

Per una comprensione non ideologica della laicità
 (pubblicato in ALLODI, L.-FERRARI, M.A. [a cura di], *La secolarizzazione in questione*, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 71-95)

La prima tesi di questo articolo è che il rapporto tra la politica e la religione si risolve nel principio di laicità, inteso come affermazione teorica e pratica dell'autonomia di entrambe le sfere, sostenuta da relazioni di collaborazione reciproca al servizio della persona. In questo senso lo Stato laico è Stato della ragione, fondato su diritti e doveri razionali e su rapporti non ostili con la religione riconosciuta come uno dei molteplici fenomeni costitutivi della sfera pubblica.

La seconda tesi distingue nella modernità due proposte diverse di laicità, l'una segnata dall'ostilità verso la religione e l'altra attenta al dialogo con essa. La causa di tale disgiunzione è stata una comprensione riduttiva della realtà democratica, da superare tramite un doppio discernimento: in quale senso il popolo è a fondamento della sovranità politica e quale è il valore democratico del pluralismo etico. La sovranità del popolo diventa reale in presenza del rispetto effettivo del carattere inviolabile di una serie di beni della persona, al di là degli svariati interessi dello Stato o della maggioranza popolare, e si mantiene laddove l'autonomia delle formazioni sociali è una realtà di fatto, poiché esse sono le sole in grado di proteggere la società civile dagli eccessi del potere statale. Per quanto si riferisce al pluralismo, quando viene slegato dall'indifferentismo etico e liberato dalla reclusione in ambito privato, alla quale è stato spesso ridotto, si rivela anch'esso una barriera alle ambizioni assolutistiche dello Stato.

Un ripensamento di questo genere è necessario per capire il principio di laicità come autonomia di ogni sfera della convivenza umana. Perciò i pregiudizi verso la religione, che caratterizzano diversi settori in cui viene invocata la laicità, fanno male non solo alla religione ma anche alla laicità stessa, poiché rendono faticosa la sua comprensione e la sua attuazione.

Il principio di laicità ha cambiato aspetto negli ultimi tempi, poiché più dell'antico tema della "laicità dello Stato" e del suo rapporto con la Chiesa, ciò che preme chiarire oggi è il senso di una "laicità della democrazia", in riferimento soprattutto alle basi etiche e razionali della società civile e dello Stato che dovrebbero riassumere e orientare la vita socio-politica. Esprime bene questa problematica, ad esempio, il dialogo tra un laico e un cardinale raccolto in recenti pubblicazioni¹. Il fatto è che in ambiente laico si sente sempre più fortemente il bisogno di una cornice, di una guida, o comunque di un contesto dinanzi al quale rispondere delle scelte morali. Per procedere in tale comunicazione, occorre che le parti non perdano chiarezza su certe condizioni: che credenti e non credenti si impegnino in un vero dialogo, senza barriere; che i non credenti non escludano che la ragione a cui si riferiscono possa essere aperta alla dimensione religiosa².

Tra le voci disponibili al dialogo, che meglio esprimono questa nuova fase dei rapporti tra religione e Stato e dunque tra religione e politica, troviamo il Michael Walzer,

¹ J. HABERMAS-J. RATZINGER, *Was Die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates* (Verlag Herder 2005; in italiano *Ragione e fede in dialogo* -a cura di Giancarlo Borsetti-, Ed. Marsilio, Venezia 2005); M. PERA-J. RATZINGER, *Senza Radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondatori, Milano 2004.

² Cf J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006; M. PERA, *Europa: laica sì, ma non atea*, in «Avvenire», 27-IV-2006, p. 28.

secondo il quale «la cultura liberale indica la separazione tra religione e politica come essenziale per la vita democratica. E bisogna riconoscere che è grazie a questa separatezza che negli Stati Uniti non ci sono mai stati conflitti religiosi: perché non c'è stato anticlericalismo e nello stesso tempo perché nessuna religione ha potuto impugnare il potere politico contro le altre. Ma questo non vuole dire che la religione non debba entrare nello spazio pubblico. Ognuno è libero di ispirare le proprie scelte alle fonti che preferisce, e se oggi un lavoratore trova le sue fonti non nel sindacato ma nella Chiesa, nessuno può impedirgli di farlo. Non è possibile bandire il discorso religioso dal dibattito, ma nessuna Chiesa può imporre a tutti il proprio insegnamento»³.

Elementi antichi e nuovi del dialogo filosofico-politico consentono di riassumere la questione della laicità oggi in questi termini:

1) Come sfida: confrontarsi con la proposta di una democrazia laica che ritiene di attingere i suoi obiettivi a partire da una conoscenza ridotta a scienza sperimentale e da un'etica soggettiva, relativistica e non universale.

2) Come paradosso: in quanto appare sempre più chiaro che