impone e non prescrive nulla a nessuno*”¹²⁶. E’ fin troppo facile replicare che la potenziale lesione del diritto non deriva unicamente dall’obbligo al compimento di atti di culto.

Anche la questione della presenza del crocifisso nelle aule giudiziarie è stata oggetto di recenti decisioni giurisprudenziali.

Un certo interesse riveste un’ordinanza della Corte di cassazione¹²⁷, che ha dichiarato inammissibile l’istanza presentata da un imputato innanzi al Tribunale di Verona volta ad ottenere la rimessione del processo ad altro giudice. Il ricorrente deduceva che nell’aula di udienza in cui si celebrava il processo si trovava affisso un crocifisso, e che questa esposizione, imposta da una circolare del 29 maggio 1926 del Ministro di Grazia e Giustizia, configurava “*ai sensi dell’art. 45 c.p.p. una grave situazione locale, non altrimenti eliminabile, tale da pregiudicare la libera determinazione delle persone che partecipano al processo, o quanto meno da determinare un legittimo sospetto, soprattutto in considerazione della specificità del reato contestato, che attiene al vilipendio della religione cattolica*”.

L’inammissibilità del ricorso è stata pronunciata dalla Suprema Corte in ragione del fatto che l’esposizione del crocifisso difetta del *carattere locale* richiesto dalla norma codicistica, non essendo limitata “*al Tribunale di Verona, e neppure agli uffici giudiziari di quella città, ma si estende agli uffici di tutto il territorio nazionale*”.

E’ estremamente indicativo il fatto che l’inapplicabilità dell’istituto della rimessione del processo derivi, nel caso di specie, dalla circostanza che anche la *translatio iudicii* non sarebbe idonea ad escludere la situazione asseritamente pregiudizievole per la serenità del giudizio¹²⁸.

126 Cfr. Tar Veneto, sentenza n. 1110/2005.

127 Corte di cassazione, Sezione III penale, n. 41571 del 18 novembre 2005

128 Così la citata ordinanza della Cassazione, che prosegue: “*Per questa ragione, del tutto correttamente parte della dottrina ha escluso l’applicabilità dell’istituto quando ricorrono turbative processuali di ampia portata, come le campagne di stampa a livello nazionale sul processo in corso, tali da estendere la propria influenza all’intero territorio nazionale e quindi a una pluralità di organi giudiziari. A maggior ragione l’applicabilità è esclusa nel caso di specie, in cui la dimensione o estensione nazionale della situazione di turbativa non ha carattere sociologico, ma ha natura propriamente giuridica, derivando da una circolare ministeriale che è applicabile e applicata da tutti gli uffici destinatari*”

E' comunque possibile cogliere una ragione di illegittimità nell'esposizione del crocifisso, connessa al carattere proprio dell'attività giurisdizionale: essa infatti costituisce, sul versante istituzionale, *“il momento in cui trovano applicazione le norme del dialogo razionale”*, e che nell'interazione processuale *“si tratta di mostrare la correttezza delle soluzioni proposte e la loro accettabilità fornendo argomenti valutabili equanimemente entro una struttura discorsiva caratterizzata dall'imparzialità e dall'assenza di pregiudizi¹²⁹”*, appare evidente come la presenza del simbolo religioso (espressione di una precisa identità culturale¹³⁰) si ponga in contrasto con la natura stessa del processo.

Il contrasto è peraltro accentuato dalla circostanza che nel caso di specie si celebrava un processo per offesa alla religione cattolica mediante vilipendio di chi la professa e dei suoi ministri (ex art. 403, commi 1 e 2, c.p.).

Anche in questo caso deve darsi conto del fatto che altri ordinamenti hanno, su questi temi, mostrato maggiore sensibilità¹³¹.

Un'altra vicenda processuale ha tanto animato il dibattito pubblico in materia di laicità. Essa ha coinvolto il giudice monocratico del Tribunale di Camerino Luigi Tosti, condannato per il reato di omissione di atti d'ufficio dal Tribunale de L'Aquila per essersi astenuto dalle udienze indicando come motivo di astensione la presenza del crocifisso nei locali destinati alla trattazione delle cause.

Secondo il Tribunale

il mancato espletamento della sua attività mai avrebbe potuto essere legittimato da un presunto bilanciamento delle esigenze discendenti dalla legittima tutela della libertà religiosa o di coscienza ovvero del principio di laicità dello stato – ed ancora meno dal loro prevalere – sul dovere di adempimento delle proprie

129 B. PASTORE, *Multiculturalismo e processo penale*, in Cass. pen., 2006, n. 9, p. 3042.

130 Sul punto si veda E' molto chiara, la nota del Ministero dell'interno del 5 ottobre 1984, n. 5160/M/1, secondo cui *“il crocifisso, il segno più alto del cristianesimo, appare, per tutti, credenti e no, come il simbolo di questa nostra civiltà, come il segno della nostra cultura umanistica e della nostra coscienza etica. Si ritiene, dunque, che la presenza nelle aule ove si amministra la giustizia del simbolo rappresentativo della legge morale e dell'etica che sta alla base della nostra società sia tuttora opportuna e non contrasti con i principi di libertà di pensiero e di religione posti dalla Costituzione”*.

131 In Belgio la questione venne posta al Ministro della giustizia con un'interrogazione parlamentare nel 1994. Molto interessante la risposta del Ministro: *“condivido l'opinione dei miei predecessori nel senso che la giustizia debba non solo essere ma apparire neutra e la più imparziale possibile”*. Cfr. M. CAVINO, *La soluzione belga al problema della esposizione dei simboli religiosi*, in www.olir.it (ottobre 2005).

*funzioni di giudice*¹³²

La decisione è ispirata all'orientamento costituzionale che ha fatto prevalere le esigenze dello *iuris dicere* sulla tutela dei convincimenti del giudice (con riferimento, in quel caso, ad una pretesa obiezione di coscienza del giudice tutelare nell'ambito del procedimento di autorizzazione della minore all'intervento abortivo previsto dalla legge 22 maggio 1978, n. 194¹³³).

Il giudice Tosti si era anche rivolto alla Corte costituzionale, sollevando un *conflitto di attribuzioni* tra poteri dello Stato, contro il diniego del Ministro della giustizia alla rimozione dei crocifissi dalle aule giudiziarie. Il ricorso ravvisa nell'esposizione del crocifisso (derivante dalla citata circolare del 29 maggio 1926) un'illegittima invasione della sfera di competenza del potere giurisdizionale, dovendosi ritenere inibita al Ministro

l'imposizione di qualsiasi simbolo che valga a connotare in modo partigiano e parziale l'esercizio dell'attività giurisdizionale da parte dei giudici la quale per converso deve essere e apparire imparziale, neutrale e equidistante nei confronti di qualsiasi credo o non credo religioso ai sensi degli artt. 101, 102, 104, 97, 111, 3, 8 e 19 della Costituzione, non potendo lo Stato (e quindi il potere giurisdizionale) identificarsi in simboli religiosi di parte come il crocifisso, ma semmai in simboli che identificano l'unità nazionale e il popolo italiano.

I motivi del ricorso fanno riferimento, si noti, non alla posizione di coscienza del giudice, ma alla violazione dell'imparzialità della funzione giurisdizionale.

Più di recente le Sezioni Unite civili della Cassazione hanno preso posizione, escludendo che dall'esposizione dei simboli religiosi possa desumersi una violazione del principio di laicità e riservando al legislatore la scelta se consentire in tali aule l'esposizione di altri simboli religiosi:

sul piano teorico il principio di laicità è compatibile sia con un

132 Tribunale de L'Aquila, sentenza 15 dicembre 2005, n. 622.

133 Corte costituzionale, sentenza n. 196/1987. Da questa pronuncia si può trarre la conclusione che "allorché un soggetto sia chiamato a svolgere funzioni pubbliche, la sua appartenenza allo Stato [...] comporta una restrizione dell'ambito di esplicazione della coscienza individuale, operata con l'individuazione di limiti connessi all'interesse perseguito mediante il ruolo pubblico di cui il soggetto è titolare". E. ROSSI, *Coscienza ed appartenenza nella legislazione e nella giurisprudenza costituzionale: alcune riflessioni*, in *I soggetti del pluralismo nella giurisprudenza costituzionale*, a cura di R. Bin e C. Pinelli, Torino, Giappichelli, 1996, p. 260).

modello di equiparazione verso l'altro (laicità per addizione) che consenta ad ogni soggetto di vedere rappresentati nei luoghi pubblici i simboli della propria religione, sia con un modello di equiparazione verso il basso (laicità per sottrazione). Tale scelta legislativa, però, presuppone che siano valutati una pluralità di profili, primi tra tutti la praticabilità concreta ed il bilanciamento tra l'esercizio della libertà religiosa da parte degli utenti di un luogo pubblico con l'analogo esercizio della libertà religiosa negativa da parte dell'ateo o del non credente, nonché il bilanciamento tra garanzia del pluralismo e possibili conflitti tra una pluralità di identità religiose tra loro incompatibili¹³⁴

La decisione è destinata ad assumere particolare valore, anche posta in relazione alla pressoché contestuale citata decisione della Grand Chambre della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo del 18.3.2011 n.30814/06 ¹³⁵.

Per concludere, risulta evidente come la problematica dei simboli religiosi negli spazi pubblici resti ancora irrisolta per la non volontà dei vari attori istituzionali di affrontarla fino in fondo: il legislatore è, come si è visto, assente¹³⁶; il giudice,

134 Cfr. Cass., sez. un. civ., sent. 14 marzo 2011 n. 5924

135 Il testo della decisione, è pubblicato in www.olir.it; se ne riporta la massima: *“la presenza di un simbolo religioso, quale il crocifisso, nelle scuole pubbliche non viola il diritto dei genitori ad educare i figli in base alle proprie convinzioni religiose (art. 2 del protocollo addizionale n. 1 alla CEDU). L'esposizione del crocifisso nelle aule non comporta necessariamente un'influenza di carattere religioso sugli alunni, tale da mettere in discussione la libertà dei genitori ad educare la prole conformemente alle proprie credenze e la percezione soggettiva nei confronti del simbolo religioso non è sufficiente a dimostrare una violazione di tale libertà. Attraverso la previsione del crocifisso nelle scuole pubbliche, lo Stato italiano attribuisce una particolare rilevanza e visibilità alla religione cattolica, in forza della sua presenza storica nel Paese, ma ciò non può essere considerato un indottrinamento né una restrizione delle libertà dei genitori ex art. 2 prot. add. n. 1. Infatti, accanto alla presenza del crocifisso, occorre considerare che la scuola italiana garantisce il pluralismo religioso, che non vi è un sistema di istruzione religiosa obbligatorio e che l'educazione dei figli in base alle credenze dei genitori è comunque assicurata; niente porta a pensare che vi sia intolleranza o mancanza di rispetto per gli alunni non cristiani o non credenti. Il crocifisso, inoltre, è un simbolo “passivo”, che non può avere un'influenza sugli studenti simile a quella di un proselitismo attivo o di un'attività di propaganda. La decisione sulla presenza del crocifisso nelle aule delle scuole spetta, in un'ultima analisi, allo Stato che gode, in questo senso, di un margine di apprezzamento circa l'opportunità di mantenere tale simbolo (quale espressione di una tradizione religiosa) e circa l'interpretazione del suo significato e della sua compatibilità con il principio di laicità dello Stato”.*

136 L'esigenza di un intervento legislativo è da molti segnalata: cfr., N. FIORITA, *La disciplina della libertà religiosa*, cit., p. 121, secondo il quale è necessaria una legge sulla libertà religiosa e sulla laicità che stabilisca *“che i comportamenti individuali sono garantiti dal principio di libertà, e quindi sono pienamente leciti, a meno che non entrino in contrasto con norme che tutelano la società, mentre i comportamenti pubblici devono conformarsi al principio supremo di laicità, esplicitando successivamente che da queste premesse derivano il diritto individuale a indossare tutti quei simboli religiosi che non ostacolano il riconoscimento della persona e il divieto assoluto di esporre simboli religiosi da parte delle istituzioni pubbliche”.* Per C. MARTINELLI, *La laicità come neutralità*, cit., p. 7, il legislatore dovrebbe *“imporre la rimozione del Crocifisso come necessario corollario della laicità dello Stato, limitando espressamente ai soli simboli istituzionali, come il tricolore, la bandiera stellata dell'Unione europea e quella riportante il simbolo della Regione, l'attribuzione di una*

ordinario e amministrativo, quando non *fugge* dalla giurisdizione, si rivela inadeguato a cogliere la portata costituzionale del principio di laicità; infine la Consulta sovente fornisce delle indicazioni interpretative poco utili, sia sul piano della normativa impugnata, sia su quello del parametro richiamato.

valenza identificativa, in quanto simboli di un ordinamento e di uno spirito costituzionale in cui tutti i cittadini si possano riconoscere”.

Capitolo III

Il modello separatista francese

1. Premessa

René Rémond evidenzia come la laicità francese “*non sia più quella che era*”¹³⁷, mettendo in risalto, in particolare, una fondamentale pacificazione nell’intendere tale concetto. Partendo da questa osservazione, è possibile sintetizzare le trasformazioni della laicità francese con il termine “*disvelamento*”.

Le trasformazioni sociali degli ultimi anni hanno consentito di far emergere il pragmatismo e l’attitudine accomodante propri non solo della laicità costituzionale, ma anche della stessa legge di separazione. Il Consiglio di Stato ha svolto un ruolo fondamentale in questo processo, cui ha dato un considerevole contributo pure il Rapporto Stasi del 2003.

Comunque sia, nei riguardi della laicità si sono registrati per diversi secoli andamenti altalenanti di netta opposizione e di accettazione, di riproposizione e di modifica, nel contesto di un acceso e articolato dibattito.

Dopo la *grande secolarizzazione* voluta da Napoleone, per l’acquisizione dei beni ecclesiastici, anche la legge francese del 1905 ha determinato, in misura niente affatto marginale, il trasferimento di rilevanti patrimoni a vantaggio dello Stato.

Tuttavia la recente ripresa della disputa sulla laicità ha una portata ben più estesa, investendo la presenza stessa della religione nel contesto pubblico.

In primo luogo ci si deve chiedere se il concetto di laicità sia esso stesso scevro da connotazioni ideologiche¹³⁸. La verifica è possibile nella misura in cui i limiti

137 R. REMOND, *La laïcité n’est plus ce qu’elle était*, «Etudes», 360, 4, 1984, pp. 439-449.

138 Sul punto cfr. M. TEDESCHI, *Quale laicità? Fattore religioso e principi costituzionali*, in *Dir. eccl.*, I, 1993, 548 ss., spec. 599, il quale afferma che “*tra pluralismo e laicità non v’è alcuna identificazione dal momento che la laicità assume una precisa connotazione ideologica e che una*

all'esercizio della libertà religiosa non siano prefissati da una parte sola, ma siano piuttosto condivisi dalle parti in causa. Deve dunque procedersi secondo un *modus agendi* comunicativo e non puramente strumentale.

Non può quindi darsi per scontata l'inutilità o la pericolosità sociale della religione (di qualunque religione) così come, simmetricamente, non può ritenersi *a priori* che essa svolga un ruolo significativo per il mantenimento dell'unità nazionale e della solidarietà comunitaria.

Tra Rivoluzione Francese e Terza Repubblica Francese non c'è soluzione di continuità nei riguardi della religione, si tratti di neutralità o di tolleranza o di incompetenza, divenute manifestazioni evidenti di ostilità in nome di una razionalità reputata superiore.

Se è vero che – come è stato autorevolmente sostenuto – la laicità si è “*laicizzata*”¹³⁹, abbandonando l'ostilità nei confronti dell'esperienza religiosa, non può negarsi che essa si sia nel contempo, secolarizzata, allargando il suo campo d'azione ben oltre la gestione del pluralismo religioso, investendo il complesso dei rapporti sociali e della convivenza civile.

Ciò posto, possiamo individuare le principali fasi nelle quali ha trovato sviluppo il concetto francese di laicità.

paritetica convivenza tra più confessioni è il frutto più dei principi di eguaglianza e di libertà che della laicità stessa”. Contra, L. Guerzoni, *Considerazioni critiche sul «principio supremo» di laicità dello Stato alla luce dell'esperienza giuridica contemporanea*, in *Dir. eccl.*, I, 1992, 86-112, spec. 94. Sembra comunque che contrasto di posizioni sia solo apparente: la laicità non è altro che la sintesi dei principi di eguaglianza e libertà; e solo in quanto articolazione del diritto di ogni possibile concezione della vita buona ad essere trattata con *equal concern and respect*, può fondare la doverosità del pluralismo.

139 Per Willaime la laicità francese si è sviluppata in un contesto conflittuale caratterizzato dalla netta contrapposizione tra Francia laica e Francia cattolica, e cioè dalla guerra delle due France (analizzata anche da Poulat). Il conflitto deriverebbe dalla circostanza che è proprio la Chiesa cattolica a segnare maggiormente un solco fra clero e laicato, fra spirituale e materiale, fra mondo ecclesiastico e società. Ora, secondo Willaime, si sarebbe passati in Francia da una *laicità di lotta* ad una *laicità di gestione*, dalla *diffidenza della laicità ideologica* alla *fiducia della laicità giuridica*, dal *disconoscimento* al *riconoscimento*. J.P. WILLAIME, *Laïcité et religion en France*, in *Identités religieuses en Europe*, a cura di G. Davie e D. Hervieu-Léger, Paris, La Decouverte, 1996, pp. 163 ss; ID, *Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle*, Fayard, 2004, Parigi.

2. Il modello separatista francese: genesi storica

a) La Rivoluzione e il Concordato Napoleonico

La Rivoluzione francese del 1789, caratterizzata da un forte senso di liberalismo egualitario, non inaugurò immediatamente un sistema separatistico discriminatorio, ma fu scandita da diversi stadi.

In primo luogo cominciò ad affermarsi il principio fondato sulla *sovranità popolare*: l'autorità dello Stato non promanava più da Dio ma dal popolo, e dunque lo Stato non riconosceva alcuna autorità a se stesso sovraordinata.

Per tale via, veniva eliminata ogni connessione con la Chiesa la quale, muovendo dall'affermazione che ogni potere deriva da Dio (*omnis potestas a Deo*) era riuscita, nei secoli precedenti, a stringere stretti rapporti con i potentati civili.

La sfera del religioso assunse dunque le sembianze di una questione interna allo Stato, da regolamentare sulla base delle sue finalità.

In forza del principio di libertà di pensiero, lo Stato accettava di rispettare le credenze religiose di tutti gli individui, ma nel contempo proclamava con decisione la sua indisponibilità a modellarsi ed appiattirsi sui precetti di qualsivoglia religione. Avvenne così che la laicità fu interpretata come *assoluta neutralità* dello Stato nelle problematiche religiose.

Ciò non significava che lo Stato dovesse essere ostile nei confronti del fenomeno religioso: come sostenuto da Jean Baubérot, questa prima versione di laicità statale è caratterizzata da un indiscusso riconoscimento della legittimità della religione come fenomeno socialmente utile per la nazione, tanto da meritare sovvenzioni in virtù il servizio pubblico svolto¹⁴⁰. Nel contempo, tuttavia, lo Stato sovrano avrebbe dovuto porre i culti su un piano di parità formale.

L'idea di laicità come neutralità statale ha manifestato significative implicazioni in ambito giuridico, cominciando ad essere tracciata una netta linea di separazione tra sfera civile e sfera religiosa.

Nel 1791 veniva così sancita la natura di contratto civile del matrimonio, che costituiva il solo tipo di matrimonio riconosciuto dallo Stato: in tale ottica tale

¹⁴⁰ Cfr. J. BAUBÉROT, *La laïcité: quel héritage?: de 1789 à nos jours*, Labor et Fides, Genève 1990, pp.30-31.

istituto, regolato in ogni suo aspetto dalla legge civile, rappresentava l'unica opzione per i cittadini che intendessero acquisire lo stato coniugale nell'ordinamento statale. Per converso, il matrimonio religioso assumeva il significato di mero atto di culto, che la Chiesa era libera di regolare liberamente, e a cui si era liberi di accedere, ma che per l'ordinamento giuridico civile non rivestiva rilevanza alcuna.

Come si era già anticipato, la Rivoluzione francese, almeno in origine, lungi dall'assumere quella connotazione anticristiana che ebbe successivamente, si contraddistinse invece per una assai marcata riviviscenza del sentimento religioso: i membri dell'Assemblea costituente si compiacevano immaginando di instaurare la Chiesa originaria, calcando le orme degli apostoli.

Questi intenti, di sapore quasi calvinistico, derivavano manifestamente dal ginevrino Rousseau, e furono ben presto abbandonati dai rivoluzionari francesi, che successivamente avrebbero percorso strade del tutto diverse.

Peraltro il sistema che ne venne fuori, lungi dal generare una effettiva neutralità, risultò non privo di contraddizioni. Il Concordato napoleonico del 1801, che formalmente istituiva un regime di culti ispirato all'esigenza di garantire il pieno rispetto della libertà di coscienza, di fatto favoriva la religione cattolica. Il trattato era infatti il risultato di un compromesso, ideato da J. Étienne Marie Portalis, tra Santa Sede e governo francese in virtù del quale il Papa avrebbe ottenuto dei riconoscimenti per una valorizzazione del proprio ruolo e Napoleone avrebbe potuto sfruttare il fenomeno religioso per i propri scopi politici. Sotto questo aspetto si può affermare che il Concordato servì a rinsaldare il potere di Napoleone e ad indicarlo come simbolo della ritrovata unità del popolo francese¹⁴¹.

141 In questo sistema formalmente concordatario, venne "restaurato" da Napoleone l'antico Giurisdizionalismo gallicano. Esso fu trasformato unilateralmente, ad onta della sua veste contrattuale ed internazionalistica, dai 77 "Articoli organici", i quali lungi dall'introdurre uno "jus novum", rappresentavano un chiaro ritorno all'antico. Con gli articoli organici del culto cattolico, inclusi nella legge francese sui culti, del 10 germinale 1801, fu stabilito un controllo stretto dello Stato sull'esercizio del culto cattolico, e una limitazione delle concessioni fatte alla Santa Sede nel Concordato del 1801. Essi contemplavano nel titolo I, il controllo del governo su tutti i documenti pontifici e i decreti conciliari introdotti in territorio francese, il beneplacito dell'autorità civile per la permanenza nel territorio dello Stato di legati pontifici, il ripristino dell'appello per abuso. Al titolo II, invece, veniva prevista la necessità dell'autorizzazione preventiva per l'istituzione di seminari e di capitoli, oltre che per lo spostamento dei vescovi e per l'ordinazione; l'obbligo di sottoscrizione alla dichiarazione del clero gallicano per gli insegnanti di religione. Al titolo III, infine, veniva imposta l'adozione di un unico catechismo approvato dal governo e di una sola liturgia in tutta la Francia, la proibizione d'istituire giorni festivi all'infuori della domenica, il regolamento sullo stipendio ai

b) la Legge del 9 Dicembre 1905: dalla neutralità alla separazione

Dopo il crollo del Secondo Impero di Napoleone III, sconfitto dalla Prussia a Sédan, venne promulgata il 9 dicembre del 1905 la “*Loi de séparation des églises et de l'état*”. Essa resta ancora oggi un vessillo per i cultori del laicismo: mai, né prima né dopo, si sancì un principio così innovatore, pur nella sua enunciazione (apparentemente) tautologica, come quello di cui all’art. 1: “*la Repubblica assicura la libertà di coscienza, e garantisce il libero esercizio dei culti religiosi*”. Il successivo art. 2 chiariva poi che “*la Repubblica non riconosce, finanzia e sovvenziona nessun culto religioso*¹⁴²”.

La grande maggioranza dei cattolici considerò questa legge come una vera e propria depredazione del ruolo della Chiesa, in ragione del fatto che avrebbe potuto condurre all’annientamento della religione e della sua forza sociale.

Le condizioni storiche nelle quali la Legge di separazione maturò si inscrivevano in uno spirito dei tempi che avrebbe trovato pienezza solo alla fine del primo conflitto mondiale.

L’assestamento delle istituzioni parlamentari e l’aria di rinnovamento post-imperiale indussero infatti la classe governativa ad inaugurare una politica di riforme modernizzatrici, tendente sempre più a riconoscere allo Stato un ruolo primario, a detrimento delle vecchie istituzioni, nobiltà e clero, che con la Restaurazione prima e con l’Impero poi erano tornate in auge.

In particolare, i riformatori colpirono due baluardi del potere religioso dell’epoca: l’educazione e la disciplina dei beni ecclesiastici.

A ben vedere già nel 1881 era stata varata una riforma tendente a neutralizzare l’influenza della Chiesa dalle scuole attraverso una distinzione fra l’ambito delle *credenze*, che sono personali, libere e variabili, e quello delle *conoscenze*, che sono comuni a tutti i consociati¹⁴³. Con l’approvazione della Legge sulla separazione nel

ministri di culto.

142 Tali principi accesero un forte dibattito, se è vero che il Papa di allora, Pio X, rivolse contro questa legge parole assai severe (si pensi all’Enciclica *Vehementer Nos* del 11 febbraio 1906; o ancora all’allocuzione concistoriale *Gravissimum* del febbraio 1906, e all’enciclica *Gravissimo officii munere* dell’agosto 1906), e invitò il clero francese a boicottare legge.

143 Ci si avviava verso l’approvazione della legge del 1905, che incontrerà sul suo cammino anche il celeberrimo “affaire Dreyfus”, l’ingiusta campagna di linciaggio morale cui fu sottoposto un ufficiale dell’esercito francese, ebreo, accusato di spionaggio e alto tradimento; settori della destra, spalleggiati da parte consistente del clero francese, inneggiavano alla esemplare condanna dell’ufficiale, senza

dicembre 1905 la Repubblica Francese effettuava una scelta ancor più radicale, dichiarando definitivamente il rifiuto di qualsiasi interferenza religiosa¹⁴⁴ e riconducendo giuridicamente le chiese alla dimensione del mero associazionismo culturale.

La *ratio* della legge risiedeva nell'esigenza di neutralizzare la religione come fenomeno sociale e di segregarla nell'ambito prettamente privato. Ciò avrebbe anche consentito di preservare la coscienza individuale da indebite discriminazioni.

Non venivano più riconosciute le congregazioni religiose ma soltanto le associazioni di culto ricondotte, sotto il profilo della disciplina, nello schema del diritto societario. Veniva altresì sancito il divieto di qualsiasi forma di finanziamento ai culti (salvo poche eccezioni).

Soltanto con la legge *Debré* del 31 gennaio 1959, ispirata al principio costituzionale della libertà di coscienza, sarebbe stato consentito costruire un sistema di

lesinare ragioni antisemite che di lì a qualche anno come tutti sappiamo, avrebbero trovato ampia risonanza in tutta Europa. Sul punto cfr. L. BERNARD, *L'affaire Dreyfus. Un errore giudiziario*, Mobydick, Faenza, 2001. Sul tema della laicizzazione della scuola nel periodo considerato cfr. A. DANSETTE, *Chiesa e società nella Francia contemporanea (1879-1930)*, vol. II, cit., pp. 60-84; A. PROST, *Histoire de l'enseignement en France, 1800-1967*, Armand Colin, Paris, 1968; B. BASDEVANT GAUDEMET, *École publique, école privée. L'épiscopat devant le Conseil d'État en 1883*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, LXXIV, 1988, pp. 245-259; ID., *L'épiscopat français et le centenaire de la Révolution*, nel vol. *Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre*, Actes du colloque de l'Institut Catholique de Paris, Paris, 9-11 mars 1989. Textes réunis sous la direction de P. COLIN, Paris, 1989, pp. 29-44.

144 La legge di separazione del 1905, sconvolse il sistema concordatario, risalente all'età napoleonica (basato sul Concordato del 1801 e sulle leggi organiche). I punti maggiormente significativi possono essere individuati nel modo che segue: **A)** la Repubblica assicura la libertà di coscienza e di culto; la Repubblica non riconosce, finanzia e sovvenziona nessun culto religioso. **B)** Gli istituti tradizionali sia della Chiesa cattolica, sia degli altri culti ammessi in Francia, riconosciuti anteriormente alla Legge del 1905 furono dichiarati soppressi. **C)** Si poneva il problema della sorte dei beni appartenenti a tali istituti. Mentre la rivoluzione del 1789 risolse in modo pragmatico la questione, devolvendoli allo Stato,; la "terza Repubblica", invece, fissò una gerarchia di successibili: 1) Prime chiamate furono le c.d. "Associations cultuelles"; associazioni (ancora da formare) per l'esercizio del culto nelle circoscrizioni degli enti soppressi; di tali associazioni, la legge (artt. 18 e segg.) fissava la formazione, la costituzione ed azione. 2) Qualora entro l'anno dalla promulgazione (1906) della legge in questione non si fossero formate le suddette associazioni, in via subordinata succedevano agli enti ecclesiastici soppressi, gli stabilimenti comunali di assistenza e di beneficenza, siti nei territori della circoscrizione ecclesiastica. **D)** Ancor più complessa era la questione relativa alla situazione giuridica degli edifici di culto. Anche su questo punto la Rivoluzione del 1789 aveva dichiarato questi beni proprietà della Nazione. La "terza Repubblica", riaffermato il diritto di proprietà dello Stato, ordinava che tali edifici fossero lasciati gratuitamente (semplice comodato) alle Associazioni culturali (ancora da formare). Soluzione non certo felice, destinata a suscitare il malcontento della Chiesa cattolica e dei fedeli, alla stessa formazione di queste fantomatiche "Associations cultuelles". Si può notare, come in parte la legge rispondeva all'intento di sconvolgere la configurazione istituzionale, gerarchica e non democratica della Chiesa cattolica.

convenzioni aperte al finanziamento pubblico delle scuole private, a fronte dell'impegno di queste ultime ad evitare ogni discriminazione. Essa segna l'inizio di una nuova fase, caratterizzata dal mantenimento in vita gli istituti privati confessionali, in coerenza con una nuova idea di laicità nel frattempo inverteasi, ed intesa non più (negativamente) in senso antireligioso, ma come strumento di attuazione del principio di libertà religiosa. A tale proposito si parla anche di *laïcité constitutionnelle*¹⁴⁵, in un'ampia accezione, volta a ricomprendere i convincimenti di ciascuno, siano essi religiosi, filosofici o ideologici.

Il principio di separazione, contenuto nella legge del 1905, verrà poi inserito nella Costituzione del 1946 ed in quella del 1958.

L'art. 1 della Costituzione francese del 1946 proclama: «*la France est une république indivisible, laïque, démocratique et sociale*». La stessa formula è presente nell'art. 2 della Costituzione del 1958.

Con la costituzionalizzazione della laicità, si passa da un principio di separazione ostile e anticlericale¹⁴⁶, ad un principio di segno diverso nel quale, pur non mancando la componente separatistica, il fattore antireligioso comincia a stemperarsi¹⁴⁷.

c) Dall'affaire du foulard al Rapporto Stasi

Il processo di revisione del principio di laicità-separazione è stato accelerato dal c.d. *affaire du foulard*, sorto nel 1989 in seguito allo sfoggio del velo islamico da parte di tre studentesse di fede musulmana in un Collège a Creil, nel dipartimento dell'Oise. La sanzione comminata da parte del Consiglio d'amministrazione della scuola alle tre giovani fu l'espulsione dalla scuola stessa: si ritenne cioè non ammissibile che delle alunne con il capo coperto potessero partecipare alle lezioni. Nonostante le proteste

145 Deve dirsi che in dottrina non vi è unanimità circa la ricostruzione delle varie tappe attraverso le quali la laicità è passata e i molteplici contenuti che ha assunto. Tra le diverse posizioni si segnala quella di Barbier che individua una dicotomia tra laicità legislativa (introdotta dalla Legge del 1905) ed una laicità costituzionale, prodottasi in seguito alla Costituzione del 1946 anche se sottolinea come, per una più completa comprensione del fenomeno, occorra fare riferimento ad un processo evolutivo che trova la sua genesi nella Rivoluzione francese e nei principi che la animarono. Cfr. M. BARBIER, *La Laïcité*, Parigi 1995, p. 20 ss.

146 É. POULAT, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Cerf-Cujas, Paris, 1988.

147 Cfr. M. BARBIER, *La laïcité*, L'Harmattan, Paris, 1995; J.-M. MAYEUR, *La question laïque (XIXe e XXe siècle)*, Fayard, Paris, 1997

delle associazioni razziali che difendevano il diritto alla differenza dei musulmani il preside dell'istituto si dimostrò intransigente, e soprattutto sostenuto dalla maggioranza degli insegnanti della scuola.

Questo evento ha reso manifesta l'inadeguatezza del modello tradizionale di laicità nei confronti delle emergenze del pluralismo religioso contemporaneo. Tutto d'un tratto, il principio della laicità-separazione mostrava un aspetto autoritario e coercitivo nei confronti di quanti intendessero esprimere la propria appartenenza comunitaria, facendo trapelare una chiusura di fondo rispetto alle identità religiose.

L'episodio ricevette ampia eco sulla stampa nazionale, al punto che il Ministro dell'Educazione Nazionale, Lionel Jospin, decise di rivolgersi al Conseil d'État¹⁴⁸ che, evitando prudentemente di inserirsi nella disputa intorno al significato del foulard musulmano, affermò la liceità della configurabilità di una disciplina regolamentare avente ad oggetto l'ostentazione dei simboli che tenesse conto anche «*de la situation propre aux établissements*¹⁴⁹».

Si ammise anche il ricorso a misure sanzionatorie, sotto il controllo del giudice amministrativo, nell'ipotesi in cui i segni religiosi avessero carattere «*ostentatorio*», «*rivendicativo*» e «*discriminatorio*», o che comunque fossero «*di per sé in grado di perturbare il normale svolgimento delle lezioni*».

Nella maggior parte delle pronunce successive all'intervento del Consiglio di Stato tali principi hanno trovato conferma: sono stati di conseguenza annullati i provvedimenti di espulsione fondati sul mero sfoggio del velo, e adottati senza che si fosse previamente indagato sul carattere «*ostentatoire ou revendicatif*» del segno

148 Cfr. *Avis du Conseil d'État* du 27 novembre 1989, in <http://www.conseil-etat.fr/ce/missio/top>.

149 Sulla evoluzione dell'ordinamento francese sul punto cfr. L. GOVERNATORI RENZONI, *La separazione tra Stato e chiese in Francia e la tutela degli interessi religiosi*, Giuffrè, Milano 1977; P. CAVANA, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, Ave, Roma, 1988; nonché , M. C IVALDI., *Verso una nuova definizione della laicità? La recente normativa a proposito dei segni religiosi nella scuola in Francia*, in www.olir.it; P. PASSAGLIA, *L'Assemblea Nazionale francese approva la legge sulla laicità*, in *Foro it.*, 2004, IV, 215 ss.

Relativamente al problema del possibile conflitto tra libertà religiosa e tutela dell'ordine pubblico, può essere richiamata l'ordinanza del 6 marzo 2006 con cui il *Conseil d'Etat* ha rigettato la richiesta di sospensione di una circolare che imponeva l'apposizione sulla patente di guida di una fotografia a capo scoperto, adottata in seguito all'annullamento, da parte del giudice amministrativo, di una decisione prefettizia con cui veniva negato il rinnovo della patente di guida ad un *sikh* che, per ragioni legate alla sua religione, non aveva accettato la suddetta condizione. Il Consiglio di Stato francese richiama il ruolo degli artt. 9 e 14 della CEDU nel segno di un contemperamento della libertà religiosa con l'interesse dell'ordine pubblico, ferma restando la valutazione della proporzionalità della misura restrittiva assunta dallo Stato.

stesso: un'interdizione generale viene reputata confliggente con la libertà di espressione riconosciuta agli allievi.

La giurisprudenza successiva all'Avis del Conseil d'État del 1989 rilevava l'illegittimità dei regolamenti d'istituto o delle prassi amministrative interdicenti in sé e per sé e, dunque, *tout court*, l'uso dell'*hijab*¹⁵⁰. All'amministrazione veniva così demandato il compito di individuare di volta in volta la presenza di un atto di pressione, perimetrando l'ambito dei comportamenti suscettibili di turbare l'ordine pubblico, che peraltro dovevano essere specificati nella stessa misura con la quale si disponeva l'espulsione¹⁵¹. Si negava, quindi, che il velo avesse *ex se* un carattere ostentatorio o rivendicativo.

Si trattava di una posizione non da tutti condivisa. Criticamente si era infatti osservato come il parere del Consiglio di Stato e la relativa circolare ministeriale¹⁵² fossero suscettibili di determinare l'adozione di soluzioni differenziate in relazione a contesti sociali omogenei, in spregio del principio basilare dell'uguaglianza di trattamento. Si è rilevata inoltre l'impossibilità di individuare un contenuto giuridicamente valido in relazione all'uso *meramente ostentatorio* del simbolo.

La soluzione offerta dal Consiglio di Stato francese venne capovolta nel 1994, con la circolare Bayrou del 20 settembre dello stesso anno, relativa alla «*neutralité de l'enseignement public: port de signes ostentatoires dans les établissements scolaires*». Tale circolare manifesta una certa chiusura, operando una distinzione tra segni *ostentatori*, che in quanto tali esprimono un' indebita attività di proselitismo, e segni *discreti* di appartenenza religiosa, consentiti all'interno degli istituti scolastici¹⁵³.

150 Viene tuttavia precisato che nel caso sia compromesso l'ordinato svolgimento dell'attività di insegnamento il provvedimento di espulsione è legittimo. Cfr. Consiglio di Stato, sentenza n. 159981, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 1995/3, p. 902; *Rec. Lebon*, 1995, 129 e *Rec. Dalloz*, 1995, *jur.* Le due sorelle Aoukili non si limitavano a sfoggiare il velo, ma rifiutavano di toglierlo durante le ore di educazione fisica.

151 Così *Conseil d'État*, 20 maggio 1996, n. 170343 (Ali), in *Rev. fr. dr. adm.*, 1997, p. 169. Nella stessa direzione anche *Conseil d'État*, 20 maggio 1996, n. 170398 (Mabhour); 172717 (Outamghart); 172718 (Houta) e 9 ottobre 1996, n. 172725 (Unal), nonché 27 novembre 1996, n. 172787 (Khalid e Sefiani).

152 Circolare del 12 dicembre 1989, contenuta in *L'année canonique*, 32/1989, pp. 358-372.

153 In seguito al verificarsi di nuovi incidenti, infatti, l'allora Ministro dell'educazione Bayrou scelse di contraddire una sua circolare del 1993 e di allontanarsi dalla «*politica di tolleranza*». Nella circolare del 20 settembre 1994 si decise di fornire una risposta alle pressioni provenienti dai presidi d'istituto e dai docenti, ed in virtù della funzione di integrazione dell'istituzione scolastica vennero espunti tutti i espliciti al velo islamico. Si tratta di un intervento sciatto e insoddisfacente, almeno

La circolare condizionò non poco la giurisprudenza successiva: se fino a quel momento era stata giudicata coerente con il principio di laicità la manifestazione esteriore del culto (entro il limite rappresentato dall'ordine pubblico), la stessa giurisprudenza cominciava a mostrare adesso delle reticenze, legate anche alla preoccupazione di non creare un precedente che potesse costituire un *vulnus* per il principio di laicità.

L'esigenza di svolgere una riflessione sull'essenza del principio in argomento, indusse il Presidente dell'Assemblea Nazionale a istituire, il 4 Giugno del 2003, la Commissione Debré la quale, al termine dei lavori, propose l'introduzione di un *assoluto divieto* di indossare in modo visibile tutti i segni religiosi all'interno delle aule scolastiche. Veniva quindi individuato nel simbolo una volontà prepotente e prevaricatrice "di affermazione di una differenza"¹⁵⁴. Emblematico al riguardo è lo stesso titolo del Rapporto: "*La laicità nelle scuole: un principio repubblicano da riaffermare*"¹⁵⁵.

Di più ampio respiro furono le conclusioni alle quali approdò la Commissione Stasi¹⁵⁶, istituita un mese dopo. Essa ritenne che la laicità dovesse essere foriera di due corollari: la neutralità dello Stato e la tutela della libertà di coscienza.

Elementi coessenziali alla neutralità dello Stato erano, a loro volta, l'eguaglianza dei cittadini, il divieto di manifestare il proprio orientamento religioso nell'ambito di un servizio pubblico nonché il divieto, per tutti i pubblici funzionari, di indossare simboli religiosi, anche quando essi non fossero a contatto diretto con il pubblico.

Per ciò che concerne il problema specifico dei simboli religiosi, la Commissione Stasi propose di vietare nelle scuole pubbliche elementari e secondarie i capi di abbigliamento ed i simboli che manifestassero un'appartenenza religiosa o politica¹⁵⁷, ma solo quando tali segni e simboli potessero essere definiti "visibilmente ostentati".

sotto il profilo della qualificazione giuridica del concetto di «segni ostentatorii», per nulla perimetrato e rimesso all'arbitrio dell'interprete.

154 A. FERRARI, La lotta dei simboli e la speranza del diritto. Laicità e velo musulmano nella Francia di inizio millennio, in E. DIENI, A. FERRARI, V. PACILLO, Symbolon/Diabolon. Simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale, Bologna, 2005.

155 "Le port visible de tout signe d'appartenance religieuse ou politique est interdit dans l'enceinte des établissements" (*Rapport* n.1275, tomo I, conclusioni, p. 64).

156 Istituita il 3 Luglio 2003, dal nome del suo presidente, Bernard Stasi, ex ministro di Stato e mediatore della Repubblica.

157 cfr. P. BERNARD e X. TERNISIEN, Quels effets aurait l'interdiction des signes politiques à l'école, in «Le Monde», 13 dicembre 2003.

Deve rilevarsi che sul punto il Rapporto affrontò il problema dei segni con una fin troppo spiccata accortezza, lasciando trapelare dietro espressioni incerte e indeterminate, una certa reticenza ad intervenire¹⁵⁸.

Il Rapporto venne consegnato al Presidente della Repubblica il 11 dicembre 2003: articolato in quattro parti contiene una non troppo velata critica nei confronti del comunitarismo, anche attraverso riferimenti alla negativa esperienza inglese. Di lì a poco Chirac tenne all'Eliseo un discorso proprio sul rispetto del principio di laicità nella Repubblica, esprimendo l'intenzione di introdurre una legge che vietasse - nelle scuole pubbliche - l'uso di simboli religiosi¹⁵⁹.

3. La legge “anti-velo”

La volontà del Presidente della Repubblica ispirò la legge 2004-228, che ha suscitato perplessità anche in patria: essa infatti non solo presenta parecchi elementi di eccentricità rispetto a soluzioni adottate da altri ordinamenti, ma solleva dubbi anche sotto il profilo del diritto interno, in relazione a questioni di compatibilità costituzionale¹⁶⁰ e con riferimento agli obblighi derivanti dal diritto

158 A. FERRARI, *La lotta dei simboli e la speranza del diritto. Laicità e velo musulmano nella Francia di inizio millennio*, in *Symbolon/Diabolon.*, cit., p. 222 e ss.

159 Il testo del discorso, tradotto in italiano, è reperibile su http://www.francocrisafi.it/web_secondario/scuola/Francia%20niente%20simboli%20religiosi.htm.

C'è, nel discorso di Chirac, una enfasi quasi sacralizzante nella sottolineatura della Repubblica e dell'idea repubblicana: “*Tous les enfants de France, quelle que soit leur histoire, quelle que soit leur origine, quelle que soit leur croyance, sont les filles et les fils de la République*”; e ancora: “*L'école est un sanctuaire républicain*”

160 Si fa riferimento in primo luogo all'art.2, nel quale viene esteso anche alle collettività territoriali d'oltremare, per le quali vige il principio di specialità legislativa (le isole Wallis-et-Futuna, la collettività dipartimentale di Mayotte, e gli istituti di secondo grado della Nuova Caledonia), mentre il testo della legge nulla statuisce in ordine alla sua applicazione all'Alsazia-Mosella ed alla Guyana, territori da sempre esclusi dall'applicazione del regime di laicità e soggetti ad un sistema concordatario risalente al periodo napoleonico. Per i territori d'oltre-mare (Guadalupa, Martinica, Guyana e La Réunion), e per l'arcipelago di Saint-Pierre-et-Miquelon, però, vale il principio di identità legislativa e non vi sarebbe pertanto necessità di alcuna disposizione che espressamente disponga l'estensione dell'applicazione della legge a questi territori. Pare si possa dire che dire, qualora dovesse prevalere la tesi dell'applicabilità della Loi 2004-228 anche ai territori sopra indicati, si verificherebbe l'effetto paradossale – e di dubbia compatibilità costituzionale - di imporre agli alunni un divieto non operante nei confronti dei docenti. Non soltanto infatti in questi territori non trova applicazione la legge di separazione del 1905 e non vige il principio di laicità dell'insegnamento (non essendovi alcun obbligo di stretta neutralità dello spazio pubblico), ma sono pure previsti all'interno della scuola pubblica corsi di religione per i quattro culti riconosciuti, con insegnanti anche religiosi.

internazionale¹⁶¹.

Deve peraltro mettersi in evidenza quanto poco ci sia, nel testo di legge definitivo, delle iniziative, delle svariate proposte e dei temperamenti suggeriti dalla Commissione Stasi, come la previsione di una Carta della Laicità, l'apposizione del "*trittico Repubblicano*" sulla facciata delle scuole, la predisposizione di programmi scolastici più approfonditi su materie quali la storia della schiavitù ed il colonialismo, nonché la soppressione delle classi di lingue per stranieri.

A dispetto di quanto era stato affermato nel Rapporto sulla laicità della Commissione Stasi ("*certamente la scuola non è un santuario, ma deve favorire una presa di distanza dal mondo reale per consentirne la conoscenza*") la scuola assunse, nella legge antivevo, una connotazione quasi sacrale e costituisce uno strumento per la "*rifondazione simbolica*" della Francia¹⁶².

Il Progetto sanciva il divieto di indossare simboli ed abbigliamenti diretti a manifestare in modo "ostentatorio" una appartenenza religiosa, a prescindere dalla specifica finalità perseguita.

Il fatto che l'iter legislativo si sia svolto con eccezionale celerità testimonia la vasta convergenza tra le diverse forze politiche, tale da impedire finanche il controllo di costituzionalità da parte del Conseil Constitutionnel, che per le leggi ordinarie è facoltativo e si esercita su richiesta di un'autorità politica.

La legge 2004-228 venne approvata dall'Assemblea Nazionale il 10 febbraio 2004 e dal Senato, in seconda lettura, il 3 marzo 2004.

In coerenza con gli auspici della commissione Debré, ed in ossequio alla ritenuta necessità di una disposizione legislativa breve e poco articolata, sottratta all'arbitrio del giudicante, la legge si compone di soli quattro articoli. Particolare attenzione merita il primo tra essi, che racchiude il principio cardine della nuova disciplina:

Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou de tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit. Le règlement intérieur rappelle que la mise en oeuvre d'une procédure disciplinaire est précédée d'un

161 P. CAVANA, *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, Torino, 2004, p. 26 ss.

162 A. FERRARI, *Velo musulmano e laicità francese: una difficile integrazione*, in S. FERRARI (a cura di), *Islam ed Europa, I simboli religiosi nei diritti del Vecchio continente*, Carocci, Roma, 2006 pp. 93 e ss.

dialogue avec l'élève.

L'idea di fondo è quella di tracciare un'*actio finium regundorum* tra forme ammissibili e forme non ammissibili di espressione del proprio credo nella sfera pubblica, sul presupposto che soltanto una netta separazione può consentire di assicurare non solo la libertà di coscienza, ma anche un'autentica possibilità di scelta tra le diverse religioni, senza alcun tipo di condizionamento.

La circolare applicativa, datata 18 maggio 2004, specifica la legge 228 del 2004 sotto tre aspetti: quello dei principi ispiratori, il profilo applicativo ("*Le champ d'application de la loi*") e quello del dialogo, che deve necessariamente precedere l'apertura della procedura disciplinare nei confronti dell'allievo.

Merita attenzione proprio questo ultimo profilo. Nella circolare si afferma in maniera perentoria che "*il dialogo non è un negoziato e non può, naturalmente, giustificare un'eccezione alla legge*".

Qualora un allievo incorra nel divieto sancito dalla legge anti-velo si rende necessaria l'immediata instaurazione di un colloquio tra questi e il *chef d'établissement*, il quale si avvarrà della *équipe de direction* e delle *équipes* educative, che potranno a loro volta giovare dell'aiuto degli insegnanti che conoscono l'allievo per cercare di risolvere il problema. La circolare, oltre a non ammettere alcuna contrattazione, contiene una discutibile affermazione: il momento del confronto deve essere

una riflessione comune sul futuro dello per metterlo in guardia contro le conseguenze del suo atteggiamento e per aiutarlo a costruire un progetto personale.

Ci si interroga sul *quomodo*, sulle modalità di svolgimento di questa delicata fase, condotta da soggetti deputati ad instaurare un dialogo quasi *purificatorio*.

In sede applicativa si ritiene che lo studente debba essere separato dai suoi compagni: quest'ultima modalità scatena una forte disapprovazione da parte delle associazioni di difesa che in ciò scorgono un'applicazione discriminatoria della legge.

La scelta del legislatore di dettare una disciplina con riferimento ai luoghi pubblici non sembra inoltre tener conto della differenza radicale tra il predetto ambito e le

regole che possono essere decretate per disciplinare lo svolgimento dei pubblici servizi come, appunto, la scuola.

Se, infatti, il fine di assicurare un corretto espletamento dei servizi pubblici può comportare delle costrizioni legittimanti l'adozione di regole specifiche, è pur vero che, nel campo dei simboli religiosi, le libertà fondamentali dovrebbero rappresentare il principio e le restrizioni un'eccezione. Da questo punto di vista, il divieto sancito dalla legge determina gravi interferenze con l'esercizio di almeno due diritti fondamentali: la libertà di religione, dal momento che essa include in sé il diritto di manifestare la propria religione; la libertà di opinione e, pertanto, ancora una volta, la libertà di esprimere i propri convincimenti, anche riguardo al comportamento che i consociati *scelgono* di adottare in pubblico.

In coerenza con quanto ora affermato, potrebbe essere giustificabile, in forza dell'art. 55 della Costituzione, una disapplicazione della legge per contrasto con la superiore norma internazionale quale, ad esempio, la Convenzione europea dei diritti dell'uomo¹⁶³; ove questo non dovesse avvenire, la Corte europea dei diritti dell'uomo potrebbe anche essere chiamata a pronunciarsi direttamente. Mentre non può escludersi che, alla luce della riforma sul sindacato di costituzionalità¹⁶⁴, il Consiglio costituzionale possa svolgere un sindacato sui contenuti di una legge *anti-burqa a posteriori*.

I paladini del modello francese di laicità insistono sulle peculiarità dell'istituzione scolastica, costituente luogo di formazione della coscienza dell'individuo, in un momento particolarmente delicato per la sua crescita, in cui è ben possibile che subisca invadenze ed intromissioni idonee a turbarne il sano e libero sviluppo.

Si invoca a tal proposito l'art. 9 della Convenzione per la salvaguardia dei diritti

163 Peraltro tale controllo, che non può prescindere dai presupposti indicati dalla Costituzione, ovvero la presenza di un atto internazionale idoneo, ratificato o approvato, e la relativa pubblicazione, ha avuto un'elaborazione giurisprudenziale assai ampia: nella categoria di atto vengono fatti rientrare non solo i trattati classici, ma anche le Carte dei diritti, e ciò che deriva da accordi di natura internazionale (Consiglio Costituzionale, dec. n.77-90 DC).

164 Si fa riferimento alla legge organica n. 2009/403 del 15 aprile 2009 che, introducendo tale controllo incidentale da parte del Consiglio, enfatizza in modo particolare la garanzia dei diritti, prevedendo che l'eccezione di illegittimità costituzionale possa essere sollevata solo ad istanza di parte, e confermando anche una espansione del sindacato di costituzionalità, in linea con il modello kelseniano. Cfr. O. DUTHEILLET DE LAMOTHE, *Contrôle de conventionnalité et contrôle de constitutionnalité en France*, rapport présenté à Madrid, 2-4 avril 2009, http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseilconstitutionnel/root/bankmm/pdf/Conseil/madrid_odutheillet_avril_2009.pdf

dell'uomo e delle libertà fondamentali che, pur tutelando la libertà di religione, non la considera un diritto assoluto. Nella decisione *Mann Singh contro Francia* del 13 novembre 2008, la Corte europea dei diritti dell'uomo ha evidenziato che la libertà religiosa non è incondizionatamente tutelata, ed eventuali limiti sono giustificabili per motivi di sicurezza, ordine pubblico, salute o morale pubblica o *per la protezione dei diritti e della libertà altrui*.

Sul punto è comunque possibile individuare un'evoluzione giurisprudenziale: se in un primo momento la questione del velo islamico veniva collocata nell'ambito della libertà di coscienza, in seguito il problema è stato trasposto sul piano del principio di laicità, in relazione alla richiamata opportunità di accertare se l'uso del simbolo costituisca legittima manifestazione della libertà di religione o piuttosto una minaccia per il principio di laicità.

All'orientamento del Consiglio di Stato propenso ad interdire il simbolo in via eccezionale¹⁶⁵, e soltanto a salvaguardia degli studenti, è subentrato un indirizzo opposto e giustificato dalla necessità politica di tutelare la dignità della donna¹⁶⁶.

La legge antivelo presenta non pochi aspetti di criticità: essi riguardano, a monte, l'erroneo convincimento da cui muove il legislatore francese, rappresentato dall'idea che uno Stato possa dirsi autenticamente laico solo ove pratici la neutralità religiosa. Ciò non è condivisibile nella misura in cui tale neutralità è definita come una scelta fra alternativa laica e alternativa religiosa, poiché è evidente che non esiste una posizione neutrale in una scelta tra due possibilità.

Quando lo Stato francese sceglie di escludere dagli spazi pubblici ogni simbolo religioso, anche attraverso l'introduzione di peculiari meccanismi procedurali, non adotta una posizione più neutrale di uno Stato che aderisca a determinate forme di simbologia religiosa. Piuttosto, sulla base di una sorta di "*truffa delle etichette*", accetta di privilegiare una precisa visione del mondo rispetto ad un'altra, che è

¹⁶⁵ Cfr. *Conseil d'État*, 27 novembre 1996, n. 172787 (Khalid e Sefiani).

¹⁶⁶ Deve ritenersi non del tutto pertinente il riferimento – operato prima dalle Commissioni Debré e Stasi, e oggi talvolta presente nella giurisprudenza francese – al modello di laicità della Turchia, dove il divieto del velo nel sistema pubblico di istruzione si legittima in funzione della tutela delle minoranze religiose all'interno di un Paese a forte concentrazione musulmana. Sul tema cfr. A. FERRARI, *Velo musulmano e laicità francese: una difficile integrazione*, in *Islam ed Europa*, cit., spec. p. 96 ss.

comunque ideologica¹⁶⁷. Ciò costituisce un retaggio illuministico, che porta ad escludere qualsiasi riferimento a valori trascendenti e che riduce le problematiche religiose a questioni meramente private¹⁶⁸: una laicità – come dice Porcher – *che si riduce a norma* perché non accetta la differenza, inscrivendola in una logica di affermazione/opposizione rispetto ad un certo sistema¹⁶⁹.

Per di più, negando spazio ai significati condivisi dalle comunità, si afferma di fatto un modello di democrazia diffidente e scettica, che nega già a monte la possibilità di un confronto tra le diverse dottrine comprensive¹⁷⁰.

Il modello francese si differenzia notevolmente da quello americano: in quest'ultimo la separazione è funzionale alla salvaguardia delle confessioni religiose rispetto alle possibili ingerenze delle istituzioni statali. Il modello francese è invece incentrato su un'ambizione differente e collegata alla protezione dello stesso principio di laicità, attraverso una forma di “*neutralità attiva*”¹⁷¹ dello Stato, che non si traduca cioè in un intervento di pura garanzia. Essa mira a realizzare la massima espressione altrui, ma per riuscirci deve resistere alla tentazione di farsi portatore di una propria concezione, impedendo nel contempo la prevaricazione di alcuna delle diverse posizioni sulle altre.

La legge anti-velo è la conseguenza degli aspri conflitti che hanno coinvolto Stato e Chiesa e delle guerre di religione che per secoli avevano insanguinato la Francia: dalla strage degli Ugonotti ordinata da Caterina de' Medici, alla guerra dei tre

167 J.H.H. WEILER, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, prefazione di A. Barbera, BUR, Milano 2003, p. 68 ss.

168 È questa la proposta di G. Boniolo il quale, identificando l'atteggiamento intellettuale laico nel lasciare «libertà di coscienza, intesa quale libertà di conoscenza, libertà di credenza, libertà di critica e autocritica», sostiene che “la sfera pubblica dovrebbe essere contraddistinta anche (ma non solo) dal silenzio verso le credenze”, che dovrebbero restare “un affare privato, qualcosa che appartiene agli uomini come singoli individui, oppure ad istituzioni che tuttavia non vogliono essere istituzioni pubbliche o che non vogliono influenzare l'andamento pubblico”. G. BONIOLO (a cura di), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Torino 2006 rispettivamente pp. XXVI e XX.

169 Cfr. L. PORCHER, M. ABDALLAH PRETCEILLE, *Étique de la diversité et éducation*, Puf, Parigi 1998.

170 SIRNA, *Dalla neutralizzazione delle diversità alla pedagogia del conflitto*, in A. M. DI VITA e E. GIAMBALVO (a cura di), *Figure della differenza. Corpi, generi, culture*, CISU, Roma 2005, p. 16.

171 Cfr. FRIMOLI, Laicità (dir.cost.), in *Enc.giur.*, XVIII, Roma, Ist.Enc.It., 1995; un quadro sintetico del tema anche in S.PRISCO, Laicità, in *Dizionario di diritto pubblico*, diretto da S.Cassese, IV, Milano, Giuffrè, 2006, 3335 ss.; ma già in V.ZANONE, Laicismo, in *Dizionario di politica*, diretto da N.Bobbio, N.Matteucci, G.Pasquino, Milano, Tea, 1990, 547 ss.. Per un confronto sulla diversa accezione di laicità in Italia F.FINOCCHIARO, *La Repubblica italiana non è uno Stato laico*, in *Dir.eccl.*, 1997, 24 ss.

Enrichi; è la conseguenza della storia della Repubblica che ha dovuto contrastare la Monarchia di diritto divino, legittimata dalla Chiesa Cattolica, tanto da fare parlare di *deux Frances*¹⁷² (*Marianne et l'Eglise*). E' la conseguenza dell'illuminismo di Voltaire, dell' Encyclopedie di Diderot e D'Alembert, del positivismo di Comte, di Condorcet, di Sant-Simon.

Talvolta l'esempio francese viene posto in rapporto con i tragici atti terroristici dell'11 settembre 2001 e con la parallela accresciuta diffidenza nei confronti della minoranza islamica in Francia e, in generale, nel mondo occidentale¹⁷³. In realtà, più specificamente, la questione dell'uso dei simboli religiosi nello spazio educativo pubblico francese chiama in causa inevitabilmente la stessa concezione illuministica dei diritti.

Traspare, dalla legge in argomento, un concetto di cittadinanza volto a superare le appartenenze di tipo confessionale ed etnico, in funzione della salvaguardia dell'interesse generale. In questa cornice il comunitarismo è considerato una potenziale minaccia per l'ideale repubblicano dell'unità nazionale: la Repubblica è infatti l'unica tutrice di principi universalmente validi e strumento di emancipazione dai laccioli dei legami sociali.

Il comunitarismo, infatti, valorizzando le *differenze* che costellano il contesto sociale, impedirebbe di prendere atto che non sono accettabili enti interposti tra Stato ed individuo.

Sembra essere questo, in sintesi, il significato del principio della laicità francese: lo Stato deve tutelare la libertà di coscienza dei suoi cittadini che, a loro volta, devono rispettare lo spazio pubblico.

Ne viene fuori una concezione di laicità in senso forte, tendente alla creazione di una "religione civile" costruita intorno ai valori repubblicani.

È fin troppo facile intravedere sullo sfondo di tali vicende i problemi del pluralismo e dell'integrazione; così come è facile notare che le soluzioni che si adottano in

172 P. CAVANA, *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, Giappichelli, Torino 2004, p. 117 ss

173 Cfr. sull'argomento, in generale, M. INTROVIGNE, *Rapporti parlamentari e governativi sulle «sette» in Europa occidentale, 1996-1999*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1999, pp. 397- 421; S. FERRARI, *Libertà religiosa e sicurezza nazionale in Europa dopo l'11 settembre*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2005, pp. 161-184.

riferimento all'esposizione dei simboli dipendono dalla filosofia che ispira le dinamiche dei rapporti tra religione e diritto.

La soluzione dei conflitti caso per caso, con riguardo alle questioni riguardanti i “*simboli della coscienza*”, può rivelarsi una strategia non pienamente ammissibile, se si condivide l'argomento secondo cui un simile approccio potrebbe comportare limitazioni incompatibili con l'esercizio della libertà religiosa.

Il sistema introdotto dalla legge del 2004, per quanto si sia dimostrato inadeguato rispetto all'obiettivo cui ambiva¹⁷⁴, ha permeato fortemente anche la legislazione successiva: al momento in cui si scrive, consistenti pressioni si stanno esercitando sul Parlamento francese affinché, mutuando il sistema belga, fissi un divieto volto ad arginare l'uso del *burqa*. L'elemento che, sotto il profilo della scelta politico-legislativa, appare poco soddisfacente, è che per il raggiungimento di tale obiettivo si sia disposti a rinnegare il quadro proteiforme dei diritti fondamentali dell'ordinamento.

Se è vero che il multiculturalismo reca con sé una intrinseca complessità, tuttavia appare paradossale sacrificare i principi fondamentali al fine di garantirli: in tal modo il legislatore introduce una limitazione tanto generica quanto lesiva dei diritti, che meglio sarebbero garantiti attraverso la via del *bilanciamento caso per caso*. Da qui, la perplessità in ordine all'opportunità di legiferare in materia, anche alla luce dei numerosi dubbi sulla possibilità di classificare giuridicamente tale pratica.

Questo rilievo suggerisce di individuare almeno due limiti per il legislatore: in primo luogo occorrerà individuare la nozione di *spazio pubblico*, a partire da una ricognizione degli indici sintomatici presenti nell'ordinamento.

Da un punto di vista giuridico la sua definizione si ricava, in negativo, se posta a confronto con la sfera privata, che si riferisce alla sfera personale del soggetto. Si può immaginare di contrapporre allo spazio privato lo spazio pubblico, come un

¹⁷⁴ Sul punto si veda A. RENEUT, A. TOURAINE, *Un débat sur la laïcité*, Stock, Parigi 2005. Non si ignora che è ampiamente sostenuta la tesi opposta, corroborata dal del Ministère de l'éducation nationale de l'enseignement supérieur et de la recherche intitolato “*Loi du 15 mars 2004 sur le port des signes religieux ostensibles dans les établissements d'enseignement publics*”, reperibile all'indirizzo <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/064000177/0000.pdf>; in esso si mette in evidenza come rispetto all'aa 1994/95 siano diminuite sensibilmente le studentesse velate e conseguentemente le vertenze giudiziarie e disciplinari, a dimostrazione che la legge avrebbe avuto un effetto dissuasivo efficace.

ambito che non è riconducibile ad alcuno, una sorta di *terra di nessuno*¹⁷⁵. In base a tale modello ricostruttivo lo spazio pubblico non è sottratto al diritto, ma il diritto ha per oggetto quello di consentire ai cittadini di fruire delle stesse *libertà*, tra cui anche la libertà di religione¹⁷⁶.

Il secondo elemento da valutare riguarda la pratica di indossare dei simboli religiosi. Qui il problema è più spinoso, dal momento che una pratica siffatta, pur se costituita da elementi obiettivi, non si presta ad una definizione giuridica.

Il ruolo del diritto non è quello di valutare in termini positivi o negativi, anche in un'ottica puramente definitoria, una religione, né di individuare le ragioni per cui una religione prescrive certe prassi. Tutt'al più, costituendo l'ostentazione dei segni estrinsecazione della libertà religiosa, il diritto potrà disciplinare le modalità di esercizio di questa libertà. L'auspicio è che il Parlamento giunga a liberarsi da pressioni esterne¹⁷⁷, e che riesca ad svolgere un bilanciamento ragionevole dei principi in rilievo.

175 Così individuato, sarebbe intrinsecamente un spazio aperto a tutti i consociati (*rectius: condiviso*), e dunque sarebbe un orizzonte di libertà, sottoposto all'articolo 4 della Dichiarazione del 1789, secondo cui essa si traduce nel "*poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri*". Non ci sarebbero limiti in questo spazio, se non "*l'assicurare agli altri membri della società il godimento degli stessi diritti*", e questi limiti potrebbero essere determinati solamente per legge, secondo i termini della Dichiarazione o più genericamente dell'ordinamento.

176 Sul punto cfr. TRAVARD J., *Jean Rivero et les lois du service public*, L'Actualité Juridique. Droit Administratif (AJDA) 17/05/2010, n° 18/2010, pp. 987-993.

177 A tal proposito si segnala il discorso del Presidente della Repubblica francese, tenuto il 22 giugno 2009, nel quale si sostiene come il *burqa* non sia il benvenuto sul territorio francese, in quanto rinchioda le donne in una sorta di recinto che non le fa dialogare con il mondo esterno. Tali valutazioni, unitamente a elementi emersi durante i lavori della commissione parlamentare di studio sulla pratica di indossare il *burqa*, vengono rafforzate da richiami espressi all'art. 34, 1c. Cost., alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino (art IV e X), alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, alla Convenzione europea sui diritti dell'uomo, al Patto internazionale sui diritti civili e politici, fino a giungere alla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea. Da questi documenti emerge una chiara rivendicazione di libertà, soprattutto con riferimento alla tutela dei diritti fondamentali, anche se a parere dei proponenti il *burqa* in sé rappresenta una negazione assoluta di questi diritti, impedendo alle donne di manifestare il proprio viso. Per questo, si sostiene, l'assemblea nazionale dovrebbe in linea con le novità apprestate dall'ultima riforma costituzionale, approvare una risoluzione forte, capace di riaffermare i valori posti a fondamento dello stato-comunità francese. Invero quanto appena descritto appare un poco contraddittorio, a partire dall'ossimoro contenuto al punto 7 della proposta di risoluzione "*Ritiene che la libertà di coscienza può essere esercitato solo in conformità con il principio di laicità*". Infatti dal testo emerge una percezione della laicità piuttosto militante, basata sulla distinzione tra religioni buone e compatibili con la repubblica, e religioni cattive ed in sé pericolose per i valori della convivenza sociale. Sul punto cfr. PH. CHRESTIA, *La burqa est incompatible avec la nationalité française*, in *AJDA*, 2008, p. 2013, che ravvisa nell'uso del *burqa* l'espressione di un'identità culturale incompatibile con il principio di laicità.

Una legge recante un divieto generale, infatti, privando i cittadini della libertà di scelta in ordine all'esercizio di un diritto fondamentale, risulterebbe palesemente illiberale. Su questa linea sembra porsi la risoluzione dell'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa approvata quasi all'unanimità il 23 giugno 2010, nel cui testo si afferma che negare il velo islamico¹⁷⁸, più che incoraggiare il processo di parificazione tra uomo e donna nella cultura musulmana, rischierebbe di assecondare ingiustificate tendenze islamofobe¹⁷⁹.

Allo stato attuale, la laicità francese consente il pieno e libero spiegarsi della libertà religiosa, ma soltanto al di fuori dello spazio pubblico, in coerenza con l'idea di "liberalismo militante" avversata da Taylor¹⁸⁰. I presupposti logici che stanno alla base della Loi de séparation non sono condivisibili per il filosofo canadese in quanto la politica del riconoscimento consta di due componenti: la politica dell'uguale dignità e la politica della differenza originata dalla nascita della nozione moderna di identità. Entrambe sono decisive ed entrambe hanno una matrice universalistica. A questo proposito Taylor rileva:

Ciò che si afferma con la politica della pari dignità è voluto come universalmente uguale, come un bagaglio universale di diritti e di

178 Sulla specifica questione dell'uso del velo islamico nelle scuole pubbliche e sulla recente legislazione francese sui simboli religiosi si confronti: POGGESCHI G., *Il velo islamico: un problema di una società multietnica*, in Quaderni costituzionali, n. 2, 1995, pp. 287-302.; *Il Rapporto della Commissione di riflessione sull'applicazione del principio di laicità nella Repubblica* (11 dicembre 2003), reperibile sul sito ufficiale dell'Eliseo <http://www.elysee.fr>; P. CAVANA., *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, Torino, 2004; F. MARGIOTTA BROGLIO, *Cari francesi, ecco i difetti di quella legge sul velo*, in *Corriere della sera*, 7 febbraio 2004; Id., *La legge francese sui simboli religiosi un anno dopo*, in S. Ferrari (a cura di), *Islam ed Europa: I simboli religiosi nei diritti del Vecchio continente*, Roma, p. 133 ss.

179 Nella risoluzione, che non ha valore vincolante per gli Stati, si sconsiglia tra l'altro la proibizione totale del velo integrale (burqa e niqab), in discussione (oltre che in Francia) in Belgio, Spagna e Italia, in quanto verrebbe a incidere in maniera sproporzionata su una sfera concernete la libertà personale. Si sostiene piuttosto che il velo integrale potrebbe essere legittimamente proibito nei contesti e ove ragioni di pubblica sicurezza potrebbero ragionevolmente richiederlo. Nella risoluzione, l'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa ha deplorato le discriminazioni nei confronti delle persone di fede religiosa islamica, incluso il caso del divieto alla costruzione di minareti, approvato con referendum popolare in Svizzera. Allo stesso modo, l'organo del Consiglio d'Europa ha invitato i musulmani in Europa a rinegare ogni interpretazione tradizionale dell'Islam che conduca ad una violazione del principio di eguaglianza di genere, e limiti i diritti delle donne, incluso una tradizione del velo che, se imposta contro la volontà delle dirette interessate, costituisce un *vulnus* per la loro dignità e libertà. Cfr. Resolution, n. 1743/ 2010, Islam, Islamism and Islamophobia in Europe, (il testo integrale della risoluzione si può reperire su <http://assembly.coe.int/Mainf.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta10/ERES1743.htm>).

180 C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS – C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2005, p.50.

*dignità; la politica della differenza chiede, invece, di riconoscere l'identità irripetibile di ognuno, distinta da quella di chiunque altro, di questo individuo o questo gruppo. L'idea nucleare è che proprio questa differenza sia stata ignorata, trascurata, assimilata ad un'identità dominante o maggioritaria. E tale assimilazione è il peccato capitale contro l'ideale dell'autenticità*¹⁸¹

L'idea di fondo è che l'identità individuale nasce insieme ad un valore, quello della fedeltà a se stessi e al proprio *particolare* modo di essere; valore che Lionel Trilling, chiama *ideale dell'autenticità*¹⁸² e che rende inaccettabile il principio rousseauviano dell'uguale dignità, per cui l'identità dell'individuo viene circoscritta ad un'identità omnicomprensiva, costituita dalla cittadinanza.

4. La “laicità positiva” di Sarkozy: una nuova prospettiva?

Un interessante spunto di riflessione sull'evoluzione del concetto di laicità in Francia viene offerto dal discorso del Presidente Nicolas Sarkozy – tenuto il 20 dicembre 2007 in occasione del conferimento del titolo di “protocanonico d'onore” del capitolo della basilica del Laterano – che sembra espressione di una visione diversa rispetto a quella disegnata fin qui. Il punto centrale del discorso risiede nella rimarcata necessità di

*tenere insieme le due estremità della corda: accettare le radici cristiane della Francia e addirittura valorizzarle difendendo la laicità che è giunta a maturità*¹⁸³

Si tratta di una presa di posizione che potrebbe apparire prodromica rispetto a un mutamento di rotta, o più semplicemente ad una reinterpretazione del modello di laicità, inveratosi a partire dalla legge anti-velo, sulla scorta di una valorizzazione del ruolo delle religioni nella vita pubblica

Nicolas Sarkozy sembra proporre una sorta di riconciliazione tra *morale pubblica* e *morale privata*, fino ad oggi poste su due piani ben distinti, attraverso la costituzione

181 Ibidem, p. 24.

182 L. TRILLING, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1972. pp. 3-5.

183 Per la traduzione italiana vedasi Il Regno-Documenti 5/2008, *Religioni e laicità, due radici per la Francia. Discorso del presidente francese Nicolas Sarkozy al capitolo di S. Giovanni in Laterano*, pp. 170-173. Ma vedasi anche N. SARKOZY, *La République, les Religions et l'Espérance*, Entretiens avec Thibaud Collin et Philippe Verdin, Cerf, Paris, 2004. Tradotto in italiano con il titolo: *La Repubblica, le religioni, la speranza*, Nuove idee, Roma, 2005.

di un sistema che, teso a tutelare la libertà di *non* credere, “*consideri le religioni un pericolo, ma una risorsa*”¹⁸⁴. Viene così rovesciato il concetto stesso di laicità di matrice illuministica che, al contrario, relegava il ruolo delle religioni nell’ambito privato.

A ben vedere la prospettiva fatta propria da Sarkozy non è affatto una novità: nel dibattito che anima la dottrina francese si era già affermata una visione della “laicità positiva” che, come già rilevato, pur non rinnegando il principio di separazione, era tesa a riconsiderare la possibilità di attribuire un ruolo pubblico alla religione¹⁸⁵, rilanciando una sfida filosofica che la politica illuminista aveva creduto risolta una volta per tutte.

La laicità positiva teorizzata da Sarkozy non circoscrive ma estende le libertà dei cittadini e si contrappone in questo a quell’altra laicità, la laicità “negativa”, che rifiuta il patrimonio etico delle fedi, scorgendovi il pericolo di un *nuovo messianesimo*, capace di distogliere lo Stato dal dovere che le è proprio, ovvero quello di occuparsi non delle anime ma del benessere materiale dei cittadini.

Si ritiene infatti che traslare sul piano metafisico la responsabilità dell’agire altro non sarebbe che un atto di cinismo politico, un astuto tentativo di “*sostituire all’oppio dei poveri, l’alibi dei ricchi*”¹⁸⁶

Per l’ortodossia laica, riconoscere nella trascendenza una componente essenziale dell’essere umano equivale a relegare la morale laica in una posizione filosoficamente subordinata all’etica religiosa; un’etica estranea al patto repubblicano. Questo significherebbe, in ultima analisi, eliminare il confine tra il piano politico e quello religioso.

184 Ibidem, p. 173

185 M. WOEHLING, *Réflexions sur le principe de la neutralité de l’État en matière religieuse et sa mise en oeuvre en droit français*, in *Archives de sciences sociales des religions*, 101, 1998, pp. 19-26; G. BEDOUELLE, H.-J. GAGEY, J. ROUSSE-LACORDAIRE, J.-L. SOULETIE, *Une République des religions. Pour une laïcité ouverte*, postface di J.- M. DONEGANI, Ed. de l’atelier, Parigi, 2003.

186 Régis Debray, *Le Monde* del 24 gennaio 2008, che così prosegue: “*la transmission des valeurs et dans l’apprentissage de la différence entre le bien et le mal, l’instituteur ne pourra jamais remplacer le curé ou le pasteur (...) Après d’heureux aperçus sur le considérable apport du christianisme, le discours du Latran a dérivé vers une falsification de notre état civil (...) Il y a loin de l’enseignement laïque du fait religieux, que j’avais recommandé, que l’Assemblée nationale a approuvé, à ce détournement dévot du fait laïque. Notre propos n’était pas d’humilier l’institut pour vanter l’imam ou le pasteur. Mais d’étendre les Lumières jusqu’au "continent noir" des religions, non de les abaisser. Encore moins de les éteindre*”

Tuttavia, non sembra affatto questa l'aspirazione del Presidente, perché

nella Repubblica laica l'uomo politico non deve decidere sulla base di considerazioni religiose, ma è cruciale che la sua riflessione e la sua coscienza siano illuminate dai consigli di chi si ispira a norme e convinzioni libere dalle contingenze immediate.

Sembra quasi che il riconoscimento del ruolo pubblico della religione trovi il suo presupposto e la sua giustificazione sia nell'esigenza dell'uomo di trovare un senso all'esistenza, sia quale rimedio al laicismo sterile e inidoneo a rispondere alle domande fondamentali dell'essere umano.

In tale prospettiva il discorso di Sarkozy a Roma acquista una particolare valenza, soprattutto con riferimento alla sua idea di fede religiosa, il cui significato consisterebbe non tanto in ciò che si professa, ma in ciò che la fede consente di compiere.

Si tratta di un concetto pragmatico che si esplica compiutamente in quel singolare passaggio del suo discorso in cui accosta la propria vocazione di uomo politico alla vocazione tipicamente sacerdotale.

Significativa è, sul punto, l'affermazione del Presidente francese secondo cui

si può essere chiamati, si può vivere una vocazione senza che questa sia obbligatoriamente compresa nel novero della fede strictu sensu. Credere di avere un ruolo o un destino da giocare è in sé una chiamata, da sola promettente e utile per la società¹⁸⁷.

Nella concezione sarkozyana, è nel concetto di “speranza” che va rintracciato il senso della vita di ciascuno, che peraltro può non essere coincidente con i valori propri di una religione. Essa consiste nella piena realizzazione di se stessi attraverso il proprio progetto di vita, ovvero nella concretizzazione di un piano¹⁸⁸.

La speranza, così intesa, se in effetti presenta qualche analogia con la vocazione

187 N. SARKOZY, *La Repubblica*, cit., p. 38.

188 Nel discorso si afferma: “Non si è prete a metà, lo si è in tutte le dimensioni della vita. Credetemi, non si è nemmeno presidenti della Repubblica a metà. Mi rendo conto che vi siete sentiti chiamati da una forza incontenibile che veniva da dentro perché io stesso non mi sono mai seduto per chiedermi se avrei fatto ciò che ho fatto. L'ho fatto. Capisco i sacrifici che fate per rispondere alla vostra vocazione perché anche io so ciò che ho fatto per realizzare la mia”: *Il Regno-Documenti 5/2008, Religioni e laicità, due radici per la Francia*, cit., p.173.

religiosa, sembra porsi su un piano distinto rispetto a quello della fede, indicando un atteggiamento di impegno concreto al servizio della comunità sociale che l'educazione religiosa può indubbiamente favorire.

Il ruolo delle religioni è pertanto complementare e non contrapposto rispetto agli ideali repubblicani, perché i valori etici insiti nel messaggio religioso contribuiscono a favorire l'esercizio delle libertà costituzionalmente garantite.

Criticamente si è osservato che la chiave di lettura offerta da Sarkozy intende la religione come pura morale, senza considerare la peculiarità del fattore religioso¹⁸⁹ e il ruolo svolto dalla religione anche nel contribuire alle genesi dei diritti umani¹⁹⁰. Non è un caso che il primo emendamento della Costituzione americana abbia ad oggetto proprio la libertà religiosa.

La ricerca religiosa differisce dalla scienza e dalla coscienza: la scienza, infatti, cerca una verità non ultima e non direttamente esistenziale; la coscienza è invece direttamente rivolta alla doverosità dei propri comportamenti.

Allorquando la scienza intende occuparsi dei problemi ultimi si fa religione; se all'opposto è la religione a ridursi a mera manifestazione della coscienza individuale, smarrisce il suo senso universale e diviene irrilevante per la comunità politica.

La generale ricerca della verità richiede che si lasci aperta la possibilità di *superare* il “*contingente*”, verso un bene trascendente che contribuisca a formare l'identità di ciascun individuo¹⁹¹.

Il valore della verità e quello dell'identità sono alla base della religione e dei suoi

189 Cfr. F. VIOLA, *Diritti umani, universalismo, globalizzazione e multiculturalismo*, in AA. VV., *Nuova geografia dei diritti umani (Atti Convegno, Palermo 29 aprile 2005)*, Cesvop, Palermo 2007, p. 24: “La religione non è la morale. C'è una specificità del fatto religioso ed è solo facendo leva su di essa che le religioni possono supportare a loro modo i diritti umani. La religione non è la stampella della morale, che può benissimo reggersi con le sue proprie gambe. Alla radice del fatto religioso, sia nelle religioni profetiche che in quelle naturali, sta - a mio parere - l'istanza primitiva ed originaria di salvare la vita umana e l'ordine del mondo in cui essa abita. Si tratta del problema elementare della sopravvivenza dell'umanità e del suo ambiente di vita. C'è in questa esigenza primordiale un fattore pre-culturale che non bisogna lasciare cadere”.

190 H. WELZEL, *Ein Kapitel aus der Geschichte der amerikanischen Menschenrechte, in Rechtsprobleme in Staat und Kirche. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*, Schwartz, Göttingen 1952, pp. 387-411. Non si ignora che, secondo una diversa opinione, più diffusa, i diritti umani altro non sarebbero che lo sviluppo logico dei “diritti naturali” del Seicento e del Settecento: sono pensatori come Locke, Montesquieu e Rousseau ad aver sviluppato quei presupposti senza cui i diritti umani non sarebbero mai nati, cioè la considerazione dell'essere umano come un soggetto. Cfr. A. Dufour, *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*, Puf, Paris 1991.

191 F. VIOLA, Seminario dell'Istituto Toniolo su “libertà religiosa, via della pace” (Roma, 21 gennaio 2011), reperibile su http://www.unipa.it/~viola/Liberta_religiosa.pdf

processi d'inculturazione.

La concezione sarkozyana non riesce a nascondere una certa diffidenza rispetto alla sufficienza dell'ordinamento civile nel favorire lo sviluppo di valori condivisi tra i propri consociati, ed afferma l'importanza del sentimento religioso, che costituisce un *prius* ineliminabile rispetto alla convivenza pacifica e civile.

D'altro canto, se la morale laica fosse assoluta, certamente sarebbe espressione non di un ordinamento democratico, ma totalitario. La morale religiosa, in tale ottica, consente di integrare ed arricchire la morale repubblicana, che da sola risulta inidonea a rispondere agli interrogativi esistenziali dell'uomo.

Si potrebbe sostenere che ad una ideologia laica assoluta, Sarkozy contrapponga la *complementarietà* di una morale intesa in senso assai ampio, in quanto radicata non soltanto sulla fede ma sul concetto di speranza sopra descritto¹⁹².

Tale opinione emerge chiaramente quando egli afferma:

*la vita spirituale rappresenta di solito la base di impegni umani e filosofici che la Repubblica non può offrire, dato che non conosce il bene e il male. La Repubblica difende la regola, la legge, senza riconnetterle ad un ordine spirituale. Indica le cose consentite e quelle vietate, non indica quelle buone e quelle cattive. La religione al contrario può fornire questo parametro*¹⁹³

Nella formazione di una morale comune fondamentale, il recupero del significato della spiritualità non si traduce affatto in una rinuncia al *principio di laicità* ma, al contrario, nella sua più piena concretizzazione.

Se storicamente quel principio si è affermato per contrastare la prevaricazione di una specifica concezione religiosa rispetto alle altre, la vera essenza del concetto politico di laicità è quella dell'inclusione, quale garanzia di libertà, e non dell'esclusione.

Solo intesa in questo senso la laicità riesce a rispondere alle concrete esigenze dei

192 Per una ricostruzione critica del rapporto classico tra diritto ed etica si veda M. LA TORRE, *Norme, istituzioni, valori. Per una teoria istituzionalistica del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999, capp. I; II; V ed i riferimenti bibliografici ivi richiamati. Cfr., inoltre, F. BONSIGNORI, *Le regole e il potere. Filosofie del diritto e della politica*, Giappichelli, Torino 2003. Sul ruolo svolto dalle costituzioni democratiche nel rapporto tra diritto, politica e religione, cfr. G. ZAGREBELSKY, *Stato e Chiesa. Cittadini e Cattolici*, Relazione al Convegno "Religione e politica nella società post-secolare" organizzato dalla SIFP, 14 settembre 2007, Roma; ID., *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari 2008.

193 N. SARKOZY, *La Repubblica*, cit., p. 178

propri cittadini, credenti compresi, nel rispetto di quel limite invalicabile costituito dai valori costituzionali: colui che intenda professare la propria religione non deve rinunciare, e la Repubblica deve vigilare affinché egli lo possa fare.

In tale prospettiva, l'impostazione sarkozyana sul ruolo delle religioni risulta impermeabile alle critiche talvolta rivolte in relazione alla sua asserita attitudine a violare il principio di neutralità, che richiede di non favorire alcuna opzione religiosa.

Sul presupposto che il fine concreto del principio di laicità risiede nell'impedire qualsiasi deriva antidemocratica, non solo tra i gruppi religiosi ma anche dello Stato rispetto alle religioni, il ruolo di queste ultime acquista, nella pragmatica visione di Sarkozy, un'importanza fondamentale affinché sia resa possibile la composizione pacifica dei conflitti identitari¹⁹⁴.

L'attenzione rivolta da Sarkozy ad una diversa considerazione del fatto religioso all'interno del sistema di laicità, lungi dal perseguire intenti confessionali, risponde piuttosto alla volontà di *“organizzare la pluralità delle religioni all'interno dell'autorizzazione repubblicana”*¹⁹⁵.

Le religioni non si trovano in una posizione antagonista alla Repubblica, ma *nella* Repubblica. Non si tratta di assicurare la tutela delle religioni fine a sé stessa, o dei gruppi in quanto formazioni sociali a carattere confessionale in cui si esplica libertà di religione del cittadino, perché tale politica costituirebbe, nella visione sarkozyana, un inaccettabile approccio di matrice comunitarista. Sotto questo specifico profilo, tale modello non differisce rispetto alla visione tipicamente francese dei rapporti tra politica e religione, contrassegnata da uno spirito di indipendenza del potere civile

¹⁹⁴ *“I casi, diciamo pure le peripezie, della vita politica mi hanno portato ad esercitare, dal maggio 2002 al marzo 2004, le funzioni di Ministro dell'Interno in un quadro economico e sociale, caratterizzato tanto sul piano nazionale quanto a livello mondiale, dal problema dell'insicurezza, dalla crisi del nostro modello di integrazione, da un preoccupante ritorno delle aggressioni razziste e antisemite, dalla confusione crescente tra religioni e integralismo, Islam e terrorismo. La mia intenzione costante di ripristinare la sicurezza in maniera efficace ma equa, di combattere con la stessa determinazione la delinquenza e le alleanze minacciose, di accompagnare le misure urgenti da noi adottate con una politica di lungo termine, tale da riconciliare i francesi con il loro modello di società fondato sull'adesione collettiva ad alcuni valori essenziali e al rispetto delle diversità, si è sommato alla funzione di Ministro dei culti, tradizionalmente affidato al Ministro dell'Interno, così da trasformare le questioni religiose in uno degli aspetti salienti della mia attività”*, N. SARKOZY, *La Repubblica*, cit., p. 12-13.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 179.

rispetto all'ingerenza della religione¹⁹⁶.

La valorizzazione degli aspetti spirituali dell'individuo, ma anche della stessa identità storica della Francia¹⁹⁷, risulta pertanto funzionale al rafforzamento dell'equilibrio sociale; ma, ancor di più, alla tutela del principio democratico del pluralismo¹⁹⁸.

Perché la laicità assurga ad autentico strumento di libertà non deve relegare le opzioni religiose nel foro privato della coscienza, ma sostenere le molteplici correnti di pensiero anche in ambito religioso, tutelando la libertà del cittadino da qualsivoglia forma di integralismo.

Uno degli ostacoli maggiori per un appropriato esercizio della laicità risiede nella presunzione che essa di per sé comporti l'esclusione della credenza. In tal modo si trascura che il principio della libertà include anche la libertà religiosa; quello di uguaglianza e di non discriminazione implica ogni forma di attività umana astrattamente immaginabile, anche le manifestazioni religiose.

Lo stesso può dirsi invertendo i termini del problema: lo spirito religioso riesce ad essere laico nella misura in cui non avversa lo spirito laico, con tutte le sue connesse derivazioni.

Detto altrimenti, un corretto confronto tra le parti può determinare esiti virtuosi, per cui tutto sembrerebbe risolto, ma solo se non vi fosse di mezzo la variabile umana, costellata di opinioni pregresse, posizioni difensive, inclinazioni individualistiche, appartenenze saldamente radicate, timori di perdita dei propri tradizionali valori.

Gli intralci alla realizzazione di un'efficiente comunicazione fra soggetti laici e soggetti credenti derivano in primo luogo dal costituirsi di due fronti: sia in quanto veri e propri organismi storicamente fondati e sviluppatisi nel tempo, come nel caso

196N. SARKOZY, *La Repubblica*, cit., p. 180: *“La legge repubblicana, elaborata ed applicata nell'ambito dello Stato di diritto, è sempre superiore alla norma religiosa, anche se di natura diversa, garantendo una l'ordine pubblico e l'altra l'ordine morale”*

197 Si consideri che alle radici ideologiche di stampo illuministico, vengono contrapposte le *“radici essenzialmente cristiane”* della Francia. Il discorso di Sarkozy, in tale prospettiva, appare assai significativo, se si considera che è stato proprio il liberale francese Valéry Giscard d'Estaing ad opporsi nettamente all'inserimento del riferimento alle radici cristiane dell'Europa nel preambolo del Trattato che adotta una Costituzione per l'Europa.

198 Il principio in parola ha trovato effettiva attuazione con la creazione del Consiglio francese del culto musulmano (CFCM) e si è manifestato anche nelle posizioni critiche assunte rispetto alla legge sui segni di ostentazione (cfr. N. SARKOZY, *La Repubblica*, cit., p. 107 ss.).

degli Stati e delle Chiese, sia in quanto complessi di idee, ovvero ideologie, che si sono irrobustite nel corso della storia riscuotendo variabili consensi, ma restando tendenzialmente stabili per qualche tempo (come nel caso del nichilismo, del materialismo, del marxismo, del liberalismo, del secolarismo, dell'esistenzialismo).

Mirare a ottenere un più alto tasso di laicità non risolve le problematiche di cui si è detto. Per di più, nel caso francese, i due poli contrapposti non sono rappresentati semplicemente da laici e cattolici: il mondo dei laici, infatti, non è affatto uniforme, come non lo è quello dei non laici, i quali meno che mai possono identificarsi completamente nei cattolici. Ben più variegato è infatti il quadro delle sensibilità religiose in gioco nella diatriba sulla laicità¹⁹⁹.

Per restare nell'ambito francese, che ruolo hanno i protestanti e gli ebrei? Perché limitare alla sola Chiesa cattolica la funzione di destinataria delle sfide laiche?

Il punto nodale concerne esattamente il ruolo pubblico della religione e delle religioni. E' lo stesso spazio pubblico l'arena principale ove far confluire suggestioni al fine di comprendere i termini della disamina da condurre, anche attraverso l'adozione di taluni espedienti metodologici.

Habermas ha opportunamente ammesso che il mondo dei credenti con le sue argomentazioni possa entrare nella sfera pubblica e porgere le sue istanze²⁰⁰. All'orizzonte vi è uno scambio virtuoso di prospettive fra laici e credenti, ma per quanto concerne la Francia le opposizioni, le divaricazioni e le prospettive polimorfe non consentono di scorgere percorsi agevoli.

199 R. CIPRIANI., *Religione, politica e laicità*, in *Studi di Sociologia* 4 (2007), p.387.

200 J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, «*European Journal of Philosophy*», 2006, 14/1, pp. 1-25; J.HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Capitolo IV

Il neutralismo americano

1. Premessa: modello francese e modello americano a confronto

Il modello di laicità che più si allontana dal sistema francese è forse rappresentato da quello sviluppatosi negli Stati Uniti²⁰¹.

Come già visto, il paradigma che ha preso piede in Francia è incentrato sui diritti dell'identità collettiva, rispondendo ad una *ratio* che impone una vera e propria subordinazione dell'individuo allo Stato.

In Francia, pur essendo il *diritto alla libertà di coscienza*, pur se formalmente sancito, subisce un indubbio ridimensionamento in relazione alla necessità di tutela dell'ordine pubblico.

In sintesi, la libertà *di* coscienza deve essere esercitata entro i limiti e, quindi, in consonanza con le *ragioni* dell'ordinamento giuridico: l'individuo è libero “in virtù dello Stato”.

Tale impostazione è propria non soltanto dei paesi nei quali la sovranità è esercitata *in senso forte*, ma anche nel caso in cui lo Stato venga considerato servente, come espressamente statuisce la Costituzione spagnola del 1978 (art.1 c. II), ovvero allorquando la sovranità sia esercitata *in senso debole*.

La problematica è tutt'altro che teorica, assumendo notevole importanza anche all'interno del nostro ordinamento.

Con la Legge n. 194/1978, com'è noto, lo Stato italiano ha conferito dignità giuridica all'obiezione di coscienza del personale medico e paramedico all'aborto procurato²⁰².

201 C. CARDIA, Stato laico, voce in Enciclopedia del diritto, XLIII, Milano 1990, p.875; N. COLAIANNI, Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale, Il Mulino, Bologna, 2006, pp. 19 ss.

202 Per approfondimenti G. DALLA TORRE, *Bioetica diritto. Saggi*, Giappichelli, Torino 1993, p.

Se *prima facie* sembrerebbe così riconosciuto il *laico* diritto alla libertà di coscienza in maniera assoluta, a ben vedere tale diritto trova cittadinanza alla sola condizione che, in particolari evenienze, l'aborto possa essere comunque praticato. Se in questa circostanza, infatti, l'aborto non potesse essere praticato, l'obiezione del personale medico e paramedico sarebbe *tamquam non esset*. Il che, in ultima analisi, significa che la sovranità non riconosce quello che la laicità considera uno tra i più importanti diritti fondamentali²⁰³!

L'idea di *laicità* costruita secondo il vetusto modello francese, rivendicando il diritto all'esercizio della *libertà negativa* da parte dell'identità collettiva, reclama prima di tutto il diritto di strutturare la società secondo un preciso ordine: quest'ordine è soltanto quello della *legalità*, cui viene sottomesso ogni altro ordine: è significativo, al riguardo, che il cosiddetto diritto privato sia subordinato all'ordinamento costituzionale e, anche in assenza della Costituzione, come avveniva nei regimi assolutistici, al diritto pubblico.

Le contraddizioni nelle quali un simile modello si imbatte potrebbero essere superate, in astratto, anche attraverso il ricorso al concetto di potere, con evidente sacrificio di quel processo di emancipazione perseguito dalla *laicità*. Un simile richiamo sembra costituire la base dell'idea di totalitarismo che, secondo la definizione di Wolkoff²⁰⁴, consiste proprio nella pretesa che l'individuo pensi e voglia esattamente come pensa e vuole lo Stato.

Il modello francese si espone a delle aporie difficilmente superabili.

29 ss.; R. VENDITTI, L'obiezione di coscienza al servizio militare, Milano, Giuffrè, 1994² pp. 50-51; C. CASINI - F. CIERI, La nuova disciplina dell'aborto (Commento alla legge 22 maggio 1978, n. 194), Cedam, Padova 1978, pp. 101-102.

203 Cfr. F. D'AGOSTINO, L'obiezione di coscienza nella prospettiva di una società democratica avanzata, in *Il diritto ecclesiastico*, CIII (1992), I, pp. 65-85. Sul punto cfr. anche L. LOMBARDI VALLAURI, *Bioetica, potere, diritto*, in *Jus*, XXXI (1984), p. 75 e ss., in cui si sostiene che l'obiezione all'aborto non può essere considerata norma eccezionale del sistema giuridico, costituendo invece l'aborto eccezione rispetto al principio di tutela della vita: conseguentemente le norme sull'obiezione di coscienza rappresentano un'eccezione all'eccezione (l'aborto) e quindi un ritorno alla regola (il diritto alla vita). Non possedendo carattere eccezionale (ma al contrario essendo espressive, esse stesse, di un principio fondamentale - sacrificato dall'aborto - di cui operano il ripristino), sono congruamente e perfettamente estensibili analogicamente. Per questo tipo di obiezione si è ritenuto preferibile parlare di obiezione di legalità: cfr. R. NAVARRO VALLS - J. MARTINEZ TORRON, *Le obiezioni di coscienza. Profili di diritto comparato, con la collaborazione di R.P. Palomino e di V. Turchi*, Torino, Giappichelli, 1995, p. 109.

204 WOLKOFF V. (a cura di), *Il Re*, Napoli, Guida, editori 1989, p. 41. Si rinvia anche a D. CASTELLANO, *La verità della politica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002, pp. 165-175.

Se la laicità postula il rifiuto dell'appartenenza a ogni religione, ciò dovrebbe logicamente implicare l'esclusione della stessa religione civile, di cui lo Stato sceglie di farsi garante. Il che costituisce manifestamente un problema per la *legalità* (*rectius*: per la sua legittimazione).

In effetti per affermare la *laicità*, lo Stato non dovrebbe imporre alcunché: non un proprio ordinamento, cioè un sistema di regole tese all'istituzione di un ordine definito; non i principi e le credenze della maggioranza (neppure, dunque, la religione maggioritaria); non una precisa visione dell'uomo, neanche nella sua accezione *laica*, che identifica l'uomo con la sua libertà; non una concezione del bene²⁰⁵.

Per essere genuinamente laico lo Stato dovrebbe praticare l'*indifferenza*, intesa non come distacco, ma piuttosto come equidistanza da ogni opzione e da ogni preferenza, poiché solamente per tale via sarebbe possibile garantire la libertà e l'eguaglianza illuministica, considerate principi irrinunciabili dell'ordinamento giuridico.

Nel tentativo di superare le difficoltà poste dalla *laicità*, secondo il modello francese, parte della cultura politica contemporanea ha invocato l'esempio americano: non è lo Stato ad essere titolare del diritto di esercitare la *libertà negativa*, ma l'individuo.

Lo Stato sarebbe l'istituzione deputata ad assicurare la piena esplicazione delle scelte della società civile o, in una versione più estrema e più condivisibile, le scelte individuali. Il cittadino in tale prospettiva avrebbe un diritto di autodeterminazione, e l'ordinamento giuridico sarebbe strumentale, e dunque subordinato, alla sua volontà.

Tuttavia, al fine di garantire la pacifica convivenza degli individui e in relazione all'esigenza di salvaguardare l'ordine pubblico, si perviene a escludere il riconoscimento del diritto alla libertà *di* coscienza in termini assoluti e, di conseguenza, si nega che la *laica* emancipazione possa trovare piena realizzazione, attraverso l'individuazione di precisi limiti e confini.

Innanzitutto la laicità è obbligata a enunciare la teoria del *repubblicanesimo globale*,

205 Le teorie politiche liberali, ed anche quelle comunitaristiche, si fondano sull'idea che l'idea pubblica del bene è estranea all'ordinamento, poiché la società liberale deve rimanere neutrale riguardo alla vita buona: cfr C. TAYLOR, *The Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1992, ora in trad. it. J. HABERMAS- C. TAYLOR, *Multiculturalismo*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 44-45.

che si sostanzia nell'irrinunciabilità di un ordine razionalistico, funzionale ad ogni convivenza. Ciò non permette di riconoscere il diritto ad un pienamente libero esercizio della sovranità della volontà individuale. E' poi escluso che la maggioranza, in quanto tale, possa per ciò stesso fruire di *privilegi*, che conculcherebbero la stessa libertà laica e la laica uguaglianza.

Per tentare di superare queste incertezze la *laicità* di stampo americano ha rintracciato nell'*ordine pubblico c.d. modulare* la soluzione della questione. Si tratta di un ordine precario e mutabile, incessantemente componibile e scomponibile a seconda del prevalere della contingente maggioranza: quindi il problema che la *laicità* pone è aggirato, ma non risolto.

Più in generale, se la laicità francese sembra essere innervata da una sostanziale ostilità nei confronti della religione, tenendo a freno l'azione delle chiese e sottoponendole ad un regime marcatamente rigoroso e limitante, il separatismo americano nasce invece da un intento opposto, tipico di una società intimamente religiosa, che si specifica nel sottrarre le comunità religiose alle ingerenze del legislatore, al quale viene impedito sia di erigere chiese di Stato sul modello di quella anglicana, a tutela del pluralismo confessionale, sia di intervenire per introdurre limiti all'esercizio della libertà religiosa, assicurando in tal modo alle confessioni un grado di libertà sconosciuto altrove.

Il principio di laicità trova esplicitazione assicurando l'eguaglianza di tutte le confessioni, sottoponendole anzi a un diritto comune. Nel contempo è garantito a tutte le religioni uno spazio pubblico, tanto da essere ammesse formule di giuramento ispirate a simboli religiosi e cerimonie confessionali nelle sedi parlamentari stesse. Trovano piena cittadinanza anche le motivazioni religiose di ciascuno, mentre la sfera politica, sebbene slegata dalla sfera religiosa, accetta di dialogare con essa.

Forse è proprio su questo punto che Europa ed America differiscono maggiormente: il vecchio continente impone ai cittadini di considerare il proprio credo alla stregua di un mero fatto privato. Gli Stati Uniti, di contro, ambiscono alla realizzazione di un'area che consenta di dar voce alla società civile, nel contesto di uno Stato che, pur non facendo propria una specifica dottrina, non rinneghi nel contempo i valori che

stanno a fondamento della convivenza democratica (libertà civili e politiche)²⁰⁶; non dunque uno Stato inteso come un *anonimo vuoto contenitore da riempire a piacimento*²⁰⁷, ma uno spazio aconfessionale in cui ciascuno possa portare il proprio contributo alla costruzione del bene comune, nella logica relazionale del confronto e del riconoscimento²⁰⁸.

Si tratta di una prospettiva che merita di essere approfondita, in quanto l'esperienza statunitense non soltanto costituisce il fulcro degli attuali sistemi di giustizia costituzionale e delle principali dichiarazioni internazionali sui diritti fondamentali, ma riflette l'evoluzione di una società, quella americana, destinata ad assurgere a modello per ogni riflessione sulle attuali sfide delle società europee²⁰⁹.

206 Su tale ambizione, con specifico riguardo alla situazione registratasi a seguito degli attentati dell'11 Settembre cfr. O. PIERO, *La religione civile degli Stati Uniti*, in "Corriere della Sera" del 13.11.2004, p. 15 "Esiste un nesso tra la guerra, il paese e la religione. Dopo l'11 settembre le Chiese americane si sono riempite di fedeli esaltando il senso patriottico e spirituale del Paese. Rousseau parlava del nesso tra essere cittadini, difendere la patria e essere supportati da una religione civile e patriottica, anticipando lo svilupparsi della religione civile americana e di altre religioni politiche. In America, così come il sostantivo democrazia è associato all'aggettivo liberale - che ne è stato, ieri, la precondizione storica e teorica e ne è, oggi, la garanzia politica -, il sostantivo religione si accompagna all'aggettivo civile. I due aggettivi, liberale e civile, fanno tutta la differenza fra la tradizione politica e religiosa americana e quella europea. Della religione civile americana fanno parte Dio, l'Individuo (sua immagine e somiglianza), la Patria, la Famiglia, la Libertà, la Competizione, la Felicità, il Profitto, la Ricchezza; molti ci mettono anche la condanna a morte nei confronti di chi si sia macchiato di certi reati, secondo il precetto biblico 'occhio per occhio'. La religione, per gli americani, non è solo una 'categoria trascendente dello spirito', ma anche e soprattutto una 'categoria storica della convivenza civile'. È il prodotto finale del modo in cui è nata e si è sviluppata la Nazione".

207 Cfr. il testo del discorso tenuto dal Cardinale Angelo Scola alle Nazioni Unite, reperibile su www.cisro.org.

208 Sulla tematica della differenza tra il sentimento religioso americano e quello europeo appare illuminante un articolo pubblicato sul Corriere della Sera nel 2004: "Noi abbiamo una logica concordataria, di amicizia e scambio con le chiese, ratificata per l'Italia dall'articolo 7 della Costituzione (e dalla sua riforma siglata da Bettino Craxi e Agostino Casaroli) e per il continente da un articolo del trattato costituzionale recentemente firmato a Roma; ma non abbiamo, sia nella Costituzione europea sia nella nostra cultura civile, il riconoscimento del fatto religioso e delle laicissime e liberalissime radici cristiane della nostra storia e cultura e identità (Benedetto Croce). Gli americani hanno, oltre a un riferimento creaturale nella Dichiarazione di indipendenza di tipo vagamente deista (un Dio che vale per tutti, appunto un creatore), una solida cultura e attitudine religiosa, in cui campeggiano la libertà degli ebrei, la libertà delle musulmane di portare il velo come desiderano, la libertà dei cristiani di professare pubblicamente la loro fede senza discriminazioni verso alcuno. I concordati sono stati un modo storico valido di risolvere problemi europei che l'America non ha mai conosciuto, a partire dalle guerre di religione e dallo scontro tra Papato e Impero", G. FERRARA - P. OSTELLINO, *Politica e religione in Europa e Usa*, in *Corriere della Sera*, 09 novembre 2004, p. 9.

209 F. ONIDA, *Uguaglianza e libertà religiosa nel separatismo statunitense*, Milano, Giuffrè 1970; ID., *Separatismo e libertà religiosa negli Stati Uniti. Dagli anni sessanta agli anni ottanta*, Milano, Giuffrè 1984.

Negli Stati Uniti, ma lo stesso può dirsi per gli altri ordinamenti di tradizione anglosassone che riconoscono un ruolo predominante alla giurisprudenza rispetto allo stesso legislatore, il concetto di laicità come prerogativa dello Stato è sostanzialmente ignoto, mentre si utilizza l'espressione *secular*, ad indicare la competenza del pubblico funzionario limitata alle sole questioni di natura temporale, sulla falsariga di quanto affermato da Locke²¹⁰.

Secondo quest'ultimo il magistrato civile non può interpretare i simboli religiosi, perché così facendo si allontanerebbe dall'area della sua competenza, che è unicamente quello promuovere i beni temporali (*secularism*), e ciò perché

*tutto il diritto e la sovranità del potere civili sono limitati e circoscritti alla cura e promozione di questi soli beni; essi non devono né possono in alcun modo estendersi alla salvezza delle anime*²¹¹

In tal modo trova esplicitazione il massimo livello di libertà religiosa, che si traduce nella presa d'atto di una assoluta incompetenza dello Stato in materia religiosa e nella tutela delle comunità religiose come società libere e spontanee.

L'ostentazione dei simboli religiosi può invece dirsi ammissibile solo laddove essi, affrancandosi dal loro originario significato confessionale, riescono ad affermarsi come segni in grado di richiamare valori comuni, non comportanti cioè un'adesione di fede ad una particolare dottrina comprensiva²¹².

Ci si è chiesti in dottrina se fosse possibile esportare il modello di *civil religion* statunitense in Europa. A tale quesito si tende a fornire una risposta negativa: la storia europea non è infatti contrassegnata da un autentico pluralismo confessionale ma dalla prevalenza, in ciascuno Stato, di una o due religioni che hanno energicamente concorso alla formazione di una identità nazionale. Il sistema americano – caratterizzato da un Dio impersonale – troverebbe i suoi primi oppositori proprio in

210 J. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza* [1689], a cura di C. A. Viano, Roma-Bari 2003.

211 J. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza*, cit., p. 9.

212 Si pensi, in Gran Bretagna, all'immagine della Regina, Capo dello Stato ma anche Capo della Chiesa anglicana, o all'inno nazionale "*God save the Queen*"; negli Stati Uniti si pensi poi alla Bibbia, divenuta simbolo di valori condivisi dalla nazione, utilizzata in cerimonie pubbliche e istituzionali, e al motto *In God we trust*, vera e propria professione di fede collettiva assunta nel significato patriottico di simbolo di una sorta di elezione divina della nazione americana. Per W. W. BASSETT, *Religious Organizations and the Law*, vol. 2, West Group, St. Paul (MN), 1999, § 9:7, pp. 19 ss., si tratta di "*the most frequently encountered religious symbol in the United State*" conforme alla Costituzione in *Aronow v. United States*, 432 F. 2d 242 (9th Cir. 1970).

queste confessioni religiose, che assai faticosamente accetterebbero di rinunciare alla propria funzione di *fonti etiche della convivenza civile*: non è un caso che la Chiesa cattolica abbia dato battaglia per inserire nel preambolo della Costituzione europea un richiamo alle *radici cristiane* dell'Europa e non (come sarebbe stato più agevole) alla religione in generale²¹³.

A differenza del Regno Unito, che conosce ancora oggi un modello di Chiesa di Stato, l'esperienza americana è caratterizzata dallo specifico rilievo assunto su questi temi dal principio separatista del primo emendamento della Costituzione americana (*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof*): *a wall of separation*, secondo le parole di Thomas Jefferson, che rifiuta ogni forma di relazione istituzionale o anche di sostegno diretto da parte del governo alle confessioni religiose²¹⁴.

Come significativamente affermato da Ruffini negli Stati Uniti “*vi è separazione dello Stato dalle Chiese; non assolutamente separazione dello Stato dalla Religione*”²¹⁵.

Il principale punto di riferimento della giurisprudenza americana per verificare il rispetto del limite costituzionale è rappresentato dal così detto *Lemon test*, che consente di acclarare se la misura adottata non si traduca in un eccessivo coinvolgimento governativo, ovvero non abbia l'effetto di favorire o osteggiare una determinata confessione religiosa²¹⁶.

213 S. FERRARI, *Laicità dello Stato e pluralismo delle religioni*, in *Sociologia del Diritto*, 2006, n. 2, p. 15; ID, *Laicità e religione civile tra stato e società: “modello americano” e “modello europeo” a confronto*, in *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, Atti del Convegno di Vercelli (Università del Piemonte Orientale), 24-25 Giugno 2001, a cura di G. Paganini e E. Tortarolo, Mondadori, Milano 2004, pp. 253-274.

214 Cfr. M. TEDESCHI, *Alle radici del separatismo americano*, in *Dir. eccl.*, 1984, I, 107 ss.

215 F. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Il Mulino, Bologna, 1992, p.336

216 Con la sentenza del 1971 sul caso *Lemon v. Kurtzman*, dichiarativa dell'incostituzionalità di due programmi di finanziamento pubblico a delle scuole private nel Rhode Island e in Pennsylvania, la Suprema Corte delineò tre criteri per valutare il rispetto di una legge rispetto all'*Establishment Clause*: la legge deve avere una *motivazione* secolare; deve avere un *effetto* prevalentemente secolare; non deve alimentare alcuna commistione tra governo e religione. Il *Lemon test* rappresenta ancora oggi una dottrina legale molto influente, che ha però incontrato le critiche di molti giudici i quali lo considerano eccessivamente “separazionista”. Negli ultimi anni sembra essere tornata in auge l'impostazione che tiene in maggiore considerazione la *Free Exercise Clause*, che permette un coinvolgimento della religione nella società, rispetto all'*Establishment Clause*, facente leva sulla neutralità dei poteri pubblici.

La Corte ha peraltro adottato ulteriori criteri interpretativi.

Ci si riferisce in primo luogo all'*Endorsement test* in virtù del quale una disposizione può essere considerata costituzionale se, tenendo conto anche della *ratio legis*, essa abbia una plausibile giustificazione secolare. Questo approccio è stato utilizzato soprattutto nei casi di esposizione dei simboli religiosi, i cui casi più noti da menzionare sono *County of Allegheny v. ACLU* (1989) e *Van Orden V. Perry* (2005).

Il *Coercition test*, ravvisa invece una violazione del primo Emendamento allorquando una norma induca un individuo a professare un determinato credo, o comunque ad obbedire ad un precetto religioso.

Assai utilizzato è anche il parametro del *Neutrality test*, con il quale sono state considerate incostituzionali leggi e sostegni destinati a favorire gruppi a carattere religioso, sia pure indirettamente.

2. La nascita del sistema separatista

Come efficacemente affermato da Gilbert K. Chesterton "*l'America è una nazione con l'anima di una Chiesa*²¹⁷". Il richiamo a Dio è ricorrente e visibile nella vita quotidiana degli Stati Uniti, a partire dalle banconote che riportano l'inciso "*In God we trust*", *ci affidiamo a Dio*²¹⁸.

La complicità esistente tra sentimento religioso e sentimento patriottico americano è

217 G. K. CHESTERTON *What I saw in America*, Dodd, Mead, New York 1922, in G. McKenna, *The Puritan Origins of America Patriotism*, Yale University Press, New Haven 2007, p. 5.

218 Tale biglietto esprime "*una professione di fede che conferisce un alone di sacralità al popolo della repubblica stellata, alla sua origine, alla sua storia, alle sue istituzioni, al suo destino nel mondo*" : E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari 2007, p. XIV). Non deve inoltre essere trascurato che dal 1952, esiste una Giornata di preghiera nazionale stabilita dal Congresso. Quanti sono chiamati a rivestire incarichi pubblici giurano sulla Bibbia, a partire dal presidente. A scuola si presta giuramento alla bandiera, recitando la formula "One nation under God", *Una nazione sotto la protezione di Dio*. Nel 2002 la Nona Corte d'Appello distrettuale di San Francisco dichiarò incostituzionale tale formula, ma la decisione generò una sollevazione popolare tanto che il Senato approvò all'unanimità una risoluzione in favore della revoca della decisione dei giudici. Non mancano comunque esempi in Europa di Paesi in cui il credo religioso ha un rilievo pubblico. La *Costituzione tedesca* del 1949 e quella *Svizzera* revisionata nel 1999 hanno un preambolo che si apre con un richiamo "*a Dio e agli uomini*" la prima e una invocazione "*a Dio onnipotente*" la seconda. Pure la *Costituzione danese* del 1953 (art. 4) assegna alla Chiesa evangelica luterana un ruolo di "*Chiesa nazionale*". Sono rinvenibili dei riferimenti anche in Paesi cattolici come l'Irlanda, la cui *Costituzione* si apre con una invocazione alla Santissima Trinità; quella *spagnola* (art. 3) assicura di "*tenere conto delle convinzioni religiose della società spagnola*".

stata efficacemente sottolineata da Tocqueville. Egli ritiene che in America si sia consolidata una salda unione tra lo spirito religioso e lo spirito politico, in cui è la religione *tout court* a svolgere un ruolo fondamentale, dovendo essere attribuita “alla legge democratica la garanzia di una trascendenza che si combini armoniosamente con una libertà purificata dalla licenza poiché i costumi e le credenze fanno, grazie alla religione, naturale ostacolo all’anarchia²¹⁹”. La religione è dunque utile alla libertà.

Il sentimento religioso americano non si identifica mai con una determinata confessione religiosa, “in modo tale che l’americano medio non vede nessun conflitto tra questa e la sua fede personale, se la possiede²²⁰”. Sembra sostituirsi alle chiese una spinta patriottica e missionaria rispetto alla quale il Presidente svolge la funzione di *Pontifex*, dell’interprete legittimo dello spirito religioso del suo popolo²²¹. Negli Stati Uniti, nonostante la separazione, costituzionalmente garantita, della Chiesa dallo Stato si è sviluppata ampiamente una sorta di religione civile²²² che non coincide esattamente con nessuna delle religioni tradizionali, e che invece costituisce un sistema di credenze, riti e simboli che attribuiscono un alone di sacralità agli Stati Uniti e alle sue istituzioni²²³

219 J. M. BESNIER, *Tocqueville, fra religione e futuro*, trad. it. a cura di G. Gatlia, in <<Filosofia Politica>>, Anno V, n. 1, Giugno 1991, p. 106; Cfr. A. DE TOCQUEVILLE, *La Democrazia in America*, a cura di E. Nolla, Parigi 1990.

220 S. GINER, *Religione civile*, in (a cura di) C. Mongardini - M. Ruini, *Religio. Ruolo del sacro, coesione sociale e nuove forme di solidarietà nella società contemporanea*, Roma 1994, p. 138.

221 E. GENTILE, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Roma-Bari 2006 p. 156: “Per tutti questi motivi, si può dubitare che il tentativo di trasformare la religione civile americana una ‘religione politica all’americana’ possa avere successo: ma il fatto stesso che il tentativo sia stato messo in opera con tanta deliberata ostentazione nella più potente democrazia del mondo attuale, è un’esperienza grave, che lascia una traccia e può rappresentare un esempio seducente per altri aspiranti al monopolio della politica e della religione in una società democratica”.

222 Cfr. E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, cit., p.31-32: “la religione civile americana fu il risultato di un sincretismo religioso, ideologico e politico, al quale contribuirono il protestantesimo, l’illuminismo e il repubblicanesimo. In questo senso essa rappresenta un fenomeno unico nella storia della sacralizzazione della politica, per le sue peculiari caratteristiche storiche e per la continuità della sua presenza, pur con fasi diverse, nella storia americana degli ultimi due secoli. Si può dire che essa sia l’unico esempio storico di una religione civile ampiamente sviluppata, come dimensione religiosa della politica che pur richiamandosi a un Dio trascendente, ha acquisito una propria autonomia rispetto alle religioni tradizionali, senza entrare in conflitto con esse, anzi ricevendone consenso e collaborazione nella costruzione di un sistema di credenze, di miti, valori e di simboli relativi alla nazione americana, in massima parte derivati, nella loro struttura essenziale, dal Vecchio e dal Nuovo Testamento”.

223 G. FILORAMO, *Introduzione*, in *La Religione civile in America*, di R. N. Ballah, Brescia

Le ragioni di una religiosità così diffusa possono essere rintracciate innanzitutto nelle origini della nazione americana. Se infatti definiamo Padri Fondatori degli Stati Uniti coloro che lottarono per l'Indipendenza dalla madrepatria britannica, dovremmo rammentare che prima di essere padri fondatori costoro furono *coloni fondatori*²²⁴, che si spinsero oltreoceano mossi dalla volontà di dar vita ad una società nuova²²⁵, e ciò perché

*la Nazione americana ha creduto di avere, secondo il modello biblico a cui aderivano i suoi Padri fondatori, uno speciale legame mistico suggellato da un patto sacro in virtù del quale, riprendendo il modello dell'Israele antico, il popolo americano si considerava scelto da Dio per compiere una missione storica a beneficio di tutta l'umanità*²²⁶

Nel sentimento religioso americano, che consta di elementi di diversa derivazione combinatisi per infondere una dimensione mistica al nuovo Stato, è possibile scorgere anche gli archetipi del messianismo ebraico: esodo, popolo eletto, terra promessa, morte sacrificale (si pensi alla trasposizione sacrificale dell'uccisione di Lincoln²²⁷).

I padri pellegrini fondarono la prima delle colonie puritane, il Massachusetts, che doveva essere *il vero regno di Cristo*. Ciò si tradusse nella circostanza per cui la Bibbia fu dichiarata statuto fondamentale di quella colonia. Inoltre, nella congregazioni dei coloni, si decidevano al tempo stesso le faccende civili e le ecclesiastiche.

Il Massachusetts, vera roccaforte del puritanesimo, si diede un'organizzazione politica palesemente illiberale: non era garantita alcuna libertà di coscienza e il

Morcelliana 2007, p. 15.

224 "L'America – osserva S. Huntington – non nacque nel 1775, nel 1776 o nel 1787. Nacque con le prime comunità di coloni che si insediarono nel 1607, nel 1620 e nel 1630". E ciò fu innanzitutto per motivazioni religiose: HUNTINGTON S.P., *La Nuova America. Le sfide della società multiculturale (tr. it)*, Garzanti, Milano 2004 p. 54

225 G. BOGNETTI, *Lo spirito del costituzionalismo americano, vol. I., La Costituzione liberale*, Giappichelli, Torino 1998, p. 3.

226 G. FILORAMO, *Introduzione*, in *La Religione civile in America*, di R. N. Bellah, cit., p. 15.

227 Cfr. M. RUBBOLI, *Dio sta marciando*, Molfetta, La meridiana 2003, p. 32: "La religione civile americana è il risultato di un processo di fusione, collegato all'esperienza rivoluzionaria, di miti pre-esistenti con nuovi miti attraverso scritti, discorsi pubblici, sermoni, immagini e dichiarazioni del Congresso. Elementi di diversa provenienza si mescolano per infondere una dimensione religiosa al senso di appartenenza comune ad uno stato-nazione, che stava al di sopra delle lealtà confessionali, sociali, etniche e culturali individuali".

suffragio era ristretto ai soli puritani. Si avverava così il fenomeno, in apparenza paradossale, per il quale quegli stessi uomini che in Europa avevano propugnato con forza il “*sistema della separazione*”, attuassero un sistema di vera Teocrazia, mirante ad escludere dalla vita sociale i non puritani.

Il quadro delle relazioni esistenti tra confessioni religiose e Stato era, all’interno degli Stati Uniti, assai variegato: accanto al modello dell’intransigenza puritana sviluppatosi in Massachusetts se ne poneva un altro, nel quale non esisteva affatto una vera e propria Chiesa ufficiale²²⁸.

Se l’organizzazione politica delle colonie differiva sotto il profilo della fede professata dai propri membri²²⁹, l’elemento comune a tutte poteva essere individuato nello spirito religioso che ne innervava la struttura politica e legislativa.

Era convinzione diffusa che gli emigranti dovessero attuare una vera e propria missione divina, operando collettivamente per il rinnovamento morale della società. Ben si comprende, allora, perché molti immigrati stringessero tra loro dei patti politici dai connotati fortemente religiosi per dar vita a comunità autonome²³⁰.

Questi patti, variamente denominati, altro non erano che delle alleanze, stipulate tra gli uomini e Dio, mediante i suoi rappresentanti, e rette da una legge di natura. Secondo il teologo John Cotton, l’adozione del *Covenant* si rendeva necessaria al fine di orientare la vita della collettività a causa della natura intrinsecamente

228 Più analiticamente al momento della formazione della Confederazione (1776-1787), potevano individuarsi tre tipi di relazioni tra gli Stati e le varie confessioni: La Teocrazia nelle ex colonie “puritane”; Il Giurisdizionalismo nelle ex colonie commerciali della Virginia e delle due Caroline (in queste, la Chiesa ufficiale era quella Anglicana); La Separazione, infine, nel Rhode Island, nella Pennsylvania. Gravissimi contrasti, che rischiarono di compromettere l’unità, si dilungarono circa il sistema da adottare nel nuovo Stato Federale. Si impose alla fine la terza “via”, ovvero la Separazione, e non in forza di un sentimento di tolleranza ma, al contrario, a causa della persistente reciproca diffidenza: nessuno dei singoli Stati federati, avrebbe infatti mai accettato che la religione ufficiale di un altro Stato membro potesse assurgere a religione ufficiale.

229 Le colonie originarie erano così strutturate: i quaccheri colonizzarono il Delaware e la Pennsylvania; gli anglicani si stanziarono in Virginia; i puritani nel New Jersey e nel Massachusetts, Connecticut, New York e New Hampshire vennero popolati da coloni provenienti dai territori vicini, mentre la Georgia era prevalentemente abitata da vagabondi e galeotti. Il Maryland ospitava cattolici e protestanti, i quali godevano della piena libertà religiosa sin dal 1715. Le due Carolina si dotarono di una Costituzione redatta sotto la direzione di J. Locke, nella quale veniva sancito il principio della tolleranza religiosa. Cfr. S. FERLITO, *Separazione fra Stato e Chiesa e libertà religiosa nel pensiero di Roger Williams*, Giappichelli, Torino 1994.

230 W. BRADFORD, *Of Plymouth Plantation, 1620-1647*, (a cura di S.E. Morison), Alfred A. Knopf, New York 1952.

immorale dell'uomo²³¹.

Tra i patti può essere annoverata la Dichiarazione dei Diritti della Virginia risalente al 1776, che così statuiva:

La religione, o il nostro dovere verso il Creatore, e la maniera di assolverlo, può essere guidato solamente dalla ragione e dalla convinzione, non dalla forza o dalla violenza. Quindi, tutti gli uomini hanno uguale diritto al libero esercizio della religione, secondo i dettami della coscienza. È dovere mutuo di tutti praticare la tolleranza cristiana, l'amore e la carità verso gli altri²³².

Al modello del *Covenant* si ispirarono le Colonie allorché si trovarono ad operare in comune: in primo luogo nella Dichiarazione d'indipendenza, e in seguito nella Costituzione che le univa sotto il nome di Stati Uniti d'America.

Va precisato che i modelli politici delle Colonie facevano propria l'idea di libertà di coscienza, sviluppata dalla teologia puritana e diffusasi tramite il pensiero di Roger Williams²³³. Egli concepì la religione come libera scelta e le Chiese come associazioni volontarie, in ossequio al principio di libertà religiosa ed in contrapposizione a quella concezione che vedeva nella religione un affare dello Stato, cui spettava il dovere di assicurare il benessere sociale degli individui.

Affermando che nessun individuo o potere umano ha il diritto di interferire come intermediario tra la coscienza del singolo e Dio, Williams si distaccò nettamente anche dall'idea di governo teocratico puritano.

Il modello neutralista americano è stato inoltre condizionato dall'allora nascente pensiero liberale.

Il liberalismo ha potuto trovare terreno fertile negli Stati Uniti in quanto per gli emigrati le colonie costituivano l'unica possibilità di riscatto sociale. D'altra parte, solo in un contesto caratterizzato dal riconoscimento della parità formale tra uomini

231 Si consideri inoltre l'influsso del c.d. *Great Awakening*.

232 Il testo è tratto da A. BARBERA (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Laterza, Roma-Bari 2004, p.256.

233 Williams giunse al separatismo movendo da una concezione assai particolare di tale sistema: contro lo Stato, come mezzo di prevaricazione sulla Chiesa; e contro la Chiesa, avversando l'ingerenza degli ecclesiastici negli affari dello Stato, poichè inquinava la purezza tipica della Chiesa originaria. La Chiesa era per Williams una associazione di carattere privato, al pari delle associazioni dei medici e dei mercanti di una città. Cfr. M.C. NUSSBAUM, *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Basic Books, New York 2008.

si sarebbero potute compiere delle scelte per il bene di ciascuno.

I coloni intendevano rinnegare l'ideologia di corte, compiacente nei confronti del potere, per dar vita, in luogo di essa, ad un modello di società scevra da clientelismi, ossequiosa della valenza universalistica della legge e avente il proprio fulcro sul meccanismo elettorale.

La ampia diffusione dell'ideologia liberale nei territori coloniali, trova spiegazione nel fatto che il nuovo mondo si presentava agli occhi dei colonizzatori come una terra selvaggia da conquistare, senza che vi fosse un sistema organico di leggi da scardinare.

La Rivoluzione degli Stati Uniti contro la madrepatria non fu soltanto funzionale all'ottenimento dell'indipendenza politica. Non possono essere infatti trascurate le rivendicazioni di carattere ideologico, fondate sulla richiesta di una più ampia libertà individuale che consentisse l'affermazione di una nuova concezione dell'autonomia collettiva

Ben più spiccatamente rispetto al sistema del *Covenant*, il repubblicanesimo statunitense ricalcava un'impostazione filosofica nella quale una posizione centrale era assunta dal cittadino e dalla sua partecipazione alla vita pubblica, attraverso il metodo democratico²³⁴, in vista del perseguimento del bene comune.

234 La democrazia era allora una mera parvenza. Rimase per lungo tempo aperta e non risolta la questione della schiavitù: le "leggi di Jim Crow", abrogate solamente nel 1954, disponevano la segregazione dei neri nei luoghi pubblici. Sulla questione della razza cfr. K. THOMAS, *Legge, razza e diritti: Critical Race Theory e politica del diritto negli Stati Uniti*, in K. Thomas, Gf. Zanetti (a cura di), *Legge, razza e diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*, Diabasis, Reggio Emilia, 2005, p. 183. M. GOLDONI, *Costituzionalismo americano e razza. La lezione della Critical Race Theory*, in «Politica del diritto», n. 3 (2006), pp. 421-441 e ID., *I profili della discriminazione. "Racial Profiling" ed argomenti normativi*, in «Ragion pratica», n.1 (2007), pp. 187 ss.; A. ALSCHULER, *Racial Profiling and the Constitution*, in «University of Chicago Legal Forum», 2002, p. 171; J. SKOLNICK, A. CAPOVITZ, *Guns, Drugs, and Profiling: Ways to Target Gun and Minimize Racial Profiling*, in «Arizona Law Review», 43, 2001, pp. 413-415 (in cui è ricostruita la storia dell'espressione "racial profiling"). La vivacità del dibattito statunitense sul *racial profiling* ha certamente ragioni storiche ben lontane rispetto a quelle che riguardano la situazione europea. Tuttavia lo spazio giuridico europeo non è affatto esente dall'utilizzo del *racial profiling*. In particolare, dopo gli attentati di Madrid e Londra del 2004 e del 2005 le organizzazioni non governative lamentano sempre più spesso un ricorso discriminante al *profiling* etnico e religioso. Pertanto, se prima dell'11 settembre la differenza fra la situazione americana e quella europea era effettiva, ora i due ambiti presentano sempre più posizioni analoghe. In effetti, il frequente ricorso a misure emergenziali conduce all'introduzione generalmente surrettizia di nuove forme di discriminazioni razziale giustificate da una precisa retorica della paura e della sicurezza. Sul punto cfr. S. ELLMAN, *Racial Profiling and Terrorism*, in «New York Law School Journal of International & Comparative Law», 22, 2003, pp. 348-359.

Il sistema repubblicano, che rifiutava (almeno in linea di principio), ogni forma di corruzione costituiva la naturale proiezione del puritanesimo, che intendeva progettare la vita politica secondo inflessibili valori morali, sui quali si erge lo stesso patriottismo americano.

Quando nel 1776 le colonie inglesi d'America si costituirono come Repubblica federale, sancendo la nascita degli Stati Uniti, fu redatto un testo costituzionale, i cui primi otto emendamenti costituivano il *Bill of Rights*²³⁵.

Conviene soffermarsi sul primo Emendamento, posto a salvaguardia non soltanto della libertà di religione ma anche della libertà di parola, di stampa, di riunirsi pacificamente, e di indirizzare petizioni al Parlamento.

Il primo Emendamento sembra esprimere non un mero principio procedurale, al pari degli altri Emendamenti, ma un valore fondamentale²³⁶.

Con esso l'ideale liberale della separazione tra lo Stato e le Confessioni religiose, lungi dall'essere rivestito di una matrice antireligiosa funzionale ad una interpretazione restrittiva dello stesso concetto di libertà, risponde all'esigenza di assicurare una maggiore uguaglianza tra confessioni religiose²³⁷.

I liberali fanno ricorso al concetto di separazione per propugnare l'idea che lo Stato non debba favorire alcuna tra le dottrine comprensive presenti nella società: quando, infatti, queste dottrine sono tra loro incompatibili, oppure alcune di esse non risultano coerenti con i principi liberali di giustizia, e quando queste incompatibilità sfociano in conflitti su come regolare questioni di interesse collettivo, esiste il rischio che venga minato il patto politico che sta alla base della cooperazione sociale.

235 L.H. TRIBE – M.C. DORF, *On reading the Constitution*, Harvard University Press, Cambridge - London 1991.

236S. SHIFFRIN, *The Pluralistic Foundations of the Religion Clauses*, in «Cornell Law Review», vol.90, n.1 (2004), pp. 37-54, sostiene che esso è posto a baluardo di una pluralità di principi : tutela l'autonomia e, più in generale, la libertà degli individui; consente di non coartarne la coscienza; costituisce strumento di prevenzione dei conflitti tra le diverse identità religiose; promuove l'eguaglianza, evitando le discriminazioni; tutela valori collettivi; promuove la comunità politica; protegge il ruolo della religione nei confronti dell'individuo e della società; disancora la religione dalla politica; salvaguarda l'autonomia statale su questioni di pubblico interesse; protegge le Chiese dall'influenza dello Stato.

237 J.E. WOOD, *The U.S. Supreme Court's interpretation of the religion clauses the First Amendment*, in Anuario de Derecho Eclesiástico Español, VI (1990) p. 409; J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *La objeción de conciencia en la jurisprudencia del Tribunal Supremo norteamericano*, in ADEE, (1985), p. 453 s.; CALVO-ÁLVAREZ J., *Los principios informadores del Derecho eclesiástico español*, in AA. VV. *Derecho eclesiástico del Estado español*, Eunsa, Pamplona 1980, pp. 226 ss.

La separazione costituisce allora lo strumento per risolvere normativamente tali conflitti e assicurare, almeno sul piano teorico, la coesistenza pacifica tra le diverse concezioni religiose, morali, filosofiche che risiedono nella medesima area sociale. In questa prospettiva la laicità sembra costituire un meccanismo di tutela della libertà religiosa per tutti. Lo Stato non fa sua alcuna posizione particolaristica, proprio per svolgere il ruolo di promotore e garante della libertà religiosa di tutti i protagonisti del contesto comunitario.

Talvolta la giurisprudenza ha considerato il separatismo come l'asse portante del sistema che indica la posizione dei poteri pubblici nei riguardi della religione, con una rigidità tale da precludere non tanto il trattamento disuguale delle confessioni, o il coinvolgimento (*entanglement*) dello Stato con qualcuna di esse, ma qualsiasi tipo di promozione o sostegno alla vita religiosa dei cittadini²³⁸.

Certamente l'idea di coloro che introdussero il Primo emendamento sul ruolo sociale della religione, nonché le ragioni che li indussero a introdurre questa clausola, erano molto distanti dai succitati approdi giurisprudenziali, in quanto in origine la funzione di tale atto non consisteva nel negare un aiuto per rendere effettivo l'esercizio di tale diritto, ma piuttosto nell'impedire un trattamento discriminante e ogni forma ingerenza, fosse essa statale o confessionale.

La finalità perseguita, come osservato dallo storico William McLoughlin, non è quella di assicurare libertà *dalla* religione, ma libertà *per* la religione. In un tale sistema di *religious freedom* non vi è alcuna neutralizzazione religiosa dell'arena pubblica. Non solo le confessioni ma gli stessi argomenti di matrice religiosa hanno piena dignità anche nella sfera pubblica²³⁹.

238 Cfr. BRADLEY G. V., *ChurchState Relationships in America*, Greenwood Press, Westport, 1987 in cui si sostiene che il caso *Everson vs. United States* (1947) rappresenta un brusco mutamento della giurisprudenza sul punto, quando la Corte Suprema interpretò che “*the ‘establishment of religion’ clause of the First Amendment means at least this: Neither a state nor the Federal Government can set up a church. Neither can pass laws which aid one religion, or prefer one religion over another... No tax in any amount, large or small, can be levied to support any religious activities or institutions, whatever they may be called, or whatever form they may adopt to teach or practice religion.*” (*ibid.* p. 1). Bradley dimostra che questa interpretazione non corrisponde *ratio legis*, e neppure all'applicazione effettiva di questa clausola fino al caso citato. Essa piuttosto deriva dal pregiudizio di considerare la religione come causa di conflitti sociali la cui rilevanza sociale conviene pertanto circoscrivere il più possibile. Cfr. anche F. ONIDA, *Uguaglianza e libertà religiosa nel separatismo statunitense*, Milano 1970, pp. 41 e 62-71.

239 L. DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 67.

In questo modo una separazione che aspirava a proteggere la libertà religiosa nei riguardi dei pubblici poteri si trasforma in disconoscimento della dimensione sociale del fatto religioso, di modo che la libertà religiosa tende ad essere difesa “*only to the degree that it has any social consequence*”²⁴⁰.

L'essenza del primo emendamento può essere correttamente compendiata nella locuzione *neutralità*, corrispondente all'esigenza di non identificare lo Stato con alcuna religione²⁴¹: in questi termini si è espressa anche la Corte suprema nella sentenza *Wallace v. Jaffree* 472 U.S. 38, 60 del 1985.

Tale neutralità nel modello statunitense non costituisce affatto un diritto (né della persona né dello Stato), ma un principio che informa l'atteggiamento dello Stato nei confronti delle scelte religiose dei propri cittadini²⁴².

Per queste stesse ragioni non è possibile fissare alcuna gerarchia tra principio di laicità e libertà religiosa: ove infatti si pretendesse di subordinare la libertà religiosa a qualche altro principio, allora la laicità tenderebbe a trasformarsi in laicismo e la neutralità in agnosticismo²⁴³.

240 Ciò deriva, in fondo, dal pregiudizio di chi considera che la libertà religiosa possa essere intesa solo dal punto di vista del relativismo, per cui chi si reputa nella verità (e più ancora nella verità religiosa dogmatica) è per ciò stesso un intollerante. La questione è ampiamente affrontata da Spaemann: “*Ci si deve rendere bene conto che la tolleranza non è affatto l'ovvia conseguenza del relativismo morale, come viene spesso affermato. La tolleranza si fonda invece su una ben precisa convinzione morale, una convinzione della quale si esige la validità universale. Il relativista etico può a questo proposito dire: 'perché debbo essere tollerante? Ciascuno deve vivere secondo la propria morale. La mia morale mi permette la violenza e l'intolleranza'. Si deve già avere una certa idea della dignità di ogni uomo per trovare comprensibile l'invito alla tolleranza*”, R. SPAEMANN, *Concetti morali fondamentali*, Casale Monferrato Piemme 1993, p. 30. Ruffini da parte sua constata dal punto di vista storico che se in non pochi casi l'“intolleranza ecclesiastica” si trasformò per ragioni politiche in “intolleranza civile”, così anche l'agnosticismo è giunto agli stessi eccessi: “*Non s'è visto difatti la Rivoluzione francese dare al mondo questo spettacolo, sommamente significativo, della miscredenza diventata alla sua volta intollerante e persecutrice?*”, F. RUFFINI, *Corso di Diritto ecclesiastico italiano. La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Torino, Bocca 1924, p. 134; ID., *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, Bologna, Il Mulino 1974, p. 154.

241 La neutralità che non si limitasse al suo ruolo di propugnatrice della libertà necessariamente smarrirebbe la sua essenza, degenerando in una forma di tirannia, proprio perché, come opportunamente osservato da D'Agostino, “*un potere 'neutrale' non è però 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 qualunque compito, di riconoscere qualunque istanza e quindi di pretendere una compiuta ubbidienza*, cfr. F. D'AGOSTINO, *Il diritto come problema teologico*, Torino Giappichelli 1992, p. 188.

242 Cfr. F. D'AGOSTINO, *Il diritto come problema teologico*, cit., pp. 91-112.

243 Sembra essere questa la prospettiva assunta dalla giurisprudenza costituzionale italiana che, proclamando la laicità dello Stato come *principio supremo* dell'ordinamento, finisce con il considerare la libertà religiosa come un valore integrante, in definitiva subordinato, della laicità dello

3. *Establishment Clause e Free Exercise of Religion Clause*

Il Primo Emendamento esclude *expressis verbis* che il Congresso possa introdurre leggi relative all'istituzione di una religione²⁴⁴, e ciò attraverso una statuizione articolata in due clausole, volte a disciplinare sia i rapporti tra Stato e confessioni religiose, sia i diritti di libertà religiosa.

(i) la prima clausola, nota come *Establishment Clause*, esprime il principio separatista e prescrive che il Congresso si astenga dal costituire o favorire una religione.

Richiamando le parole di Thomas Jefferson, la clausola intende creare una barriera di separazione (*wall of separation*) tra lo Stato e le Chiese, così da evitare l'instaurarsi di relazioni politiche con le confessioni religiose²⁴⁵.

La più esauriente definizione di *establishment clause* venne fornita nel 1947 dal giudice Black, secondo il quale

the establishment of religion clause of the first amendment means at least this: Neither a State nor the Federal Government can set up a church. Neither can pass laws which aid one religion, aid one religions or prefer one religion over another. Neither can force nor influence a person to go to or to remain away from church against hi will or force him to profess a belief or disbelief in any religion. No person can be punished for entertaining or professing religious

Stato. Coerentemente con tale impostazione, nella controversia riguardo alle lezioni di religione cattolica, si è attribuita preminenza non al diritto dei genitori a scegliere per i loro figli l'educazione religiosa desiderata, bensì il diritto di coloro che non desiderano che questa educazione venga impartita. Cfr. Sent. Corte Cost., 11 aprile 1989, in "Giurisprudenza Costituzionale", 34 (1989) p. 890-903); uno *stato di non obbligo* che a sua volta deve includere la facoltà di "allontanarsi o assentarsi dall'edificio della scuola", Sent. Corte Cost., 11 gennaio 1991, in "Giurisprudenza Costituzionale", 36 (1991) pp. 77-84.

244 Originariamente i divieti consacrati nel primo Emendamento concernevano il solo Governo federale. La situazione cambiò radicalmente con la sentenza *Everson v. Board of Education* 330 U.S. del 1947, allorquando la Corte Suprema dichiarò che le previsioni del primo Emendamento erano direttamente applicabili anche a livello statale in forza della *due process of law clause* e dell'*equal protection clause* previste dal quattordicesimo Emendamento, adottato nel 1868.

245 Il separatismo rappresentò una coraggiosa innovazione che mise radici non senza difficoltà, e grazie soprattutto all'interpretazione estensiva datane dalla Corte Suprema. Subito dopo la fine della Guerra civile tra il 1865 e il 1879, si giunse all'approvazione dei c.d. "*Civil war amendments*" (emendamenti XIII, XIV e XV) e sebbene nessuno di essi facesse esplicito riferimento alla libertà di religione, la loro approvazione divenne fondamentale per l'effettività della tutela giurisdizionale dei diritti civili. Infatti, l'applicazione agli stati delle due clausole religiose è avvenuta solo nella prima metà del secolo scorso (per la *free exercise* si veda sentenza *Cantwell v. State of Connecticut* del 1940, 310 U.S. 296 e per la *establishment clause* si veda *Everson v. Board of education* del 1947, 330 U.S. 1), quando per la prima volta sulla base della teoria dell'*incorporation* secondo in forza della quale anche i legislatori statali dovettero rispettare la serie di diritti individuali contenuti all'interno del *Bill of Rights*.

*beliefs or disbeliefs, for church attendance or not-attendance*²⁴⁶

Proprio in ragione di tale clausola gli Stati Uniti sono generalmente considerati uno Stato separatista, fondato su una istituzionale divisione tra lo Stato e le chiese, e non certo tra lo Stato e la religione in generale²⁴⁷.

Si realizza così una neutralità che riguarda le confessioni religiose come istituzioni e non la fede o i valori che ad esse si accompagnano. La possibile combinazione tra interessi religiosi e interessi statali non è necessariamente condannabile, specie se il fine ultimo è costituito dal benessere della società.

Ciò, come si è già avuto modo di rilevare, risulta coerente con le ragioni che hanno ispirato i padri Fondatori che, nel redigere il Primo Emendamento, avevano scorto nella religione e nella morale degli “*imprescindibili supporti*”²⁴⁸.

Sebbene la Corte suprema abbia avuto modo di affermare che il muro di separazione debba essere mantenuto alto²⁴⁹, non mancano nella dottrina opinioni distoniche, che vedono nel muro di Jefferson “*una barriera sfocata, indistinta e variabile*”²⁵⁰.

La stessa Corte suprema ha espressamente riconosciuto che le istituzioni degli Stati Uniti “presuppongono un Essere Supremo”²⁵¹. In virtù di ciò è legittimo, secondo la giurisprudenza, che nelle gallerie d’arte finanziate con fondi pubblici siano esposte opere d’arte religiosa, che nel Campidoglio siano predisposte delle cappelle per la meditazione e la preghiera e che nella stessa aula di udienza della Corte suprema vi sia la raffigurazione di Mosè che riceve da Dio i dieci comandamenti.

Il separatismo viene qui declinato ben diversamente rispetto al regime di monismo confessionale realizzatosi in Europa per effetto del principio westfaliano *cuius regio*

246 *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1 (1947).

247 E. S. GAUSTAD, *Proclaim liberty throughout all the Land. A History of Church and State in America*, New York 2003.

248 V. VALENTINI, *Gli Stati Uniti e la religione. Separatismo e libertà religiosa nella democrazia americana*, Padova, Cedam 2010, pp. 32 ss.

249 “Must be kept high and impregnable”: *Everson v. Board of Education*, 330 US 1, 18 (1947): nel caso però la forte affermazione del principio non fu di ostacolo al riconoscimento del rimborso statale delle spese sostenute dai genitori per il trasporto dei bambini, compresi quelli che frequentavano istituti scolastici religiosi.

250M. DE WOLFE HOWE, *The garden and the Wilderness: Religion and Government in American Constitutional History*, Chicago, Chicago University Press, 1965, p. 4, cit. in T.L. HALL, *Separating Church and State. Roger Williams and Religious Liberty*, University of Illinois Press, Chicago, 1998, p. 12.

251 *Sent. Lynch v. Donnelly* 465 U.S. 668 del 1984, in J. GREENBAUM, *Giustizia costituzionale e diritti dell’uomo negli Stati Uniti. I giudici Warren e Burger*, Milano, Giuffrè 1992, p.383.

eius et religio. In quel contesto Locke poteva avallare la tesi secondo cui “*la Chiesa è distinta e separata dallo Stato e dalle faccende civili. I confini sono fissi e irrevocabili*”²⁵².

Nel nuovo mondo la *establishment clause* nacque invece come tentativo di arginare l’onnipotenza del legislatore federale: di fronte alla regola contenuta nell’art.1, sez. 8, secondo cui “*Congress shall have Power to make all Laws*”, infatti, l’Amendment I stabilisce che, “*Congress shall make no law respecting an establishment of religion*”²⁵³.

Da ciò la conclusione secondo cui la *establishment clause* non intende erigere alcun autentico *wall of separation*: tra Stato e religioni è riscontrabile un’area di contatto, nella quale il pluralismo degli Stati può legittimamente entrare senza violare quel divieto, utilizzando la celeberrima formula del Lemon test: leggi con scopo secolare, con effetto principale né a beneficio né ad impedimento della religione e senza smodato coinvolgimento del governo con la religione²⁵⁴.

Il separatismo statunitense, pur assumendo una connotazione assai diversa rispetto a quella classica teorizzata da Locke, è comunque un prodotto del liberalismo²⁵⁵. Esso scaturì dalla necessità politica di assicurare la pacifica coesistenza tra le variegate posizioni cristiane rinvenibili all’interno dei gruppi di coloni europei, mentre il separatismo europeo è un principio a valenza generale, che va ben oltre le religioni cristiane. Tanto quella ristrettezza quanto questa ampiezza sono figlie dei loro tempi, mentre il nucleo centrale sembra essere il medesimo: la presa di coscienza del pluralismo in luogo dei monismi contrapposti rappresentati dallo Stato e dalla Chiesa²⁵⁶.

Di recente, con riferimento a una questione assai dibattuta quale quella riguardante la

252 J. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza (1689)*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 19.

253 A.R. AMAR, *America’s Constitution. A biography*, Random House Trade Paperback, New York, 2005, p. 319 ss, 177 ss.

254 “1. Each program must have a “secular legislative purpose.” 2. Its principal effect “neither advances nor inhibits religion.” 3. It must non foster “excessive government entanglement” with religion”: così J. HITCHCOCK, *The Supreme Court and Religion in American Life*, Princeton University Press, Princeton, 2004, pp. 124 ss.

255 M. WALZER, *Il liberalismo e l’arte della separazione*, in ID., *Pensare politicamente. Saggi teorici*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 38.

256 N. COLAIANNI, *Religioni e ateismi: una complexio oppositorum alla base del neo-separatismo europeo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoe_chiese.it), 2011.

realizzazione del progetto di costruire una moschea nell'area di Ground zero, il presidente Obama ha riaffermato la forza e la validità del principio di separazione, per cui “noi siamo una nazione di cristiani e di musulmani, ebrei e induisti - e non-credenti”. Tale mosaico, lungi dal costituire un problema, si è rivelato una risorsa, perché - ha aggiunto - “nel corso della nostra storia la religione è fiorita all'interno dei nostri confini proprio perché gli americani hanno avuto il diritto di professare il culto che scelgono, compreso il diritto di non credere in alcuna religione²⁵⁷”.

(ii) La *Free Exercise of Religion Clause* costituisce la seconda clausola, ed è posta a presidio della libertà religiosa del cittadino, vietando costrizioni ed ingerenze da parte del potere statale.

La prima sentenza significativa in materia di *free exercise clause* è stata emessa nel 1878 e riguarda il caso *Reynolds v. United States*²⁵⁸. Con essa stata introdotta la distinzione, più volte ripresa dalla giurisprudenza successiva, tra libertà di credere (*belief*) e libertà di agire (*action*): assoluta la prima, soggetta ai limiti derivanti dalla legislazione generale la seconda.

E' stata successivamente estesa la tutela della libertà religiosa anche alla legislazione statale con la sentenza *Cantwell v. State of Connecticut*²⁵⁹, dopo la quale più alcun giudice ha dubitato della giustiziabilità di questa clausola religiosa a livello statale, tanto che ormai solo isolate voci disconoscono il *free exercise* quale libertà fondamentale dall'ordinamento americano, al pari della libertà di parola e di stampa²⁶⁰.

257 “Our patchwork heritage is a strength, not a weakness. We are a nation of Christians and Muslims, Jews and Hindus – and non-believers (...) Indeed, over the course of our history, religion has flourished within our borders precisely because Americans have had the right to worship as they choose – including the right to believe in no religion at all”: per il testo integrale del discorso pronunciato da B. OBAMA il 13 agosto 2010 si veda <http://voices.washingtonpost.com/44/2010/08/obama-remarks-about-ground-ze.html>.

258 *Reynolds v. United States*, 98 U.S. 145 (1878). Con tale pronuncia la Corte Suprema ha stabilito che non fosse costituzionale concedere un'esenzione dal divieto di poligamia ad un Mormone, il quale rivendicava tale diritto sulla base dei propri convincimenti religiosi.

259 *Cantwell v. Connecticut*, 310 U.S. 296 (1940).

260 Un svolta nell'interpretazione costituzionale della libertà religiosa è rinvenibile nella sentenza *Sherbert v. Verner* (374, U.S. 398) del 1963. Una fedele della Chiesa degli Avventisti del 7° Giorno, lamentava la violazione del suo diritto costituzionale di libertà religiosa da parte dell'Amministrazione pubblica che le aveva negato il sussidio di disoccupazione. La legge dello Stato della Carolina del Sud stabiliva infatti che il sussidio di disoccupazione venisse concesso a tutti coloro che fossero oggettivamente impossibilitati a lavorare. L'attrice invece aveva più volte rifiutato degli impieghi perché questi non le avrebbero permesso di rimanere a casa il sabato anziché la domenica. La Corte,

Tra *Establishment clause* e *Free Exercise clause* esiste un rapporto di complementarità, più volte sottolineato da parte della dottrina²⁶¹ e dalla stessa Corte Suprema²⁶². Tale funzionalità reciproca si spiega in quanto, in assenza di separazione tra Stato e chiesa, e dunque in una condizione di confessionalismo non vi sarebbero neppure i presupposti per la sussistenza della libertà di religione.

Esistono diversi modi di intendere i rapporti tra le due clausole.

I separazionisti più intransigenti hanno tentato di fissare una sorta di gerarchia tra i principi costituzionali, in virtù della quale l'*establishment clause* sarebbe destinata a prevalere sulla libertà di esercizio della religione e sulla stessa libertà di espressione²⁶³.

Tradizionalmente le due clausole del Primo emendamento sono state invocate per difendere interessi diversi: mentre la *free exercise clause* tutelerebbe i diritti individuali, il *no establishment* porrebbe un limite ai poteri pubblici, in specie al potere di intervenire "*on matters that concern an establishment of religion*"²⁶⁴.

In ogni caso tale modo di procedere ha determinato l'individuazione da parte della Suprema Corte di due differenti definizioni di religione e di altrettante graduazioni degli interessi in gioco e dei criteri di individuazione degli stessi.

Una simile impostazione non può essere condivisa perché stridente con l'originaria volontà dei Costituenti di destinarle a operare congiuntamente. Esse infatti

*are not two entirely and different and distinct inhibitions. They are a single simple constitutional jurisdictional statement designed to deny the Federal Government any authority whatsoever over religions conscience and over the Churches*²⁶⁵.

ritenendo fondata l'azione, ritenne possibile creare delle eccezioni alla legge generale sulla base di istanze di carattere religioso. Si è inoltre affermato – questo secondo aspetto è forse persino più rilevante del primo – che quando una legge limita la libertà religiosa di un individuo, allora l'autorità pubblica può imporre al cittadino quella legge *solo per motivi di interesse generale*. Nella fattispecie in questione, lo Stato autore della legislazione in materia di sussidi di disoccupazione, non aveva un motivo di ordine generale prevalente rispetto alla tutela della libertà religiosa.

261 K. GREENWALT, *Religion and the Constitution – Free exercise and Fairness*, Princeton University Press, 2006.

262 Cfr. sentenza *Abington School District v. Schempp*, 374 U.S. 203 (1963).

263 C. H. ESBECH, *Miths, miscues and misconceptions: no aid separationism and the establishment clause*, in *Notre Dame journal of Law, Ethics, and Public Policy*, 1999, 13, pp. 301 ss.

264 C. H. ESBECH, *op. ult. Cit.*, p. 150 ss.

265 W. W. BASSETT, *Religious organizations and the Law*, St. Paul (Mn.), 2005, p. 2-4.

Una corrente dottrinale ha scorto un atteggiamento di maggior favore verso la religione in questioni di *free exercise* rispetto a quanto sia riscontrabile a proposito di *no establishment*²⁶⁶. Muovendo da queste premesse si è ritenuto più agevole operare un distacco tra Stato e confessioni religiose piuttosto che tra Stato e singoli individui, in quanto lo Stato non sarebbe capace “*to cleave in half the human heart or to defranchise all religious citizens*²⁶⁷”.

Sebbene la rigida applicazione giurisprudenziale del principio separatista sembri essere maggiormente compatibile con la protezione della libertà religiosa individuale che con il riconoscimento di una dimensione associativa delle credenze, a diverse conclusioni si è talvolta giunti allorché la libertà religiosa interferisce con la libertà di riunione e di espressione: in tali ipotesi le esigenze sottese al principio di separazione non sono tali da giustificare e fondare una discriminazione tra confessioni religiose²⁶⁸.

D'altra parte non può negarsi che la *Establishment Clause* sembra essere oggi oggetto di un generale ripensamento, affiorando dalla casistica giurisprudenziale mescolanze ed intrecci tra Stato e religioni.

Il modello di separatismo inteso in senso assoluto sembra anche collidere con quelle disposizioni legislative espressive di un *favor* involgente le sole organizzazioni religiose: si pensi all'esenzione delle confessioni dal pagamento di talune imposte.

Sempre su questa stessa linea si pongono gli interventi miranti a trasferire le funzioni di competenza del governo federale in favore dei singoli Stati e, di fatto, da questi alla società civile, intesa come insieme di organizzazioni senza scopo di lucro, anche di ispirazione religiosa²⁶⁹.

In questo contesto può essere collocato anche il tradizionale principio che esige una sorta di *riverenza* delle Corti nei confronti delle confessioni religiose, le cui dottrine costituiscono un terreno sul quale il giudice non deve mettere piede, essendo

266 K.T. LASH, *Five Models of Church Autonomy: An Historical Look at Religious Liberty Under the United States Constitution*, in *Church Autonomy: A Comparative Survey* (Gerhard Robbers, ed. 2001, Peter Lang Publishers), pp. 311 ss.

267 M. W. McCONNELL, *Accommodation of religion: an update and a response to the critics*, in *George Wash. L. Rev.*, 1992, 60, p. 695.

268 Cfr. *Widmar v. Vincent*, 434 U.S. 263 (1981); *Rosenberger v. Rector and Visitors of Univ. Of Va.*, 515 U.S. 819 (1995)

269 S. W. CARLSTON THIES, *Don't look to us: the negative response of the Churches to welfare reform*, in *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, 1997, 11, p. 667.

espressione di una specificità riservata in via esclusiva all'autoregolamentazione delle confessioni stesse²⁷⁰.

Un'effettiva ed autentica realizzazione della neutralità in materia religiosa richiederebbe, se non un *riadattamento* dei gruppi religiosi, come talvolta prospettato, almeno una riduzione al minimo dell'interferenza statale nelle opzioni religiose individuali, attraverso un bilanciamento tra l'interesse della singola confessione di godere del medesimo trattamento riservato ai gruppi secolari, e la tutela della loro peculiare identità mediante l'introduzione di eccezioni a leggi di generale applicazione²⁷¹. E' quanto avviene con riferimento al settore della *charitable choise*, in cui il legislatore garantisce una serie di opzioni, secolari e religiose, poste su un piano di sostanziale parità, pur nel rispetto delle specifiche componenti identitarie²⁷².

4. il principio separatista nella giurisprudenza della Corte Suprema

Occorre rifarsi alla giurisprudenza della Corte Suprema al fine di individuare la risposta concretamente fornita ai problemi concernenti l'esercizio della libertà religiosa.

In forza del principio neutralista, non poche pronunce hanno ritenuto conformi alla Costituzione disposizioni legislative volte a precludere agli insegnanti di indossare simboli religiosi, muovendo dal presupposto che tale comportamento avrebbe potuto mettere a repentaglio la neutralità statale²⁷³.

Il principio ha trovato riscontro anche nella sentenza *Everson v. Board of Education of the Township of Ewing et al.* 330 U.S. del 1947: "*The structure of our government has, for the preservation of civil liberty, rescued the temporal institutions from religious interference*".

270 K.T. LASH, *Power and subject of Religion*, in *Ohio St. L. J.*, 1998, 59 p. 1069

271 C. H. ESBECH, *Miths, miscues and misconceptions*, *op. cit.*, p. 316; W. W. BASSETT, *Religious organizations and the Law*, *op. cit.*, pp. 2-36.

272 A. MADERA, *Gli Ospedali cattolici. I modelli statunitensi e l'esperienza giuridica italiana: Profili comparatistici*, Tomo II, *Gli enti ospedalieri cattolici (prospettiva comparatistica)*, Milano Giuffrè, 2007, pp. 10 ss.

273 Cfr. la sent. *Cooper v. Eugene School District No 4J* del 1987 e la sent. *United States v. Board of Education for the School District of Philadelphia* del 1990; J. LUTHER, *Il velo scoperto della legge: tavole di giurisprudenza comparata*, in www.olir.it/areetematiche/72/documents/luther_velo.pdf.

In quell'occasione la Corte ritenne che la previsione di norme di favore per gli studenti delle scuole cattoliche rispetto a quelli delle scuole pubbliche, non fosse legittima: "if religion be exempt from the authority of the Society at large, still less can it be subject to that of the Legislative Body". È interessante notare, peraltro, che non sempre i giudici della Corte Suprema giungono a questa soluzione seguendo lo stesso percorso logico.

Nella causa *Texas Monthly, Inc. v. Bullock*, del 1989, relativa al ricorso presentato da alcuni editori di riviste non cattoliche nei confronti di una legge dello Stato del Texas che dispensava dal pagamento delle tasse gli editori delle riviste a carattere religioso, il giudice ritenne che i valori religiosi fondanti una società civile non fossero suscettibili di essere modificati, in quanto non spetta al giudice il compito di definire i rapporti tra religiose e società civile:

It is not right, it is not constitutionally healthy that this Court should feel authorized to refashion anew our civil society's relationship with religion, adopting a theory of church and state that is contradicted by current practice, tradition, and even our own case law.

In altre parole viene affermata, in tale ultima pronuncia, la necessità che la società civile e la religione non si confondano. Tuttavia, si conclude in senso diametralmente opposto rispetto al precedente: sono la società civile ed il giudice stesso a doversi astenere dall'influenzare i valori della religione, coerentemente con una prospettiva che consente l'espressione pubblica della religione sotto gli auspici di uno Stato che garantisca non soltanto i diritti individuali, ma anche l'autonomia delle comunità religiose. Il modello d'integrazione religiosa che emerge dalla pronuncia *Texas Monthly, Inc. v. Bullock* preserva esplicitamente la religione da un'eccessiva ingerenza statale.

Nella controversia *Engel v. Vitale* 370 U.S. 421 del 1962²⁷⁴, la suprema Corte affrontò la questione relativa alla compatibilità costituzionale della recita di una preghiera non confessionale nelle scuole pubbliche.

274 J. GREENBAUM, *Giustizia costituzionale e diritti dell'uomo negli Stati Uniti. I giudici Warren e Burger*, Milano, Giuffrè 1992, pp.65 ss.

Si tratta di una vicenda niente affatto trascurabile, poiché all'inizio degli anni sessanta la costituzionalità della pratica della preghiera nelle scuole pubbliche americane fu oggetto di un ampio dibattito.

La controversia fu sollevata dai genitori di alcuni studenti di una scuola pubblica di New Hyde Park, nello Stato di New York, i quali ritenevano che la preghiera fosse in contrasto con le proprie credenze religiose.

La Corte Suprema Federale, guidata da Warren, giunse alla conclusione che l'istituzionalizzazione di una religione doveva ritenersi in pieno contrasto con il Primo Emendamento della Costituzione, in quanto *“non fa parte dei compiti del governo comporre preghiere ufficiali da recitare come parte di un programma religioso messo in atto dal governo”*.

L'importanza della pronuncia risiede nell'affermata eguaglianza di fronte alla legge dei diversi credi religiosi.

Nella parte iniziale della sentenza viene messo in chiara evidenza il conflitto tra la norma costituzionale ed il comportamento normativo applicato dallo Stato di New York: *“Pensiamo che, usando il proprio sistema di scuole pubbliche per promuovere la recitazione della preghiera, lo stato di New York abbia adottato una pratica del tutto incompatibile con le Establishment Clause.”*

Successivamente, la Corte Suprema Federale, per esaltare l'importanza del principio di libertà di credo implicito in ogni singolo individuo e il non agevole percorso che ha condotto gli Stati Uniti a garantire tale principio, prende in esame il periodo storico in cui si è avuta è stato approvato dal Parlamento inglese il *Book of Common Prayer* (1548 e 1549). L'importanza di tale testo è messa in evidenza dal giudice Black:

espone in minuti dettagli la forma e il contenuto di preghiere e di altre cerimonie religiose, approvati e da usarsi nella Chiesa d'Inghilterra, stabilita e sostenuta con le tasse pagate dai sudditi. Le controversie sul Book e su quale dovesse essere il suo contenuto, minacciarono più volte di distruggere la pace di quel paese via via che le forme approvate di preghiera nella chiesa stabilita cambiavano secondo le opinioni particolari dei singoli governanti in carica nei vari periodi.

Sotto la spinta delle controversie originate dall'imposizione di emendamenti per

modificare il *Book* nacque in America, al tempo della rivoluzione contro il dominio politico inglese (1785-1786), il *Virginia Bill for Religious Liberty* con il quale le diverse confessioni religiose vennero poste in una condizione di eguaglianza.

Attraverso il Primo Emendamento della Costituzione, rafforzato dalle norme del Quattordicesimo Emendamento, si affermava quindi la garanzia che né il potere né il prestigio del Governo Federale sarebbero stati usati per controllare ed influenzare il genere di preghiera che i cittadini americani potevano recitare, e che la religione dei cittadini non dovesse subire alcuna pressione da parte del Governo, neppure indirettamente²⁷⁵.

Dopo aver quindi affermato l'importanza di una necessaria separazione tra Governo e religione volta a garantire la libertà dell'individuo, la sentenza entra nel merito della controversia, affermando che il carattere facoltativo della preghiera non può costituire elemento sufficiente ad affrancarla dai limiti consacrati nella *Establishment Clause* e nella *Free Exercise Clause*.

Sulla base di tale articolato percorso motivazionale si perviene così alla declaratoria di incostituzionalità della legge dello Stato di New York. Il rispetto del principio di laicità espresso dalla Costituzione veniva, in conseguenza di ciò, sostanzialmente assicurato.

Svariate volte la Corte suprema si è occupata dell'esposizione di simboli religiosi negli edifici pubblici.

Uno dei *leading cases* in materia di simboli religiosi nelle scuole pubbliche è rappresentato dalla controversia *Stone v. Graham* n. 80-321 del 17 novembre 1980²⁷⁶, con la quale venne dichiarata l'incostituzionalità, per contrasto con l'*Establishment Clause*, di una legge dello Stato del Kentucky che prevedeva l'affissione di una copia del testo dei Dieci Comandamenti, acquistata con risorse private, su ciascuna aula scolastica delle scuole pubbliche.

Sebbene il testo affisso dei dieci comandamenti dovesse essere accompagnato da una frase che ne riconosceva il valore meramente secolare, la Corte ritenne che la legge

²⁷⁵ Si noti però che nel caso *Wisconsin v. Yoder* 406 U.S. 205 del 1972, la Suprema Corte ha affermato che l'interesse dello Stato all'istruzione deve essere necessariamente bilanciato con le libertà riconosciute dalla *Free Exercise Clause*, consentendo così agli appartenenti ad una setta Amish di non frequentare la scuola dopo la terza media.

²⁷⁶ *Stone v. Graham* 449 U.S. 39 (1980).

has no secular purpose. The preminent purpose for posting the Ten Commandments on schoolroom walls is plainly religious in nature. The Ten Commandments are undeniably a sacred text in the Jewish and Christian faiths, and no legislative recitation of a supposed secular purpose can blind us to that fact.

Nella pronuncia venne precisato che l'ostentazione del simbolo religioso non sarebbe risultata illegittima solo se inserita in un contesto pluralistico, idoneo a escludere l'identificazione dello Stato con una determinata religione.

In sostanza, sembra dire la Corte, il testo dei Dieci Comandamenti non si presta ad alcuna *secular application*, poiché contiene già un espresso ed inequivoco atto di fede rivolto agli alunni. A differenza di un eventuale inserimento del testo in oggetto all'interno dei programmi didattici di alcune materie, come storia o etica, la esposizione dei testi sacri non è finalizzata al perseguimento di alcuna funzione educativa, rispondendo piuttosto all'esigenza di indurre gli alunni a conformarsi ai comandamenti. Ciò è in netto contrasto con la Establishment clause, almeno secondo quanto rilevato nella pronuncia.

In sostanza la Corte ha considerato la legge del Kentucky priva di quel significato civile e patriottico efficacemente sintetizzato dal motto "*In God we trust*", che ne consentirebbe l'accostamento a quella tradizione culturale che nel nostro paese giustifica l'affissione del crocifisso²⁷⁷.

Appena quattro anni più tardi, tuttavia, quasi a voler compensare gli effetti del *Lemon test*, la Corte integrò il proprio orientamento con il riconoscimento del ruolo significativo che in materia svolgono le tradizioni storico-culturali del paese.

Partendo da questo assunto la sentenza *Lynch v. Donnelly* n. 82-1256 del 5 marzo 1984²⁷⁸ ha introdotto la distinzione tra simboli religiosi attivi e passivi, riconoscendo la non contrarietà alla *Establishment Clause* dell'esposizione, in un parco posto nel centro commerciale urbano, di un presepe: la raffigurazione intende infatti celebrare le festività riconosciute dal Congresso e una tradizione nazionale, e dunque, in ultima analisi, perseguire scopi secolari.

In primo luogo viene considerata pienamente ammissibile, e dunque

²⁷⁷ Cfr. P. CAVANA, *Modelli di laicità nelle società pluraliste. La questione dei simboli religiosi nello spazio pubblico*, in Arch. Giur., 2006, pp. 515-557

²⁷⁸ *Lynch v. Donnelly*, 465 U.S. 668 (1984). Cfr. J. GREENBAUM, *Giustizia costituzionale e diritti dell'uomo negli Stati Uniti. I giudici Warren e Burger*, cit., pp.379 ss.

costituzionalmente compatibile, la presenza anche in luoghi pubblici di meri simboli passivi che siano espressione, secondo le tradizioni nazionali e locali, della assoluta centralità della religione nella società americana²⁷⁹.

Inoltre, il vantaggio che l'inclusione del presepe nella raffigurazione avrebbe potuto procurare ad una fede, ad una religione o a tutte le religioni sarebbe stato comunque "indiretto, remoto e incidentale", di certo non suscettibile di integrare una vera e propria attività di promozione della religione.

Infine – ha chiarito ancora la Corte – la circostanza che non ci fossero stati contatti con le autorità religiose né indicazioni o pressioni da parte di queste ultime in ordine all'allestimento del presepe e l'esiguità dei contributi pubblici versati per la sua preparazione, consentono di affermare il pieno rispetto dei principi espressi nella *Establishment Clause*²⁸⁰.

La decisione, più che per la specifica questione affrontata, assume rilievo soprattutto perché costituisce un'ulteriore affermazione della sostanziale differenza tra il modello di laicità francese, dominato dall'idea filosofica della neutralità religiosa nello spazio pubblico, e il sistema americano, che si esaurisce nell'affermazione del principio che vieta allo Stato di instaurare rapporti formali con le confessioni e di svolgere attività di sostegno diretto nei confronti delle religioni, a garanzia delle religioni stesse²⁸¹.

279 Oltre al riconoscimento di talune festività religiose (non soltanto il Natale ma soprattutto, nella tradizione statunitense, il *Giorno del ringraziamento*), "other examples of reference to our religious heritage are found in the statutorily prescribed national motto *In God We Trust*, 36 U.S.C. 186, which Congress and the President mandated for our currency, see 31 U.S.C. 5112(d)(1) (1982 ed.), and in the language "One nation under God", as part of the Pledge of Allegiance to the American flag. That pledge is recited by many thousands of public school children – and adults – every year" (Lynch v. Donnelly, cit., 671).

280 In un altro passaggio della sentenza si precisa il ruolo dell'elemento storico, cioè della coscienza sociale del paese come formatasi nel corso della storia, nell'interpretazione del principio costituzionale: "The history may help explain why the Court consistently has declined to take a rigid, absolutist view of the Establishment Clause. We have refused "to construe the Religion Clauses with a literalness that would undermine the ultimate constitutional objective as illuminated by history. In our modern, complex society, whose traditions and constitutional underpinnings rest on and encourage diversity and pluralism in all areas, an absolutist approach in applying the Establishment Clause is simplistic and has been uniformly rejected by the Court. Rather than mechanically invalidating all governmental conduct or statutes that confer benefits or give special recognition to religion in general or to one faith – as an absolutist approach would dictate – the Court has scrutinized challenged legislation or official conduct to determine whether, in reality, it establishes a religion or religious faith, or tends to do so. Cfr. *Walz v. Tax Comm'n*, 397 U.S. 664, 671 (1970)".

281 cfr. G. RECCHIA, *Nuovi orientamenti della Corte Suprema statunitense in tema di libertà religiosa*, in *Dir. soc.*, 1984, 467 ss.

La posizione assunta dalla Corte nella pronuncia *Lynch v. Donnelly* diverge in parte da quella emergente nel caso *County of Allegheny v. A.C.L.U. of Pittsburgh* (1989)²⁸² in cui essa, richiamando i principi già enunciati in *Lemon v. Kurtzman*, ha inteso sottolineare che la costituzionalità dell'uso di eventuali simboli religiosi dipende fondamentalmente dal contesto di riferimento (*particular physical setting*), e mai deve avere l'effetto di manifestare un appoggio nei confronti di una determinata religione.

Sulla scorta di tali considerazioni è stata ritenuta incostituzionale una riproduzione della Natività cristiana recante l'annuncio dell'angelo: "*Gloria in Excelsis Deo*", posta sulla gradinata del tribunale di contea della città di Pittsburgh, mentre fu considerata pienamente ammissibile l'esposizione di un candelabro proprio della tradizione ebraica collocato all'esterno dell'edificio del Comune accanto ad un grande albero di Natale. Infatti, mentre nel primo caso il messaggio religioso cristiano appare inconfondibilmente, nel secondo la collocazione del simbolo ebraico accanto ad un altro di maggiore estensione, sarebbe sufficiente a escludere un simile effetto²⁸³.

La motivazione della sentenza sembra mettere in luce le difficoltà nascenti dalla pretesa di far fronte a due opposte esigenze.

In primo luogo il principio separatista vieta al governo di prendere una posizione su questioni di credo religioso, al fine di evitare qualsiasi discriminazione per motivi di religione²⁸⁴. D'altra parte deve pure tenersi conto del fatto che lo stesso principio è il frutto di una tradizione di pluralismo confessionale (*religious diversity*) che trova nel fattore religioso un elemento costitutivo dell'identità nazionale, ispirandone i principali simboli e pratiche²⁸⁵.

282 *County of Allegheny v. American Civil Liberties Union of Pittsburgh*, 492 U.S. 573 (1989).

283 "*The creche angel's words endorse a patently Christian message: Glory to God for the birth of Jesus Christ. Moreover, in contrast to Lynch, nothing in the creche's setting detracts from that message. Although the government may acknowledge Christmas as a cultural phenomenon, it may not observe it as a Christian holy day by suggesting that people praise God for the birth of Jesus*".

284 Replicando alla diversa opinione del giudice Kennedy, il giudice Blackmun ha precisato come la garanzia di non discriminazione sostanzi il carattere laico dello Stato: "*The government does not discriminate against any citizen on the basis of the citizen's religious faith if the government is secular in its function and operations. On the contrary, the Constitution mandates that the government remain secular, rather than affiliate itself with religious beliefs or institutions*".

285 Cfr. la sentenza *Marsh v. Chambers* del 5 luglio 1983, 463 U.S. 783 (1983), che riconobbe la legittimità della prassi dello Stato del Nebraska di iniziare i lavori dell'Assemblea legislativa

La ricerca di un equilibrio nella materia che occupa ha trovato conferma anche nella pronuncia *McCreary County v. A.C.L.U. of Kentucky*²⁸⁶ con cui, sulla scia di *Stone v. Graham*, venne dichiarata l'incostituzionalità per violazione dell'*Establishment clause* dell'esposizione del testo dei Dieci Comandamenti nei tribunali di due contee, ritenuta mancante di quella “*secular legislative purpose*” richiesta dal Lemon test²⁸⁷.

Ancor più di recente la Corte suprema degli Stati Uniti, con sentenza del 28 Aprile 2010, ha annullato una pronuncia della Corte d'appello che aveva ordinato la rimozione di una croce da un memoriale di guerra situato nella riserva nazionale California Mojave. In precedenza, il giudice distrettuale federale aveva ritenuto che l'esposizione del simbolo in un luogo di proprietà pubblica violasse il primo emendamento, giudicando illegittima la decisione di trasferire a privati la proprietà del terreno sul quale si trovava la croce, in quanto tale azione avrebbe aggirato il problema del rispetto della *establishment clause*. La Corte suprema ha invece rilevato che tale passaggio di proprietà persegue uno scopo a carattere secolare (quello di mantenere un memoriale di guerra), e non quello di promuovere un particolare credo religioso.

Per concludere, con riferimento al tema specifico dei simboli religiosi nello spazio pubblico occorre richiamare un'ultima pronuncia della Corte Suprema, *Capitol*

unicamerale con la recita di una preghiera da parte di un ministro presbiteriano (*c.d. legislative chaplain*), in conformità ad una prassi adottata dallo stesso Congresso all'epoca dell'approvazione del Bill of Rights.

286 Supreme Court of U.S., N. 03-1693. Argued March 2, 2005 – Decided June 27, 2005.

287 “*This is not to deny that the Commandments have had influence on civil or secular law; a major text of a majority religion is bound to be felt. The point is simply that the original text viewed in its entirety is an unmistakably religious statement dealing with religious obligations and with morality subject to religious sanction. When the government initiates an effort to place this statement alone in public view, a religious object is unmistakable*”. Si noti che nella sentenza *Van Orden v. Perry*(Supreme Court of U.S. , N. 03-1500. Argued March 2, 2005 – Decided June 27, 2005) la Corte ha invece ritenuto conforme alla Costituzione la presenza di un monumento recante l'iscrizione dei Dieci Comandamenti davanti al Parlamento dello Stato del Texas, ritenendo in questo caso prevalente la considerazione del ruolo della religione nella vita americana, che conferisce a determinati comportamenti, anche religiosi, un innegabile significato storico: “*While the Commandments are religious, they have an undeniable historical meaning. Simply having religious content or promoting a message consistent with a religious doctrine does not run afoul of the Establishment Clause*”. A conferma dell'acceso dibattito all'interno della Corte sull'applicazione dell' Establishment Clause può ricordarsi che in precedenza essa aveva respinto, ispirandosi al precedente *Stone v. Graham*, la richiesta di riesame di una decisione della Corte d'appello federale che aveva ritenuto violativa del Primo emendamento la presenza di un monumento contenente l'iscrizione dei Dieci Comandamenti in un terreno di proprietà pubblica davanti al municipio (*City of Elkhart v. William A. Books et Al.* n. 00-1407 del 29 maggio).

Square Review and Advisory Board v. Pinette (1995²⁸⁸) .

In questo caso la Corte , attribuendo assoluto rilievo alla libertà di espressione, ha ritenuto ammissibile la sistemazione da parte del *Ku Klux Klan*, famigerata associazione razzista, di una croce latina nella piazza antistante la Statehouse a Columbus, che lo Stato aveva destinato alla libera espressione delle opinioni private. In sostanza la Corte, prendendo le distanze dai requisiti fattuali richiesti in *County of Allegheny v. A.C.L.U.*, incentrata sul principio di separazione, sposta la tematica dei simboli religiosi nell'alveo della libertà di manifestazione del pensiero, tracciando una linea di demarcazione tra libertà di espressione e principio separatista: prevale il simbolo religioso, anche rappresentativo di un determinato credo, se esso costituisce manifestazione della libertà di espressione. Quando invece il simbolo è riferibile, in via diretta, alla volontà di un ente pubblico, prevale il principio separatista, da coniugare però con il ruolo centrale che la religione assume nell'identità della nazione.

Anche in tal caso, infatti, eventuali rappresentazioni religiose, se ricalcanti una consolidata tradizione storica nazionale, non sono necessariamente impediti.

E' in definitiva il principio di non identificazione a segnare il limite invalicabile del pluralismo confessionale, ma anche quest'ultimo interferisce con il primo, autorizzando l'uso da parte del governo di simboli e consuetudini con un evidente significato religioso.

288 *Capitol Square Review and Advisory Board v. Pinette* , 515 U.S. 753 (1995).

Capitolo V

Il modello rawlsiano della ragione pubblica

1. Il necessario intreccio tra diritto e filosofia: da Kant a Rawls

Nella prima parte della tesi sono stati osservati alcuni modelli statuali, cui corrispondono altrettanti modelli di laicità. Ciascuno di essi è contrassegnato da un peculiare rapporto intercorrente tra Stato e religioni e fornisce delle soluzioni che, come si è visto, generano conflitti sociali, suscitando interrogativi di natura filosofica, oltre che giuridica.

Nella seconda parte del presente lavoro si presterà attenzione all'analisi giusfilosofica in materia di libertà religiosa.

Il rapporto tra diritto e filosofia assume un particolare rilievo nel mondo contemporaneo: il dogma dell'economia keynesiana e i rigidi principi enunciati nell'ambito dell'utilitarismo – in base ai quali l'accrescimento della ricchezza costituirebbe la condizione minima e sufficiente per la soluzione di tutti i problemi sociali – non riescono più ad assolvere a quella funzione di legittimazione del sistema politico ed economico, di cui si è manifestata l'inefficienza. Inoltre nelle società contemporanee è emersa una forte esigenza di giustificazione che investe gli assetti istituzionali, e che coinvolge gli stessi criteri in virtù dei quali il potere politico si legittima.

Il notevole grado di complessità degli ordinamenti giuridici contemporanei, risultato dell'ampliamento delle attribuzioni dello Stato e quindi della produzione legislativa, ha reso assai attuale la problematica relativa alle modalità di legittimazione dei procedimenti decisorii, problematica alla quale si è talvolta fornita una risposta attraverso il modello della validità formale delle decisioni normative, legittimate

attraverso il criterio della conformità delle stesse a regole di statuizione. Tale modello si ricollega alla conquista politica della democrazia liberale, consistente in un atteggiamento di indifferenza dello Stato rispetto alle diverse e confliggenti visioni del mondo, con la consequenziale separazione del diritto dai principi²⁸⁹.

In tale contesto il diritto, nell'interpretazione kelseniana²⁹⁰, pare configurarsi (*rectius*: autoconfigurarsi) come insieme esclusivo di norme positive.

Tuttavia il concetto di democrazia quale modello risultante da procedure decisionali ispirate a pochi principi fondamentali (come la regola della maggioranza e la garanzia della possibilità di alternanza), appare oggi poco appagante²⁹¹ in ragione del carattere di circolarità di quel modello, avente carattere autoreferenziale.

In contrapposizione a un tipo di positivismo così inteso, in virtù del quale il diritto sarebbe legittimato esclusivamente dalla sua stessa razionalità formale, negli ultimi anni hanno trovato spazio diverse istanze volte ad una rivalorizzazione della dimensione meta-legislativa dell'ordinamento e del discorso critico e razionale in tema di giustizia politica.

Come ha messo in rilievo Bobbio, gli individui oggi non chiedono più la mera tutela delle libertà fondamentali, ma esigono che il patto sociale sia comprensivo di clausole idonee ad attenuare le diseguaglianze sociali. Riemerge dunque con prepotenza la questione dell'ordine sociale *giusto*, in cui le regole che configurano l'assetto istituzionale sia l'esito di una scelta rispetto alla quale le teorie normative sono chiamate a fornire dei criteri di giustificazione²⁹².

In questo auspicato modo di configurare la relazione intercorrente tra etica e politica²⁹³, si assiste ad un ribaltamento all'interno della relazione stessa: è la politica,

289 G. MARINO, *Principi, processualità, ermeneutica. Note su Capograssi e Betti*, in *L'ermeneutica giuridica di Emilio Betti*, a cura di V. Frosini e F. Riccobono, Giuffrè, Milano 1994, pp. 131- 151.

290 H. KELSEN, *Reine Rechtslehre*, Vienna, 1934, tr. it. di Renato TREVES, *La dottrina pura del diritto*, Torino, Einaudi, 1952, pp. 56 ss. In questa prospettiva tutte le norme sono positive. A loro volta le norme sono il frutto di procedimenti decisionali anch'essi positivi, a partire dal procedimento di formazione delle leggi fino all'autonomia contrattuale riconosciuta ai contraenti privati. Persino la fase di applicazione del diritto e la risoluzione delle controversie si collocano su un terreno contrassegnato da procedure positivizzate.

291 J. HABERMAS, *Recht und Moral (Tanner Lectures)*; tr. it e Postfazione di L. Ceppa: *Morale, Diritto, Politica*, Einaudi, Torino 1992 pp. 30 ss. e 81 ss.

292 N. BOBBIO, *Perché ritorna di moda il contrattualismo*, in "Mondoperaio", 11, 1982, pp. 84 ss.; cfr. ID, *Il contratto sociale oggi*, Guida, Napoli 1981.

293 V. IORIO, *Istituzioni pubbliche e consenso in John Rawls*, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995, pp. 15-16.

oggi, a nutrirsi dell'etica, nell'intento di fondare la propria legittimazione su premesse che non facciano rinvio ad ulteriori processi di giustificazione.

Altro profilo problematico afferente al nuovo modo di configurarsi di questa relazione è rappresentato dal diffuso fenomeno che si manifesta nel tentativo, da parte del sistema politico, di ascrivere valenza etica a sfere di decisione politica che, diversamente, non riscontrerebbero sufficiente consenso nell'opinione pubblica. Basterà pensare all'espressione “*dovere di guerra giusta*”.

Per la specificità delle problematiche che occupano, l'adozione di una prospettiva normativa ci esonera dall'esaminare le tesi classiche del rapporto fra diritto e religione. Peraltro, vi è una differenza essenziale tra la filosofia morale classica e quella moderna, che ha significative risonanze sul versante delle problematiche del pluralismo religioso.

Gli antichi si interrogavano sulla via più razionale alla felicità vera o al sommo bene, e si chiedevano in che modo le virtù come aspetto del carattere – le virtù della temperanza, della giustizia e della saggezza – fosse connessa al sommo bene o, come strumento, ad una sua componente.

Per Sidgwick era questa la prospettiva etica fondamentale delle scuole etiche di filosofia morale:

la caratteristica principale che distingue il dibattito etico antico da quello moderno può essere fatta risalire proprio al fatto di introdurre una nozione generale [del bene] invece di una più specifica [come giustizia] nell'espressione dei giudizi morali circa le azioni. “Virtù” e “azione giusta” sono considerate solamente come una specie del bene, per cui il primo problema che si presenta, quando cerchiamo di sistematizzare la condotta, è come determinare la relazione tra questa particolare specie di bene e il resto del genere “bene”.²⁹⁴

Di contro, i moderni si interrogavano in primo luogo sulle *prescrizioni della ragione giusta*²⁹⁵. Solo successivamente essi hanno rivolto la propria attenzione sui beni che tali prescrizioni consentono di perseguire.

294 H. SIDGWICK, *The methods of Ethics*, Macmillan, Londra 1907, pp. 105-106

295 Cfr. J. RAWLS, *Lezioni di storia della filosofia morale*, Feltrinelli editore 2004, pp.3 e ss., secondo cui tre sono i fattori che hanno consentito il passaggio alla filosofia morale moderna: 1) la Riforma del XVI secolo; 2) lo sviluppo dello Stato moderno; 3) la nascita della scienza moderna, dovuta principalmente a Copernico, Keplero, Newton e Leibniz.

Come ha messo in luce Kant²⁹⁶, l'importanza di non trascurare la dimensione teorica trova la sua giustificazione nel fatto che la realtà è suscettibile di modificarsi solo se persegue un'idea ritenuta *giusta* la cui realizzazione, per quanto utopica, costituisce la linea guida delle azioni individuali e delle scelte che devono governare il vivere in comune.

Il filosofo di Königsberg in un celebre saggio descriveva l'Illuminismo come una corrente filosofica che, attribuendo preminente rilievo al ruolo della ragione, ha consentito di porre fine a quella chiusura dogmatica ed espressiva di un fondamentalismo religioso che per secoli era stato causa di persecuzioni condotte in nome di Dio²⁹⁷.

La riflessione di Kant si fonda sulla distinzione tra *uso pubblico* ed *uso privato* della ragione²⁹⁸. Chi avanza una pretesa, specie se di carattere normativo, deve

296 Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino, 1978.

297 ID, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* (trad. Francesca Di Donato), 1783, pp. 48 ss.: "L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi della propria intelligenza senza la guida di un altro. Colpevole è questa minorità, se la sua causa non dipende da un difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi di essa senza essere guidati da un altro. Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! A questo rischiaramento non occorre altro che la libertà; e precisamente la più inoffensiva di tutte le libertà, quella cioè di fare pubblico uso della propria ragione in tutti i campi Il pubblico uso della propria ragione deve essere libero in ogni tempo, ed esso solo può realizzare il rischiaramento tra gli uomini Intendo per uso pubblico della propria ragione l'uso che uno ne fa, in quanto studioso, davanti all'intero pubblico dei lettori [...] Così, un ecclesiastico è tenuto a insegnare il catechismo agli allievi e alla sua comunità in modo conforme al simbolo della chiesa che egli serve, essendo stato assunto per questo: ma come studioso egli ha piena libertà e anzi il compito di condividere con il pubblico tutti i pensieri che un esame attento e proposto con buone intenzioni gli ha suggerito sui difetti di quel simbolo, incluse le sue proposte di riforma in cose di religione e di chiesa".

298 Hannah Arendt (H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, trad. it., Genova, Il Melangolo, 1990, p. 62.) considera la pubblicità "uno dei concetti-chiave del pensiero politico kantiano". La pubblicità implica infatti una comunicabilità universale, elemento necessario della ricerca filosofica. Per questo la Arendt cerca la filosofia politica di Kant nella *Critica del giudizio*, ovvero di quella facoltà che – in quanto giudizio estetico – coincide con il *sensus communis*, definito da Kant: "l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tien conto a priori del modo di rappresentare di tutti gli altri, per mantenere in certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso". Siamo nel celebre par. 40, dove rinveniamo le seguenti massime del senso comune (e quindi del giudizio estetico): "1) pensare da sé; 2) pensare mettendosi al posto degli altri; 3) pensare in modo da essere sempre d'accordo con se stesso". La prima si riferisce a un pensiero senza pregiudizi. La seconda prescrive un modo di pensare largo. La terza prescrive la coerenza, la non contraddittorietà con se stessi. Cfr. I. KANT, *Critica del giudizio*, trad. it. Di A. Gargiulo, Bari, Laterza, 1967, pp. 150 ss.

In particolare con quest'ultima massima Kant indica il metodo seguito dalla ragione per assicurare la propria coerenza interna: ogni idea deve essere collocata in un sistema unificato di pensiero. Già nella dottrina trascendentale del metodo Kant aveva sottolineato come questo metodo abbia valore non solo per il singolo individuo, ma pure per la collettività: tutti i sistemi di pensiero, infatti, "si riuniscono

argomentarla pubblicamente, indicando a tutti le ragioni che la animano. Kant definisce “*sfera pubblica*” esattamente lo spazio in cui è possibile formulare corretti giudizi di valore grazie all’impiego di principi trascendentali²⁹⁹.

Mentre l'uso privato della ragione è quello che realizziamo come funzionari di una organizzazione collettiva in un ufficio a noi affidato, l'uso pubblico è quello “*che uno ne fa, in quanto studioso, davanti all'intero pubblico dei lettori*”, a prescindere dall'organizzazione alla quale appartiene. Per parlare come studiosi, dice Kant - anticipando un concetto che sarà per lui essenziale nel decennio successivo - si deve semplicemente appartenere alla società dei cittadini del mondo, o *società cosmopolitica*. In negativo, far parte della società dei cittadini del mondo significa affrancarsi dagli interessi di gruppi particolari: in questo senso, potrebbe dirsi che riuscire a parlare a tutti significa *essere liberi*.

Dunque si può affermare che la differenza tra uso privato e uso pubblico è una differenza di *pubblici*: nel secondo caso il pubblico è il mondo intero, l’insieme degli interlocutori ideali di qualunque discorso che assuma il carattere di pubblicità. Che cosa abbia in mente Kant è reso evidente, enfaticamente, nel *Conflitto delle facoltà*:

*[Un evento che dimostra la tendenza del genere umano verso il meglio è] l'atteggiamento di pensiero degli spettatori che, in questo gioco di grandi trasformazioni, si scopre pubblicamente e rende manifesta una tanto universale e tuttavia disinteressata partecipazione, che quasi sconfina nell'entusiasmo*³⁰⁰.

Il mondo degli *spettatori partecipanti* (il riferimento è evidentemente alla rivoluzione francese), rappresenta quella che potremmo chiamare “*opinione pubblica*³⁰¹”. Non si tratta però certamente di una opinione pubblica nel senso spesso

opportuna tra loro, come membri di un tutto, in un sistema della conoscenza umana, ed ammettono un'architettonica di ogni sapere umano” (I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it., Einaudi Editore, Torino 1957 p. 808).

299 La costruzione kantiana ruota intorno al concetto di “*pubblico*”, che come sostantivo (il pubblico) si riferisce alla platea della pubblicità, cioè i lettori. Cfr. M. FOUCAULT, *Che cos'è l'illuminismo?*, trad. it. in ID., *Antologia, l'impazienza della libertà* Milano, Feltrinelli, 2005, p.222.

300 I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, trad. it. a cura di F. Gonnelli, Roma- Bari, Laterza, 1995, pp. 228-229.

301 Cfr. J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. it., Bari, Laterza, 1971, p. 133. E' più comprensibile, adesso, l'eccentrica inversione dei termini kantiani: l'uso pubblico è quello che si fa della ragione innanzi al mondo, l'uso privato è quello che si fa nell'ambito di una sfera limitata. Il carattere pubblico (*Öffentlichkeit*) non è collegato, come in Hegel, all'appartenenza ad un sistema

dispregiativo di oggi: il pubblico cui fa riferimento Kant è un pubblico qualificato, costituito da lettori che intessono una reciproca relazione, in quanto condividono la ragione universale e il destino comune del progresso verso il meglio.

Nel caso dell'uso privato, invece, il pubblico è costituito da una comunità che “*per quanto grande sia, è sempre soltanto una riunione domestica*”.

Proprio nella libertà dell'uso pubblico della ragione sembra risiedere la condizione collettiva per il *rischiamento*: solo se ci viene garantito uno spazio in cui è possibile esprimere quello che abbiamo in mente, e non quello che ci viene imposto, aiuteremo ogni altro a pensare da sé!

Quello che diciamo, però, deve essere accessibile al pubblico. Gli studiosi di Kant ricorrono alla stampa³⁰² proprio perché i lettori, a differenza dei superiori gerarchici, sono i soli che possono essere coinvolti in un dibattito disinteressato: la condizione istituzionale del rischiamento è che a ciascuno sia offerta la possibilità di spogliarsi delle vesti di funzionario³⁰³.

Kant a proposito di religione afferma, con un lessico rousseauiano, che l'autorità politica è fondata sulla volontà generale del popolo³⁰⁴, e che tuttavia essa incontra un limite rigoroso nella *libertà della coscienza*. Il filosofo può permettersi di estendere un principio di matrice religiosa all'ambito politico perché non si sta occupando di una problematica di amministrazione ecclesiastica, ma di un tema assai più vasto:

istituzionale statale, ma all'esistenza di un pubblico. Questa distinzione, ripresa da Rawls, che della ragione pubblica risponde all'esigenza di affermare la libertà degli scritti filosofici dalla censura. In sostanza, ciò che egli dice è che il libero pensiero, necessario per il progresso morale dell'umanità non è necessariamente eversivo dell'ordine sociale. Di conseguenza la censura è da reputarsi illegittima per quegli scritti che sono rubricabili come uso pubblico della ragione; è invece accettata per quegli scritti che derivano dall'uso privato. La distinzione è dunque funzionale a circoscrivere la possibilità di applicare la censura. Cfr. C. MANCINA, *Uso pubblico della ragione e ragione pubblica: da Kant a Rawls*, «Diritto & questioni pubbliche» (8), 2008, pp. 33-61.

302 Nel Settecento, la stampa era l'unico strumento in grado di raggiungere il pubblico dei cittadini del mondo: Kant, infatti, è talmente consapevole di ciò da identificare il suo pubblico cosmopolitico con il pubblico dei *lettori*. Però egli stesso include il libro tra le forme del sapere istituzionalizzato, che scoraggia l'uscita dalla minorità. La critica al libro di Kant può essere paragonata alla critica alla scrittura contenuta nel *Fedro* di Platone, in quanto portatrice di una collezione di opinioni cristallizzate e non suscettibili di essere messe in discussione.

303 Cfr. O. O'NEILL, «*The Public Use of Reason*», in *Political Theory* 14(4), 1986, pp. 523-551, che sottolinea come Kant trascuri le condizioni sociali della pubblicità perché al filosofo non interesserebbe che fa materialmente una comunicazione pubblica, bensì quello che la rende *pubblicizzabile*, e cioè l'esprimere un punto di vista indipendente.

304 I KANT, *Sette scritti politici liberi*, a cura di M.C. Pievatolo, Firenze. Firenze University Press, 2011, p. 65.

quello del rapporto fra le organizzazioni collettive e l'autonomia della coscienza in generale³⁰⁵.

Secondo Kant una comunità ecclesiastica non può mantenere in perpetuo una dottrina assunta come articolo di fede, pur avendola liberamente discussa: ciò rappresenterebbe una palese violazione dei “*sacri diritti dell'umanità*”. Per tale via, infatti, la Chiesa negherebbe contraddittoriamente alle generazioni successive quello stesso diritto di discutere liberamente che, nel momento della definizione del dogma, aveva attribuito a se stessa.

Nella prospettiva della storia costituzionale degli ultimi due secoli, che certamente non è quella kantiana, ci si potrebbe chiedere se quanto si è detto sia interamente riconducibile all'art. 28 della *Dichiarazione dei diritti* che precedeva la Costituzione francese del 1793: “*Un popolo ha sempre il diritto di rivedere, riformare e cambiare la propria Costituzione. Una generazione non può assoggettare alle sue leggi le generazioni future*”.

Per Kant il potere costituente prevale sul potere costituito. Tuttavia, i principi fondamentali di una società sono da considerare rigidi, non suscettibili di essere messi in discussione né dai popoli né, *a fortiori*, dal sovrano: ci si riferisce, in particolare, al diritto alla libertà della coscienza e a quello dell'uso pubblico della ragione, propedeutici rispetto alla fondazione e alla conservazione di un ordinamento giuridico che possa dirsi *giusto*.

Particolarmente significativa è la conclusione dello scritto sull'Illuminismo del 1784³⁰⁶, in cui ampio spazio è attribuito a Federico II Hohenzollern, re di Prussia. Kant, che è suddito di Federico, esalta il suo rifiuto dell' “*appellativo altezzoso della tolleranza*” in materia religiosa.

305 Il rischiaramento kantiano, liberando l'intelletto, libera anche la religione dall'onere di manipolare le coscienze. Come termine di confronto si veda l'elogio di Montesquieu alla religione dell'antica Roma, fatta *per* lo stato e carica di superstizione: «*Se questo culto fosse stato più ragionevole, le persone d'ingegno ne sarebbero state ingannate al pari del popolo, e così si sarebbe perduto tutto il vantaggio che se ne poteva trarre: occorre dunque cerimonie che potessero alimentare la superstizione degli uni e tornar utili alla politica degli altri: era proprio questo che ci si aspettava dalle divinazioni. I decreti del cielo erano trasmessi per bocca dei principali senatori, gente illuminata e parimenti consapevole sia del ridicolo sia dell'utilità delle divinazioni*» (*Dissertazione sulla politica dei romani nella religione*, 1716, trad. a cura di D. Felice, 2010, http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Politica_romani.pdf).

306 I. KANT, *Risposte alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?*, cit.

Abitualmente, la tolleranza viene intesa come *permissio negativa mali*: chi tollera assegna a se stesso il diritto di decidere cosa sia giusto e giudica il tollerato in errore. La tolleranza si attagliava alle monarchie assolute, perché poteva rappresentare una concessione, arbitrariamente revocabile. Federico merita apprezzamento perché non intende essere considerato tollerante: garantire la libertà di coscienza implica un *quid pluris* rispetto al sopportare che altri professino religioni assunte dallo Stato come eretiche. Diversamente opinando si mostrerebbe una benevolenza del tutto sopprimibile, come tutte le concessioni³⁰⁷.

Kant celebra Federico perché concede la libertà di parola non solo nella religione, ma anche nelle arti, e persino nell'ambito della legislazione. La distinzione fra uso pubblico e uso privato della ragione consente al despota di riconoscere, senza che ciò arrechi pregiudizio alla stabilità del suo potere, una libertà culturale ma non politica e dunque del tutto innocua: *ragionate su tutto ciò che volete, ma obbedite!*

Deve dirsi che per Kant il dispotismo illuminato è destinato a essere superato, essendo il suo valore meramente provvisorio. Tuttavia l'esercizio della libertà della discussione pubblica senza la libertà politica indirizza gli esseri umani a pensare da sé almeno sul piano della cultura: in un regime monarchico ma illuminato, i sudditi saranno costretti a tenere distinte le questioni scientifiche e religiose da quelle politiche e a discuterle spassionatamente, perché il re li tiene distanti dal potere.

Alla base dell'impostazione kantiana vi è l'idea di uno Stato che si legittima esclusivamente in virtù della capacità di garantire la coesistenza dei liberi arbitri di ciascuno, annullando la *legge del più forte*. E vi riesce attraverso la monopolizzazione della forza³⁰⁸.

Lo Stato civile nasce per ovviare alla condizione di incertezza propria dello stato di natura, essendo la sua unica funzione quella di assicurare la libertà esterna dei consociati. Nel linguaggio kantiano la *funzione dello Stato è il diritto*³⁰⁹.

E' uno stato liberale quello di Kant, che non può imporre alcun fine – neppure a

307 Kant stesso sperimentò la precarietà di queste concessioni: il successore di Federico il Grande, Federico Guglielmo II, al potere dal 1786 al 1797, introdusse una rigida censura di cui egli stesso fu vittima.

308 La *salus publica*, secondo Kant “è precisamente quella costituzione legale che garantisce a ciascuno la sua libertà mediante la legge”: cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica*, cit., p. 264

309 Cfr. G. GAVAZZI, *Nov.mo Dig. It.: Kant Immanuel*, Torino, 1963, vol. IX, p. 400.

carattere religioso – ai propri cittadini, né può assumere il ruolo di garantire la felicità collettiva, sia essa intesa come massimo grado di felicità per tutti oppure per il maggior numero di individui. *Salus reipublicae suprema lex est*: per essa tuttavia, secondo Kant

non si deve intendere il benessere dei cittadini e la loro felicità perché è possibilissimo che, come sostiene Rousseau, nello stato di natura, o anche sotto un governo dispotico, si arrivi molto più facilmente e più comodamente a questo scopo, ma si intende quello stato di cose in cui la costituzione si accorda il più possibile coi principi di diritto, e che è come lo scopo, a cui la ragione stessa per mezzo di un imperativo categorico ci fa un dovere di tendere³¹⁰.

Laddove ciò accadesse lo Stato diverrebbe dispotico: il concetto di diritto concerne la sola relazione esterna di una persona verso l'altra, nella quale

non si prende affatto in considerazione la materia dell'arbitrio, cioè lo scopo che uno si propone con l'oggetto che egli vuole: per esempio non ci si domanderà affatto se alcuno, con le merci che egli compera da me potrà sì o no trovare il suo proprio vantaggio. (Occorre) cercare unicamente se l'azione di uno dei due possa accordarsi con la libertà dell'altro secondo una legge universale³¹¹.

Al fine di affrontare le questioni afferenti al fenomeno del pluralismo religioso, può ancora farsi ricorso ai concetti elaborati da Kant, oggetto di numerose reinterpretazioni, le più note delle quali possono essere ricondotte a Rawls e ad Habermas³¹².

In una nota alla Lezione VI di *Liberalismo politico*, intitolata “L'idea di ragione pubblica”, Rawls osserva:

Il titolo mi è stato suggerito dalla distinzione di Kant fra ragione pubblica e privata in Che cos'è l'illuminismo?, che pure è diversa da quella che uso qui³¹³.

Il rapporto di Rawls con Kant è troppo importante perché si possa credere che si tratti

310 I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., p. 505.

311 *Ibidem*, p. 406.

312 T. MC.CARTHY, *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue*, in «Ethics», vol.105, n.1 (1994), pp. 44-63.

313 J. RAWLS, *Liberalismo politico*, trad. it. a cura di S. Veca, Milano, Comunità, 1994, p. 340.

solo di una questione terminologica.

Può rilevarsi *ictu oculi* che il filosofo statunitense trova in Kant il suo naturale alleato: per entrambi infatti la giustizia non è identificabile con la massimizzazione della felicità collettiva.

A ben vedere però la continuità di pensiero tra i due filosofi viene meno ad un'analisi più attenta dei rispettivi sistemi: alla ragione pubblica Rawls conferisce infatti dei limiti che Kant mai avrebbe accettato³¹⁴. Essenzialmente si tratta dell'esclusione degli argomenti e delle credenze derivanti dalle dottrine comprensive, e quindi della rinuncia alla verità intera³¹⁵; ovvero, vista da una diversa prospettiva, dell'autosufficienza normativa dei principi politici, che corrisponde all'idea di fondo del liberalismo politico. Su questa delimitazione della ragione pubblica e sulle numerose obiezioni dalla stessa sollevate si tornerà in seguito.

La differenza principale è tuttavia un'altra: se Kant distingue un uso pubblico da uso privato, Rawls distingue pubblico da non pubblico, sottolineando espressamente che “non pubblico” non significa affatto “privato”:

La distinzione fra pubblico e non pubblico è diversa da quella fra pubblico e privato. Quest'ultimo io lo ignoro: non esiste una ragione privata. Esiste la ragione sociale, ovvero le numerose ragioni presenti nella società, e che formano la cultura di fondo; esiste anche quella che possiamo chiamare ragione domestica, cioè la ragione delle famiglie come piccoli gruppi sociali, che si contrappone sia alla ragione pubblica sia a quella sociale³¹⁶.

E' credibile che sia proprio questa la dissomiglianza cui fa riferimento Rawls.

In questa accezione *privato* non corrisponde a *individuale*, e *pubblico* non corrisponde a *istituzionale*. Pubblico rimanda invece alla procedura di

314 Cfr. F. VIOLA, *Ragione pubblica e diritti umani*, in G.L. Brena (a cura di), *Etica pubblica e pluralismo*, Padova, Edizioni Messaggero, 2001, pp. 139-157, per il quale questi limiti non sarebbero dettati dall'autorità della ragione, ma dall'obiettivo di rendere praticabile l'unione sociale.

315 La rinuncia all'intera verità è stata criticata sulla base della constatazione che senza il fondamento di una dottrina comprensiva si cade nello scetticismo. Ma non di questo si tratta: la rinuncia alla verità non implica rinuncia ai valori, ma sostituzione di valori politici a valori comprensivi: per esempio, discutendo sull'omosessualità, si potrebbe sostenere che essa deve essere considerata lecita, non sulla base del valore (comprensivo) della autonomia individuale, ma piuttosto sulla base di quello (politico) del reciproco rispetto. Cfr. T. NAGEL, *Rawls on Liberalism*, in FREEMAN (a cura di), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge Univ. Press, 2003, pp. 62-85.

316 J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., pp. 340-341, n.7.

universalizzazione propria della ragione pratica; alla pubblicità della legge³¹⁷, che è condizione di legittimità dell'obbligo politico; alla capacità di tralasciare i propri interessi, legati cioè alla propria posizione nella società, per affermare il valore dell'eguaglianza.

La secca rinuncia alla distinzione tra pubblico e privato non è certamente poco rilevante per un autore che si colloca all'interno della tradizione liberale: significa uscire da una visione ristrettamente individualistica (atomistica) della società e della politica e vanificare molte delle critiche fatte a Rawls dai comunitaristi.

Ulteriori differenze risiedono nella formulazione dei principi generali di giustizia³¹⁸, nonché nella *original position*³¹⁹.

317 Il tema della pubblicità è utilizzato da Rawls come da Kant nella *Pace perpetua* e costituisce uno strumento che consente di determinare l'accettabilità di un principio politico, ovvero la sua legittimità. Un governo che agisca sulla base di principi non pubblici, per Kant non è legittimo, perché non è collegato al consenso dei governati. Nella *Teoria della giustizia* la pubblicità svolge un ruolo analogo: i principi di giustizia di una società bene ordinata devono essere pubblici per determinare quel consenso, a prescindere dal quale l'equa cooperazione sociale non potrebbe aver luogo. Secondo Ch. Larmore la *pubblicità* nella *Teoria della giustizia* non starebbe a significare soltanto che i principi di giustizia debbono essere generalmente noti, ma ha un significato più profondo: essi devono essere condivisi. Non si tratta dunque solo di una conoscenza generale, ma di una conoscenza che comporta la *reciprocità*. La pubblicità sarebbe così la caratteristica principale del consenso politico, e permetterebbe di spiegare come mai Rawls ritenga necessario attribuire a tale consenso la forma classica del contratto. Ciò che importa – osserva Larmore – è che tutti i cittadini si scambino un reciproco riconoscimento dell'accettazione dei principi di giustizia. Cfr. C. LARMORE, *Public Reason*, in *The Cambridge Companion to Rawls*, cit., pp. 368-393.

318 Nel formulare la nozione del principio universale del diritto, la cui funzione è quella di determinare le condizioni per la coesistenza esterna delle libertà, Kant non opera alcuna distinzione tra libertà fondamentali e altri beni sociali. Non viene neppure fatto riferimento a ipotesi di ineguaglianza giustificabili in ragione dei maggiori vantaggi per la collettività. Cfr. V. IORIO, *Istituzioni pubbliche e consenso in John Rawls*, cit., pp. 46 ss.

319 Com'è noto, in base all'interpretazione rawlsiana, per considerare la problematica della giustizia sociale gli individui devono proiettarsi in una situazione ipotetica nella quale, sul presupposto dell'ignoranza delle rispettive condizioni esistenziali, acquistano legittimazione a contrarre esclusivamente in quanto "*free and equal moral persons*". In questa impostazione è rintracciabile la vecchia idea liberale secondo cui il libero gioco degli interessi particolari trova *naturaliter* composizione nell'equilibrio ottimale: una mano invisibile regola il mercato, conducendo gli uomini verso l'equilibrio ottimale. Di contro Kant, pur evocando sovente la categoria del contratto originario, mai considera lo stesso alla stregua di uno strumento euristico per la definizione di un principio di giustizia. Attraverso il contratto Kant intende spiegare l'origine razionale dello Stato: con esso gli individui abbandonano lo stato di natura per costituirsi in popolo, dotandosi di una costituzione giuridica dotata legittimamente di obbligatorietà. In questo senso il contratto originario rende possibile il passaggio allo Stato civile. Cfr. F.FIORE, *L'idea di contratto originario nella filosofia del diritto kantiana*, in AA. VV. *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a c. di G. Duso, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 256; P. RILEY, *Will and Political Legitimacy: A critical Exposition of Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982, pp. 125 ss. Per un approccio più generale al pensiero giuridico di Kant e, con particolare riguardo al suo rapporto con la tradizione giusnaturalistica e con le teorie contrattualistiche si rinvia a: A. GUERRA, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma Bari 2010;

2. Il liberalismo politico

Il contributo di Rawls ha rivestito un'importanza determinante in primo luogo nel rimettere in discussione l'utilitarismo che, da Bentham e Mill in poi, ha rappresentato la corrente dell'etica normativa predominante nell'area angolo-americana.

La costruzione rawlsiana costituisce una ripresa dell'idea di un liberalismo *autonomo* (*freestanding*) da dottrine etiche e religiose comprensive, ma fondato sui principi costitutivi dell'associazione politica³²⁰.

Al fine di analizzare l'idea di Rawls sul rapporto tra diritto e religione, occorre prendere le mosse da una questione più generale che il filosofo statunitense ha esaminato nelle sue ultime opere. Specificamente egli si interrogò su come fosse possibile che permanesse nel tempo “*una società giusta di cittadini liberi ed eguali*”³²¹ *che restano profondamente divisi da dottrine comprensive religiose, filosofiche e morali incompatibili, benché ragionevoli*”. Ovvero, continua Rawls, capire in che modo *dottrine comprensive*³²² profondamente contrastanti, sebbene ragionevoli,

G. SOLARI, *Il concetto di società in Kant*, «Rivista di filosofia», XXV, 1934, pp. 26-62; D. PASINI, *Diritto, società e Stato in Kant*, Milano 1960; O. HÖFFE, *Introduction a la philosophie pratique de Kant - La morale, le droit et la religion*, Albeuve, 1985; P. GUYER, *Kant's Morality of Law and Morality of Freedom*, in AA. VV., *Kant and Critique: New Essays in Honor of W.H. Werkmeister*, Dordrecht, 1993.

320 J. Raz ha sostenuto che Rawls pratica una “*astinenza epistemica*” quando rinuncia ad affermare che la sua dottrina è vera. Se è valida, dice Raz, allora è anche vera. Ma non è questo il significato di verità in questione qui. Nella teoria dell'*overlapping consensus* Rawls non accetta una concezione oggettivistica della verità, che pervenga alla assoluta certezza soggettiva della credenza. Nessuna idea di verità oggettiva può giustificare i nostri giudizi, poiché non esiste nessuna verità oggettiva fuori della coscienza singola (eccetto le verità scientifiche, anch'esse peraltro contestabili, secondo procedure definite). La validità di una teoria, d'altronde, deriva da un processo costruttivistico di ragionamento, in cui vengono messi a confronto i giudizi con i fatti e viceversa. Cfr. sul punto J. RAZ, *Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence*, in «Philosophy and Public Affairs», n.19 (1999), pp. 3-46.

321 Rawls specifica che le persone sono da considerare libere ed eguali, così motivando la priorità delle libertà individuali di cui al primo principio di giustizia rispetto ai beni primari. Habermas osserva come i liberali tradizionalmente prestino sulla libertà religiosa e di coscienza, che in Rawls non trovano immediato riconoscimento, ma tramite due livelli che metterebbero in ombra il processo democratico. I teorici del repubblicanesimo, invece, sarebbero paladini dei diritti di partecipazione politica. cfr. H.L.A. HART, *Rawls on Liberty and its Priority*, in N. DANIEL (a cura di), *Reading Rawls*, Basic Books, New York 1975, pp. 230 ss.

322 Una dottrina è comprensiva «*se contiene una concezione di ciò che ha valore nella vita umana, della personalità ideale, dei rapporti familiari e associativi ideali e di molte altre cose che devono informare di sé la nostra condotta e al limite tutta la nostra vita; è pienamente comprensiva se copre, unificati in un singolo sistema articolato in modo abbastanza preciso, tutti i valori e le virtù riconosciuti; è soltanto parzialmente comprensiva quando comprende diversi valori e virtù non politici, ma non tutti, ed è articolata in modo poco compatto*» (J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., p. 31). Una dottrina comprensiva può essere ritenuta ragionevole solo se possiede tre elementi: costituisce un caso di esercizio della ragione teorica e copre i principali aspetti religiosi, filosofici e

possano coesistere.

La formula “*liberi ed eguali*” desta alcuni problemi interpretativi se messa a confronto con il pluralismo. Il primo di essi riguarda la validità di tali principi: se ad essi si attribuisce una giustificazione religiosa (com’è avvenuto all’inizio della storia del liberalismo), si escluderebbero dalla comunità politica i non appartenenti alla fede da cui quella giustificazione proviene; se invece si dà una giustificazione in termini di diritto di natura ci si imbatterebbe in puntuali critiche di natura più strettamente filosofica.

Vi è poi una seconda e non meno importante questione: l’espressione “*liberi ed eguali*” è profondamente radicata nella tradizione della modernità politica occidentale, sicché non si può seriamente ritenere che i suoi presupposti sarebbero passivamente accettati da culture di matrice diversa.

Entrambe le problematiche possono essere sintetizzate con una domanda: è possibile dare ai principi di fondo e alle istituzioni l’apertura necessaria ad assicurare l’accettazione di culture diverse, e nel contempo segnare i confini che permettono la tutela dei diritti che la democrazia liberale, in quanto tale, deve garantire³²³?

Rawls risponde positivamente a tale quesito: la ragione per la quale i cittadini possono condividere certi presupposti è da rintracciare nel *consenso per intersezione*³²⁴. Le diverse tradizioni culturali e religiose hanno fatto propri alcuni

morali della vita umana; organizza dei valori in modo che risultino fra loro compatibili ed esprimano una visione intelligibile del mondo, così applicando la ragione pratica; infine, tale dottrina è suscettibile di evoluzione alla luce di ragioni valide dal suo punto di vista interno (*ibidem*, pp. 65-66 e pp. 156-157).

323 “*Se accettiamo [...] che ogni regime politico ha bisogno di fondamenti morali per giustificare la legittimità dell’esercizio del potere, la democrazia liberale si differenzia da altri regimi (per esempio le monarchie di diritto divino, gli stati teocratici, gli stati etici, ecc.) perché pone a fondamento della propria legittimità il principio della libertà e eguaglianza dei cittadini. [...] E’ inevitabile derivare da questi principi il carattere inclusivo della democrazia liberale: il principio dell’eguaglianza impone di non discriminare i cittadini senza ragioni giustificabili coerentemente con questo principi stesso, quindi impone una dinamica di inclusione seconda la quale chiunque può entrare a fare parte della associazione politica liberaldemocratica. Ciò vuol dire che non si può escludere qualcuno sulla base di differenze che non hanno rilevanza per la fedeltà alla associazione stessa. D questo principio normativo deriva l’esigenza del pluralismo e il carattere necessariamente inclusivo della democrazia liberale. [...] Qui sta il dilemma fondamentale: come è possibile tenere fede alla promessa di eguaglianza contenuta nei principi democratici, e al tempo stesso tracciare i confini che stabiliscono quando si rimane all’interno della democrazia liberale, e quando invece se ne fuoriesce, minacciandone l’esistenza, e quindi quella stessa promessa di inclusività?”: M. PIRAS, *Pluralismo religioso e moralità democratica. Saggi su Rawls e Habermas*, Torino, Trauben, 2010, pp. 17-18.*

324 L’idea di *overlapping consensus* è stata talvolta intesa come un accomodamento alla realtà, o ai fatti, così fraintendendo l’appello rawlsiano al “*fatto del pluralismo*”. Una decisa risposta a

principi fondamentali, e per ciò stesso riescono senza difficoltà ad affermarli. Si può avere, in altre parole, un consenso che potremmo definire *minimo comun denominatore* di credenze e valori diversi e differenziati, certamente compatibili l'uno con l'altro, quindi adatti ad una convivenza pacifica entro coordinate multiculturali.

Ma vi è di più. L'intersezione (o sovrapposizione) di cui si è detto, si osserva, non consiste in un mero spazio che residua dalle divergenti dottrine comprensive; non equivale, cioè, a dire: la dottrina *x* è conforme alla dottrina *y* sul punto *A* e *B*, mentre per il resto è diversa. Se così fosse la concezione politica sarebbe residuale e non *self standing*.

Sarebbe riduttivo qualificare il consenso *de quo* come un semplice *modus agendi*; esso è piuttosto una concezione morale costituita dai valori espressi dal liberalismo politico, il quale fornisce agli individui delle ragioni per operare conformemente ad esso nel segno di una pacifica convivenza e nel pieno rispetto dell'autonomia individuale³²⁵.

La concezione politica a cui cittadini di diverse dottrine comprensive aderiscono non promana dalle dottrine comprensive ma prende corpo e si sviluppa dall'esperienza

quest'obiezione è fornita da J. Cohen, *Moral Pluralism and Political Consensus*, in P. WEITHMAN (a cura di), *Reasonable Pluralism*, New York, Garland 1999, pp. 270-291, secondo cui la diversità morale non è un mero fatto in senso empirico ed esterno alla ragione, ma qualcosa che investe le operazioni e i poteri della ragion pratica. Il concetto di *consenso per intersezione* costituisce l'articolazione più specifica dell'idea di giustificazione pubblica, consentendo di “rendere più realistica e adeguare alle condizioni storiche e sociali delle società democratiche, che comprendono il fatto del pluralismo ragionevole, la nozione di società bene ordinata. In una società bene ordinata tutti i cittadini sostengono la stessa concezione politica della giustizia; tuttavia noi non supponiamo che lo facciano per ragioni identiche dall'inizio alla fine. I cittadini hanno idee religiose, filosofiche e morali contrastanti, per cui giungono a sostenere tale concezione politica partendo da dottrine comprensive diverse e addirittura incompatibili e quindi, almeno in parte, per ragioni diverse; ma ciò non impedisce alla concezione politica stessa di costituire un punto di vista comune utilizzabile per risolvere tutti insieme i problemi relativi agli elementi costituzionali essenziali. (...) in una società bene ordinata la concezione politica della giustizia viene affermata grazie a quello che possiamo chiamare *consenso per intersezione ragionevole*”.

325 “La base del rispetto dei cittadini per i limiti della ragione pubblica è un complesso bilanciato di ragioni [...] e non un compromesso imposto dalle circostanze” (J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., p.151). Sono peraltro individuabili degli ostacoli alla formazione di un giudizio morale completamente condiviso. Si tratta dei sei “oneri del giudizio”: 1) prove scientifiche e dati empirici possono risultare contrastanti; 2) se anche vi fosse un sostanziale accordo sulle “considerazioni pertinenti”, queste possono essere valutate in maniera differente; 3) tutti i concetti sono vaghi e perciò suscettibili di molteplici interpretazioni; 4) le esperienze di vita di ciascuno sono talmente varie che i giudizi degli individui divergono enormemente tra loro; 5) talvolta alcuni aspetti normativi rendono ostica una valutazione complessiva della questione; 6) risulta difficile stabilire le priorità fra i diversi valori emergenti da una situazione concreta (cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., pp.62-65).

vissuta della società liberale, grazie al metodo dell'equilibrio riflessivo³²⁶. I valori politici di tale società, che concorrono a farne un equo sistema di cooperazione, non sono affatto residuali ma, al contrario, sono valori talmente radicati da essere prevalenti sugli stessi valori della dottrina comprensiva: la singola dottrina non viene infatti imposta con la forza ed è riconosciuta la legittimità di istituzioni politiche che non si fondano sulla dottrina di appartenenza.

Si può quindi concludere che i valori politici sono valori autosufficienti, importanti per i cittadini tanto quanto le loro dottrine comprensive. Il rapporto tra queste due sfere non è definita una volta per tutte, ma si richiede ai cittadini una persistente attività di accomodamento:

Tocca poi a ogni singolo cittadino – e fa parte della sua libertà di coscienza – stabilire quale sia, nel suo pensiero, la relazione fra i valori dell'ambito del politico e altri valori della sua visione comprensiva³²⁷.

La critica al consenso per intersezione si appunta sul fatto che tale consenso è legato ad una mera contingenza storica, con la conseguenza che non sarebbero individuabili delle motivazioni razionali sulla cui base i cittadini provenienti da culture e religioni diverse dovrebbero adottare quegli stessi principi³²⁸.

Ai quesiti sopra esposti seguono due ulteriori interrogativi. In particolare ci si chiede quali debbano essere i termini equi di cooperazione sociale tra persone libere ed eguali, e quale tipo di struttura della concezione politica si richieda a questo scopo.

Rawls traccia una preliminare distinzione tra due tipi di pluralismo, che si sostanziano nel semplice “*fatto del pluralismo*” e nel “*pluralismo ragionevole*”. Il

326 T. SCANLON, *Rawls on Justification*, in *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Richard Freeman, Cambridge University Press, 2003, pp. 139-167; C. MANCINA *Uso pubblico della ragione e ragione pubblica: da Kant a Rawls*, cit., pp. 44-45.

327 J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., p. 128.

328 Questa critica è stata mossa anche da Habermas. Egli, sebbene volesse offrire una teoria maggiormente pluralista di quella di Rawls, intendendo disancorare la democrazia da principi morali sostanziali, in realtà per tale via finisce con l'assumere una posizione limitativa del pluralismo. Se infatti “*si considerano le ragioni provenienti, storicamente dalle dottrine comprensive come ragioni empiriche, ma non pienamente razionali, ciò vuol dire che l'adesione alla democrazia può essere fatta in maniera consapevole solo da chi adotta una certa forma di razionalità; la posizione di Rawls, invece, mettendo tra parentesi il problema della giustificazione, non presuppone la superiorità di un modello su altre forme di pensiero e culture*”. M. PIRAS, *Pluralismo religioso e moralità democratica. Saggi su Rawls e Habermas*, cit., p. 21.

tratto distintivo è rinvenibile nell'elemento della *ragionevolezza*, nozione che costituisce il perno dell'intera costruzione teorica del filosofo statunitense.

La ragionevolezza consiste nella capacità di riconoscere che le convinzioni di ciascuna visione del mondo non sono né universali né assolute, ma contestuali e parziali. Non si può esigere che una specifica dottrina comprensiva costituisca per tutti “*l'unica depositaria della validità e della verità*” religiosa, morale o filosofica.

La virtù della ragionevolezza si estrinseca proprio nell'apertura e nella disponibilità alla cooperazione con gli altri, purché anche gli altri facciano altrettanto³²⁹.

Su queste premesse poggia la costruzione teorica con cui Rawls fornisce una risposta alla questione del pluralismo, ed in particolar modo a quello di matrice religiosa. Riconoscere che esistono molteplici dottrine comprensive ragionevoli valide – in discontinuità rispetto alla tradizione cristiana – consente di rinunciare alla necessaria ricerca di un modello di giustizia volto a perseguire un'idea di bene stabilita in maniera unilaterale. Rawls dunque individua una concezione “politica autonoma” della giustizia, niente affatto derivante da assunti religiosi o morali: è questa l'idea del liberalismo politico.

La concezione politica della “*giustizia come equità*” esclude che una dottrina comprensiva, e dunque anche religiosa, possa essere imposta a chicchessia, e che essa costituisca la base dell'attività legislativa o giudiziaria³³⁰. Non ci si può richiamare ai contenuti di tali dottrine perché essi, necessariamente, si rivolgono solo ad alcuni.

Invero in “*Un riesame dell'idea di ragione pubblica*” Rawls distingue tra un'interpretazione ristretta ed un'interpretazione ampia della ragione pubblica; la

329 “*Rawls, pur negando a dottrine religiose comprensive il carattere della ragione pubblica, vede tuttavia nella loro ragione non pubblica almeno una ragione che non potrebbe, nel nome di una razionalità secolaristicamente indurita, essere semplicemente disconosciuta a coloro che la sostengono. Egli vede un criterio di questa ragionevolezza fra l'altro nel fatto che simili dottrine derivano da una tradizione responsabile e motivata, in cui nel corso di lunghi tempi sono state sviluppate argomentazioni sufficientemente buone a sostegno della relativa dottrina. In questa affermazione mi sembra importante il riconoscimento che l'esperienza e la dimostrazione nel corso di generazioni, il fondo storico dell'umana sapienza, sono anche un segno della sua ragionevolezza e del suo perdurante significato*”. Cfr J. RATZINGER, *Non vengo a imporre la fede ma a sollecitare il coraggio per la verità*”, Città del Vaticano, 17 gennaio 2008, <http://www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com>.

330 J. RAWLS, *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Torino, Ed. di comunità 2001, p.282.

seconda ritiene compatibile con la ragione pubblica il linguaggio delle dottrine comprensive. E' proprio questa interpretazione che sostanzia la più nota versione del principio rawlsiano:

*le dottrine comprensive ragionevoli, siano esse religiose o non religiose, possono essere introdotte nella discussione politica pubblica in qualsiasi momento, a condizione che siano a tempo debito presentate delle ragioni propriamente politiche (...) sufficienti a sostenere ciò che si dice sostenuto dalle dottrine comprensive introdotte*³³¹

Per assicurare la pacifica convivenza tra persone aventi divergenti posizioni religiose ed etiche, Rawls ritiene debba attribuirsi preminenza alla *giustizia politica* rispetto alle visioni comprensive dei cittadini, indicando alcune regole essenziali e imprescindibili che configurano la struttura costituzionale dello Stato³³². Tale struttura nel lessico rawlsiano è rappresentata dall'insieme delle istituzioni pubbliche principali, considerate unitariamente come parti di un unico schema di cooperazione sociale.

Il ragionamento di Rawls, almeno nei suoi elementi essenziali, appare chiaro: atteso che per istituzione deve intendersi un sistema pubblico innervato da regole che definiscono “*cariche e posizioni, con i loro rispettivi diritti e doveri, poteri, immunità e via dicendo*”, ne consegue che i principi di giustizia devono trovare applicazione con riferimento al modo attraverso cui le istituzioni determinano la suddivisione dei vantaggi che derivano dalla cooperazione sociale³³³.

331 J. RAWLS, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in ID. *Il diritto dei popoli*, trad. it. di Giampaolo Ferranti e Paola Palminiello, a cura di Sebastiano Maffettone, Torino, Comunità, 2001, p. 203

332 Cfr. C. ORREGO SÁNCHEZ, *Razón Pública y Argumentación Religiosa. Un dilema para Rawls*, in A. PUNZI (a cura di), *Omaggio a John Rawls (1921–2002) Giustizia, Diritto, Ordine internazionale – Justice, Law, International Order*, Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del diritto» n.4, Giuffrè, Milano 2004, p.81.

333 J. RAWLS, *A Theory of justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971, p.55. Come esempi di istituzioni sociali maggiori Rawls indica la costituzione e i principali assetti economici e sociali quali “*the legal protection of freedom of thought and liberty of conscience, competitive markets, private property in the means of production, and the monogamous family*” (*ibidem*, p. 7). L'istituzione, deve essere valutata, secondo Rawls, non in termini astratti, ma in riferimento al grado di effettiva realizzazione dei comportamenti previsti da determinate regole. Il problema è di carattere metodologico. Il filosofo privilegia l'aspetto fenomenico nell'analisi delle istituzioni pubbliche: “*there is an ambiguity then, as to which is just or un just, the institution as realized or institution as an abstract object. It seems best to say that is the institution as realized and effectively and impartially administered which is just or unjust. The institution as an abstract object is just or unjust in the sense that any realization of it would be just or unjust*” (*Ibidem*, p. 55).

La scelta di campo sembra essere determinata dall'osservazione per cui solo a livello struttura fondamentale della società è possibile assicurare quella “*background justice*” la cui realizzazione, invece, non risulta praticabile al livello dell'azione dei singoli consociati: questi ultimi, infatti, esclusa ogni possibilità di eteroregolamentazione, devono essere considerati liberi di perseguire i rispettivi obiettivi particolari nell'ambito dei limiti fissati dalla struttura di base.

Una simile costruzione teorica consente a Rawls di rimarcare ulteriormente le differenze esistenti tra la sua concezione di giustizia e le concezioni elaborate nell'ambito delle prospettive utilitaristiche e libertarie³³⁴.

La focalizzazione dell'attenzione sulla *basic structure* della società permette inoltre una più semplice individuazione delle ineguaglianze sociali fondamentali, per cui, una volta reperiti i principi utilizzabili per la loro regolamentazione “*potrà più agevolmente essere risolto anche il problema della regolamentazione delle altre ineguaglianze*”³³⁵

Le istituzioni sociali sono giuste solo se conformi a quei principi che cittadini liberi e uguali³³⁶ farebbero propri in una condizione ideale ed originaria nella quale si sconosce la propria posizione sociale³³⁷.

Nella posizione originaria “*le parti sono poste sotto un velo d'ignoranza: ignorano, per esempio, l'estensione del territorio o l'entità della popolazione o la forza relativa del popolo di cui rappresentano gli interessi fondamentali*”. Sotto il velo di ignoranza, le parti escluderebbero di costituire uno Stato mondiale per i rischi di dispotismo che esso comporta ma definirebbero forme di associazione interstatale, formulando un diritto dei popoli corrispondente ai “*ben noti e tradizionali principi*

334 Il limite della concezione di Nozick e dei libertari in genere consisterebbe – almeno nell'analisi di Rawls - nel fatto che elaborando un modello in cui lo Stato è assimilato ad una associazione privata, non offrono alcun modello speciale di giustizia applicabile alla struttura della società. L'utilitarismo, invece, difetterebbe per essere fin troppo generico poiché la sua dottrina si applica sia alla struttura fondamentale della società che alle azioni dei singoli consociati.

335 J. RAWLS, “*The Basic Structure as Subject*”, in *American Philosophical Quarterly* (April 1977), 14 (2): p. 159.

336 Le persone sono considerate libere per via dei due poteri morali che vengono loro riconosciuti: la capacità di avere un senso di giustizia e di concepire il bene (quale capacità di formulare razionalmente una concezione del proprio vantaggio); la facoltà di esercitare i poteri della ragione.

337 Nel contrattualismo rawlsiano l'idea dello “*stato di natura*” cede il posto all'ipotesi di una “*posizione originaria*” ideale nella quale si trovano a decidere i principi di giustizia persone poste sotto un “*velo d'ignoranza*” riguardo alla condizione individuale ed alla posizione sociale di ciascuno.

*di giustizia fra popoli liberi e democratici*³³⁸.

Sarebbero due i principi che tutti accetterebbero:

1) ciascuno ha un uguale diritto ad un sistema pienamente adeguato di uguali libertà fondamentali;

2) le disuguaglianze economiche e sociali sono ammissibili a condizione di conferire il massimo beneficio ai meno avvantaggiati e di essere collegate a posizioni aperte a tutti in condizioni di equa opportunità.

Rawls ha fornito diverse formulazioni dei due principi, ma l'aspetto comune a tutte è che la scelta deve prescindere da scopi *particolaristici* (l'azione tende ad avvantaggiare se stessi) o *utilitaristici* (l'azione tende ad avvantaggiare la maggioranza), dovendo piuttosto essere compiuta in nome dell'universalità della natura umana. In questo senso, non è ammissibile che “alcuni abbiano meno affinché altri prosperino”; ciò, per quanto possa essere utile, non è tuttavia giusto: è questo il nucleo centrale della critica rawlsiana all'utilitarismo.

Rawls ha dedicato maggiore approfondimento all'analisi del secondo principio di giustizia, che risulta in effetti assai arduo da definire (chi sono, ad esempio, i “meno avvantaggiati”?). Egli ritiene naturale l'esistenza all'interno delle società di gruppi meno favoriti, reputando, conseguentemente, che questo non costituisca di per sé ingiustizia; pensa, però, che occorra un intervento verso i meno fortunati da parte della società giusta.

Le società aristocratiche, egli osserva, sono ingiuste perché considerano le naturali

338 J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, cit., p. 42. Rawls esclude esplicitamente che il diritto dei popoli comprenda dei principi di giustizia distributiva globale. Per Rawls “*i grandi mali della storia umana [...] derivano dall'ingiustizia politica*” (pp. 7-8), ma ciò non va inteso nel senso della giustizia distributiva. Lo scenario internazionale conosce *società svantaggiate*, e cioè “*società le cui circostanze storiche, sociali ed economiche, rendono difficile, se non impossibile, l'instaurarsi di un regime bene ordinato, liberale o decente che sia*” (p. 120). Nei confronti di tali società, in base al diritto dei popoli, i 'popoli bene ordinati' condividono un dovere di assistenza. Tale dovere ha come fine favorire l'instaurazione di istituzioni giuste, o almeno decenti. Per ottenere questo scopo, è la *cultura politica* svolgere un ruolo fondamentale, insieme alle tradizioni culturali, all' “*industriosità*” ed alle “*virtù politiche*” dei membri. Un'abbondanza di risorse naturali non è necessaria, mentre la profusione di “*aiuti finanziari è di solito indesiderabile*” (p. 147). D'altronde, per Rawls, “*non esiste società al mondo - a eccezione di casi marginali - afflitta da una penuria di risorse tale da non poter diventare una società bene ordinata, qualora fosse organizzata e governata in modo ragionevole e razionale*” (pp. 144-45). Di per sé “*l'arbitrarietà della distribuzione delle risorse naturali non provoca difficoltà*”; dunque “*nella struttura di base della società dei popoli, una volta che il dovere di assistenza sia soddisfatto e tutti i popoli siano dotati di un governo liberale o decente operativo, non c'è più ragione di restringere il divario di ricchezza media fra i diversi popoli*” (p. 156).

ineguaglianze come una condizione necessaria e perenne. Una società giusta, al contrario, deve praticare il “*principio di riparazione*” in forza del quale, se si vuole garantire un'effettiva eguaglianza di opportunità a tutti, la società deve prestare maggiore attenzione a coloro che si trovano in posizioni sociali poco favorevoli. L'idea è quella di ovviare ai torti dovuti al caso in direzione del principio di eguaglianza.

In termini più generali, Rawls adotta il cosiddetto “*principio di differenza*”, che egli collega all'idea di fratellanza, contenuta nella celeberrima rivendicazione dei rivoluzionari francesi del 1789, insieme alla libertà e all'eguaglianza:

Il principio di differenza sembra corrispondere al significato naturale della fraternità; cioè, all'idea di non desiderare maggiori vantaggi, a meno che ciò non vada a beneficio di quelli che stanno meno bene. La famiglia, in termini ideali, ma spesso anche in pratica, è uno dei luoghi in cui il principio di massimizzare la somma dei vantaggi è rifiutato. In generale, i membri di una famiglia non desiderano avere dei vantaggi, a meno che ciò non promuova gli interessi dei membri restanti. Il voler agire secondo il principio di differenza ha esattamente le stesse conseguenze. Coloro che si trovano nelle condizioni migliori desiderano ottenere maggiori benefici soltanto all'interno di uno schema in cui ciò va a vantaggio dei meno fortunati³³⁹.

Il presupposto del liberalismo politico, e cioè l'ideale della priorità del giusto rispetto al bene, pur non rifiutando aprioristicamente l'idea di “*bene*”³⁴⁰, esige che le dottrine comprensive rispettino i limiti generali connessi alla concezione *politica* della giustizia³⁴¹.

Rawls ritiene necessario che le leggi e le istituzioni, quali che siano i principi

339 J. RAWLS, *A Theory of justice*, cit., p. 117

340 Secondo J. RAWLS, *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, cit., p. 205, «la giustizia traccia i limiti, il bene indica la direzione». La giustizia come equità, peraltro, farebbe proprie cinque concezioni del bene, che può essere inteso come razionalità, idea di beni primari da tutelare, idea delle concezioni comprensive del bene ammissibili, idea delle virtù politiche, idea del bene di una società politica bene ordinata.

341 Una concezione della giustizia è *politica* se concerne “*le istituzioni politiche, sociali, economiche ed il modo in cui esse cooperano fra loro in un sistema unificato che si trasmette tra le generazioni*”. In secondo luogo, non deve essere riferibile ad una specifica dottrina comprensiva del mondo. Infine, l'idea di giustizia deve essere espressa attraverso “*idee fondamentali e principi condivisi impliciti nella cultura politica pubblica di una società democratica*”. Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., pp. 29 ss.

sostanziali che le animano, vengano amministrate *in modo imparziale ed equo*³⁴². Viene così proposto il concetto di *giustizia formale*, intesa come rispetto delle regole, che si pone come propedeutica rispetto alla discussione dei principi di giustizia destinati a trovare applicazione in sede di costruzione della struttura costituzionale della società.

A ben vedere, tuttavia, l'idea che la giustizia formale e la giustizia sostanziale procedano di pari passo costituisce un *topos* emergente nelle teorie sulla giustizia politica non del tutto condivisibile: è intuitivo, infatti, che anche un'associazione a delinquere potrebbe essere gestita in modo coerente!

Anche nella più antica letteratura giuridica si riscontra una tendenziale sfiducia nei confronti delle dommatiche della giustizia formale: H. Walther nella sua raccolta di sentenze medievali individua svariate versioni della contrapposizione *ius/iniuria*, originariamente riferita da Cicerone (*De officiis*, 1, 10, 33) come celebre espressione proverbiale: “*summum ius, summa iniuria*³⁴³”.

Sotto questo profilo non sembra che la giustizia formale di per sé possa offrire un significativo contributo nell'ottica di un modello di società giusta.

E' piuttosto una diversa accezione che la categoria della *giustizia formale* assume nei termini di presupposto di effettività dell'ordinamento: essa, strumento di una garanzia istituzionalizzata di certezza del diritto, è quell'aspetto del *rule of law* che assicura le legittime aspettative dei cittadini, rispondendo ad un'esigenza di obbedienza al sistema³⁴⁴.

L'insistenza di Rawls sulle garanzie di giustizia formale non è in definitiva riconducibile per intero al significato “*morale*” della tutela dei consociati da forme di discriminazione. Piuttosto tale insistenza scaturisce dalla consapevolezza delle problematiche connesse alla stabilità del sistema: per mezzo della tutela dell'affidamento delle parti contraenti è possibile pervenire al fondamento dell'obbligo assunto dalle stesse di osservare i principi di giustizia, nel contesto di

342 ID, *A Theory of Justice*, cit, p. 58

343 H. WALTHER, *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung*, I-V, Göttingen, 1967.

344 Il riferimento è alla teoria dell'obbedienza al sistema di C. PERELMAN; Cfr. C. PERELMAN, (tr. it.) *La giustizia*, Giappichelli, Torino, 1959, pp. 36-45.

una situazione di equilibrio tra obblighi e aspettative³⁴⁵.

Con specifico riguardo al rapporto tra diritto e religioni, Rawls individua nel rispetto di una costituzione democratica ragionevole lo strumento necessario ad assicurare a ciascun cittadino la possibilità di professare il proprio credo religioso o di non credere.

3. Le condizioni per la cooperazione sociale

L'effettiva portata della teoria della giustizia dipende dalla definizione del concetto intorno al quale ruota l'intera teoria della *justice as fairness*, costituito dalla *original position*.

Il valore della posizione originaria merita di essere esaminato più dettagliatamente: in tale condizione ipotetica, infatti, risiede il fondamento dei principi di giustizia sociale, oggetto di un accordo tra individui razionali i quali, nel fissare i presupposti della propria associazione ispirandosi alla regola dell'uguaglianza, intendono “*promuovere i propri interessi*”³⁴⁶.

Nella prospettiva rawlsiana gli individui non sono dei meri attori, ma delle *persone morali*.

La posizione originaria, precisa infatti Rawls,

*is a state of affair in which the parties are equally represented as moral persons and the outcome is not conditioned by arbitrary contingencies or the relative balance of social forces. (...) Thus justice as fairness is able to use the idea of pure procedural justice from the beginning*³⁴⁷.

La nozione di *moral person* non è agevolmente comprensibile, anche in ragione del fatto che Rawls si astiene dal fornirne una vera e propria definizione, limitandosi a enunciare alcuni suoi elementi essenziali. Sono morali gli individui dotati di senso di giustizia, ossia guidati dalla volontà di agire in ossequio a principi di giustizia.

345 Sul rapporto tra giustizia formale e giustizia sostanziale in Rawls cfr. M. INTROVIGNE, *I due principi di giustizia nella teoria di Rawls*, Giuffrè, Milano, 1983.

346 J RAWLS, *A theory*, cit, pp. 118-119, “*it must be shown, then, that the two principles of justice are the solution for the problem of the choice presented by the original position*”.

347 *Ibidem*, p. 120. il concetto di parte è stato più volte modificato dallo stesso Rawls. Cfr. J. RAWLS, *Conceptions of persons and Social Cooperation*, in ID., *Political Liberalism*, cit., pp. 299-340.

La enucleazione definitiva del concetto, contenuta nel capitolo ottavo di *A Theory of Justice*, sembra suggerire che una persona morale è chi indirizza i propri obiettivi verso quel dato assetto della società compatibile con il perseguimento di quegli stessi obiettivi³⁴⁸.

In conclusione, le parti della posizione originaria sono esseri razionali e, proprio perché dotate di un senso di giustizia, eguali. Inoltre, sia il requisito del possesso di una dimensione esistenziale, sia il riferimento al “*senso di giustizia*” (da intendersi qui in senso formale), sia l’elemento della capacità di realizzare i propri obiettivi optando per un determinato assetto delle condizioni di base, contribuiscono a delineare un modello che, per quanto *ipotetico* (*rectius*: simulato), è anche *storico*.

Il senso di giustizia degli individui è costituito dal riconoscimento del dovere di rispettare le regole del gioco e del valore della certezza. Rawls sottolinea come la propria concezione sia modulata sulla *Metafisica dei costumi* di Kant. Per quest’ultimo, infatti, persona è “*quel soggetto le cui azioni sono suscettibili di una imputazione*³⁴⁹”. La personalità morale, dunque, si risolve per il filosofo di Königsberg nella libertà di un essere ragionevole assoggettato a leggi morali; e da ciò deriva che ciascuno non può essere sottomesso a nessun’altra legge che a quella che essa stessa sceglie di darsi.

Tuttavia non va trascurata una significativa differenza: mentre in Kant il rispetto della giustizia formale possiede un fondamento etico, in Rawls invece essa è funzionale a garantire l’effettività dell’ordinamento giuridico.

Il senso di giustizia è inteso da Rawls come un bene degli individui il cui possesso consente l’applicazione dei principi di giustizia agli stessi individui. Ciò si arguisce dal fatto che in *A Theory* tra gli elementi caratterizzanti gli esseri umani viene indicata, oltre alla capacità di avere una propria concezione del bene, il *sense of justice*, ossia “*a normally effective desire to apply and to act upon principles of justice, at least to a certain minimum degree*³⁵⁰”.

Il richiamo al *senso di giustizia* permette a Rawls di fondare l’eguaglianza tra le parti

348 V. IORIO, *Istituzioni pubbliche e consenso in John Rawls*, cit., p. 94

349 I. KANT, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten* (1785), tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994, p. 399.

350 ID., *A Theory*, cit., p. 505.

su un presupposto del tutto diverso rispetto a quello rappresentato dall'eguaglianza formale. Il riferimento ad un mero principio procedurale avrebbe determinato l'insorgere della aporie difficilmente risolvibili: l'eguaglianza formale è ben poca cosa, infatti, se si considera che essa impone soltanto di assicurare agli stessi casi il medesimo trattamento³⁵¹.

Un cenno merita infine l'altra caratteristica delle parti contraenti nella *original position*, cioè la loro natura di individui *liberi e razionali*.

Rawls non chiarisce tale ultima espressione, limitandosi ad un mero rinvio al lessico ordinario delle teorie sociali³⁵², ma con una significativa precisazione: l'individuo razionale è privo del sentimento dell'invidia; egli non è disposto ad accettare una perdita sol perché anche altri la subiscono, e non è danneggiato dalla consapevolezza che altri possiedono un indice maggiore di beni sociali principali.

Quando Rawls indica l'assenza dell'invidia come caratteristica dell'individuo razionale considera l'invidia stessa come un atteggiamento materiale “*e non uno stato d'animo morale*”³⁵³. Quest'ultimo infatti implica che il soggetto spieghi lo stato in cui versa ricorrendo a principi morali; cosa impossibile per l'invidioso, che agisce in modo del tutto irrazionale³⁵⁴.

Si tratta di una *fictio* che, connotando in termini del tutto irrealistici l'intera teoria rawlsiana, ne rappresenta un punto debole.

Costituisce infatti motivo di perplessità la inadeguata ed inescusabile considerazione dell'invidia, quale elemento caratterizzante la interazione tra cittadini.

Come ha argutamente osservato attenta dottrina, se – come propone Rawls – si ritiene che gli individui nella posizione originaria siano dotati di un senso di giustizia formale

*è elementare dedurre che l'invidia è inversamente
proporzionale al senso di giustizia [per cui] è solo l'esistenza*

351 ID., *A Theory*, cit., p. 507.

352 Su questo punto cfr. K.J. ARROW, *Social Choice and Individual Values*, John Wiley, New York, 1963; trad.it. *Scelte sociali e valori individuali*, Etas, Milano 1977.

353 J. RAWLS, *A Theory*, cit., p. 394.

354 Muovendo da questa distinzione Rawls invita a non confondere l'invidia con il risentimento, che invece è uno stato d'animo morale. Se infatti, diceva, ci risentiamo perché crediamo “*di avere meno degli altri, deve essere perché pensiamo che il loro star meglio è il risultato di istituzioni ingiuste o di un'errata condotta da parte loro. Coloro che esprimono risentimento, devono essere pronti a dimostrare perché crete istituzioni sono ingiuste o in che modo certe altre li hanno offesi*”, J. RAWLS, *A theory*, cit., p. 435

*nei singoli di tale capacità che permette a Rawls di porre anche l'invidia dietro il cosiddetto velo d'ignoranza*³⁵⁵.

All'origine dell'invidia opererebbe, secondo Rawls, una condizione psicologica di impotenza manifestantesi nella disistima di sé. Presupposto per il suo verificarsi sarebbe, in primo luogo, il far parte di una struttura sociale che evidenzia le differenze e, secondariamente, l'assenza di alternative per un mutamento dello *status quo*.

Sulla base di quanto detto risulta evidente che questo tipo di impulso emotivo è per il filosofo statunitense assolutamente non immaginabile nell'ambito di una società fondata su principi di giustizia. Rawls, pur riconoscendo che le istituzioni sociali sono spesso la causa scatenante del sentimento dell'invidia, pensa che le strutture fondamentali della società siano in grado di attenuarlo, poiché *“in un'assemblea pubblica ciascuno è trattato con il rispetto che si deve a un essere uguale sovrano*³⁵⁶”.

4. Il problema della scelta costituzionale

Le maggiori difficoltà nelle quali una teoria dell'etica pubblica si imbatte riguardano la circostanza che l'accettazione dei criteri di giustificazione dell'autorità delle istituzioni politiche fondamentali determina, per gli individui, la sottoposizione ad un potere esterno.

I rischi di tale sottoposizione sono ben più consistenti rispetto a quelli che conseguono all'adozione di un codice morale da parte di singoli soggetti: qualora infatti i costi di tale assoggettamento dovessero risultare insopportabilmente elevati, l'individuo non avrebbe alcuna possibilità di dissociazione!

La problematica relativa a tale *eteronomia* è stata esposta da Kelsen con singolare efficacia:

se ci deve essere una società e, più ancora, Stato, ci deve

355 A. DRAGONE, *Invidia e giustizia. Alcune annotazioni a partire da 'Una teoria della giustizia' di John Rawls*, in F. D'AGOSTINO (a cura di), *Materiali sul neocontrattualismo*, Jaca book, Milano, 1988 pp. 83 ss.

356 J. RAWLS, *A Theory*, cit. p. 438.

*essere un potere (...), ma se noi dobbiamo essere comandati lo vogliamo essere da noi stessi*³⁵⁷.

Posta in questi termini, la questione è agevolmente risolvibile.

Il modello del tipo “*democrazia procedurale*” potrebbe infatti costituire un ottimo compromesso tra le esigenze di eteronomia ed autonomia, attribuendo maggiore importanza al secondo elemento della relazione dicotomica³⁵⁸. Posto infatti che *diritto* è l’oggetto di procedure istituzionalizzate, ne deriva che la sola possibilità di legittimazione del potere può essere rintracciata nel carattere di razionalità intrinseco alla stessa forma del diritto, e cioè sulla base delle proprie qualità formali, senza ritornare a quel tipo di “*ragion pratica*” che da Aristotele a Kant era stata utilizzata in funzione di una giustificazione metalegislativa dell’ordinamento giuridico³⁵⁹.

Più di recente Habermas ha elaborato un modello di legalità implicante l’istituzionalizzazione di procedimenti giuridici sensibili ai contenuti morali³⁶⁰.

Tuttavia nella realtà il problema si presenta in maniera molto più articolata: i modelli politico-giuridici fino ad oggi edificati, lungi dal realizzare un’autentica democratizzazione dei processi di decisione, sono palesemente in contrasto con quelli che Rawls definisce in termini di *principi intuitivi di giustizia*.

Occorre infatti considerare le discriminazioni e le svariate manifestazioni di ineguaglianza che contrassegnano le società attuali, e che si specificano in una stratificazione in classi del tutto incompatibile con qualunque astratto modello di

357 H. KELSEN, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1929., Ed. It.: *Essenza e valore della democrazia*, trad. di G. Melloni, in *La democrazia*, il Mulino, Bologna 1981⁴, p. 40.

358 R. RACINARO, Introduzione a H. KELSEN, *Socialismo e Stato*, De Donato, Bari 1979.

359 Il tema del “*recupero*” della filosofia pratica si inserisce nel più ampio dibattito in ordine alla razionalità del discorso etico, che originariamente ha avuto luogo in Germania a seguito della pubblicazione degli scritti di H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Studi Bompiani, Milano 1995; di H. ARENDT, *Vita Activa*, Bompiani, Milano 1991; e di W. HENNIS *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Neuwied-Berlin 1963. Per una panoramica generale sulle diverse posizioni si rinvia a: AA. VV., *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Marietti, Genova 1988; E. BERTI, *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987; F. VOLPI, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in AA. VV., *Filosofia pratica e scienza politica*, a cura di C. Pacchiani, Francisci, Albano.Padova 1980, pp. 11-97; ID., *Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla riabilitazione della filosofia pratica*, in AA. VV., *Teorie etiche contemporanee*, a cura di C.A. Viano, Bollati Boringhieri, Torino 1990, pp. 128-148; G. ZARONE, *Pensiero e verità. Saggi metafisico-teologici per la metaetica*, E.S.I., Napoli 1993, p 172.

360 J. HABERMAS, *Recht und Moral (Tanner Lectures)*, tr. It., *Morale, diritto, Politica*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 1992, pp. 24-39.

razionalità³⁶¹.

Svolte tali necessarie premesse è possibile analizzare il principio rawlsiano del *maximin*, oggetto di attenzione da parte dei critici del filosofo statunitense³⁶².

Il *maximin*, contrazione della locuzione *maximum minimorum*, altro non è che una regola prescrittiva la minimizzazione dello svantaggio della situazione più sfavorevole, in evidente contrasto rispetto al modello del *maximax*, che ammette maggiori svantaggi alla base della piramide sociale, in contrapposizione con i maggiori vantaggi per il vertice.

In "*A theory of Justice*³⁶³" Rawls intende riformulare l'idea di contratto sociale ribattezzandola alla luce delle contemporanee teorie della *rational decision*³⁶⁴ e dei

361 Sono stati avanzati diversi argomenti a sostegno e giustificazione delle differenze di classe, sostanzialmente riconducibili all'idea di "*competizione naturale*" ed "*efficienza del sistema*". Tra gli altri Hayek, dopo aver premesso che "*qualsiasi tipo di egualitarismo o di qualsiasi determinazione autoritativa di una 'giusta' distribuzione dei redditi da imporre alle forze spontanee che ordinano l'interazione umana porterebbe senza alcun dubbio alla distruzione di una larga parte dell'attuale umanità*", afferma che "*le differenze genetiche fra individui sono all'origine del fatto che siamo divenuti uomini veri e propri (...). La differenziazione è stata una buona cosa, anzi l'evento principale che più di ogni altro ha consentito al genere umano di acquisire facoltà superiori*" (F.A. HAYEK, *Le regole della morale non sono le conclusioni della nostra ragione*, in AA. VV., *Libertà e giustizia nella società tecnologica*, a cura di S. Ricossa e E. Di Robilant, Giuffrè Milano 1985, pp. 13-14). La teoria prospettata esula completamente dall'ambito tematico della giustizia sociale, e non consente di svolgere alcun dibattito sul punto. Se infatti le diseguaglianze vengono ricondotte nell'alveo dei meri fatti naturali, nessun argomento di matrice morale o razionale potrà mai essere utilizzato per convincere alcuno della giustizia della sorte a lui toccata nel nascere in un determinato luogo o con dati caratteri psico-fisici.

362 In effetti il principio del *maximin* sembra rappresentare il punto debole della teoria della giustizia sociale come equità, un vero e proprio cavallo di troia con il quale distruggere dall'interno l'impianto teorico di Rawls. Il *maximin*, si osserva, terrebbe conto solo dei pericoli derivanti dalla scelta, e non dei benefici che, probabilisticamente, potrebbero scaturire dalla stessa. Ha addirittura avuto sviluppo una letteratura che Comanducci definisce significativamente "*misinterpretazione delle tesi rawlsiane*". A titolo esemplificativo si citano: R. A. MUSGRAVE, *Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-off*, in *Quarterly Journal of Economics*, n. 88, 1974, pp. 625-632; B. BARRY, *The Liberal Theory of Justice. A critical Examination of the Principal Doctrines in A theory of Justice by John Rawls*, Oxford Clarendon Press, 1973; S. VECA, *La società giusta. Argomenti per il contrattualismo*, Il saggiaiore, Milano 1982; S. MAFFETTONE, *Utilitarismo e teoria della giustizia*, Bibliopolis, Napoli 1983; P. COMANDUCCI, *Contrattualismo, utilitarismo e garanzie*, Giappichelli, Torino 1984. pp. 142 ss. Secondo gli appartenenti alla corrente libertaria tra i due principi di giustizia vi sarebbe un'insanabile contraddizione: l'applicazione del secondo principio, ossia la redistribuzione dei beni attraverso la regola della progressività dell'imposta tributaria si tradurrebbe in un'oppressione dell'individuo stridente con la libertà individuale assicurata dal primo principio.

363 J. RAWLS, *A Theory of justice, cit.*, p. 94

364 Un riferimento esplicito è contenuto in *Ibidem*, pp. 125 e ss. e pp. 137 ss. Deve comunque ricordarsi che Rawls ha successivamente mutato la propria posizione, ritenendo un errore l'aver descritto la sua teoria della giustizia come parte della teoria della decisione razionale. Secondo il filosofo, inoltre, in un'ottica kantiana, il contenuto della giustizia non può essere ricavato da una procedura avvalentesi dell'idea del razionale. Cfr. RAWLS, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in "*Philosophy and Public Affaire*", vol. XIV, 1985, pp. 223- 251.

*giochi strategici*³⁶⁵.

Se si muove dal presupposto che le parti chiamate a definire la struttura fondamentale della società e ad individuare le norme fondamentali che saranno alla base dei successivi accordi sono individui liberi e razionali, occorre sostituire i giudizi morali (basati sulle capacità intuitive delle parti) con giudizi soggetti ad una razionale prudenza.

La *rational prudential choice*, che rappresenta un'alternativa a processi di determinazione della decisione contraddistinti da arbitrarietà ed emotività³⁶⁶, costituisce una via obbligata nello sviluppo della teoria rawlsiana. Attraverso tale escamotage, infatti, è possibile risolvere il problema dell'esclusione delle diverse forme di egoismo dall'ambito nel quale agiscono le parti nella posizione originaria.

Il ricorso ad una *rational prudential choice* consente anche a Rawls di trovare un fondamento a giustificazione dell'opzione per il modello di giustizia come equità, nel senso che risulterà più conveniente vivere in una società ordinata secondo principi di equità che in qualsiasi altro modello di società.

Lo scopo del filosofo è quello di delineare una teoria della giustizia innervata dal modello decisionale della "*procedura pura*", una procedura capace di garantire – sempre che vengano scrupolosamente osservate le regole che disciplinano il procedimento decisionale – l'equità dei risultati conseguiti.

La giustizia procedurale perfetta presuppone due condizioni: 1) un criterio

365 La game theory trova origine nell'opera di J.V. NEUMANN e O MORGENSTERN, *The Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, 1947 ed è stata ampiamente utilizzata nell'ambito della filosofia pratica, soprattutto nell'area statunitense. La game theory considera la razionalità della decisione in termini di mero calcolo, cioè prescindendo da qualsiasi atteggiamento emotivo. Inoltre, nelle ipotesi più complesse (si pensi ad interessi esasperatamente in conflitto) la teoria consente di far ricorso a metodi atti a fornire un'ampia gamma di soluzioni.

366 In ciascuna delle sue versioni la decisione razionale è un procedimento logico effettuato sulla base di una conoscenza empirica: la scelta ricade sull'alternativa che permette la massimizzazione del vantaggio, considerato tenendo conto delle proprie concezioni dei valori. Ad uno sguardo attento l'individuazione dei principi nella posizione originaria differisce dalla situazione di scelta tipica della *decision theory*, sotto almeno due profili: 1) i contraenti nella posizione originaria operano una scelta che investe i principi che regolano le azioni, e non le azioni *ex se*; 2) i principi di giustizia devono garantire la massimizzazione dei vantaggi per una molteplicità di attori, i quali scelgono ciascuno per sé. Bobbio ha scorto alcune analogie tra l'attuale dibattito sulla rational decision theory e la categoria della *prudencia*: "che cosa è mai il discorso sulle decisioni razionali in condizioni di incertezza se non la continuazione del discorso tradizionale sulla prudenza? Come non rendersi conto che la sfera dei problemi è la stessa, che ciò che cambia sono gli strumenti intellettuali impiegati per dare una risposta alle stesse domande?", N. BOBBIO, *Per una mappa della filosofia politica*, in AA. VV., *La filosofia politica oggi* (a cura di D. Fiorot), Torino Giappichelli, 1990.

indipendente che consenta di stabilire quando il risultato di una divisione sia equo 2) una procedura idonea a realizzare il risultato auspicato.

Nella giustizia procedurale imperfetta, invece, pur sussistendo un criterio indipendente di giustizia, mancherebbe una procedura capace di attuarlo.

L'esempio offerto da Rawls investe il processo penale, rispetto al quale nessuna tecnica potrebbe mai scongiurare il pericolo che il colpevole venga assolto o l'innocente condannato³⁶⁷.

Il modello procedurale c.d. puro si avvale dello strumento del velo d'ignoranza³⁶⁸, che vede le parti sottoposte ad un deficit di informazione, non conoscendo né la propria posizione all'interno della società né le proprie qualità naturali. Ciò permette lo svolgimento di un dibattito su questioni morali non influenzato da calcoli sui riflessi che il dibattito stesso potrebbe avere sugli effetti personali: in ragione della mancata conoscenza dei propri interessi le parti saranno infatti inclini ad adottare delle regole pienamente compatibili con gli interessi di qualsiasi persona ed in qualunque tipo di situazione³⁶⁹.

Oltre a distinguere tra differenti modelli procedurali di giustizia, Rawls compie un'ulteriore classificazione: neutralità della procedura e neutralità dei fini³⁷⁰.

La neutralità della procedura può essere declinata in almeno due modi diversi: nel senso che non si deve avere alcuna idea di *bene*; oppure intendendo che nel dibattito

367 La ricostruzione operata da Rawls del processo penale in termini di procedura imperfetta non è unanimemente condivisa. Si osserva che tale processo, al pari della procedura pura, obbedisce alla logica del fatto rituale, non avendo alcuno scopo da perseguire all'infuori di sé stesso: qualunque sia il suo esito – condanna o assoluzione – il processo svolge comunque la propria funzione. Cfr. F. CORDERO, *Guida alla procedura penale*, Utet, Torino 1986.

368 “We must nullify the effects of specific contingencies which put men at odds and tempt them to exploit social and natural circumstances to their own advantage”, J. RAWLS, *A Theory*, cit., p. 136.

369 Il concetto rawlsiano del *veil of ignorance* si concilia con le prospettive teoriche costruite a partire da un tipo di contesto di scelta costituzionale in senso lato. Si veda la descrizione fatta da J. BUCHANAN M. - G. TULLOCK, *The Calculus of consent*, Ann Arbor, University of Michigan, 1962. Adottando un'interessante prospettiva M. Olson interpreta la condizione descritta da Rawls come situazione riferibile anche a accadimenti della vita reale, C. OLSON, *Un nuovo approccio all'etica della redistribuzione*, in *Biblioteca della libertà*, XXIV, n. 106, luglio-settembre, 1989, pp. 5-42.

L'approccio caratterizzato dall'assunzione di un punto di vista impersonale, oltre che in Rawls, può essere scorto in J.C. HARSANYI, *Cardinal Utility in Welfare Economics and The Theory of Risk-Taking*, in ‘Journal of Political Economy’, vol. LXI, 1953, pp 434-435, sebbene quest'ultimo giunga ad esiti completamente diversi.

370 Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., p.167 ss. e ID., *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, cit., pp.215 e ss. Qui Rawls distingue anche tra neutralità della procedura e neutralità del risultato e, ancora, alla neutralità dell'effetto o dell'influenza.

pubblico possono essere impiegati dei meri valori formali, come l'imparzialità e l'uguaglianza.

È però il modello della neutralità dei fini quello privilegiato da Rawls³⁷¹. Il termine neutralità non equivale qui a indifferenza: se la giustizia come equità non trae la sua linfa vitale dalla visione assiologica di una data dottrina comprensiva, essa è morale in quanto poggia su un valore politico universalmente condiviso.

È innegabile che questo metodo consensuale faccia ricorso ad un qualche valore, ma tale valore è un elemento *neutrale*, in quanto accolto da tutte le dottrine comprensive ragionevoli.

La neutralità della giustizia come equità, pur non consentendo di escludere che insorgano dei conflitti sociali, permette un confronto leale fra i cittadini, suscettibile di creare i presupposti per un accordo, se non altro, sugli elementi costituzionali essenziali.

5. Conclusioni

Il liberalismo politico riflette, in definitiva, una concezione “*politica*” della giustizia, aspirando a ricavare i principi fondamentali dalla stessa associazione politica democratica. Al tempo stesso il liberalismo politico fa propria l'idea di “*autonomia*”, poiché intende affrancarsi da qualsiasi specifica concezione del bene, e dunque anche dalle dottrine comprensive di matrice religiosa.

Tale costruzione teorica è stata sottoposta a severa critica nel dibattito filosofico attuale, essendone contestata la concreta praticabilità e, più a monte, la stessa validità di principio.

La separazione tra concezione politica della giustizia e dottrine comprensive realizza una forma di equità, nel senso che consente di escludere ogni possibile privilegio per una o più concezioni del bene in gioco. Se il significato del liberalismo politico viene inteso in questi termini, esso si espone ad alcune fondamentali e stringenti obiezioni.

³⁷¹ Sul tema della neutralità in Rawls si veda B. PASTORE, *Diritto e neutralità nel liberalismo politico rawlsiano*, in A. PUNZI (a cura di), *Omaggio a John Rawls (1921–2002) Giustizia, Diritto, Ordine internazionale – Justice, Law, International Order*, cit., pp.237-257.

Per quanto possa apparire paradossale, il liberalismo politico ostacola quello stesso pluralismo che vorrebbe invece favorire. Esso infatti impone alle istituzioni e ai cittadini di esprimersi con il linguaggio della concezione politica della giustizia, ossia il linguaggio generale della ragione pubblica.

Con particolare riferimento al pluralismo religioso, si arriva a escludere che le confessioni possano ambire ad un ruolo nel dibattito pubblico, nonostante il significativo apporto che le stesse hanno svolto nelle conquiste per i diritti civili e politici. Alcune proprietà della democrazia liberale, per esempio, hanno una derivazione cristiana. Si pensi all'idea del primato della coscienza individuale e, di conseguenza, dei diritti umani; all'idea della società civile come difesa dall'invasione dei poteri statali: a tal proposito si è osservato che l'abolizione della schiavitù negli Stati Uniti è stata resa possibile proprio grazie al contributo del puritanesimo³⁷².

Questa prima obiezione, com'è evidente, non si appunta sui fondamenti normativi della teoria di Rawls, e ad essa potrebbero essere facilmente opposte tutte le ipotesi nelle quali le religioni hanno goduto – e continuano a godere – di privilegi o contributo ad alimentare conflitti sociali. Si tratterebbe (non lo si nega) di una replica inadeguata, ma parimenti inadeguato e insufficiente è il modo di impostare il problema.

Le critiche in grado di mettere in discussione i principi su cui è edificata l'idea di ragione pubblica, infatti, sono quelle che, afferendo alla dimensione normativa, pongono un problema di equità.

In primo luogo, escludere che la propria posizione possa essere formulata nel

372 Cfr. F. VIOLA, *Il ruolo pubblico della religione nella società multiculturale*, in *Multiculturalismo e identità*, a cura di C. VIGNA e S. ZAMAGNI, Vita & Pensiero, Milano 2002, pp. 117 ss.: “Se Rawls avesse elaborato a quel tempo la sua teoria della giustizia, avrebbe dovuto ammettere la schiavitù, in quanto l'ambito dei cittadini liberi ed eguali non comprendeva – secondo le convinzioni allora diffuse e consolidate – gli schiavi. Ed è interessante ricordare che nel dibattito tra Lincoln e Douglas a proposito della schiavitù è proprio il primo a sottolineare l'apporto benefico della religione nell'elaborazione delle decisioni politiche. Egli nota che solo coloro che non ritengono la schiavitù un male possono mettere tra parentesi le loro ragioni, ma coloro che sono convinti che sia un male non possono accettare che si autorizzi sul piano politico a fare il male”. Sul tema del ruolo della religione nella sfera pubblica cfr. anche A. FERRARA, *La religione entro i limiti della ragionevolezza*, in *Parolechiave*, 33 (2005), pp. 125-142; J. HABERMAS, *La religione nella sfera pubblica*, in *Idem, Tra scienza e fede*, tr. it. di Mario Carpitella, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 28 ss.

linguaggio delle dottrine comprensive, darebbe vita ad un'evidente asimmetria tra credenti e non credenti. I primi sarebbero infatti obbligati a svolgere un lavoro di traduzione delle proprie opinioni dal linguaggio della dottrina religiosa a quello della concezione pubblica della giustizia. Tale obbligo di traduzione è del tutto innaturale e imporrebbe di utilizzare una sorta di filtro delle coscienze, che non appare concretamente praticabile³⁷³.

La seconda critica investe sotto il profilo dei fondamenti il liberalismo politico che, veicolando inconsapevolmente una o più dottrine comprensive, non è affatto indifferente dal punto di vista morale! I suoi principi di giustizia, pur sotto il fitto manto della neutralità, implicano l'adesione a ben precisi valori etici, religiosi e culturali.

E' questa, in sintesi, l'accusa mossa dai comunitaristi, che vedono nel liberalismo politico la prepotente imposizione di una particolare identità culturale a tutte le altre³⁷⁴.

Non può infine essere tralasciata l'obiezione di Böckenförde, secondo cui la sfera politica riesce a mantenere la propria autonomia soltanto se si nutre di quelle "potenze etiche" di matrice religiosa che si trovano alla sua origine. L'idea di fondo è che lo Stato liberale viva "di presupposti che non può garantire" in quanto, per salvaguardare quella libertà che dice di voler difendere, dovrebbe riconoscere ai singoli una *sostanza morale* dalla quale esso ha deciso di prescindere e che, d'altra parte, non può imporre, pena il ricadere in un confessionarismo contrario alla sua stessa natura³⁷⁵.

373 R. AUDI, N. WOLTERSTOFF (a cura di), *Religion in the Public Square*, London, Rowman & Littlefield, 1997, p. 105.

374 C. TAYLOR, *Le juste et le bien*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93 (1988), pp. 33-56; M. ROSATI, *Critica del dogmatismo liberale. Laicità da ideologia a pratica cooperativa*, in *Parolechiave*, 33 (2005), pp. 81-102.

375 E.W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione* (1967), Brescia, Morcelliana, 2006, p. 68. La diagnosi dei problemi cui la modernità va incontro è chiara e si basa su una celebre teoria della secolarizzazione: l'ordine politico liberale, ormai costretto a fare a meno del fondamento religioso dal quale è sorto, fatica a garantire il proprio vincolo societario su una base puramente secolare. Simili questioni, tuttavia, rimandano a un problema più generale: la crisi di una ragione laica che, dopo aver interpretato in chiave emancipativa lo svanire delle ideologie, e l'affievolirsi di ogni orizzonte veritativo, risulta svuotata di capacità normativa. Cfr. G. PRETEROSSO, *Prefazione a e.W. BöckEnförde, Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita (1991)*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. IX-X. Nella sua ricostruzione del pensiero del giurista tedesco, Preterossi sottolinea come l'intento di Böckenförde non sia quello di rifiutare gli esiti del moderno, quanto di riflettere sulla crisi di contenuti dello Stato secolarizzato.

Le critiche di cui si è fin qui sinteticamente dato conto hanno indotto alcuni autori liberali ad affermare che il liberalismo politico può sopravvivere soltanto se accetta di ripristinare una continuità tra morale e politica, esplicitando i fondamenti morali del liberalismo stesso. In definitiva esso non deve ridursi ad un proceduralismo minimalista³⁷⁶.

³⁷⁶ R. DWORKIN, “*I fondamenti dell’eguaglianza liberale*” (1990), in R. Dworkin, - S. Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 3-120; J. HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992), a cura di L. Ceppa, Milano, Guerini, 1996.

Capitolo VI

Il modello procedurale habermasiano

1. Premessa

Un aspetto assai approfondito in filosofia è quello che lega indissolubilmente la modernità ad un *processo di razionalizzazione*, implicante il definitivo congedo dalle credenze magiche e l'edificazione di un'organizzazione sociale fondata su razionalità, e sapere empirico.

In disparte le precisazioni temporali sui confini tra modernità e post-modernità, ciò che ci sembra centrale è focalizzare l'attenzione sui tratti essenziali che ne hanno segnato gli sviluppi e le relative conseguenze cognitive.

L'ideale punto di partenza può essere costituito da una celebre opera di Habermas³⁷⁷, nella quale egli si sofferma sul percorso della modernità, che dal Rinascimento arriva fino all'Illuminismo.

Proprio l'Illuminismo, secondo il filosofo, esaltando la ragione e l'autonomia della soggettività conduce in definitiva ad un deciso superamento delle tradizionali categorie ed in particolare della religione. Tutto ciò si traduce in uno svuotamento dei fondamenti religioso-metafisici che nelle formazioni sociali medioevali erano riusciti ad attirare la sfera morale all'interno di una concezione sacralizzata del mondo che ben poteva contare su un'accettazione pubblica.

La coscienza morale, dovendo rinunciare alla *prospettiva divina* si trova a dover giustificare *ex novo* il senso cognitivo dei giudizi e delle condotte di vita. Ma in che modo? Una volta che i principi supremi hanno smarrito il carattere di indubitabilità, “*l'unità del mondo*” non può più essere assicurata tramite il riferimento a principi creatori di unità (Dio, Essere, Natura).

³⁷⁷ J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

In ciò è possibile cogliere il “*problema dell'illuminismo*”, che non è in grado di attuare un'autentica coesione sociale, che invece la religione per secoli era riuscita a costruire. Tale problematica non ha unicamente natura sociale ma anche teoretica, in quanto l'affermazione della ragione illuministica determina un'inevitabile dissociazione. Per Habermas fu infatti chiaro che

*il discredito della religione conduce anche alla scissione fra fede e sapere che l'Illuminismo non può superare con le proprie forze*³⁷⁸.

In altre parole, egli rivolge una critica nei confronti di chi, in una prospettiva modernistica, non riesce a superare la *filosofia del soggetto*, principale causa delle divisioni prodotte dalla modernità³⁷⁹.

Come si indicherà meglio successivamente, Habermas sembra voler proporre una nuova concezione di ragione, ovvero riprendendo le tesi esposte nella *Teoria dell'agire comunicativo*³⁸⁰, una ragione che sia argomentativa, che permetta cioè di sostituire al paradigma della conoscenza degli oggetti quello dell'accordo

378 J. HABERMAS, *ivi*, p. 21.

379 Nonostante i contributi offerti da Cartesio e Kant, soltanto con Hegel avrebbe raggiunto maturazione il concetto di modernità. Hegel, in un primo momento della sua vita respinge nettamente sia la ragione che la religione in favore di categorie idonee a consentire l'unione intersoggettiva, come l'amore e la vita; tuttavia, successivamente, prendendo atto dell'irrealizzabilità di tale soluzione, intravede la possibilità per il superamento delle scissioni illuministiche nella dialettica della ragione che conduce all'Assoluto. Il problema di tale costruzione teorica è che Hegel, al di là delle intenzioni, resta pur sempre ancorato alla filosofia del soggetto: “*Con questo concetto dell'Assoluto Hegel ricade dietro le intuizioni della sua giovinezza: egli pensa l'oltrepassamento della soggettività entro i limiti della filosofia del soggetto. Ne risulta il dilemma, che alla fine egli deve contestare all'autocomprensione della modernità la possibilità di sottoporre ad una critica la modernità stessa* (J. HABERMAS, *ivi*, p. 23)

380 Il percorso di Habermas verso l'elaborazione della teoria dell'agire comunicativo è stato lungo, contassegnato non solo dallo studio di Weber, ma anche attraverso l'influenza della Scuola di Francoforte. Tale percorso si compendia in due punti fondamentali: la ricerca di un nuovo modo di fare teoria critica e un'attenzione particolare verso il ruolo del linguaggio nelle dinamiche sociali e politiche. Nell'opera cui ci si riferisce, Habermas ritorna su una problematica già scrutinata in precedenza, inerente al rapporto tra *agire strumentale* (o strategico) ed *agire comunicativo*, ovvero tra sistemi e mondo della vita. E' su quest'ultimo che il filosofo tedesco costruisce la propria opera: l'agire comunicativo, prevalentemente rivolto all'intesa, attribuisce un ruolo fondamentale alla dimensione linguistica, rientrando tra le caratteristiche che distinguono l'uomo dalle bestie: “*si riferisce all'interazione di almeno due soggetti capaci di linguaggio e di azione che (con mezzi verbali o extraverbali) stabiliscono una relazione interpersonale*”. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 1997, p. 301. In primo luogo Habermas evidenzia che il limite delle tesi di Weber è il loro arrestarsi alla considerazione del solo sistema politico-economico (l'agire strumentale); egli si disinteressa invece del mondo della vita (l'agire comunicativo) ovvero di ciò che i partecipanti alla comunicazione hanno di volta in volta dietro le spalle, a partire dal quale essi affrontano i problemi di intesa. Tale rapporto ha carattere dialettico e nelle moderne società capitalistiche i sistemi minacciano continuamente l'autonomia del mondo della vita, non nel classico senso marxista (sfruttamento e reificazione) ma nel senso dell'integrazione sociale.

interpersonale fra soggetti in comunicazione fra loro, non soltanto per mezzo del linguaggio, ma anche delle azioni. Si intende così attribuire rilievo non ad una razionalità puramente individuale, bensì a quella collettiva, discendente da un'attività dialogica.

Secondo Habermas, dunque, la razionalità comunicativa produce il consenso all'interno di un discorso nel quale i partecipanti vanno oltre le concezioni loro proprie, in vista di un consenso razionalmente motivato. Questo genere di razionalità è dall'autore contrapposta ad una ragione *soggettocentrica* che deforma il potenziale della ragione.

Si tratta di superare la falsa incompatibilità tra razionalità formale e razionalità sostanziale. Alla base del contrasto tra l'una e l'altra vi è l'idea che il “*risveglio del mondo*” debba avere come conseguenza logica l'esclusione dal razionale dei contenuti tradizionali. Di contro la ragione comunicativa – sebbene procedurale e priva di contenuti religiosi – è strettamente legata al processo di vita sociale, dal momento che gli “atti di intesa” svolgono la funzione di meccanismi di coordinamento dell'azione. Questo punto è sinteticamente espresso da Habermas:

*l'intreccio delle azioni comunicative si nutre di risorse del mondo della vita e al contempo costituisce il medium per il cui tramite si riproducono le concrete forme di vita*³⁸¹.

Nella misura in cui le azioni dei diversi attori entrano in connubio, attraverso l'uso del linguaggio e per mezzo dello spazio sociale, quelle prese di posizione assumono un ruolo decisivo per la prassi quotidiana.

Per il filosofo non si tratta dunque di condannare la ragione, ad imitazione dei teorici moderni, ma di ribattezzarla attribuendo ad essa una valenza eminentemente pratica e rafforzando quei legami che la rimozione della religione aveva messo in discussione³⁸², e ciò al fine precipuo di assicurare “*la prosecuzione di tradizioni*”

381 J. HABERMAS, *Il discorso filosofico nella modernità* (tr. it. E. AGAZZI), Laterza, Bari, 1987, p. 317.

382 La “*riabilitazione della filosofia pratica*” è sostenuta da due differenti approcci teorici: il neo-aristotelismo ed il post-kantismo. Il primo pone si incentra sul concetto di saggezza pratica aristotelica e su quello di *ethos*, ambito socio-culturale entro il quale prende vita l'identità individuale che funge da base per l'etica pubblica. I suoi sostenitori sono talvolta considerati “contestualisti” per la forte tendenza comunitaristica e poiché prediligono un approccio basato sulle tradizioni culturali,

*culturali, l'integrazione di gruppi tramite norme e valori e la socializzazione di generazioni che si susseguono*³⁸³”.

Il filosofo propone di assumere una visione universalistica della società, avente di mira non già una convergenza di quei valori verso il basso, con conseguente appiattimento degli stessi, bensì un'attività volta alla valorizzazione delle differenze (anche sul piano religioso) che concorrono a comporre il quadro proteiforme della società stessa.

2. E' immaginabile un ruolo pubblico per la religione?

E' innegabile che nello Stato *liberale* la religione si trovi a svolgere un ruolo non poco problematico: per un verso, infatti, esso accorda prevalenza alla ragione e alla scienza; allo stesso tempo, però, proprio in virtù del carattere libertario che lo contraddistingue, l'ordinamento deve astenersi dall'imporre le proprie ragioni alle confessioni religiose e ovviamente non può comprometterne la sopravvivenza.

Quando i cittadini sviluppano una critica declinando la ragione in termini comunicativi – con il conseguente abbandono della prospettiva soggettivistica della tradizione dell'autoritarismo - si sviluppa quello che Habermas definisce “*il senso comune*”: quest'ultimo può essere considerato il principale elemento unificatore della società democratica³⁸⁴.

considerando l'uomo un “animale politico”. Per un'analisi del pensiero di Aristotele cfr. G. ZANETTI, *Ragion pratica e diritto. Un percorso aristotelico*, Giuffrè, Milano 2001.

383J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 1997, pagina 301.

384Per Habermas l'agire comunicativo è soltanto una delle possibili modalità mediante le quali le società moderne sono integrate. Esse sono concepite da Habermas secondo una prospettiva bidimensionale, che vede, da un lato l'ambito, differenziatosi nel corso dell'evoluzione sociale, dell'interazione quotidiana mediata linguisticamente e, dall'altro quello dei sistemi d'azione sociale dello Stato e dell'economia (cfr. N. RIVA, *Jurgen Habermas. Il diritto e la teoria critica della società*, in G. Campesi – I. Pupolizio – N. Riva (a cura di), *Diritto e teoria sociale. Introduzione al pensiero socio-giuridico contemporaneo*, Carocci, Roma, 2009, p. 52. Nell'ambito dell'interazione quotidiana il proprio agire è orientato sulla base di valori condivisi, consentendo di utilizzare il linguaggio in modo strategico. L'insieme delle credenze condivise dai partecipanti all'interazione costituisce per essi quello che Habermas definisce *mondo della vita*. Esso, presupposto imprescindibile dell'interazione quotidiana, è riprodotto comunicativamente e accoglie le tradizioni culturali e le istituzioni sociali. Habermas ritiene che l'evoluzione sociale sia in primo luogo il risultato di un processo di razionalizzazione attraverso cui aree sempre più vaste del mondo-della-vita sono state rese disponibili alla libera messa in discussione, con conseguente disfaccimento della morale tradizionale e l'emergere di una morale post-tradizionale. Per questi motivi egli, di fronte al risveglio del religioso, sottolinea la necessità di un confronto dialogico, da cui abbia origine un reciproco apprendimento. Secondo taluni

Concetto connesso a quello di senso comune è il suo “*rischiamento*”: Habermas pone la questione della formazione di soggetti che siano messi in grado di affrontare i temi imposti o celati dal potere e dal pregiudizio, quindi il problema della formazione di una coscienza critica, libera, cooperante.

La proposta habermasiana di razionalità comunicativa sembra implicare, pertanto, una forte e persistente idea di emancipazione e liberazione umana.

Alla base del rischiamento del senso comune vi è un dialogo, che come tale esige strutturalmente sia la traduzione degli argomenti dei credenti sia (simmetricamente) il recepimento di tali istanze, ossia la capacità di apertura ed ascolto da parte dei laici.

Al riguardo, Habermas osserva come il senso comune *democraticamente illuminato* non sia qualcosa di univoco e tale carattere imponga alle maggioranze secolarizzate di prestare ascolto alle obiezioni dei credenti. Il filosofo chiarisce che le *maggioranze secolarizzate* non hanno alcun diritto di far prevalere le loro decisioni, senza aver prima preso in considerazione le obiezioni degli oppositori.

*Esse debbono considerare quelle obiezioni come una sorta di veto che, differendo la loro decisione, permette loro di verificare quali insegnamenti se ne possono eventualmente trarre*³⁸⁵.

In definitiva, lo Stato liberale non deve privarsi di contenuti religiosi, perché tali fattori qualificano la sua stessa fondazione democratica.

L'intellettuale tedesco intende dunque ripudiare gli eccessi del “secolarismo metodologico” della cultura democratica moderna, per aprire – in modo analitico e programmatico – la laicità alla religione³⁸⁶.

Quanto osservato consente di concludere che la ragione comunicativamente orientata, pur in autonomia rispetto alla religione, non è per ciò stesso chiusa alla sua visione del mondo.

Prima di addentrarci nella tematica dell'etica del discorso, si possono svolgere alcune

Habermas non riesce a risolvere l'ambiguità e la contraddizione tra la possibilità di fare ricorso alle tradizioni religiose per difendere il fatto stesso della normatività e del senso, e la tentazione di ricorrere alle tradizioni religiose per ovviare alla carenza di “contenuti” normativi da parte del pluralismo liberale (cfr. L. SAVARINO. (a cura di), *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche*, Claudiana, Torino, 2008, p. 12.

385J. HABERMAS, *Il Futuro della natura umana*, cit. , p.107.

386 ID, *Tra scienza e fede*, cit., p. VII.

osservazioni in ordine alle possibili declinazioni della libertà religiosa³⁸⁷.

Il filosofo non manca di rilevare come negli Stati Uniti, ad esempio, la modernità abbia portato ad una valorizzazione del ruolo politico della religione. Tale processo si è verificato sullo sfondo di uno Stato liberale, attento ad assicurare pluralismo ideologico e libertà religiosa³⁸⁸.

E' facile rilevare che gli Stati Uniti non hanno conosciuto nulla di simile alla Rivoluzione Francese, foriera di un'idea della libertà religiosa intesa nel senso di affermazione della laicità sul potere della religione. La Rivoluzione Americana sotto questo profilo è ben distante da quell'esperienza: in essa il riconoscimento della libertà religiosa è funzionale ad assicurare ai coloni la possibilità di professare la propria fede. In altre parole non vi si è verificato alcun antagonismo tra forze sociali, con vincitori o vinti³⁸⁹.

387 Ampio spazio Habermas ha dedicato all'analisi dell'esperienza dei paesi fondamentalisti, ossia caratterizzati da una decisa *compenetrazione tra sfera politica e sfera religiosa*. In tali casi la modernità e la laicità rifiutano di generare nuovi modelli e nuove forme di vita, per arenarsi in una sorta di stagnazione delle idee. La circostanza che il fenomeno che interessa abbia assunto dimensioni di un certo rilievo solo in alcuni paesi è significativo per Habermas, secondo il quale il rischio della deriva fondamentalista può essere evitato solo grazie ad un effettivo pluralismo ideologico. Dopo averne rintracciato le cause, Habermas abbozza anche una definizione di fondamentalismo religioso: esso può essere inteso come un fenomeno concretantesi nell'*assenza di contemporaneità tra società e cultura*, frutto di una modernizzazione accelerata, da cui deriva la distruzione delle forme di vita tradizionali. Sebbene quest'ultimo aspetto sia talvolta additato come radice del fondamentalismo, deve dirsi che semmai esso ne costituisce solo una concausa: infatti, anche nei paesi maggiormente laicizzati, nei quali il potere politico è distinto da quello religioso (come l'Iraq o l'Afganistan), l'ordinamento costituzionale è mediato dalla *shari'a*. In simili contesti, il fondamentalismo costituisce una risposta al processo di colonizzazione, che dispiega i suoi effetti contro il capitalismo, mediante l'elaborazione di *modelli di rifiuto culturale*.

388 Lo stesso Habermas ha però dovuto constatare che le conseguenze della modernizzazione non sono omogenee nel mondo occidentale, essendosi creata una spaccatura tra Europa e Stati Uniti: "i movimenti di rinnovamento religioso nel cuore della società civile della potenza-guida occidentale accentuano sul piano culturale la divisione politica dell'Occidente provocata dalla guerra in Iraq" (J. HABERMAS, *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in *Tra scienza e Fede*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 21). Ciò è piuttosto singolare, se si considera che la religione e le forze sociali non sono mai state intese alla stregua di forze controrivoluzionarie: "la destra confessionale negli Stati Uniti non è un movimento tradizionalistico; proprio perché libera energie spontanee di risveglio, essa provoca irritazioni paralizzanti nei suoi nemici laicizzati" (J. HABERMAS, *ivi*, p. 20)..

389 "Quanto trovo io affascinante negli Stati Uniti è che hanno incominciato con un concetto positivo di laicità, perché questo nuovo popolo era composto da comunità e persone che erano fuggite dalle Chiese di Stato e volevano avere uno Stato laico, secolare che aprisse possibilità a tutte le confessioni, per tutte le forme di esercizio religioso. Così è nato uno Stato volutamente laico: erano contrari ad una Chiesa di Stato. Ma laico doveva essere lo Stato proprio per amore della religione nella sua autenticità, che può essere vissuta solo liberamente. E così troviamo questo insieme di uno Stato volutamente e decisamente laico, ma proprio per una volontà religiosa, per dare autenticità alla religione. E sappiamo che Alexis de Tocqueville, studiando l'America, ha visto che le istituzioni laiche vivono con un consenso morale di fatto che esiste tra i cittadini. Questo mi sembra un modello

Come acutamente osservato dalla sociologa francese Hervieu-Léger, è il concetto stesso di *separazione* che assume, al di là dell'Atlantico, un significato del tutto differente da quello che ha avuto diffusione in Francia. La separazione alla francese fu pensata per imporre alla Chiesa cattolica di limitarsi nel territorio della stretta spiritualità. Negli Stati Uniti, invece, il principio di separazione intende preservare la libertà delle comunità religiose contro ogni forma di ingerenza dello Stato. In estrema sintesi, e semplificando notevolmente: in Francia, la separazione protegge lo Stato dalle grinfie della religione, mentre negli Stati Uniti essa protegge la religione dalle ingerenze dello Stato. Di qui un plurisecolare *favor* per la religione negli USA, che hanno visto il moltiplicarsi di aggregazioni di stampo religioso³⁹⁰.

fondamentale e positivo”, (Benedetto XVI, intervista del 15-4-2008. Disponibile soltanto sul sito della santa sede all'indirizzo abbreviato <http://tinyurl.com/3n3kfg>). Dunque, a differenza di quella francese, la laicità americana non nasce contro la religione ma al contrario “per la religione”. Lo ribadisce il Pontefice successivamente, ripudiando esplicitamente la tesi in base alla quale le separazioni fra Stato e Chiesa negli Stati Uniti e in Europa sarebbero delle mere varianti di un modello unitario. “*Ritengo significativo il fatto che qui in America, a differenza di molti luoghi in Europa, la mentalità secolare non si è posta come intrinsecamente opposta alla religione. All'interno del contesto della separazione fra Chiesa e Stato, la società americana è sempre stata segnata da un fondamentale rispetto della religione e del suo ruolo pubblico*”, (Benedetto XVI, <http://tinyurl.com/4yqtb>)

390 Cfr. D. HERVIEU-LEGER, *La Religion en miettes ou la question des sectes*. Calmann-Lévy, Parigi, 2001. Come dimostra proprio l'esempio degli Stati Uniti, il moderno Stato costituzionale fu uno degli strumenti volto a rendere possibile il pluralismo religioso: solo uno Stato di diritto può garantire la coesistenza di comunità religiose discordanti nelle proprie visioni del mondo. La secolarizzazione dell'autorità statale e la libertà positiva e negativa dell'esercizio della religione sono, come dice Habermas, due facce della stessa medaglia. Esse hanno protetto le comunità religiose non soltanto dalle conseguenze devastanti dei conflitti tra religione e religione, ma anche dal pensiero antireligioso di una società sfacciatamente laicista. “*È vero che lo Stato costituzionale può proteggere i suoi cittadini religiosi e non religiosi, gli uni dagli altri soltanto quando questi non solo trovano un modus vivendi nella reciproca frequentazione, bensì vivono per convinzione in un ordinamento democratico. Lo Stato democratico si nutre di una solidarietà che non si può imporre con le leggi, fra cittadini che si considerano reciprocamente membri liberi ed eguali della loro comunità politica. Nella sfera pubblica politica, questa solidarietà riscossa in moneta spicciola deve dar prova di sé anche e soprattutto al di là dei confini ideologici. Ad esempio, il riconoscimento reciproco significa che i cittadini credenti e non credenti sono disposti a prestarsi ascolto e a imparare gli uni dagli altri in pubblici dibattiti. Nella virtù politica della reciproca frequentazione civile si esprimono determinati atteggiamenti cognitivi. Questi non possono essere prescritti, ma soltanto appresi. Ma da ciò risulta una conseguenza che nel nostro contesto è di particolare interesse. Lo Stato liberale, in quanto esige dai suoi cittadini un comportamento collaborativo al di là dei confini ideologici, deve presupporre che gli atteggiamenti cognitivi a ciò indispensabili sia da parte laica, sia da parte religiosa, si siano già sviluppati come risultato di processi storici di apprendimento. Tali processi non sono semplici cambiamenti casuali di mentalità, che «avvengono» indipendentemente da idee razionalmente verificabili. Ma nemmeno si possono produrre e governare tramite gli strumenti del diritto e della politica. Lo Stato liberale dipende a lungo termine totalmente da mentalità che non è in grado di creare in base alle proprie risorse*”: J. HABERMAS, *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in *Trascienza e Fede*, cit., p. VI.

3. *L'etica del discorso*

Come per le teorie della giustizia che hanno avuto origine sul versante anglo-americano (in primo luogo quella rawlsiana) Habermas, in un contesto generale di relativismo, tenta di individuare il fondamento razionale dei *principi dell'agire*.

E' il piano linguistico della comunicazione a rappresentare l'ambito nel quale egli si muove: la forma dialogica dell'argomentazione può essere idonea a gettare le basi per la realizzazione del consenso tra i diversi attori.

Habermas pensa che ciascun dialogante, invocando argomenti razionali, compia alcune assunzioni implicite che valgono quali pretese di validità e che possiedono un valore etico.

Il concetto espresso da Habermas è che un'analisi pragmatica delle condizioni implicite nel linguaggio e nell'argomentazione razionale consente di giungere ad un *punto di vista morale*, imparziale e universale, attraverso il quale è possibile decidere su problematiche fondamentali.

I criteri validi universalmente, che orientano tanto la condotta dei singoli quanto l'agire politico delle istituzioni, sono quelli confermati dal punto di vista morale, ossia dal punto di vista di chi prende parte al discorso pubblico facendo uso di argomenti razionali in una posizione simmetrica rispetto ai propri interlocutori.

Sebbene l'etica del discorso sia assai distante dalla teoria della giustizia di Rawls, l'una e l'altra partecipano dei medesimi tratti dell'etica di kantiana, spogliata della sua veste metafisica.

Se nella teoria di Rawls il punto di vista oggettivo – capace cioè di convalidare i principi dell'agire politico che guardano alle istituzioni e non ai cittadini in quanto soggetti privati – rifiuta qualsivoglia elemento di stampo morale, l'etica del discorso di Habermas fornisce un punto di vista universale dal quale convalidare i principi dell'agire, che è propriamente *morale*.

Habermas ritiene di dover superare il solipsismo di cui, a suo avviso, pecca l'etica kantiana,³⁹¹ ed intende sostituire all'imperativo categorico individuale di Kant una

391 Egli suggerisce di far riferimento ad una razionalità collettiva, frutto di un'attività dialogica liberamente svolta. Ciò implica una presa di coscienza circa la rilevanza centrale del fenomeno linguistico e delle implicazioni scaturenti dal suo uso collettivo: “*da quando Frege sostituì alla via maestra mentalistica dell'analisi di sensazioni, idee e giudizi l'analisi semantica delle espressioni linguistiche, e Wittgenstein radicalizzò la svolta linguistica in un mutamento di paradigmi, i problemi gnoseologici di Hume e di Kant avrebbero potuto acquistare un senso nuovo, un senso pragmatico* (J.

discussione pubblica nella quale le scelte vengono effettuate sulla base dell'argomento migliore.

L'etica del discorso ha carattere formale e procedurale, riferendosi cioè ad una *procedura*, ossia alla “*soddisfazione discorsiva di rivendicazioni di validità normativa*”. Tale etica - che non indica alcun contenuto ma un *modus procedendi* - assicura, mediante la discussione, una chiarificazione circa le questioni dibattute. La deliberazione sembra poter vantare un intrinseco valore epistemologico e godere di una indubbia validità intersoggettiva. Il procedimento deliberativo conferisce infatti una forte motivazione razionale all'azione nel senso espresso dalla decisione, essendo questa contenuta all'interno del perimetro formale del discorso. Le deliberazioni in tal modo assunte hanno una pretesa di validità normativa e di imparzialità e nello stesso tempo non hanno l'ambizione di indicare una verità morale assoluta, come invece accade per i precetti religiosi³⁹².

L'imparzialità cui Habermas fa riferimento permetterebbe il raggiungimento di un'intesa discorsiva su una base razionale. Sul punto può essere interessante osservare l'idea del filosofo tedesco sul sistema della votazione, ritenuto uno strumento meramente aggregativo delle preferenze che, pur consentendo di cristallizzare l'accordo, non ha di certo una pretesa forte di validità, poiché la decisione finale deriva da una questione numerica ed attorno ad essa vi è un'accettazione, non già un consenso effettivo.

Diverso è il valore del metodo di scelta della deliberazione democratica collettiva, metodo a carattere costruttivistico di formazione di giudizi, il cui esito – proprio per il suo carattere procedurale – non contrasta con il panorama delle diverse visioni religiose dei dialoganti.

Sinteticamente Habermas sposa l'idea di una democrazia in grado di costruire una politica ed una società che non sono fondate sul compromesso ma sul consenso, inteso come accordo raggiunto attraverso i procedimenti dell'argomentazione

HABERMAS, *Verità e giustificazione*, Laterza, Roma-Bari 2001, p.4). Così come la *soggettività* ha contrassegnato l'età moderna, la *soggettività comunicativa* caratterizza la filosofia contemporanea. Tra le righe del pensiero habermasiano si intravede la teoria degli atti linguistici di J.L. AUSTIN (AUSTIN, *How to Do Things with Words: the William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Clarendon Press, Oxford 1962), e J.R. SEARLE (SEARLE, *Speech Acts: an Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969).

392 J. HABERMAS, *Etica del discorso*, trad. it. di E. Agazzi, Laterza, Roma – Bari, 1993, p.81.

razionale su un interesse comune che è del tutto separato dagli interessi particolaristici.

La democrazia deliberativa pone le premesse per la realizzazione di uno spazio pubblico, *un network* per manifestare punti di vista, ossia uno spazio di discussione funzionale alla libera espressione dei partecipanti, ritenuti capaci di gestirsi autonomamente.

Secondo il filosofo la deliberazione pubblica ha una dimensione cognitiva che è connessa alla ricerca del modo migliore di dare risposta ai problemi pubblici, modo che trova attuazione nella discussione animata da argomenti plurali³⁹³.

Nonostante Habermas pensi che la comunicazione sia collocata in un paradigma intersoggettivo e pragmatico, egli presenta tale processo dalla prospettiva del *parlante*: indica cioè le condizioni mediante le quali il parlante medesimo può realizzare lo scopo illocutorio di “*intendersi con un ascoltatore circa qualcosa*”.

Tuttavia, lo stesso scopo illocutorio non corrisponde per Habermas, come per Searle, a prese di posizione del solo parlante, del tutto svincolate da un rapporto interazionale. Habermas afferma che lo scopo illocutorio non consiste semplicemente nell'ottenere che il destinatario comprenda ciò che il parlante dice; il destinatario deve anche pervenire alla stessa opinione (*Auffassung*) di cui il parlante è portatore.

Habermas quindi non riduce l'ascoltatore a un complesso di aspettative che il parlante ripone su di lui, ma attribuisce all'ascoltatore medesimo un ruolo attivo nel processo comunicativo: egli deve avere la possibilità di prendere seriamente in considerazione l'altrui enunciato, ossia di riconoscerlo come valido, oppure di rifiutarlo.

Perché si attui un agire comunicativo in senso forte capace di assicurare una

393 Esisterebbero due tipi di agire comunicativo, e più precisamente: a) in un senso *debole*, ove l'intesa razionale degli attori investa semplici ragioni che *esprimono la prospettiva propria ed individuale del parlante*. I soggetti vedono reciprocamente come in date circostanze, alla luce delle preferenze individuali, esistono ragioni valide per l'intenzione dichiarata. Tuttavia tali ragioni risultano buone *solo per un soggetto*, senza che ciò rappresenti per l'altro la condivisione delle ragioni addotte. b) in senso *forte*, quando gli atti comunicativi coprono le ragioni normative della scelta dei fini. Gli interessati si riferiscono ad orientamenti di valore condivisi che vincolano la loro volontà al di là delle rispettive preferenze. I dialoganti, cioè, possono accettare un'opinione *sulla base delle ragioni che costruiscono intersoggettivamente nell'azione*. Cfr. J. HABERMAS, *Verità e giustificazione*, cit., pp.116 e ss.

decisione condivisa, Habermas predica l'osservanza di “presupposti discorsivi³⁹⁴” e di “pretese di validità³⁹⁵” che assicurino l’obiettività delle affermazioni introdotte nel dibattito pubblico.

Queste ultime, idonee a consentire l'estromissione dal contesto decisionale degli argomenti non generalizzabili, sono tre e precisamente:

- 1) la *verità* proposizionale del contenuto delle affermazioni;
- 2) la *veridicità*, nel senso che il parlante garantisce di essere convinto di quanto afferma;
- 3) la *giustizia*: ogni dialogante ha l’obbligo di ascoltare le tesi altrui o anche di

394 I principali presupposti discorsivi sono quattro: pubblicità ed inclusione, pari diritti comunicativi, esclusione dell’inganno e dell’illusione, assenza di costrizione. Una *procedura deliberativa è legittima solo se tutti gli interessi, le opinioni e le posizioni presenti nella società sono inclusi nel processo deliberativo* (cfr. M. YOUNG, “Justice, Inclusion, and Deliberative Democracy”, in S. MACEDO (a cura di), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, New York: Oxford University Press, 1999, p. 155). Il principio appena enunciato è quello dell’accesso di tutti i soggetti coinvolti dalla questione sul tappeto, principio che, per quanto apprezzabile dal punto di vista analitico, comporta delle difficoltà a livello pratico. D'altra parte una inclusione *perfetta* dei soggetti è poco auspicabile in quanto comporterebbe smisurati affollamenti ed equivoci che intaccherebbero la qualità della decisione. Bobbio (N. BOBBIO, “La democrazia deliberativa nella pratica”, in *Stato e mercato* n. 73, 2005, pp. 72 ss.) descrive due metodologie impiegate in talune esperienze pratiche che sono in grado di approssimare il modello teorico, mirando all’inclusione delle diverse opinioni. ed in particolare: a) l’inclusione mediante sorteggio e b) l’inclusione mediante la partecipazione degli stakeholders. Nel primo caso si sottopone il tema da discutere ad un campione di cittadini, sorteggiati tra la popolazione, potenzialmente coinvolta dalla questione da discutere. Questo metodo non è esente da inconvenienti: alcune categorie, quelle più restie al dibattito quali le persone meno istruite o gli anziani, finiscono per essere sotto-rappresentate. Inoltre, vi è il problema della dimensione: per consentire il rapido ed efficiente svolgimento del procedimento, il numero dei partecipanti è sovente mantenuto basso, e ciò non garantisce la rappresentatività della popolazione. Il modello sub b) intende soddisfare il requisito dell’inclusività attraverso la presenza della totalità *dei punti di vista rilevanti*. Non si richiede dunque che i partecipanti siano rappresentativi dell’universo dei cittadini interessati dal problema oggetto di confronto, ma occorre che lo siano i punti di vista che essi sostengono. Qui la deliberazione si svolge tra gli stakeholder, ossia tra coloro che rappresentano gli interessi in gioco, senza badare al loro effettivo peso numerico nella popolazione di riferimento. In genere, per mettere alla prova l’inclusività di pratiche che si affidano a questa seconda metodologia, si presta attenzione alle eventuali lagnanze dei gruppi esclusi.

Tale criterio può essere considerato insoddisfacente poiché alcuni punti di vista potrebbero non riuscire a partecipare al processo deliberativo, per carenza di informazione o perché difetta di un elevato grado di organizzazione. Si impone quindi un’attività preliminare di osservazione sugli interessi coinvolti e sui soggetti che potrebbero rappresentarli.

395 I requisiti indicati permetterebbero di rendere generale ed astratto il contenuto normativo degli argomenti introdotti nel processo deliberativo. Si afferma per tale via il senso profondo della “*pragmatica linguistica universale*”, cioè dell’insieme delle condizioni poste a fondamento di ogni comunicazione linguistica. Attraverso l’osservanza delle condizioni discorsive si può fare leva sul coordinamento delle azioni dei soggetti, in ragione di una motivazione razionale forte all’azione riguardante questioni comuni affrontate nella maniera più obiettiva possibile. Cfr. J. JOHNSON, *Habermas on Strategic and Communicative Action*, in *Political Theory*, vol.19 n.2 (1991), pp.181-201.

abbandonare la propria, se di essa è dimostrata la falsità³⁹⁶.

Secondo Habermas, almeno teoricamente, la pratica discorsiva fa sì che individui di religioni differenti giungano a decisioni imparziali e valide per tutti, in quanto adottate tramite una procedura razionale che ha dato ascolto alle diverse identità. Per tali motivi l'etica del discorso habermasiana è *cognitivistica*, poiché i giudizi pratici sono formulabili mediante l'attività dialogica, risultando razionalmente fondati e conoscibili. Essa è nello stesso tempo un'etica *procedurale*, in quanto non cerca di definire il contenuto specifico delle decisioni, ma detta i principi su cui si fonda³⁹⁷.

Per Habermas, in relazione a problematiche pragmatiche, il soggetto fa la propria scelta sulla base di una razionalità proiettata verso il perseguimento dei propri scopi, secondo una logica egocentrica facente leva sulla propria ed esclusiva volontà. Invece, per quanto concerne la risoluzione di questioni etiche, l'identità personale si colloca nel più ampio orizzonte culturale delle tradizioni intersoggettive.

In un simile contesto l'agente sceglie sulla base di principi e ragionamenti non esclusivamente autonomi. Viceversa, le decisioni morali esigono una valutazione in funzione di ciò che "è *doveroso*", nel senso che ciascuna azione deve ispirarsi al criterio dell'universalizzabilità.

Habermas ritiene che ogni partecipante debba idealmente assumere le vesti degli altri al fine di valutare l'obiettività della propria idea, tenendo conto degli altrui punti di vista ed evitando di ricorrere ad argomentazioni di matrice fideistica. Ciò permette un contegno riflessivo da parte dei partecipanti alla deliberazione, dalla quale nasce una ragione comune trascendente i particolarismi religiosi.

Nella sfera pubblica, cioè,

396 Queste tre pretese si contrappongono alle "pretese di potere" proprie dell'agire strategico-instrumentale. Mentre nell'agire comunicativo debole i partecipanti devono obbedire solamente ad una pretesa di validità (quella della sincerità o della veridicità), con riguardo all'accezione forte della comunicazione tutte le pretese di validità devono essere osservate, affinché sia esclusa qualsiasi volontà di inganno. Il rispetto di queste condizioni permette di capire le esigenze altrui e di verificare la correttezza dei ragionamenti, ponderando gli argomenti proposti. È così possibile pervenire ad una decisione intersoggettivamente valida.

397 Cfr. J. HABERMAS, *Teoria della morale*, Laterza, Bari, 1994, p.104. L'etica del discorso è eticamente neutrale poiché costituisce un meccanismo decisionale su questioni collettive. Diversa è l'opinione di Apel, che non condivide l'idea del filosofo tedesco che il principio del discorso sia moralmente neutrale: in questo modo Habermas non farebbe altro che "*distruggere l'etica del discorso*". Diritto e morale sarebbero posti sullo stesso piano, e così non si può offrire un fondamento morale al sistema giuridico.

i partecipanti devono muovere dall'idea che, in linea di principio, tutti gli interessati partecipano, in quanto liberi ed uguali, ad una ricerca cooperativa della verità in cui può valere unicamente la costrizione dell'argomento migliore³⁹⁸.

4. I limiti del recupero del discorso religioso

Habermas tratta la problematica dei fondamenti dello Stato democratico muovendo dalla riflessione di Böckenförde, ovvero chiedendosi se lo Stato viva di presupposti normativi che tuttavia esso non riesce ad assicurare.

Lo Stato liberale, infatti, può garantire il suo carattere essenziale solo ove la libertà sia in grado di regolarsi in modo autonomo, ossia a partire dalla sostanza morale del singolo; ma se così è, lo Stato medesimo non è in grado di assicurare tale presupposto, poiché non può *imporre* la libertà ai consociati.

Il dilemma di Böckenförde risiede dunque nella intrinseca fragilità dello Stato liberale, che pur constando di presupposti normativi, non è capace di assegnare loro alcuna garanzia, e quindi di preservare la sua stessa sopravvivenza.

Tale impostazione teorica è rinvenibile nella nota querelle tra l'allora cardinale Ratzinger, secondo cui non è ipotizzabile una autofondazione dello Stato prescindente dall'attribuzione di un ruolo alla religione, e lo stesso Habermas, per il quale è lo stesso Stato liberale a dover plasmare i suoi presupposti, siano essi di natura filosofica o di matrice religiosa.

Böckenförde pare mediare tra le due prospettive rilevando che, se in effetti lo Stato non riesce ad assolvere alla funzione individuata da Habermas, è però in grado di alimentare i suoi presupposti normativi.

A partire dalla neutralità delle diverse visioni del mondo cui lo Stato liberale deve fornire ossigeno, Habermas riprende Böckenförde per affermare che anche ove in cui lo Stato si alimenti di risorse ad esso aliene, ciò stesso non fa venir meno la sua neutralità.

In argomento, Habermas distingue tra due differenti problematiche:

- a) la prima, a carattere **cognitivo**, investe la possibilità per il potere politico, a

398 J. HABERMAS, *Teoria della morale*, cit., p.10.

seguito della positivizzazione del diritto, di accedere ad una giustificazione non religiosa³⁹⁹.

b) la seconda, più spiccatamente **motivazionale**, è così sintetizzabile: una comunità pluralista può consolidarsi normativamente, al di là di un mero *modus vivendi*, attraverso un un accordo formale limitato a procedure e principi?

Relativamente alla prima questione il filosofo di Dusseldorf patrocina la tesi affermativa nel senso che, privilegiando una visione del liberalismo di matrice kantiana, ritiene possibile considerare il potere politico nell'accezione libertaria "*aperto ad una giustificazione secolarizzata*", accogliendo un'idea di liberalismo che comprende autonomamente il suo ruolo di legittimazione dei fondamenti normativi dello Stato democratico.

Tale legittimazione, pienamente emancipata dalla religione, le cui premesse sono dunque "*profane*", non collide necessariamente con la religione, sempre che le stesse confessioni religiose siano in grado di far ricorso ad una fondazione autonoma (cioè indipendente dalle verità rivelate) di morale e diritto.

Si tratta di un passaggio fondamentale. Emerge il bisogno di una traduzione che consenta la disponibilità per l'argomentazione pubblica dei contenuti espressi nel discorso religioso. Il tema della necessità della traduzione dei contenuti richiama l'ulteriore problema dell' "*ateismo metodologico*", come attitudine adeguata ad un pensiero postmetafisico⁴⁰⁰. Entrambi i concetti pongono in risalto la circostanza che le pretese di validità contenute nel discorso religioso vengono manifestate sui binari di un linguaggio che non è generalmente accessibile; esse risultano escluse dai processi discorsivi di giustificazione che involgono ragioni "*generalmente accessibili*", ossia accettabili: ragioni che i partecipanti al discorso riconoscono come valide seguendo il libero scambio di argomenti.

Habermas ritiene necessario un impegno cooperativo affinché le posizioni religiose costituiscano realmente una risorsa semantica per tutti i cittadini, credenti e non

399 J. HABERMAS, *Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico?* in *Tra scienza e Fede*, cit., p. 5.

400 Il concetto di "*ateismo metodologico*" è stato introdotto da Peter Berger. Per una critica a tale concetto cfr. D. V. PORPORA, *Methodological Atheism. Methodological Agnosticism and Religious Experience*, in "Journal for the theory of social behaviour", 36 (2006), pp. 57-75.

credenti. Su questo punto egli si sofferma particolarmente, sottolineando l'importanza per i cittadini laici che i contenuti cognitivi – *i contenuti razionali*– delle visioni del mondo religiose siano davvero presi in considerazione⁴⁰¹.

Il filosofo ritiene che il sapere teologico-religioso sia in grado di rassegnare le proprie ragioni, senza la necessità di riportarsi alla fede, ma servendosi dell'esperienza maturata in seno alla tradizione di appartenenza.

Nel caso della deliberazione democratica, recuperare la sfera del religioso significa consentire la traduzione dei contenuti semantici nella dimensione della ragione pubblica affinché diventino disponibili, riconoscibili e potenzialmente convincenti al di là degli angusti confini di una particolare confessione.

L'attenzione verso contenuti religiosi investe la loro attitudine a produrre immagini capaci di arricchire il vocabolario meramente secolare del pensiero postmetafisico: la stessa idea di Marx di una società emancipata rappresenta in fondo il frutto della traduzione secolare dell'idea kantiana di un regno di Dio sulla terra; la “*reificazione*” e la “*alienazione*” costituiscono le versioni secolari di principi assai radicati nella tradizione giudaico-cristiana⁴⁰².

Com'è evidente, assume rilievo ancora una volta il concetto di argomentazione: i cittadini possono vedersi come autori delle leggi a cui sono sottoposti solo se possono considerare queste leggi come valide perché *generalmente accettabili* in un processo di argomentazione razionale⁴⁰³.

401 Negli scritti più recenti Habermas sembra auspicare una modalità di pensiero non solo attenta, ma anche “contaminata” dai problemi posti dalla dimensione religiosa. In apertura del saggio sulla religione di Kant, Habermas riconosce che dopo Kant e Kierkegaard, il pensiero diviene postmetafisico e postcristiano senza che esso sia al tempo stesso *anti-cristiano*. Si profila dunque una non perfetta coincidenza tra la definizione “postmetafisico” e quella di “postreligioso”. In Habermas “postmetafisico” significa “argomentativo”, cioè indica un pensiero il cui criterio non è una verità certa e indubitabile, ma la forza del miglior argomento senza alcuna imposizione.

402 Habermas sottolinea come la traduzione discorsiva debba essere intesa come recupero del religioso mediante dissoluzione della corteccia costituita dai dogmi istituzionali. Al riguardo, accenna alla necessità di “*scoprire il significato profano delle esperienze interpersonali ed esistenziali che sono state articolate nel linguaggio religioso*”. Con riferimento al concetto di persona individuale, il filosofo non manca di rilevare che nel linguaggio delle religioni monoteistiche tale concetto sia fin dall'inizio articolato minuziosamente, mentre nei tentativi di traduzione filosofica dietro l'intuizione teologica che trova espressione nel linguaggio secolarizzato ricorre una mancanza “un deficit” della riflessione etica, che non ha ancora fatto tesoro delle riflessioni “che nel discorso biblico sono già espone in maniera assai differenziata. Cfr. J. HABERMAS, *Israel oder Athen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein, 1997, trad.it *Tempo di passaggi*, Feltrinelli, Milano, 2004, p. 142

403 Tale accettabilità generale per Habermas va intesa in senso cognitivo. L'autonomia politica si

La questione cruciale, per il ragionamento fin qui condotto, riguarda la natura delle ragioni da cui origina la validità delle leggi. Se l'*autonomia morale* si sostanzia nella libertà di essere soggetti a norme ritenute valide per ragioni morali e l'*autonomia etica* consiste nella libertà di perseguire progetti di vita considerati di valore per ragioni etiche, l'*autonomia politica* si manifesta nella libertà di essere soggetti a leggi che sono ritenute valide per ragioni politiche⁴⁰⁴. Ma in cosa consistono esattamente le ragioni politiche?

In *Fatti e Norme* Habermas abbandona le precedenti prese di posizione che mettevano in relazione il dominio delle legge e della politica con il dominio della moralità, inaugurando la netta distinzione tra discorsi morali e discorsi politici. Da questa nuova prospettiva le ragioni morali ineriscono al discorso morale mentre, più in generale, le ragioni etiche, morali e pragmatiche riguardano quello politico⁴⁰⁵.

Questi tipi differenti di ragioni danno vita ad un complesso di pretese di validità pratica che manifesta la sostanziale unità delle ragioni pratiche nelle decisioni democratiche. Al tempo stesso la validità politica si fonda su un principio democratico che esige una generale accettabilità: sono valide solo quelle leggi accettabili da ciascuno in qualità di partecipante in un discorso razionale.

Emerge da ciò un potenziale conflitto tra le diverse tipologie di ragioni consone al discorso politico e la mancanza di una generale accettabilità di alcune di tali ragioni. Habermas, come accennato, corre ai ripari attraverso il riferimento alla neutralità etica e religiosa come prerequisito di una generale accettabilità: le ragioni che sostengono la validità delle decisioni politiche non devono racchiudere alcun giudizio valutativo circa le visioni del mondo, solo tale neutralità appare conciliabile con un pensiero post-metafisico. Risiede qui la ragione della richiesta di traduzione

fonda su una visione razionale della validità delle leggi e delle decisioni politiche: l'autonomia politica è mediata dalla forme della rappresentatività politica e risulta soddisfatta indirettamente. Un ulteriore elemento che non può essere tralasciato investe la problematica dell'autonomia individuale (privata) e dell'autonomia politica (pubblica) del cittadino che deve essere ritenuta co-originaria, dunque di uguale peso. Sotto questo profilo la tesi della co-originarietà dell'autonomia è possibile se l'autonomia privata è concepita a partire da una concezione degli individui capaci di perseguire una propria concezione di vita buona.

404 Sulla distinzione tra autonomia morale ed autonomia politica cfr. J. HABERMAS, *Sull'architettura della diversificazione discorsiva. Breve replica a una grande polemica* in *La condizione intersoggettiva*, Feltrinelli, 2007.

405 J. HABERMAS, *Faktizität und Gedung Suhrkam*, Verlag, Frankfurt am Mein, 1992, trad.it. *Fatti e norme*, Guerini e Associati, 1996, p. 129

dei contributi religiosi in un linguaggio secolare.

Tale impostazione suscita un'enorme perplessità: se infatti le ragioni plasmate su una particolare visione del mondo etico o religioso non si possono ammettere in relazione all'accettabilità delle deliberazioni democratiche, la concezione dell'autonomia politica risulta sbilanciata in favore dei cittadini non religiosi. Simmetricamente ai cittadini forniti di ciò che Habermas chiama "*un bagaglio metafisico pesante*" sarebbe preclusa la possibilità di attribuire un senso cognitivo alle decisioni politiche che ritengono essere generalmente accettabili.

Con maggior impegno esplicativo, il concetto di autonomia politica in termini di autoregolazione basata su una concezione razionale è *ictu oculi* disuguale per i credenti e per coloro che sono legati a visioni del mondo metafisiche. Ne consegue che la messa al bando delle ragioni religiose dalle deliberazioni politiche indebolisce la forza regolativa dell'idea di autonomia politica per i cittadini che sostengono concezioni religiose, in quanto essi risultano privati della possibilità di contribuire alla formazione delle leggi cui debbono obbedire. Una delle cause del progressivo disinteresse verso la politica è costituita proprio dall'impostazione che favorisce una parte soltanto dei cittadini.

La soluzione potrebbe consistere nell'inserimento dei contributi religiosi non solo nella sfera informale ma anche nell'area della deliberazione democratica. Tale apertura, si osserva in chiave critica, collide con il principio della neutralità dello Stato.

Vi è poi un ulteriore *punctum dolens* nell'impostazione di Habermas, che si riscontra nel fatto che egli sembra sottovalutare le difficoltà derivanti dalla trasposizione delle suggestioni di matrice religiosa nell'ambito del post-metafisico.

Habermas sottolinea il ruolo della religione positiva attraverso i riferimenti biblici e le rappresentazioni delle vite esemplari dei santi, capaci di indurre gli individui alla cooperazione reciproca in vista della realizzazione del regno di Dio⁴⁰⁶. La convinzione di fondo è quella per cui i contenuti semantici delle tradizioni religiose hanno il potere di indirizzare gli ideali di costruzione di una società migliore, pur in assenza della certezza che Dio esista.

406J. HABERMAS, *Tra scienza e fede, cit.*, p.124.

Tuttavia la fiducia di Habermas rispetto alla traduzione dei contenuti semantici della religione appare poco appagante rispetto all'osservazione critica per cui il patrimonio costituito dalle narrazioni religiose poggia pur sempre su assunzioni metafisiche.

Tale riflessione consente di accennare ad un'ulteriore problematica.

Kant imposta la tematica dell'assunto della presenza di Dio nella storia come questione di fede razionale (*Vernunftglaube*), il cui contenuto motiva l'azione.

Il concetto consente a Kant di far fronte alla difficoltà derivante dall'idea che la legge morale è di per sé motivante, e che non vi è alcuna correlazione tra la felicità meritata da un individuo moralmente degno e la felicità derivante dall'aver soddisfatto l'imperativo morale. Ciò attiene alla più generale problematica del rapporto tra le azioni morali e le loro conseguenze: Kant ritiene che, come esseri razionali, gli uomini debbano assumere la presenza di Dio nella storia in ragione del fatto che, dal punto di vista razionale, non può essere trattata con indifferenza la questione delle sofferenze ingiuste e del destino dell'umanità.

Orbene, l'attenzione di Habermas rivela la consapevolezza dello scarto, nella teoria morale, tra istanza razionale ed istanza esistenziale, e la necessità di un rimedio teorico efficace per attenuarlo⁴⁰⁷.

Habermas pensa che il processo democratico sia una procedura di giurisdizione legittima nella misura in cui contribuisce ad edificare le condizioni di un sistema inclusivo e discorsivo dell'opinione e della volontà. La giustificazione secolarizzata dei fondamenti dello Stato, allora, si ha soltanto nel momento in cui viene eliminata ogni lacuna nel potere politico, necessitante per ciò stesso di una compensazione da parte della religione o dell'etica, intese nel senso di sostanze pre-giuridiche.

Non si tratta di "ammansire" il potere politico preesistente per via costituzionale, ma di porre le premesse affinché i cittadini riescano a costruire un potere politico *ex*

407 La necessità di annullare lo iato esistente tra l'azione e le conseguenze dell'agire, diventa ancor più forte per un modello, come quello habermasiano, che si riporta – sulla base della svolta comunicativa – alla tradizione della teoria critica, la cui essenza è rintracciabile nella capacità di promuovere i fattori di emancipazione e di liberazione della società e dei suoi membri. Il percorso di Habermas è certamente più complesso rispetto a quello fin qui rappresentato, molteplici sono le questioni problematiche; tuttavia è incontestabile l'impulso provocato anche sul fronte teologico cui richiede di non ridurre il tema del confronto intersoggettivo alla mera affermazione del rispetto dell'altro, ma impone alla teologia stessa una riflessione imprescindibile in ordine al ruolo della religione: se cioè essa sia un'autentica risorsa o piuttosto o un potere arcaico che genera falsi universalismi.

novo, mediante un processo costituente

*un'autorità statale «costituita» [...] è legalizzata fino al suo più intimo nucleo, sicché il diritto compenetra totalmente il potere politico.*⁴⁰⁸

In tal caso non si richiede alcun riempimento di “sovranità popolare”, stante la presenza di una “sovranità pregiuridica”.

In conclusione, l'accoglimento della visione proceduralistica kantiana, attraverso la fondazione autonoma dei principi costituzionali, permette di prendere le distanze, da una parte nei confronti del contestualismo⁴⁰⁹, opponendo una giustificazione razionalmente fondata, dall'altra parte nei confronti del giuspositivismo, dettando le condizioni per evitare vuoti di potere politico suscettibili di mettere in crisi i pilastri dello Stato liberale.

Dopo aver sviluppato la questione della giustificazione secolarizzata dei fondamenti dello Stato sotto il profilo cognitivo, Habermas intende affrontare il problema da una prospettiva motivazionale, concentrandosi sul ruolo dei cittadini nello Stato democratico.

In realtà egli distingue fra lo status di membro della società e quello di cittadino: il primo, la cui posizione sociale si caratterizza in negativo, ha il solo compito dell'agire libero e democratico, non oltrepassando la soglia costituita dai limiti fissati dal legislatore.

Il ruolo svolto dal cittadino ha invece una latitudine ben più ampia, che lo vede non solo destinatario della legge ma artefice e protagonista della sua formazione. I

408 J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, cit., p. 9.

409 Se i contestualisti credono in un bene comune, a cui fare riferimento per fondare le norme; i proceduralisti, invece, ritengono che le norme debbano essere fondate sul giusto, che è ben altra cosa rispetto al bene. La dicotomia tra contestualisti e proceduralisti trova espressione nella polarità *narrazione-argomentazione*: la prima è propria dei contestualisti, la seconda dei proceduralisti. Ferry individua il maggior limite del proceduralismo nel non saper rendere conto di certi fenomeni di richiesta normativa, come ad esempio le problematiche di bioetica: di qui l'esigenza di superare il proceduralismo. Infatti, in ragione dell'insufficienza congenita al formalismo, l'autore sostiene l'esigenza di un costante riferimento alla sfera valoriale e al “mondo della vita”. Sull'altro versante, i contestualisti fanno ricorso alla forma della narrazione, che è una forma primitiva di esprimere la memoria, incapace di discernere tra finzione e realtà, tra interpretazioni e fatti; al contrario, l'argomentazione – che è lo strumento dei proceduralisti – ha come mira la validità degli argomenti spiegati, ma ha il suo maggior limite, almeno nella visione di Ferry, nel mancato riferimento all'universo dei valori. Muovendo dalla constatazione di questa insufficienza sia del proceduralismo sia del contestualismo che Ferry sostiene la necessità di un'etica ricostruttiva, che si ponga appunto al di là del contestualismo e del proceduralismo, pur accogliendo alcune istanze di essi. Cfr J. M. FERRY, *L'etica ricostruttiva*. Trad. it. di P. Fontana, Milano, Medusa, 2006.

cittadini possono esercitare i propri diritti partecipativi in maniera attiva, non soltanto per la soddisfazione di un proprio interesse soggettivo, ma anche nella prospettiva del bene comune.

Dai destinatari del diritto ci si attende soltanto che, nel percepire le loro libertà (e pretese) soggettive essi non oltrepassino i limiti della legge. L'obbedienza a leggi vincolanti la libertà è qualcosa di diverso dalle motivazioni e dagli atteggiamenti che ci attendiamo da cittadini di uno Stato nel ruolo di co-legislatori democratici. Questi debbono intendere i loro diritti di comunicazione e partecipazione in senso attivo, cioè non solo nel proprio legittimo interesse, bensì indirizzandosi al bene comune⁴¹⁰.

Ciò implica la presenza attiva dei cittadini, che lo Stato non può imporre coattivamente, rilevando piuttosto la promozione di attività volte ad assicurare l'intervento della società civile, stimolandone gli apporti di matrice anche religiosa

411

5. I confini tra scienza e fede

Il pensiero kantiano traspare sempre in filigrana in Habermas, anche con riferimento alla spinosa questione della individuazione di uno spartiacque tra scienza e fede e del rapporto relativo ad esso.

Ne *Il Confine fra scienza e fede*, la riflessione di Habermas prende le mosse da una ricostruzione storica della relazione esistente fra teologia e filosofia, nella quale si

410 J. HABERMAS, *Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico?*, in ID, *Tra scienza e fede*, cit., p. 9.

411 Tuttavia ci si può chiedere come lo Stato, necessitante della società civile, nutrita da fonti pre-politiche, possa riprodurre autonomamente le proprie premesse motivazionali facendo appello a risorse secolarizzate. Orbene, l'autonoma fondazione procedurale da parte dello Stato dei principi costituzionali riesce a mantenere la propria integralità in quanto le pratiche democratiche seguono pur sempre uno sviluppo politico loro proprio, non solo assicurando l'esercizio delle c.d. libertà negative, ma anche favorendo le libertà comunicative tra i cittadini, destinate a esplicitarsi nei temi di comune interesse attraverso il vincolo della solidarietà sociale, da intendersi come coordinamento dell'azione umana per il tramite di valori e norme funzionali all'accordo comune. In questo contesto assume un ruolo preminente il modo in cui si intende identificarsi nei principi costituzionali, ovvero ci si sente parte integrante dello Stato stesso e dei principi su cui esso si regge. E' questo ciò che viene definito "patriottismo costituzionale", concetto al quale si è già fatto riferimento. D'altra parte questa identificazione, lungi dall'assumere un'astratta caratterizzazione, si manifesta nell'ambito delle concrete contingenze storiche di ogni Stato. Tale processo non ha solo natura cognitiva: diversamente opinando, l'identificazione e l'appropriazione dei principi costituzionali sarebbe superficiale e del tutto impalpabile. All'uopo si impone lo sviluppo di una solidarietà civica che può trovare terreno fertile solo in un contesto nel quale "i principi di giustizia penetrano nel più fitto intreccio degli orientamenti culturali dei valori" (J. HABERMAS, *ibidem*, p. 11).

mette in evidenza il progressivo rovesciamento del ruolo che ha contraddistinto le due discipline: se infatti nel periodo medievale, in ragione della primazia della rivelazione sulla ragione naturale, si assisteva ad una prevalenza della teologia sulla filosofia, nell'epoca moderna, con l'umanesimo e con l'avvento della filosofia della religione, che ambisce a spiegare le verità di fede, è possibile osservare un'inversione di ruolo. La religione viene assoggettata alla critica della ragione pratica, parallelamente al modo in cui la ragione teoretica si rivolge nei confronti della metafisica. Scrive sul punto Habermas:

dall'autoriflessione trascendentale deriva la filosofia come pensiero post-metafisico non meno che post-cristiano, il che non significa non-cristiano. Con la distinzione fra l'impiego speculativo e quello trascendentale della ragione, Kant getta le basi del pensiero post-metafisico, anche se non rinuncia al titolo di una "metafisica" della natura e dei costumi, e se con la separazione dell'intelligibile dal mondo dei sensi, usa anche lui un'assunzione metafisica di fondo come pilastro portante dell'architettura del suo edificio concettuale⁴¹².

Dopo aver rimarcato che la religione può ambire ad una funzione storicamente fondata, Habermas si concentra sull'interrogativo che ne consegue, ovvero in che senso le dottrine religiose possano essere intese come non superflue, anche dal punto di vista di una filosofia della religione agnostica.

Habermas innanzitutto intende analizzare il ruolo della filosofia della religione in Kant, considerando i problemi che l'impostazione del filosofo di Königsberg comporta in relazione alla distinzione fra filosofia della religione e morale teologica.

412J. HABERMAS; *Il confine fra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant* in ID, *Tra scienza e Fede*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 111. Lo stesso Habermas poi chiarisce che la ragione teoretica non può indagare sulla costituzione ontologica della natura e della storia in quanto essa non può conoscere né l'essere né il mondo morale come tale. Ne scaturisce una distruzione della metafisica e la liberazione della filosofia da tale settore in favore di quello scientifico. La filosofia della religione è d'altronde di evidente attualità, in ragione della rivitalizzazione delle istanze religiose, che correlata ad una forte integrazione potrebbe degenerare in fondamentalismo. Scrive Habermas: *"La filosofia della religione di Kant mi interessa perciò dal punto di vista del problema di come ci si possa appropriare del retaggio ermeneutico della tradizione religiosa, senza cancellare la distinzione fra l'universo della fede e quello del sapere (...). Lo stesso Kant, nell'introduzione al Conflitto delle facoltà, e certo non solo al fine di proteggere se stesso, menziona il difetto teoretico della pura fede razionale, che questa non nega. La compensazione di tale difetto egli la ravvisa nella soddisfazione di un interesse della ragione, e crede che in ciò possano essere d'aiuto spunti tratti da dottrine religiose storicamente tramandate. Così, anche dal punto di vista della stessa fede razionale, la Rivelazione, in quanto di per sé dottrina religiosa casuale, viene considerata non essenziale, ma non perciò superflua e non necessaria"* (p.113).

Kant infatti circoscrive il ruolo della filosofia della religione, considerandola un'applicazione critica della teoria morale a date tradizioni storiche, con conseguente esclusione dal campo dell'etica⁴¹³. Se così è, essa non ha alcun bisogno di affondare le proprie radici in un altro *Essere al di sopra*.

La legge è quindi vincolante ex se, indipendentemente dal collegamento rispetto ad un'autorità superiore⁴¹⁴. Com'è noto, Kant, in una celebre opera del 1793⁴¹⁵ attribuisce alla religione un ruolo ermeneutico, mentre ne *Il Conflitto delle Facoltà* si spinge oltre, conferendole la funzione di accertare ciò che nella Bibbia è vero e ciò che è falso.

Dunque, nel primo caso, il suo precipuo compito si sostanzia nella ricerca del

413 J.HABERMAS, *Il confine fra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant* in ID, *Tra scienza e Fede*, cit., p. 114. Non vi è alcuna contraddizione nel fatto che Kant afferma che noi "non possiamo renderci evidente" il senso di validità dei vincoli morali, ossia "l'obbligazione morale, senza pensare contemporaneamente un Altro e la sua volontà (della quale la ragione naturalmente legiferante è il semplice portavoce), ossia Dio" in quanto, tale consapevolezza dell'evidenza dell'obbligazione morale è servente solo rispetto ad un irrobustimento della ragione legislativa propria di ogni uomo.

414Cfr. J. HABERMAS, *Il confine fra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant* in ID, *Tra scienza e fede*, cit., p. 114.

415In una lettera del 4 maggio del 1793 inviata a Carl Friedrich Staudlin, Kant scriveva: "Il progetto che mi incombeva, e che avevo formulato già da molto tempo, era di elaborare il campo della filosofia pura. Esso mirava alla soluzione dei tre problemi seguenti: 1) Che cosa posso sapere? (metafisica); 2) Che cosa debbo fare? (morale); 3) Che cosa mi è lecito sperare? (religione). Alla loro soluzione doveva infine seguire il quarto: Che cosa è l'uomo? (antropologia, sulla quale ormai da più di vent'anni faccio annualmente un corso). Con lo scritto allegato (*La religione entro i limiti*) ho cercato di portare a compimento la terza parte del mio progetto. In questo lavoro la coscienziosità scrupolosa ed un vero rispetto per la religione cristiana, nonché il principio di [attenermi ad] un'acconcia franchezza, mi hanno condotto a non celare nulla, ma ad esporre apertamente il modo in cui credo di intendere la possibilità dell'unione della religione cristiana con la più pura ragione pratica" (I. KANT, *Epistolario filosofico 1761-1800*, (a cura di) O. Meo, Il melangolo, Genova 1990, pp. 319-320). Le parole di Kant costituiscono una significativa indicazione in ordine alla sua opera *La religione entro i limiti della sola ragione*, alla cui prima edizione della primavera del 1793 seguirà l'anno successivo una seconda: Tale lavoro era considerato dal filosofo strettamente collegata alle più celebri *Critiche* e facente parte, con esse, del nucleo stesso della sua speculazione filosofica. Questo nocciolo può essere rintracciato nella individuazione dei limiti che caratterizzano la condizione umana in un triplice ambito: quello della conoscenza (la *Critica della ragion pura* risale al 1781), quello dell'etica (la *Critica della ragion pratica* è del 1788) e, infine, quello della religione, al quale Kant dedica appunto lo scritto del 1793, nel cui titolo la parola *limiti (grenzen)* fa la sua esplicita apparizione, ed indica una concezione precisa della religione, nel senso di *razionalismo religioso*. Tale razionalismo religioso ha il suo cardine in una fede razionale figlia delle esigenze morali scaturenti dall'esercizio della ragione pratica. Sarà dunque il metro della razionalità a giudicare la religione e, particolarmente, il cristianesimo, che Kant reputa la più perfetta delle credenze, la più vicina al modello di religione ideale della ragione. Nel pensiero kantiano è la morale a fondare la religione e non viceversa, e ciò non può che confinare fatalmente la dimensione religiosa entro il perimetro di quella pura razionalità etica da Kant chiaramente descritta nella *Critica della ragion pratica*, in cui le grandi verità della fede religiosa - immortalità dell'anima, innanzitutto - vengono postulate per soddisfare le legittime aspettative dell'uomo ossequioso della legge morale.

nucleo centrale della religione, consistente “*in ciò che dobbiamo fare*”. La chiave ermeneutica è quindi la ragione pratica, mentre il fine di ogni religione razionale è il perfezionamento morale dell’uomo.

Nel secondo caso invece viene riconosciuto un compito ben più significativo alla filosofia della religione, il cui campo d'indagine investe contenuti di verità delle Sacre Scritture, prescindendo da tutto ciò che la legge morale non è in grado di conoscere.

Questo genera conseguenze considerevoli per le religioni rivelate in generale e per il cristianesimo in particolare poiché, non potendo la legge morale conoscere le verità di fede, ciò ne comporta il definitivo abbandono.

Scriva Habermas:

Su questo fondamento antropocentrico, l’ermeneutica razionale deve mettere da parte come accessori storici molte verità di fede, come ad esempio la resurrezione della carne⁴¹⁶.

D'altra parte Kant interpreta in chiave antropocentrica lo stesso concetto di *grazia*, che non può essere intesa come una forza esterna che persegue uno scopo salvifico, bensì come un imperativo che consente all'uomo di agire per l'accrescimento delle proprie virtù morali.

L'impostazione antropocentrica kantiana ha effetti deleteri per la ricerca della felicità: l’uomo, secondo l’interpretazione habermasiana, non ha alcun diritto ad essa perché la moralità deve rendere l’uomo onesto *degn*, non *partecipe* della felicità. Tuttavia, osserva Habermas, se la moralità è indifferente alla felicità, difficilmente spiegabile è il sentimento provato dagli esseri umani di fronte ad un’ingiustizia. Scrive Kant nella Critica del Giudizio che “*è come se una voce ci dicesse che le cose devono andare diversamente⁴¹⁷*”, ed è in tale scenario che la religione riesce ad attecchire negli uomini.

La legge morale di per sé non promette alcuna felicità [...] Ora, l’etica cristiana supplisce a questa lacuna [...] con la

416 J. HABERMAS, *Il confine fra scienza e fede. Storia dell’influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant*, in ID, *Tra scienza e fede*, cit., p. 115.

417 I. KANT, *Critica del giudizio*, in J. Habermas, *Il confine fra scienza e fede. Storia dell’influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant*, cit., p. 117.

*rappresentazione di quel mondo in cui esseri dotati di ragione si consacrano di tutto cuore alla legge morale, come un regno di Dio, dove natura e costumi si uniscono in una armonia grazie a un sacro Fattore, che rende possibile il sommo bene che ne deriva*⁴¹⁸.

Come si è già avuto modo di osservare, Habermas evidenzia il tentativo kantiano di estendere l'uso della ragion pratica anche ai postulati che si presumono razionali, realizzando il trasferimento della religione nella filosofia. Ciò richiede una convivenza fondata non esclusivamente sull'agire individuale, ma su quello collettivo, ovvero la realizzazione di una comunità c.d. etica nel regno fenomenologico inteso come parte di quello intellegibile.

Allo scopo della creazione di tale comunità, Kant ricorre al concetto di sommo bene, inteso come “*armonizzazione di morale e felicità*”, che rappresenta una condizione del mondo, come somma di tutti i singoli fini perseguiti sulla base delle leggi morali. Si tratta quindi di una riproduzione fenomenologica della realtà noumenica del regno dei fini nel sommo bene.

Da ciò consegue che la comunità etica non ha la capacità di imporre il sommo bene, ovvero la stessa non può obbligare i partecipanti a perseguirlo. Al riguardo, l'inciso kantiano “*noi dobbiamo cercare di promuovere il sommo bene*” deve essere letto in senso debole, tenendo presente che **l'uomo non ha alcun potere di imposizione nei confronti del mondo noumenico**. Secondo Habermas infatti

*la ragion pratica non può di per sé avventurarsi oltre la riproduzione fenomenica della realtà noumenica del regno dei fini nell'ideale del sommo bene, che traspare fiocamente, e comunque non è vincolante moralmente. Gli “ideali” sono chiamati da Kant “platonici” anche in senso tranquillizzante. Poiché all'intelletto umano è inibito prevedere la complessità delle conseguenze della cooperazione morale in un mondo governato da leggi naturali*⁴¹⁹.

L'imperativo dell'uomo di cogliere il *sommo bene* non afferisce alla dimensione delle leggi morali, e pertanto non può essere da esse giustificato. Nondimeno vi è pur sempre un legame tra moralità e sommo bene, in quanto nel rispetto per la legge morale è implicita “*l'intenzione del sommo bene*”: l'uomo persegue il sommo bene non per la felicità che questo comporta, ma perché è uno scopo che *deve* essere

418 *Ibidem*, p. 117.

419 *Ibidem*, p. 120.

perseguito.

Ricorrere al concetto di sommo bene significa postulare la sua esistenza, ossia una causa che determina la connessione fra felicità e moralità. Tale causa è rintracciabile in Dio.

Per tale via Kant introduce il rapporto problematico con la religione: dell'argomentazione cristiana, ciò che interessa a Kant è il regno di Dio, che egli declina come comunità etica che gli uomini, agendo moralmente, debbono promuovere. La tradizione religiosa diventa allora di gran peso per la ragion pratica in quanto costituente *“impulso epistemico a postulati con i quali essa tenta di recuperare un'esigenza già religiosamente articolata nell'orizzonte di riflessioni razionali⁴²⁰”*; essa è lo strumento che permette di tradurre e diffondere verità razionali.

Specularmente, la religione interpreta il regno di Dio in termini razionali, ovvero come comunità etica e attrae la ragion pratica al di là di *“un'autolegislazione puramente morale”* nell'intelligibile regno dei fini. Lo *status* di quest'ultimo non necessita dunque di alcuna integrazione terrena in quanto concerne solo in astratto la condizione di un dominio delle leggi morali categoricamente valide, *“senza aver riguardo alle conseguenze fattuali nel complesso mondo dei fenomeni”*.

La comunità repubblicana, organizzata legalmente, è la controparte del regno dei fini nel mondo fenomenico. Tuttavia, ci dice Habermas, viene a crearsi una spaccatura tra moralità e legalità che Kant supera traducendo il concetto di Chiesa universale in quello di comunità etica: per tale via la comunità politica ha non soltanto natura legale ma etica, mediante il ribaltamento di prospettiva dall'interno verso l'esterno.

Ciò determina anche una trasformazione del fine ultimo dell'uomo, costituito dal *dovere di promuovere il sommo bene*.

In definitiva Habermas riconduce la separazione che esiste tra fede e scienza nel pensiero kantiano ad un atteggiamento esasperatamente illuministico che comporta il congedo dalle tradizioni religiose. E' evidente che Kant non riesce a sciogliere un dilemma:

Da una parte egli considera la religione come fonte di una morale che soddisfa i canoni della ragione, dall'altra come una rocca tenebrosa,

420 *Ibidem*, p. 124

che la filosofia deve purgare dell'oscurantismo e del fanatismo. Il tentativo di appropriazione riflessiva di contenuti religiosi, confligge con l'obiettivo critico di giudicare filosoficamente della loro verità o falsità⁴²¹.

Kant intende giungere ad un'integrazione della fede con il sapere. Egli infatti pur essendo consapevole della distinzione tra i due concetti, tenta di tradurre in senso discorsivo il dovere dei comandamenti divini. Il problema è che Kant inquadra l'appropriazione riflessiva dei contenuti religiosi ancora nell'ottica di una surrogazione della pura fede della ragione alla religione positiva e non come la ricostruzione di un contesto storico originario di cui la stessa ragione fa parte, ben presente nella riflessione hegeliana⁴²².

Per Habermas il pensiero hegeliano costituisce una sorta di radicalizzazione di quello kantiano, in quanto anche Hegel giunge ad affrontare la tematica della contrapposizione tra scienza e fede mediante l'estensione razionale del sapere, sulla scia di quella corrente illuministica che spiega razionalmente il contenuto di verità religiose.

Sebbene il filosofo idealista critichi Kant, reo di aver ridotto la religione ad astratti concetti che ne tradiscono l'autentica natura, a parere di Habermas il modello hegeliano *svilisce in misura ancor maggiore il fattore religioso*.

Infatti, venendo meno l'autoconsapevolezza dei limiti della ragione, non vi è più alcuna autoappropriazione dei contenuti religiosi: il pensiero hegeliano, caratterizzandosi per la primazia della ragione trascendentale conduce in definitiva alla ricaduta nella metafisica.

421 *Ibidem*, p. 129

422 A proposito dell'impostazione hegeliana così si esprime Habermas: *“D'altra parte, al posto di un'appropriazione selettiva di singoli contenuti religiosi da parte della ragione consapevole dei propri limiti, subentra ora la liquidazione della religione nel suo complesso. [...] Col concetto di Spirito assoluto, che si estrinseca in natura e storia per recuperarsi riflessivamente in questo Altro da sé, la filosofia incorpora l'idea fondamentale del cristianesimo, e fa dell'umanizzazione di Dio il principio del proprio pensiero dialettico ma pagando un duplice prezzo. Da una parte l'evasione dai confini autocriticamente tracciati dalla ragione trascendentale riporta alla metafisica; dall'altra, il fatalismo di uno spirito imperniato su se stesso – che non appena ha raggiunto il vertice del sapere assoluto, deve nuovamente calarsi nella natura – esclude proprio quella dimensione escatologica di un nuoco inizio, sulla quale invece si orienta la speranza di redenzione dei credenti”*. I. KANT, *Critica del giudizio*, in J. HABERMAS, *Il confine fra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant*, cit., p. 131-132.

Capitolo VII

La prospettiva comunitarista: il ruolo della religione nelle società secolarizzate secondo Taylor

1. Premessa

Si intende ora dar conto dell'impostazione tayloriana, espressione di una critica di stampo comunitaristico al pensiero liberale, in direzione del richiamo operato dai teorici liberali al principio della neutralità statale.

Il filosofo di Montreal muove da un'articolata analisi sulla modernità, evidenziandone gli elementi fondanti e costitutivi. Al tempo stesso egli pone in risalto le conseguenze della filosofia moderna sulla società civile, in ragione dell'affermarsi di una cultura individualista e della spinta secolarizzatrice.

Ciò che traspare in filigrana nello studio condotto da Taylor è che la modernità costituisce una fase di cesura rispetto al passato, nella quale la religione ha assunto notevole importanza, soprattutto in considerazione del ruolo svolto nel mondo del diritto e della politica.

Benché i rapporti tra modernità siano ambigui e non facilmente inquadrabili, l'idea del filosofo è che non vi è, in fondo, alcuna relazione ossimorica tra il moderno e la trascendenza.

Il tema della secolarizzazione viene ampiamente scandagliato da Taylor in numerosi scritti, nei quali egli si sofferma sull'intricato rapporto tra società e religione.

In *Religion in a Free Society*⁴²³, Taylor, pur se con specifico riferimento al modello statunitense, si interroga sul ruolo della religione all'interno della società civile. Secondo Taylor, la visione liberale propria degli Stati Uniti si fonda sul concetto di

423 C. TAYLOR, *Religion in a Free Society*, in J.D. HUNTER – O. GUINNESS (a cura di), *Articles of Faith, Articles of Peace: The Religious Liberty Clauses and the American Public Philosophy*, Brooking Institution, Washington D.C. 1990, pp. 93-113

auto-coscienza e di libertà individuale. Quest'ultima è suscettibile di essere letta in due sensi principali: come libertà negativa oppure come libertà "civica".

La prima accezione è accolta dai liberali e riflette una concezione atomistica della società, intesa come somma dei singoli individui. In questo contesto, essere liberi significa non essere soggetti ad intromissioni e poter perseguire i propri scopi. Tale nozione di libertà consente a ciascuno di scegliere la propria religione; implica inoltre l'esclusione dalla sfera pubblica di qualsivoglia manifestazione circa il proprio credo, che afferisce alla sfera individuale di ciascuno.

Assai diversa è la nozione nella sua declinazione *civic*.. Essa presuppone che vi sia una forte coesione sociale originata da un nucleo di valori condivisi. Tale concezione rifiuta seccamente l'individualismo radicale, per il fatto che essa è ciò che «we enjoy together to the extend that we govern ourselves as a society»⁴²⁴.

La questione fondamentale che Taylor intende esaminare investe la possibilità di separare la sfera dei valori sociali condivisi nella società liberale rispetto alla sfera del sacro.

Orbene, per quanto nell'antichità fosse certamente del tutto inimmaginabile tracciare una netta linea di demarcazione tra ambito socio-politico e ambito religioso, il quadro oggi appare ben più complesso: per gli agnostici, il cui numero sembrerebbe crescente all'interno delle società contemporanee, la religione rappresenta infatti un fenomeno tutto sommato trascurabile. Una simile osservazione sembra però confondere – rileva il filosofo - la fedeltà alle istituzioni religiose con il sentimento religioso tout court, che riveste invece un ruolo significativo anche nelle società occidentali. La prospettiva atea, invece, rivelerebbe la sua fragilità di fronte alle domande esistenziali - la morte, il senso profondo della vita, l'esistenza o meno di una morale universale), - dal momento che non riesce a fornire agli individui alcuna risposta adeguata.

La società statunitense, osserva Taylor, si fonda su dei solidi valori comuni, generalmente espressi in termini religiosi, con la conseguenza che sarebbe arduo gungere ad una integrale secolarizzazione della sfera pubblica.

Taylor non manca di criticare l'approccio liberale, che si imbatterebbe nella palese

424 C. TAYLOR, *Religion in a Free Society*, cit., p. 94.

contraddizione di giustificare il proprio programma politico per realizzare un comune obiettivo, adottando però, al tempo stesso, una prospettiva individualistica della società.

Nel saggio *Modes of Secularism*⁴²⁵ Taylor, nel constatare che secolarizzazione si è affermata a seguito delle guerre di religione che interessarono l'Europa del XVI e XVII secolo, fornisce una ricostruzione originale circa le modalità con le quali tale processo si sarebbe delineato.

La prima tematica che viene in rilievo è quella del *common ground* e si compendia nel riferimento ad un insieme condiviso di principi, non riconducibili ad un credo specifico, ma comuni a dottrine religiose e dottrine non religiose. Secondo Taylor questo tipo di secolarismo, che trova espressione nel pensiero di Locke, pur non fondandosi su una rivelazione presuppone l'idea di legge naturale o di Dio.

La seconda, riassunta dall'espressione groziana "*Etsi Deus non daretur*" si fonda su un'etica politica del tutto sganciata dalla fede. È questo il percorso di Hobbes.

Nel *Leviatano* si teorizza una sfera politica pubblica autonoma e la sovranità statale deriva dalle scelte condotte privatamente dagli individui. Taylor pensa che tale approccio teorico innervi il principio separatista statunitense⁴²⁶. La stessa idea di una sfera pubblica affrancata dalle credenze religiose viene tradizionalmente intesa come corollario del principio della neutralità statale esaltato dalla concezione liberale rawlsiana

Questa seconda prospettazione viene criticata dal filosofo di Montreal in base all'argomento per cui non potrebbe legittimamente pretendersi che i cittadini si spoglino delle proprie credenze religiose per accogliere un punto di vista diverso. Sarebbe inoltre ingiusto, secondo il noto argomento della "asimmetria" di oneri, far gravare soltanto sui credenti un simile sacrificio.

Con riferimento al consenso per intersezione rawlsiano, Taylor ritiene che esso esprima una mera convergenza di idee su alcuni principi politici, senza rappresentare però una forma di costruttivismo morale.

425 ID, *Modes of Secularism*, in R. BHARGAVA (a cura di), *Secularism and Its Critics*, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 31-53.

426 Cfr. C. TAYLOR, *Modes of Secularism*, in R. BHARGAVA (a cura di), *Secularism and its Critics*, Oxford University Press, Delhi 1998, p.35.

Quei “principi esclusivamente politici” ricercati da Rawls sono da Taylor scorti nell’approccio di tipo comunitarista e nel cristianesimo, che riesce a valorizzare il *terreno comune* assiologico di una società⁴²⁷.

Particolare rilievo assume, nello studio di Taylor in ordine al processo di secolarizzazione, lo scritto *Varieties of Religion Today*⁴²⁸. Qui il filosofo, muovendo dal legame esistente tra fede religiosa e potere politico, venuto meno tra il XVI ed il XIX secolo, individua tre diversi modelli di secolarizzazione.

Nel modello di tipo “paleo-durkheimiano”, il singolo era forzatamente inglobato in una Chiesa che pretendeva un allineamento omogeneo

L'orizzonte neo-durkheimiano sostituirà ampiamente quest'ultimo, profilando una nuova forma di legame tra religione e società, al riparo dalla coercizione *ancien régime*. Esso ha consentito di abbandonare il conformismo religioso dell'obbedienza a quell'unica Chiesa che rendeva praticabile un solo percorso di ortodossia: si ha così un primo riconoscimento alle rivendicazioni della sensibilità religiosa individuale.

Infine, vi sarebbe un terzo modello di secolarizzazione che avrebbe soppiantato quelli precedenti a partire dal secondo dopoguerra. È il modello “post-durkheimiano” fatto proprio dalle società occidentali contemporanee, nelle quali l’idea di sacro ha un ruolo trascurabile nella sfera politica ed i rapporti interpersonali si nutrono di una cultura individualistica, in cui il singolo ha la possibilità di esercitare una scelta relativamente alle opzioni cui affidare il proprio sentire spirituale.

2. La disaffezione nei confronti dell'appartenenza strutturata di tipo religioso

Taylor sottopone a dura revisione critica alcune suggestioni attribuibili alla concezione liberale, specialmente nei confronti della centralità assegnata al principio della neutralità statale.

L'analisi del filosofo canadese è alimentata da un'ampia riflessione sui fondamenti teorici della modernità e sul contesto storico che ad essa si è accompagnato. Di primaria importanza è il ruolo assunto dalla filosofia moderna sulla vita umana

⁴²⁷*Ibidem*, p.38.

⁴²⁸ C. TAYLOR, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge – London, Harvard. University Press, 2002.

individuale ed associata, in ragione del progressivo affermarsi della secolarizzazione e di una cultura di matrice spiccatamente individualista⁴²⁹.

Taylor individua tre accezioni del termine secolarizzazione:

- 1) **La privatizzazione della fede religiosa:** mentre l'organizzazione politica tipica delle società premoderne era sostanzialmente basata sul rimando a Dio, la modernità recide il legame con la dimensione religiosa. È ciò che viene correntemente identificato con *la laicità dello Stato in senso ampio*. La religione è dunque un fatto privato⁴³⁰.
- 2) **Perdita di importanza della credenza e della pratica religiosa nella vita personale.** Non si tratta unicamente di una diminuzione del numero dei fedeli, sebbene questo fenomeno abbia una certa rilevanza. Ciò che Taylor pone in risalto è che il legame con il sacro e con il divino non ha più, sullo sfondo, una struttura di riferimento istituzionale forte, quale la Chiesa o lo Stato.
- 3) **L'opzionalizzazione dell'esperienza religiosa:** si fa riferimento al passaggio da una società in cui era inimmaginabile *non credere* ad una in cui la fede religiosa, anche per gli stessi fedeli, non è più un assioma incontestabile ma è soltanto una possibilità in rapporto ad altre differenti.

429 L'interesse per la secolarizzazione si manifesta a partire dalla sua opera principale: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, affermandosi con maggior vigore in una serie di saggi degli anni novanta. Ricordo qui innanzitutto: C. TAYLOR, *Drei Formen des Säkularismus*, in O. KALLSCHEUER (a cura di), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Fischer, Frankfurt a.M. 1996, pp. 217-246; ID., *Spirituality of Life and Its Shadow*, in «Compass», 14 (1996), n. 3, pp. 10-13; ID., Foreword, in M. GAUCHET, *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*, Princeton University Press, Princeton 1997, pp. IX-XV (trad. it. di N. GENGHINI, Su «Il disincanto del mondo» di Marcel Gauchet, in «Hermeneutica», 1999, pp. 287-296); ID., *Die Immanente Gegenauflärung*, in K. MICHALSKI (a cura di), *Aufklärung Heute. Castelgandolfo-Gespräche 1996*, Klett-Cotta, Stuttgart 1997, pp. 54-74 (ed. ingl. *The Immanent Counter-Enlightenment*, in R. BEINER W. NORMAN [a cura di], *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 583-603; ed. franc. rivista *Les anti-Lumières immanentes*, in C. MICHON [a cura di], *Christianisme: héritages et destins*, Librairie Générale Française, Paris 2002, pp. 155-184.

430 «Le chiese sono ormai separate dalle strutture politiche (con un paio di eccezioni come la Gran Bretagna e i paesi scandinavi, che sono così sommesse e accomodanti che è difficile considerarle come autentiche eccezioni alla regola). La religione o la sua assenza è in larga misura una questione privata. La società politica include allo stesso titolo i credenti (di tutte le confessioni) e i non credenti. Per dirla altrimenti, nelle nostre società secolari ci si può impegnare pienamente in politica senza mai incontrare Dio senza cioè mai giungere a un punto in cui l'importanza cruciale del Dio di Abramo per questo tipo d'impresa si manifesti come ovvia e indiscutibile. Ai nostri giorni i rari e residuali momenti di rito o preghiera ben difficilmente potrebbero costituire un simile incontro, mentre esso sarebbe stato inevitabile solo alcuni secoli fa nella cristianità. (...) La nostra comprensione della secolarizzazione avviene dunque in termini di spazi pubblici. C. TAYLOR, *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge (Mass.)-London 2007, p. 12.

La roccaforte che proteggeva la fede, preservandone l'egemonia rispetto alle preferenze individuali, viene così espugnata dalla comparsa di punti di vista alternativi che attecchiscono gradualmente in un numero crescente di persone.

Se nelle opere precedenti Taylor aveva sviluppato il discorso sulla secolarizzazione tenendo presenti soprattutto le prime due linee interpretative, ne *L'età secolare*⁴³¹ l'autore imposta l'intero tema in modo del tutto nuovo, secondo un inquadramento tripartito, in cui la religione viene considerata:

- a) come un fenomeno che si ritira dallo spazio pubblico;
- b) come un insieme di pratiche il cui affievolimento sul piano personale va interpretato;
- c) come una credenza della quale occorre esaminare le condizioni relative alle diverse epoche di riferimento.

Sotto quest'ultimo profilo, Taylor raffigura un contesto culturale variegato in cui si avvicendano le trasformazioni propedeutiche al progressivo riconoscimento di una visione umanistica autosufficiente. Ne viene fuori un quadro che, lungi dall'aver la pretesa di essere esaustivo, indica però i principali mutamenti manifestatisi in sfere anche molto distanti tra loro.

L'idea del filosofo è quella di un'azione sinergica tra trasformazioni strutturali, pratiche ed elaborazioni filosofiche: eventi che, pur non essendo intimamente collegati, si sono reciprocamente influenzati.

La visione tayloriana della modernità, lungi dall'esplicarsi sul mero piano descrittivo, si estende fino al punto di indicare alcuni principi cui il legislatore dovrebbe ispirarsi al fine di comporre i conflitti aventi scaturigine dal pluralismo religioso.

Taylor si interroga sul ruolo della religione e per quale motivo chiunque fosse nato

431 La sensazione che guida l'interprete che si affacci all'interno di quest'opera è quella di aver già letto altrove quanto sta ora rileggendo, sebbene nel nuovo contesto in forme senz'altro più qualificate sul piano della ricognizione bibliografica e delle prospettive di riferimento. Tralasciando testi più occasionali, si possono ricordare alcuni dei principali interventi del filosofo canadese che proseguono il dibattito avviato con il volume del 2007: C TAYLOR, *Challenging Issues About the Secular Age*, in «*Modern Theology*», 26 (2010), n. 3, pp. 404-416; ID, *Religion Is Not the Problem*, in «*Commonweal*», 138 (2011), n. 4, pp. 17-21; ID, *Recovering the Sacred*, in «*Inquiry*», 54 (2011), n. 2, pp. 113-125; ID., *Disenchantment-Reenchantment*, in G.L. LEVINE (a cura di), *The Joy of Secularism: 11 Essays for How We Live Now*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2011, pp. 57-73; ID, *Why we need a Radical Redefinition of Secularism*, in J. BUTLER (a cura di), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York 2011.

nel Cinquecento avrebbe seguito pacificamente un determinato credo ed invece oggi l'individuo, interrogandosi sul senso della propria esistenza, si trovi di fronte ad una pluralità di opzioni religiose e non religiose⁴³². Che cosa è dunque avvenuto in Occidente perché si verificasse una situazione di tal sorta, che vede l'inesorabile incedere della secolarizzazione della società e della cultura?⁴³³

Charles Taylor, che non nasconde la propria fede, fornisce una risposta ripercorrendo le diverse alternative esistenziali che hanno origine in un passato più o meno remoto⁴³⁴.

432 Cfr. C. TAYLOR, *Religion in a Free Society*, in J.D. HUNTER – O. GUINNESS (a cura di), *Articles of Faith, Articles of Peace: The Religious Liberty Clauses and the American Public Philosophy*, Brookings Institution, Washington D.C. 1990, p.94.

433 Schematicamente può dirsi che Taylor individua due linee prospettive all'interno delle quali deve essere inquadrato il fenomeno della secolarizzazione: la prima, di carattere più strettamente religioso, investe la sfera privata della fede e il progressivo ridursi della sua esplicazione attraverso pratiche rituali; la seconda, di tipo politico, riguarda invece la sfera pubblica e il progressivo tentativo di svincolarsi da ogni influenza religiosa. Mentre la riflessione sulla prima di tali linee prospettive è stata da Taylor in parte elaborata in *Sources of the Self*, la seconda linea tematica è investigata partendo dalla relazione *Religion in a Free Society*, tenuta nel 1988 nell'ambito di un convegno celebrativo del bicentenario della Costituzione americana dedicato, in particolare, all'articolo sulla libertà religiosa. A conferma della concomitante elaborazione delle due linee problematiche relative all'interpretazione del cristianesimo e della secolarizzazione nell'età moderna merita di essere ricordato anche l'intervento di Taylor – dello stesso anno – nell'ambito di un simposio sul tema *Religion and Politics* pubblicato sulla rivista «Compass», 6 (1988), n. 5, pp. 5-23.

434 In *Sources of the Self* si afferma che la discussione deve necessariamente oscillare tra l'approccio analitico e quello di tipo storico: “La difficoltà vera, qui, è distinguere gli universali umani dalle costellazioni storiche, evitare di elidere e di assorbire le seconde nei primi, trasformando, come siamo sempre tentati di fare, modalità particolari nostre in espressioni in qualche modo ineluttabili degli umani in quanto tali. Personalmente, non ho certo la presunzione di possedere la formula generale che consenta di tracciare questa distinzione. Se l'avessi, avrei risolto il più grosso problema intellettuale della cultura umana”. Cfr. C. TAYLOR, *Sources of the self, The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989, p. 112. La difficoltà si presenta in maniera evidente a partire dalla consapevolezza che l'uomo è un essere auto-interpretante al quale “le cose importano” – fatto questo che non può mai essere trasceso per arrivare a un punto di vista a-valutativo, a una analisi “asettica”, soprattutto se rivolta a ciò che lo riguarda direttamente in quanto uomo. Taylor ebbe modo di sviluppare questo punto in C. TAYLOR, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 45-76 (trad. it. di P. Costa, *Animali che si autointerpretano*, in ID., *Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 87-126). L'autore di quella paradigmatica sintesi sulla «costruzione dell'identità moderna» ha dunque premesso al nucleo storico del libro una prima parte teoretica per spiegare quelle che lui chiama le condizioni trascendentali entro le quali si iscrive la risposta al problema dell'identità moderna. Ha voluto cioè indicare le coordinate che consentono di rispondere senza pretese di assolutezza alla domanda “chi sono io?”. Cfr. C. TAYLOR *The Validity of Transcendental Arguments*, in “*Proceedings of the Aristotelian Society*” 79 (1978-79), pp. 151-165 (trad. it. La validità degli argomenti trascendentali, in ID., *Etica e umanità*, cit. pp. 31-47). Ovviamente anche l'analisi delle strutture formali, delle condizioni trascendentali al pari dell'analisi storica, è subordinata alla possibilità di una reinterpretazione: “Mi sembra che il mio argomento “trascendentale” fosse sin dal principio situato in un contesto storico. E se ciò può sembrare un poco bizzarro, o persino scioccante, è forse perché il termine “trascendentale” ci confonde, o perché si è creduto a torto che un argomento trascendentale

Nelle civiltà primitive l'uomo era un individuo estremamente permeabile, in stretto rapporto con la natura e gli altri uomini, in un contesto nel quale l'universo, attraverso i simboli, parla all'uomo del trascendente.

I nostri lontani antenati vivevano in uno stato di assimilazione totale nel cosmo. La mentalità pre-assiale non concepiva ancora l'esistenza di un livello del reale che non fosse quello dell'immanenza del cosmo naturale. L'immanenza cosmica è il primo fondamentale senso del radicamento che contrassegna e identifica questa antica religiosità: il singolo intrattiene scambi con un divino che pervade in vari modi il mondo naturale, e il sacro ha, in un certo senso, una sua peculiare tangibilità materiale.

La comunità costituiva uno strumento fondamentale per l'espressione stessa della religiosità, e nessuna iniziativa solitaria avrebbe potuto aspirare ad acquisire efficacia. Nel mondo arcaico, infatti, le più importanti azioni rivestivano una forma collettiva:

*agente prioritario di importanti azioni religiose – invocare, pregare, blandire o propiziare gli dèi o gli spiriti; avvicinarsi a queste potenze, ottenere protezione e guarigione da esse, fare profezie sotto la loro guida ecc. – era il gruppo sociale nel suo complesso*⁴³⁵

Il modello al quale si sta facendo riferimento era fondato su struttura gerarchica considerata intoccabile,⁴³⁶ nella quale la ripartizione di ruoli che la connotava era basata sull'idea che le molteplici funzioni fossero complementari, dato che ciascuna classe di individui prestava comunque un servizio utile per l'intera società.

Nondimeno, si trattava un tipo di socialità diseguale, non essendo immaginabile che si potesse costruire una relazione che non fosse di predominio, in cui le logiche di

si situasse necessariamente su di un piano atemporale, o solamente all'interno del confine costituito da ciò che ogni essere umano sa in ogni momento [...] gli argomenti trascendentali mobilitano la nostra "consapevolezza di agenti" [...], niente impedisce che certe conclusioni non siano contestabili che a partire da certe prospettive storiche, ovvero, più radicalmente, che certe questioni non siano sensate se non all'interno di un dato contesto storico", C. TAYLOR, Le fondamental dans l'histoire, in G. Laforest, P. de Lara (a cura di), Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne, Presses de l'Université Laval-Éditions du Cerf, Sainte-Foy-Paris 1998, p. 37.

435 C. TAYLOR, *A secular age*, cit., p. 195.

436A. O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge 1936

prevaricazione dipendevano da una struttura delle cose considerata sacra e immutabile⁴³⁷.

L'azione divina e il perseguimento dei suoi scopi si rendevano particolarmente evidenti nel mondo, non soltanto nel senso ovvio che il suo ordine era frutto della creazione, ma anche perché i grandi avvenimenti fausti ed infausti venivano considerati opera del creatore. L'esistenza di Dio, allora, non poteva che essere certa come erano certi gli accadimenti naturali che l'uomo è costretto a fronteggiare.

Nella prospettiva premoderna la dimensione religiosa non permeava soltanto il cosmo, ma anche l'ordine sociale: gli stessi organi politici avevano carattere ambiguo, sempre oscillante tra sacro e profano⁴³⁸.

Una delle espressioni più emblematiche di questo peculiare ordine era la frequente sottolineatura della *sacralità della monarchia*. Questo chiarisce il motivo per il quale il sostegno e l'intercessione di Dio fossero ritenuti essenziali, sia nella fase di fondazione di un regno, sia successivamente, ai fini della sua conservazione. Pari modo, il rapporto ravvicinato con questa divinità forniva al re la giustificazione definitiva alla preminenza che rivendicava sui propri sudditi.

Vi era poi un modo indiretto (ma non per questo meno importante) attraverso il quale nell'età premoderna veniva garantita la difesa della fede.

Si riteneva che ogni gesto di disubbidienza del singolo nei confronti degli spiriti cosmici, fosse suscettibile di scatenare la vendetta delle entità divine sull'intero gruppo sociale. La conseguenza è che la contestazione o la disaffezione da parte del singolo non dovevano né potevano essere ammesse:

*la cerimonia di “perlustrazione dei confini” del villaggio
agricolo, per esempio, coinvolgeva l'intera parrocchia e
poteva risultare efficace solo come atto collettivo di tale*

437 Un ulteriore fattore caratterizzante la religiosità arcaica si ritrova nelle sue preoccupazioni devozionali: è proprio qui che si registrano le maggiori divergenze rispetto a quelle che ci rappresentiamo come le religioni superiori. In quella dimensione arcaica, infatti, la religione era il necessario tramite per una prosperità tutta mondana e una premessa ineliminabile per il conseguimento del benessere materiale: quando veniva percepito che le divinità erano ben disposte, il bene che, con l'intercessione della comunità, si cercava di propiziare era ricavato dalla vita quotidiana.

438 Sull'aspetto della regalità medievale, e la sua attitudine a leggere la dimensione politico-giuridica alla luce delle ascendenze divine, cfr. E. KANTOROWICZ: *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton 1957 [I due corpi del re. L'idea della regalità nella teologia politica medievale, Einaudi, Torino 1989].

comunità.⁴³⁹

Come si vede, non era concesso ai nostri avi di discostarsi dalla religiosità condivisa. Ciò che emerge, una volta individuati i punti di questa antica esperienza emotiva del mondo, è la lapalissiana mancanza di un confine, sia pure labile, tra la sfera degli eventi materiali da un lato, e mondo interiore dall'altro (idee, atti morali ed atti intellettivi).

Prima che lo spazio dell'interiorità venisse delimitato, anche il significato della realtà gravitava in una sorta di zona permeabile di interrelazione tra il mondo e l'individuo, incapace di assumere una significativa presa di distanza dalla realtà⁴⁴⁰.

Tale visione era destinata ad essere superata già nel Cinquecento, quando l'uomo inizia gradualmente a porre un filtro tra sé e l'altro, guardato con freddo distacco, privilegiando una dimensione nuova della religione, in cui la sfera razionale è ben distinta da quella affettiva e emozionale⁴⁴¹.

Si assiste così ad un mutamento epocale, la cui causa prima deve essere rintracciata - oltre che nel progresso della scienza e nella sua pretesa di fornire una spiegazione oggettiva ai fenomeni umani - anche nelle guerre di religione, che hanno contribuito in maniera consistente al **passaggio dal mondo incantato al disincantamento**,

439 C. TAYLOR, *A secular age*, cit., p. 195.

440 "Ciò dipende dal fenomeno dell'influenza. Una volta che i significati non sono più esclusivamente nella mente, una volta che possiamo cadere sotto l'influsso magico o entrare nella zona d'influenza del significato esogeno, possiamo concepire questo significato come qualcosa che ci include, o forse che ci penetra. Siamo per così dire in una sorta di spazio definito da tale influenza. Il significato non può più essere collocato semplicemente all'interno, ma non può nemmeno essere posto all'esterno. È piuttosto in una zona d'interspazio che si situa a cavallo di quello che per noi rappresenta una confine netto. Il confine è cioè, in un'immagine che mi pare qui appropriata, poroso", C. TAYLOR, *A secular age*, cit., p. 54. Solo nella modernità si inizia ad assegnare alla volontà una dimensione interiore. Sotto un altro versante il mondo è privato di sensi intrinseci: "Il processo di disincantamento rappresenta la scomparsa di questo mondo e la sua sostituzione col mondo in cui viviamo oggi: un mondo in cui quelle che chiamiamo menti sono l'unica sede possibile dei pensieri, sentimenti, slanci spirituali; le uniche menti sono quelle umane (grosso modo; scusandoci con gli eventuali marziani o extraterrestri); e le menti circoscritte, sicché tali pensieri, sentimenti ecc. sono situati al loro interno", ibid., p. 47.

441 Per quanto concerne l'epoca attuale, vengono offerte diverse risposte alla domanda circa la funzione sociale della religione: se, dal punto di vista agnostico, la religione costituisce un fenomeno d'importanza marginale, anche per la crescente disaffezione verso le diverse confessioni (soprattutto quelle maggioritarie), per Taylor tale impostazione confonderebbe la fedeltà alle chiese con il sentimento religioso, che è molto diffuso nelle società contemporanee. La prospettiva atea, invece, si arenerebbe sulle questioni cruciali della vita (come la morte e il senso autentico dell'esistenza), senza fornire alcuna risposta convincente. La laicità, infine, non si nutrirebbe di autentici valori comuni, sicché sarebbe fatalmente destinata a imbattersi in insanabili contrasti sociali.

ossia al progressivo declino delle pratiche fondate su entità spirituali e forze morali⁴⁴².

Dio non era più il garante del trionfo del bene nel mondo insidiato da spiriti e forze oscure. Era il mondo stesso, anzi, ad avere cambiato cromosomi: il *sacro* si era ritirato e l'infallibilità delle rigide leggi meccanicistiche vi era prepotentemente subentrato.

Vi è stato bisogno, in un certo senso, di reinventare l'individuo, attraverso la fondazione di nuovi modelli conoscitivi e morali. Per tale ragione Taylor motiva la nascita dell'età secolare sulla base dell'avvento di quello che egli chiama “umanesimo esclusivo” ovvero un umanesimo che non accetta l'esistenza di fini ultimi che oltrepassino la linea che delimita la sfera umana.

Tale accadimento segna l'apertura di una breccia nella pacifica supremazia morale che aveva caratterizzato le condizioni tradizionali della credenza religiosa, essenzialmente quelle che proprie dell'era premoderna.

Si assiste alla nascita della figura di un soggetto autosufficiente, scolpito dall'imperativo della civilizzazione, che si nutre dell'idea del distacco dal trascendente.

Tali caratteri antropocentrici hanno sorretto la concezione di ordine morale e di agire umano caratterizzanti le più importanti civiltà politiche ed economiche delle moderne società occidentali.

442 Ne *L'età secolare*, Taylor si sofferma non poco sulla realtà del mondo incantato. Quest'ultima, con i suoi demoni e spiriti minacciosi, ebbe l'effetto di legare i nostri antenati alla fede. Tra tutti questi spiriti, Dio era riconosciuto come il più forte: rivolgersi a lui era quindi uno strumento per preservarsi efficacemente dalle forze oscure che abitavano il mondo incantato. sarebbe stato irragionevole affrontare queste ultime da soli, e pensare di fare a meno dell'unica protezione di cui si disponeva, ossia quella di Dio e della schiera dei suoi santi. Durante il Medioevo, la pratica religiosa era considerevolmente diversificata. La dimensione devozionistica constava, da un lato, della religiosità interiore delle élites avvezze a confrontarsi sulle questioni teologiche fondamentali e, dall'altro, delle pratiche esteriori. Per lo più, i contenuti che erano oggetto della fede maggioritaria erano esigui: la gente comune non possiede strumenti sufficienti per approfondire le proprie cognizioni religiose. Come rilevato da Pierre Chaunu, ciò che realmente accomunava i credenti era una religione del “fare”, e non uno scrupoloso confronto sul piano del “sapere”. Quel tipo di credenza era assai poco incline all'intimismo e decisamente più propenso al rispetto di prescrizioni e all'osservanza di formali riti di cui era partecipe l'intera comunità. Il filo conduttore di queste pratiche di fede era costituito dall'incantamento, in forza del quale taluni oggetti, e *in primis quelli* sacramentali, potevano essere pensati come uno strumento su cui il cristiano poteva contare. Tuttavia, il rapporto che il fedele comune intratteneva con tale corredo di oggetti era spesso piuttosto informale, ed il ricorso ad essi travalicava l'ortodossia e la sfera della spiritualità in senso stretto. Cfr. P. CHAUNU, *Les temps des réformes*, Fayard, Parigi 1975, pag. 172.

Tuttavia, il processo di secolarizzazione che caratterizza la modernità non è per Taylor soltanto il risultato di una sottrazione, ossia dello svilimento di taluni peculiari aspetti in precedenza significativi, come la struttura gerarchica della società⁴⁴³. Infatti egli, pur riconoscendo che il disincanto ha svolto un ruolo essenziale in queste vicende, non reputa verosimile che un unico fattore possa modificare in maniera così radicale il volto delle società occidentali.

In secondo luogo, secondo lo studioso non è possibile che il percorso di razionalizzazione tipico della modernità sia inteso come dinamica inarrestabile, poichè nella storia non opera alcuna logica esclusiva. Questo è uno dei motivi per cui le cosiddette letture sottrattive del secolarismo non possono aspirare ad essere delle spiegazioni esaurienti.

La secolarizzazione è per Taylor, soprattutto, il condensarsi di un desiderio umano di autenticità (ossia di essere se stessi) e di assumersi la responsabilità delle proprie decisioni. Si tratta di un bisogno che riesce a trovare appagamento anche grazie al cristianesimo. Ma v'è di più: nella modernità si realizza anche una rinnovata connessione fra religione e società, un nuovo durkheimianesimo. Pensiamo all'identità degli Stati Uniti d'America (“*God save America*”- “*In God we trust*”).

Nel contempo, non può negarsi che la modernità dell'individuo “schermato” nelle sue diverse declinazioni determina nell'Ottocento e Novecento forti reazioni di secco rifiuto: si tratta di quello che Taylor chiama “effetto nova”, ossia la ricerca di

443 “*La caratteristica saliente delle società occidentali non è tanto il declino della fede e della pratica religiosa [...], quanto piuttosto la reciproca fragilizzazione delle diverse posizioni religiose come pure delle due prospettive opposte della credenza e della non credenza. L'intera cultura è sottoposta a pressioni incrociate derivanti, da un lato, dalla forza di attrazione delle narrazioni immanentistiche e, dall'altro, dal senso della loro inadeguatezza, rafforzato dall'incontro con gli ambienti esistenti della pratica religiosa, o magari da alcuni segni di trascendenza. Le pressioni incrociate [...] per quanto riguarda la cultura nel suo complesso, le possiamo vedere riflesse in un gran numero di posizioni intermedie, influenzate da entrambi i fronti*”, C. TAYLOR, *A secular age*, cit, p. 595. Taylor allora mostra un nuovo aspetto dell'umanesimo secolare moderno: quello di una posizione assai propositiva, scaturente da precise scelte assiologiche. La ricostruzione che egli propone di queste direttrici che hanno contribuito alla rimodulazione degli universi immaginativi occidentali chiama in causa svariate trasformazioni. Tra queste, in primo luogo, il processo di disincantamento, che ha condotto ad una desacralizzazione della società, e ad un lungo movimento di verso riforma che avrebbe alimentato un effetto di razionalizzazione e spinto forme di spiritualità più individualistiche. Ciò che però è stato davvero determinante nell'avvio della secolarizzazione è il passaggio con cui questa cultura morale, cessando di porsi come la scelta di una minoranza, ha iniziato ad essere accolta da un numero crescente di persone, acquisendo seguito anche tra la gente comune.

un'alternativa alla visione religiosa della realtà, la quale ha acquistato una tale forza e anche una tale diversificazione al suo interno, da formare un vero e proprio sistema segnato da una pretesa totalizzante, in cui è riscontrabile una pluralità di opzioni morali e spirituali.

In definitiva l'uomo oggi non opta più necessariamente per le religioni costituite, prediligendo l'adesione ad una religione costruita sulla base della propria personale visione del mondo, oppure assumendo un atteggiamento più o meno consapevole di "non scelta". Per Taylor anche il momento storico attuale, pur con le sue contraddizioni, può essere un'occasione per il recupero della dimensione religiosa, non essendo possibile individuare delle epoche privilegiate per la fede: di qui il suo spiccato interesse per quei cristiani della modernità capaci di parlare all'uomo senza moralismi e senza sperare in un ritorno al passato, come Péguy e Hopkins.

Alla ricostruzione di Taylor può senza difficoltà riconoscersi il merito di aver offerto un modello non *a senso unico* della modernità, ossia come "progresso" oppure come "decadenza".

Se nel corso dei secoli XVIII e XIX il processo di allargamento dell'alternativa umanistica al Cristianesimo ha investito i gruppi di élite all'interno della società, a partire dal Novecento "l'effetto nova" giunge a riguardare tutti i ceti sociali. Sono molteplici le spiegazioni di tale fenomeno.

Un primo modello esplicativo trae linfa dall'idea di *diffusione*: l'estendersi dell'alfabetizzazione, con il conseguente accesso ai più alti gradi di istruzione fino al livello universitario avrebbe determinato la generalizzazione di una condizione in precedenza riservata a pochi privilegiati.

Ciò che rende insoddisfacente una simile ricostruzione dell'abbandono del religioso è il fatto riscontrabile che in molti Stati, all'ampliamento dell'istruzione si è accompagnato un vero e proprio accrescimento della pratica religiosa: ciò è vero, ad esempio, nella Francia della seconda metà dell'Ottocento.

Tali osservazioni hanno indotto taluni a invocare un diverso modello esplicativo, fondantesi sul concetto di *differenziazione*: esso muove dalla constatazione per cui le funzioni prima svolte in modo unitario si frazionano e cercano spazio in ambiti tra sé distinti, ciascuno retto dalle proprie norme e istituzioni. Coerentemente la religione

non è che una sfera tra le altre, senza che possa più essere riferibile a tutti i campi della dimensione individuale e collettiva.

Nondimeno anche questo modello non sembra riuscire a difendersi di fronte all'osservazione critica per cui una società può subire un processo di differenziazione, e nel contempo essere plasmata dalla dimensione del sacro, rinvenendo in esso risorse alle quali attingere: non può non citarsi l'esperienza statunitense caratterizzata da una amplissima *religious freedom*, per molti versi opposta rispetto al modello europeo della laicità⁴⁴⁴.

Muovendo da qui Taylor formula una teoria della secolarizzazione niente affatto fondata sull'assunto del declino ineluttabile della religione: i fattori della diffusione e della differenziazione non sfociano fatalmente e necessariamente in un congedo dall'esperienza religiosa; piuttosto attribuiscono una nuova collocazione al sacro rispetto alla vita dell'individuo, attraverso un percorso di sconvolgimento e ricomposizione⁴⁴⁵.

3. (Segue): le tre fasi storiche del fenomeno della secolarizzazione

Come si è accennato poco sopra, Taylor, richiamandosi alla lezione di Émile Durkheim, distingue tra una prospettiva paleo-durkheimiana, neo-durkheimiana e post-durkheimiana in riferimento al modo di impostare la relazione esistente tra l'appartenenza alla religione e l'appartenenza alla collettività⁴⁴⁶.

La prima visione corrisponde alle società cattoliche dell'*Ancien régime*. In esse Stato e Chiesa sono graniticamente collocate in un ordine gerarchico istituito da Dio, il quale è chiamato in causa in tutti gli ambiti dello spazio pubblico⁴⁴⁷. In questa fase l'alleanza tra Trono e Altare è tal punto pervasiva che Chiesa e società si coalizzano per spingere gli individui a credere nell'unico modo lecito possibile.

Si assiste poi ad una **fase di mobilitazione** in cui, soprattutto nelle società protestanti,

444 L. DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

445 Taylor riprende a tale proposito la posizione argomentata nel saggio di D. Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Aldershot 2005.

446C. TAYLOR, *A secular age*, cit., pp. 571-594.

447 Gli elementi qualificanti l'*ancien régime*, corrispondente al modello di società paleo-durkheimiana, sono: a) l'idea di un ordine spaziale e temporale pre-moderno; b) la possibilità di individuare *status* e ruoli "senza tempo e meta"; c) una gerarchia sociale precisa.

si sviluppa un modello del tutto dissimile da quello precedente, per il quale la dimensione religiosa è uno degli elementi fondanti la società stessa. In questo orizzonte neo-durkheimiano l'appartenenza ad una religione diventa imprescindibile per l'identità politica: ciò è particolarmente evidente nella Dichiarazione di indipendenza americana, in cui si definisce la nazione “*un Popolo al cospetto di Dio*”. Laddove si mette in opera tale fenomeno della mobilitazione politico-identitaria su base religiosa si evita il potenziale declino della credenza e della pratica corrispondente⁴⁴⁸.

Nella fase di cui si discorre le chiese si differenziano e, almeno in taluni contesti, ciascun cittadino è di fatto invitato a scegliere la forma ecclesiale più confacente alle proprie esigenze interiori e di pensiero, ampliando notevolmente lo spettro della libertà religiosa, che non è più unidirezionale.

La secolarizzazione consente di passare da una società in cui credere in Dio era un fatto indiscusso e inoppugnabile ad una in cui credere è *una scelta tra le altre*⁴⁴⁹. Inoltre, la natura è considerata retta da un ordine intrinseco immanente, rifiutandosi con ciò altre interpretazioni della natura non aventi carattere scientifico. Tuttavia questo non equivale a dire, come asseriva Nietzsche, che Dio sia morto; anzi, il fenomeno religioso è oggetto di profonda attenzione⁴⁵⁰.

448 D. ALBARELLO, “Dalla cristianità alla modernità cattolica. La metamorfosi dell'appartenenza ecclesiale ne L'età secolare di Charles Taylor”, in Lessico di Etica pubblica, 2 (2011), n. 1, p. 20

449 Sulla tematica dell'opzionalizzazione della fede cfr. C. THEOBALD, *Trasmettere un vangelo di libertà*, EDB, Bologna 2010, in cui si sottolinea come il cattolicesimo si ritiri all'interno del proprio recinto comunitario, patendo la difficoltà crescente di assumere rilievo nello spazio pubblico. Si tratta tuttavia di domandarsi se l'attuale debolezza della Chiesa in Europa non possa venire interpretata come un momento favorevole per interrogarsi sulla forma da assumere in seno alla società.

450 Al fine di tracciare una linea di demarcazione tra le differenti condizioni per credere presenti nel XVI secolo e nell'epoca attuale, Taylor riprende il concetto weberiano di “disincanto del mondo”. L'epoca pre-moderna vedeva sullo sfondo forze morali di tipo magico. Il passaggio ad un'epoca disincantata è resa possibile dalla rivoluzione scientifica (in primo luogo dalla fisica newtoniana) e dall'affermarsi di un'impostazione filosofica razionale basata sull'introspezione. Muta sensibilmente anche il modo stesso di concepire l'uomo: da *porous self* si perviene ad una concezione del *disengaged or buffered self*. Sarebbe stato Cartesio, con l'introduzione del dualismo fra mente e corpo, ad aver inaugurato – sia pure indirettamente – una tale svolta epocale. La modernità filosofica nasce dalla constatazione che il significato delle cose trae alimento dalla ragione umana e non in entità cosmiche divine, come era avvenuto in passato. Nel mondo incantato di cinquecento anni fa non vi era alcuna netta distinzione tra fisica e morale. Si verifica quindi una svolta antropocentrica assai radicale, fondata sul primato dell'individuo nel modo di concepire il mondo. A questo cambiamento si accompagnano quasi simultaneamente due fenomeni: la “Grande disaggregazione” sociale (*Great Disembedding*) e la “Rivoluzione assiale” in ambito religioso. Sul fenomeno del *Disembedding* è cfr. A. GIDDENS, *Consequences of Modernity*, Polity (in association with) Blackwell, Cambridge 1990; Trad. it. *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna 1994. Per quanto concerne l'idea di una

La fase della mobilitazione può essere collocata approssimativamente in un periodo compreso dal XIX secolo, fino alla metà del XX. Si parla al riguardo di una “*seconda epoca confessionale*”, in quanto le chiese progettano una pianificazione totale dell’esistenza dei loro membri, facendosi artefici di un sentimento molto vicino al nazionalismo (come nella Polonia della prima metà del Novecento). Ciò riguarda anche le organizzazioni non religiose, come i partiti e i movimenti politici di massa.

Nell’analisi condotta da Taylor, una brusca virata in direzione opposta rispetto a tale mobilitazione si registra negli anni sessanta del secolo scorso, quando prende piede un accentuato individualismo espressivo, estrinsecazione, secondo il filosofo, di una “*cultura dell’autenticità*⁴⁵¹”. Più specificamente, assume le dimensioni di un fenomeno di massa quella concezione della vita che nasce con l’espressivismo romantico della fine del Settecento, per il quale ciascuno ha un modo originale di realizzare la propria umanità, che deve essere perseguito in contrapposizione al conformismo rispetto ai modelli imposti dalla società e dall’autorità religiosa e politica.

La distinzione fra “sacro” e “profano” aspira adesso a trasformarsi in vera e propria separazione, all’interno della quale la radicalizzazione fideistica, introdotta dalla Riforma protestante, riabilita il concetto di una autenticità cristiana nell’ordinarietà del vivere comune, ponendo le basi per un’inesorabile privatizzazione della fede⁴⁵².

età assiale, R. BELLAH, *What is Axial about the Axial Age?*, in «Archives européenne de Sociologie», vol.46, n.1 (2005), pp.69-89.

451 *Ibidem*, p. 595.

452 Uno dei punti di discussione più accesi è quello che concerne il concetto di sacro: il protestantesimo rifiuta l’idea tipicamente cattolica per cui è possibile l’esercizio di una mediazione tra l’uomo e Dio: era ritenuta un ministro deputato all’esercizio del culto avesse il diritto di dirigere e amministrare gli interventi divini. Ma vi è di più. Si mette in discussione anche il valore dei sacramenti, nonché il ricorso alla magia bianca nella vita spirituale dei fedeli. Se anche in precedenza vi erano stati interventi polemicamente in seno alle stesse gerarchie clericali circa ricorso popolare all’ausilio del sacramentale, la riflessione protestante rifiuta ben più radicalmente il la il sacramentale e magia in sé e per sé. Su questo punto, la spinta iconoclasta dei riformatori è stata radicale ed inflessibile: tutte le pratiche sacrali cristiane dovevano essere soppresse. Il fedele che continuasse a confidare nel loro aiuto, anziché interessarsi della sincerità della propria fede, si rendeva responsabile di una grave idolatria. Per tale via la dottrina protestante ha costituito una spinta forte verso il disincantamento: non era più concepibile che il potere divino risiedesse *nel mondo*, ovvero che scaturisse da oggetti o fosse gestito da figure di negoziazione. Contemporaneamente si colpivano il cuore della fede cattolica e alcuni dei momenti più importanti di essa. Tutti questi elementi di novità nascono da un “*furioso desiderio di ordine*” - nelle parole con cui Erasmo ha stigmatizzato lo spirito iconoclasta - che contribuisce a riformare l’intera società. Tale radicalità si spiega in parte (e per quanto possa apparire

Taylor registra, a tal proposito, una spontanea alleanza tra l'idea baconiana di scienza e la teologia puritana. Sia la prima che la seconda sono forme di ribellione avverso un'autorità tradizionale, accompagnate dalla *ricerca di fonti di senso*, da individuare senza il filtro di mediazioni speculative: la realtà sperimentale in un caso, le sacre Scritture nell'altro⁴⁵³.

Rifiutata ogni tipo di gerarchia, la pienezza dell'esistenza cristiana trova spazio nel matrimonio, nella famiglia, nello svolgimento del proprio lavoro. Il cristiano dunque non ha un "proprio" tempo, né un "proprio" spazio, ma è colui che vive in modo diverso nella storia. Scrive a tal proposito Joseph Hall, ripreso dal filosofo canadese:

Anche il più umile servizio reso in un onesto lavoro si tratti pure solo di arare o di scavare, se fatto in spirito di obbedienza e con la coscienza del comandamento di Dio, sarà ampiamente ricompensato; mentre i lavori che in sé appaiono migliori (predicare, pregare, offrire sacrifici evangelici), se svolti senza il rispetto che si deve al comando e alla gloria di Dio, saranno severamente puniti. Dio ama gli avverbi. Non gli interessa che tu faccia grandi cose, ma che le faccia bene⁴⁵⁴”.

La fase dell'autenticità si caratterizza, inoltre, per l'alto grado di individualizzazione della fede, in un duplice senso: ciascuno sceglie la chiesa che preferisce e crede con modalità ed in entità che vuole plasmare e modellare autonomamente, rifiutando qualsiasi verità non in sintonia con il proprio sé interiore.

Le rivolte giovanili degli anni sessanta (ispirate da autori come Theodor Roszak e Herbert Marcuse) concorrono alla diffusione collettiva di tale individualismo, che sembra voler bandire definitivamente un sistema ritenuto deleterio per la piena realizzazione personale.

L'imperativo di inseguire la piena espressione di sé si ritiene che imponga necessariamente di infrangere le regole e, soprattutto, di svincolarsi dalla morale corrente, vissuta come repressiva rispetto al naturale e spontaneo linguaggio paradossale) nel riconoscimento da parte della Chiesa cattolica di una posizione di pregio alla vocazione ascetica, alimentando la convinzione che il rifiuto del mondo fosse il segno della devozione più pura.

453 C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 286. Quando questa separazione si fa più netta, ha delle conseguenze assai rilevanti sul piano politico. L'umanesimo marxista, ad esempio, assume una missione quasi salvifica, concependo la speranza, alla maniera di Bloch, come un "trascendere senza trascendenza" attraverso una interpretazione atea del cristianesimo, che faccia tesoro del suo carattere sovversivo.

454 ID, *Radici dell'io*, cit., p. 279.

personale.

Pur avendo ben presente il quadro appena prospettato, Taylor non pensa affatto che la religione sia in crisi o destinata ad un inesorabile declino. A suo avviso, la secolarizzazione avrebbe soltanto infiacchito le condizioni per credere, indebolendo le diverse prospettive religiose. Nel mondo occidentale contemporaneo, culturalmente poco omogeneo, emergerebbero in maniera marcata due posizioni alternative: credere o non credere.

Taylor non accetta una visione del mondo indifferente rispetto agli scopi ultimi della vita, criticando il materialismo contemporaneo, che lega ad una prospettiva scientifica del mondo. Questo paradigma antropocentrico sarebbe insufficiente anche per il profondo senso individuale di vulnerabilità che ne scaturisce: la conquista del mondo disincantato e il regno (apparentemente invincibile) dominato dal potenziamento del benessere materiale, ha messo in luce degli inaspettati risvolti negativi. In fondo, la logica del disincanto è fonte di un malessere per l'uomo, dal momento che gli abitanti di questa weberiana “*gabbia di ferro*” percepiscono candidamente di essere inglobati in una dimensione che appare vuota:

Penso piuttosto a un diffuso senso di disagio nei confronti del mondo disincantato, che a molti appariva piatto, vuoto; una multiforme ricerca di qualcosa all'interno o al di là di questo mondo in grado di compensare il significato dissoltosi insieme alla trascendenza; e questo non può essere considerato un tratto tipico di quell'epoca, ma un disagio comune anche alla nostra⁴⁵⁵.

In altre parole, nel contesto della cultura occidentale che aveva accolto un umanesimo autocompiacente, si è acquisita consapevolezza del fatto che quella condizione – edificata su libertà, responsabilità e benessere – manchi di un *quid pluris* essenziale, ossia l'individuazione di un'autentica fonte morale.

Ci si accorge così che le contraddizioni della prospettiva antropocentrica ratificata dall'ordine moderno derivano esattamente dall'aver delineato un paradigma di realizzazione svilente, in cui l'individuo è costretto alla morsa di se stesso. Comincia a diffondersi il sospetto che il mettere al centro l'umano, in fin dei conti, finisca con

455Ivi, pp. 384,385

lo sminuire l'uomo stesso, che smette di coltivare significati altri.

Inoltre, nel periodo immediatamente successivo agli anni sessanta, ci si accorge che gli obiettivi legati a doppio filo alla piena autoespressione e la coesione sociale non sono istanze suscettibili di essere armonizzate, se non nel breve periodo e per comunità ben delimitate: di conseguenza, al fine di rendere effettiva la soddisfazione di quelle stesse istanze, occorre immolarne alcune a beneficio di altre.

Il fenomeno fin qui descritto non può che avere effetti diretti anche nel campo dell'esperienza religiosa. Taylor intravede il profilarsi di un immaginario di matrice post-durkheimiana⁴⁵⁶: nel nuovo paradigma espressivista, infatti, l'esigenza di rivolgersi al sacro non si colloca più all'interno di una cornice lineare e istituzionale, quale potrebbe essere la Chiesa o la macchina statale. Al contrario, il desiderio di appartenenza, così come viene di volta in volta individualmente tradotto, cerca riparo nell'armonia immediata tra l'uomo e il trascendente. Tale prospettiva, com'è ovvio, annovera tra i suoi postulati la possibilità di un pluralismo illimitato, con il solo limite del reciproco rispetto⁴⁵⁷.

Il legame indiscutibile per la prospettiva paleo e neo-durkheimiana tra la fede, l'ordine morale e il sistema della civiltà risulta problematico per un numero crescente di soggetti, retti unicamente dall'imperativo dell'autorealizzazione.

Specularmente, il crescente rifiuto dell'accettazione di un codice preciso e il venir meno della certezza di appartenere a un gruppo di fedeli ben compatto non consente più alle chiese di influenzare efficacemente la coscienza degli individui.

456Ivi, pp. 611-634.

457 Si tratta in sintesi della ripresa in campo religioso del *principio del danno* di J.S. Mill: nessuno ha alcun diritto di inserirsi nella mia vita per il mio bene, ma solo ove ciò sia necessario per evitare un pregiudizio ad altri. *“In tutto ciò, l'elemento di novità, evidente nel relativismo” è che ora l'ingiunzione si presenta da sola, mentre in passato era circondata e circoscritta da altri assunti. Secondo Locke, la legge naturale doveva essere inculcata negli individui attraverso una ferrea disciplina. Di conseguenza, sebbene il fine ultimo fosse la libertà individuale, non veniva percepita alcuna incompatibilità tra tale condizione e l'esigenza di forti virtù caratteriali, imposte collettivamente. Al contrario, appariva evidente che il regime di rispetto reciproco non sarebbe potuto sopravvivere senza di esse. Ci volle molto tempo prima che John Stuart Mill enunciasse quello che ha finito per essere chiamato l'harm principle – il principio del danno – secondo il quale nessuno ha il diritto di interferire nella mia vita per il mio bene, ma solo per evitare un danno a terzi. Ai suoi tempi questo principio era tutt'altro che generalmente accettato; a molti sembrava condurre direttamente al libertinismo”, C. TAYLOR, *A secular age*, cit., p. 484.* Com'è evidente, questi mutamenti hanno anche determinato una spinta verso l'autenticità e la ricerca della felicità; il senso di questi valori si è infatti rinnovato a partire dal momento in cui sono stati eliminati i confini fissati dall'etica pubblica e che delimitavano l'ambito della loro realizzabilità.

In questo contesto, l'elemento che qualifica l'esperienza spirituale è la ricerca; una ricerca che tuttavia non accetta di muoversi sui binari degli imperativi dottrinali e morali previamente posti dalla religione istituzionale⁴⁵⁸. Perciò nell'epoca contemporanea si verifica il passaggio dalla piattaforma della mobilitazione a quella dell'autenticità, e conseguentemente l'abbandono del regime della "cristianità", ossia di un'idea di società in cui il Cristianesimo costituisce il modello condiviso di una specifica visione del mondo.

4. La necessità di ricorrere ad una politica del riconoscimento.

La filosofia politica registra un acceso dibattito tra approccio comunitarista e approccio liberale, che assume particolare importanza a proposito della teoria della giustizia.

La concezione rawlsiana della giustizia come equità ammette le sole dottrine comprensive ragionevoli, cioè quelle che favoriscono la cooperazione tra cittadini liberi ed eguali. Queste concezioni, pur assumendo un ruolo di rilievo nella società civile, devono accettare la separazione tra il contenuto delle loro credenze e le ragioni specifiche per cui si aderisce a tale contenuto. I valori che ciascuno fa propri diventano comuni solo nella misura in cui si dimostrano compatibili con i principi di giustizia posti a fondamento della cooperazione equa. In altre parole l'ammissibilità di una decisione etico-politica non dipende affatto dalla verità delle cose⁴⁵⁹.

La prospettiva liberale, inoltre, concepirebbe gli uomini come delle entità separate, delle isole che accettano di cooperare tra loro al fine di perseguire i propri scopi individuali. A partire da Locke l'uomo è visto come soggetto sufficiente sotto il profilo morale, essendo capace di realizzare il bene da solo. Risiede in ciò dal punto

458 Cfr. U. BECK, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Insel, Frankfurt a.M. 2008 (trad. it. di S. Franchini, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Bari 2009).

459 Ciò in netta antitesi rispetto al pensiero di Raz, secondo cui il ragionevole non può fornire giustificazioni indipendentemente da ciò che è vero. Cfr. J. RAZ, *Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence*, in ID., *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford 1994; F. VIOLA, *Il ruolo pubblico della religione nella società multiculturale*, in VIGNA C. - ZAMAGNI S. (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita & Pensiero, Milano 2002, pp. 114 ss.

di vista di Taylor il maggior limite del liberalismo, poiché la presunta neutralità statale, roccaforte del paradigma liberale, non consente di escludere visioni anti-patriottiche da parte dei cittadini e non risulta conciliabile con tutte le visioni della vita buona, soprattutto se di origine religiosa⁴⁶⁰.

Inoltre, secondo Taylor, non sarebbe possibile prescindere dall'attingere alle risorse della comunità, essenziali sia per vivere una vita buona illuminata da un orizzonte di senso collettivo, sia per plasmare la nostra stessa identità e per fruire di risorse "comuni", conseguibili unicamente in forza del rapporto con l'"altro", a differenza dei beni semplicemente "convergenti".

Ecco che la risposta comunitaristica sembra al Canadese quella più convincente. Tale approccio, debitore nei confronti della filosofia aristotelica, accoglie una concezione *sostantiva* dell'uomo, considerato per l'appunto *animale politico*, e si fonda sull'idea secondo la quale i principi di giustizia distributiva sono improntati al perseguimento di una nozione di bene attuabile nella vita associata⁴⁶¹.

Taylor, nel criticare comunitaristicamente la prospettiva individualistica, scandaglia il significato più profondo della modernità, ritenendo che alla metafisica sia subentrato il weberiano disincanto del mondo: la conquistata razionalità strumentale, se da un lato consente all'uomo di liberarsi dai vetusti orizzonti morali, determina in lui al tempo stesso un forte disagio, in ragione di una progressiva perdita di senso, che lo costringe a ripiegare su se stesso.

Taylor enuclea tre principali disagi della modernità, che avevano cominciato a radicarsi prima della Rivoluzione industriale, almeno tra le classi colte dell'Europa occidentale e dell'America.

In prima battuta il filosofo si sofferma sull'approccio individualistico scaturente dalla riflessione di Cartesio, reputando che dopo aver postulato l'esistenza di una ragione disincantata non è più possibile liberarsi dal soggettivismo.

Un secondo elemento fonte di malessere è poi individuato nella ragione strumentale, quale forma di fredda razionalità intesa come calcolo di costi e benefici, a detrimento

460 C. TAYLOR, *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*, in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 137-167.

461 Cfr. C. TAYLOR, *La natura e la portata della giustizia distributiva*, in A. FERRARA (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, cit., pp. 77 e ss.

di considerazioni di tipo sostanziale. Ciò anche in dipendenza del fatto che con l'avvento della modernità la società non ha più una caratterizzazione sacrale e i modi d'azione “non sono più fondati sull'ordine delle cose o sulla volontà di Dio”⁴⁶².

In terzo luogo, individualismo e razionalità strumentale contribuirebbero all'adozione di decisioni politiche inaccettabili, che non avrebbero spazio in una “seria deliberazione morale”.

Taylor, pur guardandosi bene dal tessere le lodi della modernità, non la critica nella sua totalità. Il percorso che sceglie di compiere è quello di individuarne le conquiste, evitando di giungere a soluzioni estreme che mortificano l'essere umano. L'individualismo, essendo concentrato sull'io, genera una forma di relativismo votato all'auto-realizzazione personale, suscettibile di tradursi nella ricerca dell'*autenticità*⁴⁶³: definibile come “fedeltà a se stessi”, essa riflette l'idea che ciascun individuo sceglie una forma personale di realizzare se stesso, rifiutando di omologarsi a modelli imposti da fonti esterne, in primo luogo dalla società e dalla religione. In questa prospettiva, la comunità e i singoli individui non sono altro che meri strumenti, utili per conseguire fini personali.

La visione individualistica è per Taylor del tutto insoddisfacente: l'atomismo, infatti, non prende nella dovuta considerazione i legami personali che si costruiscono all'interno della comunità.

Ciò è inaccettabile secondo l'ottica comunitaristica, poiché l'essere umano avrebbe carattere dialogico, in quanto riesce a definire la propria identità – che peraltro si forma attraverso un processo di differenziazione - soltanto se agisce in uno sfondo condiviso che gli consenta di attribuire significato a cose e rapporti personali. Concentrarsi sull'io induce a ignorare le istanze altrui e quelle che esulano da noi stessi.

Esistono – osserva Taylor - questioni che trascendono l'io e che non possono essere trascurate; d'altra parte non è affatto vero che i valori altrui siano assolutamente intangibili e indiscutibili. Per tale ragione, la prospettiva soggettivistica si rivela del

462 C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, cit., p.7.

463 Sui diversi modi di intendere l'autenticità, suscettibile di essere declinata in senso liberale o in senso comunitario cfr. A. FERRARA *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano 1999.

tutto illusoria e fallace.

Pur muovendo da queste premesse, il filosofo canadese tenta di setacciare ciò che di positivo vi è nella cultura dell'autenticità, che potrebbe rappresentare un elemento moralmente valido ove consentisse di discutere e argomentare attorno a certi ideali.

Sotto quest'ultimo profilo, Taylor si è interrogato circa l'esistenza di beni sociali irriducibili.

Le tre diffuse prospettive teoriche che forniscono una risposta negativa al quesito sono rifiutate dal filosofo: il consequenzialismo e la logica utilitaristica vengono criticati perchè, fondandosi su dei meri calcoli di tipo razionale, trascurerebbero il concetto di virtù non prenderebbero in seria considerazione l'idea di virtù.

Anche la terza prospettiva – quella dell'atomismo – viene accantonata perchè esasperatamente soggettivistica.

Queste tre teorie non riescono ad accettare l'idea à che esistano dei beni sociali autonomi, poiché se la società ha un valore solo strumentale ed il bene è declinato in senso individualistico, allora non sarà possibile concepire qualcosa come bene valido obiettivamente.

Dal canto suo Taylor ritiene utile accogliere un concetto di *bene comune* irriducibile, inteso in termini non atomistici e suscettibile e di dare senso ad azioni e modi di vivere.

Superando la logica dominata dall'antropocentrismo radicale, le società contemporanee dovrebbero volgere lo sguardo ad una politica che valorizzi il riconoscimento pubblico delle differenze, in forza dell'ideale d'inclusione democratica e delle nozioni di dignità ed eguaglianza, *terreno comune* delle contemporanee democrazie.

Già Rousseau ed Hegel avevano suggerito di ricorrere ad una politica del riconoscimento, resasi necessaria con l'avvento della modernità. È con la modernità che diventa granitico l'ideale universalistico della dignità dell'uomo in sè, a prescindere dalla posizione sociale rivestita. Viene così ribaltata la logica fondata sull'onore, fattore capace di giustificare le diseguaglianze sociali.

L'idea di prestare ossequio alla dignità umana viene da Kant viene ricondotta alle facoltà razionali dell'individuo. Pur sussistendo delle peculiarità personali, gli

individui sono dotati di talune proprietà comuni (si pensi alle facoltà razionali e alla possibilità di provare sentimenti). Da ciò consegue che l'uomo, in quanto persona capace di argomentare, deve essere trattato da protagonista attraverso un riconoscimento, per così dire, dialogico.

Il riferimento al valore della dignità umana non è tuttavia sufficiente, poiché il perseguimento di una uguaglianza anche sul piano sostanziale esige che si tenga conto anche delle concrete caratteristiche di singoli e gruppi⁴⁶⁴. In mancanza di prove contrarie è necessario postulare che tutte le culture abbiano eguale valore e che possano essere portatrici di un contributo per la società.

L'idea di eguale dignità e di non discriminazione degli uomini deve pertanto condurre all'applicazione di una politica del rispetto e del riconoscimento pubblico delle differenze.

Taylor ritiene che al fine di salvaguardare le differenze e tutelare le identità soprafatte da una cultura o religione dominante ed opprimente occorra intraprendere misure di redistribuzione socio-economica e l'adozione di leggi preferenziali di favore., prendendo le distanze dalla visione liberale radicale che, al contrario, è espressione di una nozione ristretta di diritti umani, concepiti grossolanamente in senso egualitario.

Il filosofo canadese ritiene di poter proporre una variante alla teoria liberale, non omogeneizzante ma ospitale, capace cioè di considerare adeguatamente la varietà delle appartenenze culturali. Se da un lato occorre tener fermi i diritti fondamentali propri dell'uomo in quanto tale, dall'altro si deve riuscire a rispettare le culture nella loro individualità ed eterogeneità, assicurando la possibilità di una piena espressione⁴⁶⁵.

Tutto ciò non può che tradursi nell'adozione di una prospettiva sensibile alle istanze di riconoscimento pubblico delle differenze, sulla base di un programma multiculturale che, superando lo schema fondato sul principio maggioritario, introduca trattamenti differenziati a difesa delle peculiarità e delle minoranze anche

464 cfr. C. TAYLOR, *Il concetto di persona*, in P. COSTA (a cura di), *Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp.127-149.

465 Su questo specifico punto cfr. E. PARIOTTI, *Individuo, comunità, diritti: fra liberalismo, comunitarismo ed ermeneutica*, Giappichelli, Torino 1997, pp. 193 ss, ove si contesta la non decisa risoluzione del rapporto tra diritti individuali e concezione della comunità

religiose⁴⁶⁶.

Da Aristotele in poi, la tradizione umanistica ha messo in luce la centralità della partecipazione dei cittadini alla vita pubblica, in modo da evitare ogni possibile deriva in senso autoritario: la decisione deve essere il frutto di una deliberazione collettiva tra persone ragionevoli ed eguali, e non esclusivamente la risultante di un bilanciamento che soppesi i soli interessi individuali.

Nella visione tayloriana l'inclusione democratica è possibile attraverso l'auto-governo, componente essenziale della capacità del cittadino, che esige una certa coesione sociale e la volontà di realizzare il bene comune mediante una conduzione collettiva dello Stato.

Il principale paradigma politico che ha trovato sviluppo e diffusione in Occidente è quello liberale, che è essenzialmente procedurale in quanto mira ad una combinazione tra le variegate posizioni dei cittadini. Tuttavia il liberalismo non assicura un'effettiva possibilità di incontro tra le differenti identità culturali e religiose, non ponendo in sufficiente rilievo le peculiarità che le contrassegnano e le rendono uniche. Inoltre, la pura neutralità statale è difficile da interpretare e realizzare e comunque penalizza una parte importante della popolazione.

Per tale ragione il liberalismo non può ambire ad essere universale: esso sembra ignorare che la società è costruita attorno ad un *common ground* e che l'anima della democrazia si sostanzia nella discussione e nella deliberazione comune con spirito collaborativo, e non nella sola decisione finale⁴⁶⁷.

Al liberalismo Taylor contrappone, quale paradigma alternativo, quello che valorizza la dimensione della complementarietà, paradigma che trova basi solide nel pensiero di Herder. Si tratta di un modello che ruota attorno all'idea di un'azione associata da parte dei singoli individui, chiamati a porre a confronto i propri interessi con le altrui aspirazioni. Sebbene alcune problematiche sembrano destinate a non esaurirsi, come la questione dell'ostentazione dei simboli religiosi, il paradigma della

466 Cfr. C. TAYLOR, *Living with Difference*, in A.L. ALLEN – M.C. REGAN (a cura di), *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1998, p.218; ID., *The Dynamics of Democratic Exclusion*, in «Journal of Democracy», vol.9, n.4 (1998), pp.143-156.

467 F. VIOLA, *La democrazia deliberativa tra costituzionalismo e multiculturalismo*, in “Ragion pratica”, n.20 (2003), pp. 33-71.

complementarietà sembra a Taylor un valido strumento per risolvere le questioni di matrice religiosa, poiché non produrrebbe eccessive sproporzioni di oneri tra credenti e non credenti⁴⁶⁸

Lo scopo di attenuare la tensione fra universalismo e contestualismo rende affascinante il modello tayloriano; tuttavia, si è osservato in chiave critica che l'invito del filosofo a riferirsi ai principi fondamentali del multiculturalismo ed il richiamo ai valori comuni potrebbero non costituire un valido strumento rispetto all'esigenza di comporre i contrasti sociali, dal momento che i particolarismi non sono qualcosa di ben circoscritto e perfettamente coerente, come invece sembrerebbe supporre Taylor ⁴⁶⁹.

468 Cfr. C. TAYLOR, *Living with Difference*, cit., pp.218-219.

469 E' questa l'obiezione di S. BENHABIB, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002; Trad. it. *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005

Conclusioni

Ci si accinge a concludere le riflessioni svolte circa il possibile ruolo delle religioni nella scena pubblica.

Nella prima parte del lavoro, avente un taglio giuridico ed istituzionale, sono state esaminate alcune declinazioni del principio di laicità statale, ciascuna delle quali definisce a suo modo il rapporto dinamico tra Stato e confessioni religiose.

I modelli principali di laicità sono stati individuati in Francia e negli Stati Uniti.

Di ciascun modello sono state tratte le linee essenziali, ponendone in rilievo i limiti e le incongruenze.

Si è visto come in Francia sia assai radicato l'assioma per cui l'autonomia individuale dello Stato non possa che reggersi su una netta separazione dalle Chiese, che liberi lo spazio pubblico dall'ingombro di elementi a carattere religioso.

L'argomentazione posta a fondamento della laicità non appare del tutto persuasiva. Costituisce infatti una palese contraddizione che si limiti la libertà di manifestazione del pensiero e di culto proprio al fine di tutelare l'autonomia degli individui; così come non è condivisibile che uno Stato confessionale non riconosca ai propri cittadini la libertà di non credere, pari modo non è accettabile che uno Stato che si professa non confessionale ostacoli la libertà di espressione del credo religioso.

L'approccio francese non sembra tenere in conto che la partecipazione delle religioni al dibattito pubblico, in definitiva, può contribuire ad assicurare il passaggio da un assetto monistico etico ad un pluralismo delle scelte morali.

Sotto quest'ultimo profilo sembra maggiormente appagante la concezione di laicità espressa dal neutralismo statunitense, che permette di superare i contrasti tipici delle società pluralistiche, specialmente riguardo l'uso dei simboli religiosi, prestando

ossequio – come si è osservato – anche al libero esercizio dei diritti individuali e collettivi. Neppure tale modello può però dirsi perfetto.

Gli Stati Uniti, infatti, pur attribuendo valore alle differenze, impiegano modalità che, alla prova dei fatti, non sempre si rivelano efficaci.

Oltre a ciò, può rilevarsi come molte credenze, in nome della libertà, vengono trattate alla stregua di culti religiosi e, come tali, preservate. Ciò che sorprende è che il concetto di libertà individuale, pur essendo spesso enunciato nelle leggi, non trova puntuale indicazione circa i limiti funzionali alla salvaguardia e alla tutela della collettività nel suo complesso.

Consapevoli delle problematiche emergenti, sono state indicate, nella seconda parte della ricerca, le soluzioni teoriche alla tematica del rapporto tra diritto e religioni. La finalità è stata quella di adottare una prospettiva meno contestuale, che consentisse di enucleare un modello *ideale* di laicità, possibile fonte di ispirazione per i sistemi politici reali. Si è cercato cioè di individuare nella prospettiva teorica una possibile risorsa per quella istituzionale: il modello rawlisano della ragione pubblica, l'approccio procedurale di Habermas e la prospettiva adottata da Taylor appaiono rappresentativi dell'attuale dibattito sul ruolo delle religioni nella sfera pubblica.

Rawls, occupandosi del “*pubblico uso della ragione*”, aveva invocato una clausola condizionale (c.d. *Rawls's proviso*) secondo cui gli argomenti di matrice religiosa dovrebbero trovare traduzione in un linguaggio politico per poter essere prese in considerazione nel dibattito pubblico.

Una simile impostazione è criticabile in primo luogo perché, come si è evidenziato, sembrerebbe pretendere che le persone si spoglino della propria identità pre-politica costituente il loro orizzonte di senso, oltre che imporre che esse abbandonino i propri convincimenti di fede. D'altronde, con ciò si trascura che la società si nutre anche degli apporti dati dal fenomeno religioso.

La costruzione del filosofo di Baltimora è stata successivamente posta a confronto con il modello procedurale habermasiano. Per Habermas occorre fare riferimento non già alla razionalità meramente individuale bensì a quella collettiva, frutto di un'attività dialogica liberamente svolta tra più soggetti. Questa procedura tende a far

raggiungere agli interessati un'intesa sulla base di valutazioni razionali, e pertanto le determinazioni cui si perviene sono giustificate nei confronti di tutti gli individui. Poiché si tratta di una prospettiva procedurale, l'esito cui dà luogo dovrebbe conciliarsi con le differenti prospettive religiose.

La teoria dell'*etica del discorso*, per poter efficacemente funzionare, sembra però presupporre già a monte un accordo, almeno con riferimento alle regole democratiche. Oltre a ciò, deve dirsi che la prospettiva di Habermas, pur attribuendo rilievo alle modalità decisionali, rimane muta rispetto al criterio di decidibilità degli interrogativi pratici. Poiché non si ha a disposizione un criterio decisionale univoco, non si può stabilire quale sia la miglior soluzione da adottare. Non è infatti improbabile che le questioni più spinose restino irrisolte (si pensi al terreno spinoso della bioetica o al riconoscimento del diritto all'adozione per le coppie omosessuali), proprio perché ciascuno riterrà migliore la propria prospettiva, anche se ha ben compreso il punto di vista degli altri attori del dibattito.

Anche alla luce delle aporie dei due modelli analizzati, è apparso indispensabile appellarsi a Taylor al fine di individuare un ulteriore possibile modello di riferimento. Nonostante le obiezioni cui pure presta il fianco la sua analisi, al filosofo può riconoscersi il merito di aver individuato i limiti del liberalismo: la presunta neutralità statale, roccaforte della costruzione teorica liberale, non risulta compatibile con tutte le visioni della vita buona, anche di matrice religiosa, e con alcune rivendicazioni di stampo culturale

L'atomismo su cui si erge il pensiero liberale è poi immaginabile solo entro un determinato tipo di civiltà e cultura che fa propri certi valori, certe istituzioni politiche e certe pratiche giuridiche.

Deve pertanto convenirsi con Taylor sul fatto che sarebbe fallace prescindere dal rapporto con la comunità, necessario non solo per vivere una vita illuminata dalla luce di un orizzonte di senso collettivo, ma anche per forgiare la nostra identità e per godere di beni "comuni", fruibili cioè soltanto attraverso la relazione con l'altro.

BIBLIOGRAFIA

CAPITOLO I

- AA.VV., *Manifesto laico*, a cura di E. Marzo e C. Ocone, Laterza, Roma-Bari 1999
- AA.VV., *Tesi, antitesi, romanticismo-futurismo*, Messina-Firenze, 1974.
- AIME M., *Eccessi di culture*, Torino, Einaudi, 2004.
- BARBERA A., *Le basi filosofiche del costituzionalismo. Lineamenti di filosofia del diritto costituzionale*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- BERTI E., *Pluralismo religioso e convivenza multiculturale. Un dialogo necessario*, Milano 2003.
- BOCHENFORDE E., *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione, Morcelliana, 2006.*
- CAPPELLETTI M., *La giurisdizione costituzionale delle libertà*, Giuffrè, Milano, 1955.
- CARDIA C., *Stato laico*, in *Enc. dir.*, XLIII, Milano 1990.
- CARDIA C., *Democrazia, multiculturalismo, diritti religiosi*, in *Daimon*, 7, 2007
- CATALANO G., *Separatismo e diritto ecclesiastico civile*, in *Studi in onore di Pietro Agostino d'Avack*, I, Giuffrè, Milano, 1976.
- CATANIA A., *Lo Stato moderno: sovranità e giuridicità*, Giappichelli, Torino 1996.
- CAVANA P., *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, Roma 1998.
- CHABOD F., *L'idea di nazione*, Laterza, Bari 1967.
- COLAIANNI N., *Eguaglianza e diversità culturali e religiose*, Bologna, il Mulino, 2006
- CROCKER L. G., *Il contratto sociale di Rousseau. Saggio interpretativo*, SEI, Torino 1971.
- DALLA TORRE G., *Europa. Quale laicità?*, Cinisello Balsamo 2003.
- DAVIE G., *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford 1994.
- DEL GIUDICE V., *La separazione tra Stato e Chiesa come concetto giuridico*, Cooperativa tipografica Manuzio, Roma, 1913.
- DEL NOCE A., *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, Milano, Giuffrè, 1972.
- DIENI E. - FERRARI A. - PACILLO V. (a cura di), *I simboli religiosi tra diritto e culture*, Milano, Giuffrè, 2006.
- ESPOSITO R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi, 2007.
- FALCO M., *Il concetto giuridico di separazione della Chiesa dallo Stato. Prolusione al Corso di diritto ecclesiastico tenuta nell'Università di Parma il 17 gennaio 1913*, Fratelli Bocca, Torino, 1913.
- FERRARI S., *Función actual de la tradición separatista*, in *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 1987, pp. 69-100.
- FERRARI S., *Laicità asimmetrica, Cristianesimo e religione civile in europa*, in "Il Regno – attualità", 6 (2006), p. 200-213.
- FERRARI S., *Libertà religiosa e sicurezza in Europa dopo l'11 settembre*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", n. 1/2005, pp. 161-184.

- FURET F., *Critica della Rivoluzione francese*, Laterza, Bari 1989.
- GARELLI F., *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, il Mulino, Bologna, 2006.
- GOVERNATORI RENZONI L., *La separazione tra Stato e Chiesa in Francia e la tutela degli interessi religiosi*, Giuffrè, Milano, 1977.
- GUERZONI L., *Note preliminari per uno studio della laicità dello Stato sotto il profilo giuridico*, in *Arch. Giur.*, 1967, pp. 61-130.
- HABERMAS J. - RATZINGER J., *Ragione e fede in dialogo*, Morcelliana, Brescia 2004.
- HEGEL G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Milano 1995.
- IGNATIEFF M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, Feltrinelli, 2003.
- IRTI N., *La tenaglia. In difesa della ideologia politica*, Roma-Bari, Laterza, 2008
- KEPEL G., *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano 1991.
- LATTARULO A., *Stato e religione. Gli approdi della secolarizzazione in Böckenförde e Habermas*, Progedit, Bari, 2009.
- MACRÌ G. (a cura di), *La libertà religiosa in Italia, in Europa e negli ordinamenti sovranazionali*, Salerno, Dipartimento di teoria e storia delle istituzioni giuridiche e politiche nella società moderna e contemporanea, 2003.
- MARX K., *La questione ebraica* (1843), in *Scritti politici giovanili*, a cura di L. FIRPO, Torino, Einaudi, 1950.
- MATTEUCCI N., *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Il Mulino, Bologna 1997.
- MAYEUR J.-M., *La séparation de l'Église et de l'État*, Julliard, Paris, 1966 (riedizione Éd.de l'Atelier 2005).
- MAZZINI G., *Fede e avvenire*, in *Antologia degli scritti politici di Giuseppe Mazzini*, a cura di G. Galasso, Il Mulino, Bologna 1961.
- NEGRI L., *La Chiesa nel mondo*, Faenza 1993.
- NICOLETTI M., *Per amore della libertà. Lo Stato moderno e la coscienza*, Milano, 2006.
- PASTORE B., *Pluralismo, fiducia, solidarietà. Questioni di filosofia del diritto*, Roma, Carocci, 2007.
- PASTORE B., *Condizioni di laicità*, in «Ragion pratica», n.28 (2007), pp. 89 ss.
- PENA-RUIZ H., *Dio e la Repubblica. Filosofia della laicità*, Monte Porzio Catone (Roma), Effepi Libri, 2008.
- PINO G., *Identità personale, identità religiosa e libertà individuali*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1/2008, pp. 119-151.
- POGGI G., *La vicenda dello Stato moderno*, Il Mulino, Bologna 1980.
- PORTINARO P.P., *Stato*, Il Mulino, Bologna 1999.
- PRODI P., *Una storia della giustizia. Dal Pluralismo dei fori al moderno pluralismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.
- RAVA' A., *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*, Giuffrè 1959.
- RAWLS J., *The Law of Peoples, The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
- RIMOLI, F., *Laicità, postsecolarismo, integrazione dell'estraneo: una sfida per la democrazia pluralista*, in *Diritto pubblico*, 2006.
- ROSSI P. (a cura di), *Gli illuministi francesi*, Torino 1991.
- ROUSSEAU J.J., *Del Contratto sociale* (1762), tr. it. R. Mondolfo, in J.J.Rousseau, *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Firenze, Sansoni editore, 1972.
- RUFFINI F., *Libertà religiosa e separazione tra Stato e Chiesa*, in *Scritti giuridici dedicati a G.P. Chironi, III*, Fratelli Bocca, Torino, 1913.
- RUFFINI F., *I diritti di libertà*, Firenze, *La Nuova Italia*, 1975.
- RUFFINI F., *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo* (1924), Il Mulino, Bologna 1992.

- RUFFINI F., *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Feltrinelli, 1911.
- SCHMITT C., *Le categorie del «politico»*, trad. it. di P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972.
- SORDI M. (a cura di), *Religione e Politica nel mondo antico*, Milano 1981.
- TEDESCHI M. , *Dalla restaurazione al consolidamento dello Stato unitario*, Giuffrè, Milano 1981.
- TEDESCHI M. (a cura di), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Soveria Mannelli 1996.
- TEDESCHI M., *Cavour e la questione romana 1860-1861*, Giuffrè, Milano 1978.
- VENTURA M., *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, mercato, religione*, Torino 2001.
- VERNANT P., *Mito e religione in Grecia antica*, trad. it. di R. Di Donato, Roma 2003
- WALZER M. , *Il liberalismo come arte della separazione*, in *Biblioteca della libertà*, 92, 1986.
- ZAGREBELSKY G., *Contro l'etica della verità*, Roma-Bari, Laterza 2008.
- ZAGREBELSKY G., *La legge e la sua giustizia*, il Mulino, Bologna, 2008.
- ZOLO D., *Chi dice umanità ?*, Einaudi, Torino, 2000.

CAPITOLO II

- AA.VV., *Alla ricerca del "diritto ragionevole" tra ordinamento costituzionale e ordinamento comunitario*, a cura di G. Verde e S. Pajno, Giappichelli, Torino 2004.
- AA.VV., *Giurisprudenza costituzionale e principi fondamentali. Alla ricerca del nucleo duro delle Costituzioni*, a cura di S. Staiano, Giappichelli, Torino 2006.
- AA.VV., *Il metodo nella scienza del Diritto costituzionale*, Cedam, Padova 1997.
- AA.VV., *Il parametro nel sindacato di costituzionalità delle leggi*, a cura di G. Pitruzzella, F. Teresi e G. Verde, Giappichelli, Torino 2000.
- AA.VV., *La questione della tolleranza e le confessioni religiose*, Napoli, 1991.
- AA.VV., *Laicità: Domande e risposte in 38 interviste*, a cura del Comitato Torinese per la Laicità della Scuola, Claudiana, Torino 2003.
- AA.VV., *Libertà e laicità*, a cura di M. Pera, Ed. Cantagalli, Milano-Roma-Siena 2006.
- AA.VV., *Manifesto laico*, a cura di E. Marzo e C. Ocone, Laterza, Roma-Bari 1999.
- BARBIERI L. , *Per una definizione giuridica del concetto di confessione religiosa*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2000.
- BASCHIERI G. ,BIANCHI-D'ESPINOSA L., GIATTANASIO C. , *La Costituzione italiana*, Nocchioli, Firenze, 1949.
- BERLINGO' S.- CASUSCELLI G., *Le fonti e i principi del diritto ecclesiastico*, Utet Torino, 1996.
- BIN R. - PINELLI C. (a cura di), *I soggetti del pluralismo nella giurisprudenza costituzionale*, Torino, Giappichelli, 1996
- BOLGIANI F. , MARGIOTTA BROGLIO F. , MAZZOLA R. , *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, Bologna, 2006.
- BUSNELLI F. D. (diretto da), *Il Codice civile. Commentario*, Giuffrè, Milano 2005..
- CASUSCELLI G. , *Le laicità e le democrazie: la laicità della «Repubblica democratica» secondo la Costituzione italiana*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», n. 1 (2007), p.169 ss.
- CAVINO M., *La soluzione belga al problema della esposizione dei simboli religiosi*, in www.olir.it (ottobre 2005).
- CHESSA O, *La laicità come uguale rispetto e considerazione*, in www.associazionedeicostituzionalisti.it, 27 febbraio 2006.

- COLAIANNI N., *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2006.
- COLAIANNI N., *Confessioni religiose e intese. Contributo all'interpretazione dell'art.8 della Costituzione*, Cacucci, Bari 1990.
- DALLA TORRE G.(a cura di), *Lessico della laicità*, Studium, Roma 2007.
- DIENI E . - FERRARI S. - PACILLO V.(a cura di), *I Simboli religiosi tra diritto e culture*, Giuffrè Milano 2006.
- ELIA L. , *A proposito del principio di laicità dello stato e della difficoltà di applicarlo*, in Studi in onore di Giorgio Berti, vol. II, Napoli, Novene, 2005.
- FINOCCHIARO F., *Diritto ecclesiastico*, Zanichelli 2007.
- FIORITA N., *La disciplina della libertà religiosa: accontentarsi del male minore?*, in *Quad. Cost.*, 2007, pp. 118-122.
- FUBINI G., *Consiglio di Stato. Laicismo devoto*, in www.hakeillah.com (aprile 2006).
- FUCCILLO A., *Multireligiosità e reazione giuridica.*, Torino, 2006.
- GUAZZAROTTI A., *Giudici e minoranze religiose*, Milano, Giuffrè, 2001.
- LUGLI M., PASQUALI CERIOLI J., PISTOLESI I., *Elementi di diritto ecclesiastico europeo*, Torino, 2008.
- LUTHER J., *La croce della democrazia (prime osservazioni su una controversia non risolta)*, in *Quad.dir.pol.eccl.*, 1996, p 681 ss.
- LUZZATTO S., *Il crocifisso di Stato*, Einaudi, Torino, 2011
- MARGIOTTA BROGLIO F., *Obbligatorio o non obbligatorio? Il crocifisso per ora resta appeso*, in www.olir.it (dicembre 2004).
- MARTINELLI C., *La laicità come neutralità*, in www.statoechiere.it, aprile 2007.
- MARTINES T., *Diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano 2005.
- MAZZOLA R. , *La convivenza delle regole. Diritto, sicurezza e organizzazioni religiose*, Giuffrè, Milano, 2005.
- MIRABELLI C. , *Prospettive del principio di laicità dello Stato*, in *Quad. dir. pol. Eccl.*, 2001/1, pp. 331 ss.
- PIN A.,*Il percorso della laicità «all'italiana». Dalla prima giurisprudenza costituzionale al Tar Veneto: una sintesi ricostruttiva*, in *Quad. dir. pol. Eccl.*, 2006/1, pp. 203-230.
- PIROZZOLI A. , *Il valore costituzionale della dignità. Un'introduzione*, Aracne, Roma 2007.
- RAVA' A., *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*, Giuffrè 1959.
- SANTORO E., *Diritto e diritti: lo stato di diritto nell'epoca della globalizzazione*, Giappichelli, Torino, 2008.
- SPADARO A., *Contributo per una teoria della Costituzione*, I, *Fra democrazia relativista e assolutismo etico*, Giuffrè, Milano 1994.
- VERONESI P., *L'ordinanza n. 389/2004 della Corte costituzionale e il suo seguito: la logica giuridica "messa in croce"*, in *Studium Iuris*, 2005, pp. 678 ss.

CAPITOLO III

- AA. VV., *Nuova geografia dei diritti umani (Atti Convegno,Palermo 29 aprile 2005)*, Cescvop, Palermo 2007.
- AA.VV., *Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle*, a cura di G. Davie e D. Hervieu-Léger, Fayard, Parigi 2004.
- AA.VV., *Identités religieuses en Europe*, a cura di G. Davie e D. Hervieu-Léger, La

- Decouverte, Paris 1996.
- BARBIER M., *La Laïcité*, L'Harmattan, Parigi 1995.
- BASDEVANT GAUDEMET B., *École publique, école privée. L'épiscopat devant le Conseil d'État en 1883*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, LXXIV, 1988, pp. 245-259.
- BAUBÉROT J., *La laïcité: quel héritage?: de 1789 à nos jours*, Labor et Fides, Genève 1990.
- BERNARD L., *L'affaire Dreyfus. Un errore giudiziario*, Mobydick, Faenza, 2001.
- BERNARD P. - TERNISIEN X., *Quels effets aurait l'interdiction des signes politiques à l'école*, in «*Le Monde*», 13 dicembre 2003.
- BONIOLO G. (a cura di), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Einaudi, Torino 2006.
- BONSIGNORI F., *Le regole e il potere. Filosofie del diritto e della politica*, Giappichelli, Torino 2003.
- CAVANA P., *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, Giappichelli, Torino, 2004.
- CAVANA P., *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, Ave, Roma, 1988.
- CIPRIANI R., *Religione, politica e laicità*, in *Studi di Sociologia* 4, 2007, pp. 387-393.
- DI VITA A. M. e GIAMBALVO E. (a cura di), *Figure della differenza. Corpi, generi, culture*, CISU, Roma 2005.
- DIENI E., FERRARI A., PACILLO V., *Symbolon/Diabolon. Simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale*, Il Mulino, Bologna, 2005.
- DUTHEILLET DE LAMOTHE O., *Contrôle de conventionnalité et contrôle de constitutionnalité en France*, rapport présenté à Madrid, 2-4 aprile 2009, http://www.conseilconstitutionnel.fr/conseilconstitutionnel/root/bank_mm/pdf/Conseil/madrid_odutheillet_avril_2009.pdf.
- FERRARI S., *Libertà religiosa e sicurezza nazionale in Europa dopo l'11 settembre*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2005, pp. 161-184.
- FERRARI S. (a cura di), *Islam ed Europa, I simboli religiosi nei diritti del Vecchio continente*, Carocci, Roma, 2006.
- GOVERNATORI RENZONI L., *La separazione tra Stato e chiese in Francia e la tutela degli interessi religiosi*, Giuffrè, Milano 1977.
- GUERZONI L., *Considerazioni critiche sul «principio supremo» di laicità dello Stato alla luce dell'esperienza giuridica contemporanea*, in *Dir. eccl.*, I, 1992, 86- 112.
- HABERMAS J.– TAYLOR C., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2005.
- HABERMAS J., *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- HABERMAS J., *Religion in the Public Sphere*, «*European Journal of Philosophy*», 2006, 14/1, pp. 1-25.
- INTROVIGNE M., *Rapporti parlamentari e governativi sulle «sette» in Europa occidentale, 1996-1999*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1999, pp. 397- 421.
- IVALDI M.C., *Verso una nuova definizione della laicità? La recente normativa a proposito dei segni religiosi nella scuola in Francia*, in www.olir.it.
- LA TORRE M., *Norme, istituzioni, valori. Per una teoria istituzionalistica del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- MAYEUR J. M., *La question laïque (XIXe e XXe siècle)*, Fayard, Paris, 1997.
- PASSAGLIA P., *L'Assemblea Nazionale francese approva la legge sulla laicità*, in *Foro it.*, 2004, IV, 215 ss.
- POGGESCHI G., *Il velo islamico: un problema di una società multi-etnica*, in *Quaderni costituzionali*, n. 2, 1995, pp. 287-302.
- PORCHER L., ABDALLAH PRETCEILLE M., *Étique de la diversité et education*, Puf,

Parigi 1998.

POULAT E., *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Cerf-Cujas, Paris, 1988.

PRISCO S., *Laicità*, in *Dizionario di diritto pubblico*, diretto da S.Cassese, IV, Milano, Giuffrè, 2006, p. 3335.

PROST A., *Histoire de l'enseignement en France, 1800-1967*, Armand Colin, Paris, 1968.

REMOND R., *La laïcité n'est plus ce qu'elle était*, «Etudes», 360, 4, 1984, pp. 439-449.

RENEUT A., TOURAINE A., *Un débat sur la laïcité*, Stock, Parigi 2005.

SARKOZY N., *La Repubblica, le religioni, la speranza*, Nuove idee, Roma, 2005.

TEDESCHI M., *Quale laicità? Fattore religioso e principi costituzionali*, in *Dir. eccl.*, I, 1993, 548-562.

TRAVARD J., *Jean Rivero et les lois du service public*, L'Actualité Juridique. Droit Administratif (AJDA) 17/05/2010, n° 18/2010, pp. 987-993.

TRILLING L., *Sincerity and Authenticity*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1972.

VIOLA F., *Seminario dell'Istituto Toniolo su "libertà religiosa, via della pace" (Roma, 21 gennaio 2011)*, http://www.unipa.it/~viola/Liberta_religiosa.pdf

WEILER J.H.H. , *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, prefazione di A. Barbera, Bur, Milano 2003.

WELZEL H., *Ein Kapitel aus der Geschichte der amerikanischen Menschenrechte, in Rechtsprobleme in Staat und Kirche. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*, Schwartz, Göttingen 1952.

WOEHLING M., *Réflexions sur le principe de la neutralité de l'État en matière religieuse et sa mise en oeuvre en droit français*, in *Archives de sciences sociales des religions*, 101, 1998, pp. 19-26.

BEDOUELLE G., GAGEY, H. J., ROUSSE-LACORDAIRE J., SOULETIE J. L., *Une République des religions. Pour une laïcité ouverte*, postface di J.- M. DONEGANI, Ed. de l'atelier, Parigi, 2003.

ZAGREBELSKY G., *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari 2008.

ZANONE V., *Laicismo*, in *Dizionario di politica*, diretto da N.Bobbio, N.Matteucci, G. Pasquino, Milano, Tea, 1990, p. 547.

CAPITOLO IV

AA. VV. *Derecho eclesiástico del Estado español*, Eunsa ,Pamplona 1980.

ALSCHULER A., *Racial Profiling and the Constitution*, in «University of Chicago Legal Forum», 2002, pp. 171 ss.

AMAR A. R., *America's Constitution. A biography*, Random House Trade Paperback, New York, 2005.

BASSETT W. W., *Religious Organizations and the Law*, vol. 2, West Group, St. Paul (MN), 1999, § 9:7, pp. 19 ss.

BELLAH R., *La religione civile in America*, Brescia, Morcelliana, 2007.

BESNIER M., *Tocqueville, fra religione e futuro*, trad, it. a cura di G. Gatlia, in «Filosofia Politica», Anno V, n. 1, Giugno 1991, pp. 106 ss.

BOGNETTI G., *Lo spirito del costituzionalismo americano., vol. I, La Costituzione liberale*, Giappichelli, Torino 1998.

BRADFORD W., *Of Plymouth Plantation, 1620-1647*, (a cura di S.E. Morison), Alfred A. Knopf, New York 1952.

BRADLEY G. V., *ChurchState Relationships in America*, Greenwood Press, Westport, 1987

CARDIA C., *Stato laico*, voce in *Enciclopedia del diritto*, XLIII, Milano 1990.

- COLAIANNI N., *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2006.
- CARLSTON THIES S. W., *Don't look to us: the negative response of the Churches to welfare reform*, in *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, 1997, 11, pp. 667-689.
- CASTELLANO D., *La verità della politica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002.
- CAVANA P., *Modelli di laicità nelle società pluraliste. La questione dei simboli religiosi nello spazio pubblico*, in *Arch. Giur.*, 2006, pp. 515-557.
- COLAIANNI N., *Religioni e ateismi: una complexio oppositorum alla base del neo-separatismo europeo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 2011.
- D'AGOSTINO, F., *L'obiezione di coscienza nella prospettiva di una società democratica avanzata*, in *Il diritto ecclesiastico*, CIII (1992), I, 65-85.
- D'AGOSTINO F., *Il diritto come problema teologico*, Torino Giappichelli 1992.
- DALLA TORRE G., *Bioetica diritto. Saggi*, Giappichelli, Torino 1993.
- DIOTALLEVI L., *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.
- ELLMAN S., *Racial Profiling and Terrorism*, in «New York Law School Journal of International & Comparative Law», 22, 2003, pp. 348-359.
- ESBECH C. H., *Miths, miscues and misconceptions: no aid separationism and the establishment clause*, in *Notre Dame journal of Law, Ethics, and Public Policy*, 1999, 13, pp. 301 ss.
- FERLITO S., *Separazione fra Stato e Chiesa e libertà religiosa nel pensiero di Roger Williams*, Giappichelli, Torino 1994.
- FERRARI S., *Laicità dello Stato e pluralismo delle religioni*, in *Sociologia del Diritto*, 2006, n. 2, pp. 5-31.
- GAUSTAD E. S., *Proclaim liberty throughout all the Land. A History of Church and State in America*, New York 2003.
- GENTILE E., *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- GENTILE E., *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari 2007.
- GOLDONI M., *Costituzionalismo americano e razza. La lezione della Critical Race Theory*, in «Politica del diritto», n. 3 (2006), pp. 421-441 e
- GOLDONI M., *I profili della discriminazione. "Racial Profiling" ed argomenti normativi*, in «Ragion pratica», n.1 (2007), pp. 187 ss.
- GREENBAUM J., *Giustizia costituzionale e diritti dell'uomo negli Stati Uniti. I giudici Warren e Burger*, Milano, Giuffrè 1992.
- GREENBAUM, J., *Giustizia costituzionale e diritti dell'uomo negli Stati Uniti. I giudici Warren e Burger*, Milano, Giuffrè 1992.
- GREENWALT K., *Religion and the Constitution – Free exercise and Fairness*, Princeton University Press, 2006.
- HABERMAS J.- TAYLOR C., *Multiculturalismo*, Milano, Feltrinelli 1998.
- HALL T. L., *Separating Church and State. Roger Williams and Religious Liberty*, University of Illinois Press, Chicago, 1998.
- HITCHCOCK, J., *The Supreme Court and Religion in American Life*, Princeton University Press, Princeton, 2004.
- HUNTINGTON S.P., *La Nuova America. Le sfide della società multiculturale (tr. it)*, Garzanti, Milano 2004.
- LOCKE J., *Lettera sulla tolleranza* [1689], a cura di C. A. Viano, Roma-Bari 2003.
- LOMBARDI VALLAURI L., *Bioetica, potere, diritto*, in *Jus*, XXXI (1984), p. 75 e ss.
- LUTHER J., *Il velo scoperto della legge: tavole di giurisprudenza comparata*, in

- www.olir.it/areetematiche/72/documents/luther_velo.pdf
- MADERA, A., *Gli Ospedali cattolici. I modelli statunitensi e l'esperienza giuridica italiana: Profili comparatistici*, Tomo II, *Gli enti ospedalieri cattolici (prospettiva comparatistica)*, Milano Giuffrè, 2007.
- MARTÍNEZ-TORRÓN J., *La objeción de conciencia en la jurisprudencia del Tribunal Supremo norteamericano*, in *ADEE*, (1985), pp. 453 ss.
- McCONNELL M. W., *Accommodation of religion: an update and a response to the critics*, in *George Washington. L. Rev.*, 1992, 60, pp. 685 ss.
- MCKENNA G., *The Puritan Origins of America Patriotism*, Yale University Press, New Haven 2007.
- MONGARDINI C.- RUINI M. (a cura di), *Religio. Ruolo del sacro, coesione sociale e nuove forme di solidarietà nella società contemporanea*, Roma Bulzoni 1994.
- NAVARRO VALLS R. - MARTINEZ TORRON J., *Le obiezioni di coscienza. Profili di diritto comparato, con la collaborazione di R.P. Palomino e di V. Turchi*, Torino, Giappichelli, 1995.
- NUSSBAUM M. C., *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Basic Books, New York 2008.
- ONIDA F., *Separatismo e libertà religiosa negli Stati Uniti. Dagli anni sessanta agli anni ottanta*, Milano, Giuffrè 1984.
- ONIDA F., *Uguaglianza e libertà religiosa nel separatismo statunitense*, Milano, Giuffrè 1970.
- PAGANINI G. - TORTAROLO E. (a cura di), *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, Atti del Convegno di Vercelli (Università del Piemonte Orientale), 24-25 Giugno 2001, Mondadori, Milano 2004.
- RECCHIA G., *Nuovi orientamenti della Corte Suprema statunitense in tema di libertà religiosa*, in *Dir. e società*, 1984, 467 ss.
- RUBBOLI M., *Dio sta marciando*, La meridiana, Molfetta 2003.
- RUFFINI F., *Corso di Diritto ecclesiastico italiano. La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Torino, Bocca 1924.
- RUFFINI F., *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Il Mulino, Bologna, 1992.
- RUFFINI F., *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, Bologna, Il Mulino 1974.
- SHIFFRIN S., *The Pluralistic Foundations of the Religion Clauses*, in «*Cornell Law Review*», vol.90, n.1 (2004), pp 37-54.
- SKOLNICK J – CAPOVITZ A., *Guns, Drugs, and Profiling: Ways to Target Gun and Minimize Racial Profiling*, in «*Arizona Law Review*», 43, 2001, pp. 413-415.
- SPAEMANN R., *Concetti morali fondamentali*, Piemme, Casale Monferrato 1993.
- TEDESCHI M., *Alle radici del separatismo americano*, in *Dir. eccl.*, 1984, I, 107 ss.
- THOMAS K (a cura di), *Legge, razza e diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*, Diabasis, Reggio Emilia, 2005.
- TRIBE L. H. – M.C. DORF, *On reading the Constitution*, Harvard University Press, Cambridge - Londra 1991.
- VALENTINI V., *Gli Stati Uniti e la religione. Separatismo e libertà religiosa nella democrazia americana*, Padova, Cedam 2010.
- VENDITTI R., *L'obiezione di coscienza al servizio militare*, Milano, Giuffrè, 1994
- CASINI C.- CIERI, F. *La nuova disciplina dell'aborto (Commento alla legge 22 maggio 1978, n. 194)*, Padova, CEDAM, 1978.
- WALZER M., *Pensare politicamente. Saggi teorici*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- WOLKOFF V (a cura di), *Il Re*, Napoli, Guida Editori, 1989.

WOOD J. E., *The U.S. Supreme Court's interpretation of the religion clauses the First Amendment*, in *Anuario de Derecho Eclesiástico Español*, VI (1990) p. 409.

CAPITOLO V

- AA. VV., *Filosofia pratica e scienza politica*, a cura di C. Pacchiani, Francisci, Albano.Padova 1980.
- AA. VV., *Kant and Critique: New Essays in Honor of W.H. Werkmeister*, Dordrecht 1993.
- AA. VV., *Libertà e giustizia nella società tecnologica*, a cura di S. Ricossa e E. Di Robilant, Giuffrè Milano 1985.
- AA. VV., *Teorie etiche contemporanee*, a cura di Viano, Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- ARENDT H., *Teoria del giudizio politico*, trad. it., Genova, Il Melangolo, 1990.
- ARENDT H., *Vita Activa*, Bompiani, Milano 1991.
- ARROW K. J., *Scelte sociali e valori individuali* (tr. it.), Etas, Milano 1977.
- AUDI R. - WOLTERSTOFF N. (a cura di), *Religion in the Public Square*, London, Rowman & Littlefield, 1997.
- BERTI E. (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988.
- BERTI E., *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987.
- BOBBIO N., *Il contratto sociale oggi*, Guida, Napoli 1981.
- BOBBIO N., *Perchè ritorna di moda il contrattualismo*, in "Mondoperaio", 11, 1982, pp. 84 ss.
- BÖCKENFÖRDE E. W., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita* (1991), tr. it. di M. Carpitella, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- BÖCKENFÖRDE E. W., *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione* (1967) a cura di M. Nicoletti, Brescia, Morcelliana, 2006.
- BRENA G. L. (a cura di), *Etica pubblica e pluralismo*, Padova, Edizioni Messaggero, 2001.
- BUCHANAN J. M.- TULLOCK G., *The Calculus of consent*, Ann Arbor, University of Michigan, 1962.
- COMANDUCCI P., *Contrattualismo, utilitarismo e garanzie*, Giappichelli, Torino 1984.
- CORDERO F., *Guida alla procedura penale*, Utet, Torino 1986.
- D'AGOSTINO F. (a cura di), *Materiali sul neocontrattualismo*, Jaca book, Milano, 1988.
- DANIEL N. (a cura di), *Reading Rawls, Critical Studies on Rawls's "A Theory of Justice."* New York, Basic Books 1975.
- DUSO G. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- DWORKIN R. - MAFFETTONE S., *I fondamenti del liberalismo*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- FERRARA A., *La religione entro i limiti della ragionevolezza*, in *Parolechiave*, 33 (2005), pp. 125-142.
- FIOROT D. (a cura di), *La filosofia politica oggi*, Torino Giappichelli, 1990.

- FOUCAULT M., *Antologia, L'impazienza della libertà*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- FREEMAN S. (a cura di), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, 2003.
- FROSINI V – RICCOBONO F. (a cura di), *L'ermeneutica giuridica di Emilio Betti*, Giuffrè, Milano 1994.
- GADAMER H. G., *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Studi Bompiani, Milano 1995.
- GUERRA A., *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma Bari 2010.
- HABERMAS J., *Tra scienza e fede*, tr. it. di Mario Carpitella, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- HABERMAS J., *A Short Reply*, in «*Ratio Juris*», vol.12, n.4 (1999), pp.445-453
- HABERMAS J., *Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism*, in *The Journal of Political Philosophy*, vol.13, n.1 (2005), pp.1-28
- HABERMAS J., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992), a cura di L. Ceppa, Milano, Guerini, 1996.
- HABERMAS J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. it., Bari, Laterza, 1971.
- HABERMAS, *Morale, diritto, politica* (tr. it.), a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 1992.
- HARSANYI J. C., *Cardinal Utility in Welfare Economics and The Theory of Risk-Taking*, in 'Journal of Political Economy', vol. LXI, 1953, pp 434-435.
- HENNIS W. *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Neuwied-Berlin 1963.
- HÖFFE O., *Introduction a la philosophie pratique de Kant - La morale, le droit et la religion*, Castella, Albeuve, 1985.
- INTROVIGNE M., *I due principi di giustizia nella teoria di Rawls*, Giuffrè, Milano, 1983.
- IORIO V., *Istituzioni pubbliche e consenso in John Rawls*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.
- KANT I., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino, 1978.
- KANT I., *Critica del giudizio*, trad. it. Di A. Gargiulo, Bari, Laterza, 1967.
- KANT I., *Critica della ragion pura*, trad. it. Di G. Colli, Einaudi Editore, Torino 1957.
- KANT I., *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten* (1785), tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994.
- KANT I., *Scritti di storia, politica e diritto*, trad. it. a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- KANT I., *Sette scritti politici liberi*, a cura di M.C. Pievatolo, Firenze. Firenze University Press, 2011.
- KELSEN H., *La democrazia* (trad. it. di G. Melloni) il Mulino, Bologna 1981
- KELSEN H., *Socialismo e Stato*, De Donato, Bari 1979.
- KELSEN H., *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1929.
- MAFFETTONE S., *Utilitarismo e teoria della giustizia*, Bibliopolis, Napoli 1983.
- MANCINA C., *Uso pubblico della ragione e ragione pubblica: da Kant a Rawls*, «*Diritto & questioni pubbliche*» (8), 2008, pp. 33-61..
- McCARTHY T., *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue*, in «*Ethics*», vol.105, n.1 (1994), pp. 44-63.
- MUSGRAVE R. A., *Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-off*, in *Quarterly Journal of Economics*, n. 88, 1974, pp. 625-632.
- NEUMANN J. V. - O MORGENSTERN, *The Theory of Games and Economic Behavior*,

- Princeton University Press, 1947.
- O'NEILL O., *The Public Use of Reason*, in *Political Theory* 14 (4), 1986, pp. 523-551.
- OLSON C., *Un nuovo approccio all'etica della redistribuzione*, in *Biblioteca della libertà*, XXIV, n. 106, luglio-settembre, 1989, pp. 5-42.
- PASINI D., *Diritto, società e Stato in Kant*, Giuffrè Milano 1960.
- PERELMAN C., *La giustizia*, Giappichelli, Torino, 1959.
- RAWLS J., *The Basic Structure as Subject*, in *American Philosophical Quarterly* (April 1977), 14 (2), pp. 159-165.
- RAWLS J., *A Theory of justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971.
- RAWLS J., *Il diritto dei popoli*, trad. it. di G. Ferranti e P. Palminiello, Torino, Comunità, 2001.
- RAWLS J., *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in "Philosophy and Public Affairs", vol. XIV, 1985, pp. 223- 251.
- RAWLS J., *Lezioni di storia della filosofia morale*, Feltrinelli editore 2004.
- RAWLS J., *Liberalismo politico*, trad. it. a cura di S. Veca, Milano, Comunità, 1994.
- RAWLS J., *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Torino, Ed. di comunità 2001.
- RAZ J., *Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence*, in «Philosophy and Public Affairs», n.19 (1999), pp. 3-46.
- RILEY P., *Will and Political Legitimacy: A critical Exposition of Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982.
- ROSATI M., *Critica del dogmatismo liberale. Laicità da ideologia a pratica cooperativa*, in *Parolechiave*, 33 (2005), pp. 81-102
- SIDGWICK H., *The methods of Ethics*, Macmillan, Londra 1907.
- SOLARI G., *Il concetto di società in Kant*, «Rivista di filosofia», XXV, 1934, pp. 26-62.
- TAYLOR C., *Le juste et le bien*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93 (1988), pp. 33-56.
- VECA S., *La società giusta. Argomenti per il contrattualismo*, Il saggiatore, Milano 1982.
- VIGNA C. - ZAMAGNI S. (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita & Pensiero, Milano 2002.
- WALTHER H., *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung*, Göttingen, 1967.
- WEITHMAN P. (a cura di), *Reasonable Pluralism*, New York, Garland 1999.
- ZARONE G., *Pensiero e verità. Saggi metafisico-teologici per la metaetica*, E.S.I., Napoli 1993.

CAPITOLO VI

- AUSTIN J. L., *How to Do Things with Words: the William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Clarendon Press, Oxford 1962.
- BOBBIO L., "La democrazia deliberativa nella pratica", in *Stato e mercato* n. 73, 2005, pp. 72 ss.

- CAMPESI G.– PUPOLIZIO I.– RIVA N. (a cura di), *Diritto e teoria sociale. Introduzione al pensiero socio-giuridico contemporaneo*, Carocci, Roma, 2009.
- FERRY J. M., *L'etica ricostruttiva*. Trad. it. di P. Fontana, Milano, Medusa, 2006.
- HABERMAS J., *A Short Reply*, in «*Ratio Juris*», vol.12, n.4 (1999), pp.445-453
- HABERMAS J., *Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism*, in *The Journal of Political Philosophy*, vol.13, n.1 (2005), pp.1-28
- HABERMAS J., *Etica del discorso*, trad. it. di E. Agazzi, Laterza, Roma – Bari 1993.
- HABERMAS J., *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- HABERMAS J., *Il Futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, 2002, p. 106.
- HABERMAS J., *Interpreting the Fall of a Monument*, in «*Constellations*», vol.10 n.1 (2000), pp. 364-370
- HABERMAS J., *L'occidente diviso*, Roma-Bari, Laterza 2005
- HABERMAS J., *La condizione intersoggettiva*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- HABERMAS J., *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 1997,
- HABERMAS J., *Teoria della morale*, Laterza, Bari, 1994
- HABERMAS J., *Tra scienza e fede*, tr. it. di Mario Carpitella, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- HABERMAS J., *Verità e giustificazione*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- HABERMAS, J. *Israel oder Athen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein*, 1997, trad.it Tempo di passaggi, Feltrinelli, Milano, 2004.
- HERVIEU-LEGER D., *La Religion en miettes ou la question des sectes*. Calmann-Lévy, Parigi, 2001.
- JOHNSON J., *Habermas on Strategic and Communicative Action*, in *Political Theory*, vol.19 n.2 (1991), pp.181-201
- KANT I., *Epistolario filosofico 1761-1800*, (a cura di) O. Meo, Il melangolo, Genova 1990.
- LINGUA G. (a cura di), *Religioni e ragione pubblica*, Ets, Pisa 2011.
- MACEDO S. (a cura di), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, New York: Oxford University Press, 1999.
- PORPORA D. V., *Methodological Atheism. Methodological Agnosticism and Religious Experience*, in “*Journal for the theory of social behaviour*”, 36 (2006) pp. 57-75.
- SAVARINO L. (a cura di), *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche*, Claudiana, Torino, 2008.
- SEARLE J. R., *Speech Acts: an Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- ZANETTI G., *Ragion pratica e diritto. Un percorso aristotelico*, Giuffrè, Milano 2001.

CAPITOLO VII

- ALBARELLO D., “*Dalla cristianità alla modernità cattolica . La metamorfosi dell'appartenenza ecclesiale ne L'età secolare di Charles Taylor* ”, in *Lessico di Etica pubblica*, 2 (2011), n. 1, p. 18-25.
- ALLEN A. L. – REGAN M. C. (a cura di), *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1998.
- BECK U., *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Insel, Frankfurt a.M. 2008
- BELLAH R., *What is Axial about the Axial Age?*, in «*Archives européenne de Sociologie*», vol.46, n.1 (2005), pp.69-89.
- BENHABIB S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton

- University Press, Princeton 2002.
- BHARGAVA R. (a cura di), *Secularism and Its Critics*, Oxford University Press, Delhi 1998.
- BUTLER J., (a cura di), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York 2011.
- CHAUNU P., *Les temps des réformes*, Fayard, Parigi 1975
- COSTA P. (a cura di), *Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- DIOTALLEVI L., *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.
- FERRARA A. , *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano 1999.
- FERRARA A. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992.
- GAUCHET M., *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*, Princeton University Press, Princeton 1997.
- GIDDENS A., *Consequences of Modernity*, Polity (in association with) Blackwell, Cambridge 1990; Trad. it. *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna 1994.
- HUNTER J. D. – GUINNESS O. (a cura di), *Articles of Faith, Articles of Peace: The Religious Liberty Clauses and the American Public Philosophy*, Brooking Institution, Washington D.C. 1990.
- KALLSCHEUER O. (a cura di), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Fischer, Frankfurt a.M. 1996.
- LEVINE G. L. (a cura di), *The Joy of Secularism: 11 Essays for How We Live Now*, Princeton University Press, Princeton 2011.
- MICHALSKI K.(a cura di), *Aufklärung Heute. Castelgandolfo-Gespräche.*, Klett-Cotta, Stuttgart 1997.
- PARIOTTI E., *Individuo, comunità, diritti: fra liberalismo, comunitarismo ed ermeneutica*, Giappichelli, Torino 1997
- RAZ J., *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- TAYLOR C. *Challenging Issues About the Secular Age*, in «Modern Theology», 26 (2010), n. 3, pp. 404-416.
- TAYLOR C., *Recovering the Sacred*, in«*Inquiry*»,54 (2011), n. 2, pp. 113-125.
- TAYLOR C., *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge (Mass.)-Londra 2007.
- TAYLOR C., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli Milano 1993.
- TAYLOR C., *Religion Is Not the Problem*, in «*Commonweal*», 138 (2011), n. 4, pp. 17-21.
- TAYLOR C., *Spirituality of Life and Its Shadow*, in «*Compass*», 14 (1996), n. 3, pp. 10-13.
- TAYLOR C., *The Dynamics of Democratic Exclusion*, in «*Journal of Democracy*», vol.9, n.4 (1998), pp.143-156.
- TAYLOR C., *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge – London, Harvard. University Press, 2002.
- THEOBALD C., *Trasmettere un vangelo di libertà*, EDB, Bologna 2010.
- VIGNA C. - ZAMAGNI S. (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita & Pensiero, Milano 2002.
- VIOLA F., *La democrazia deliberativa tra costituzionalismo e multiculturalismo*, in “*Ragion pratica*”, n.20 (2003), pp. 33-71.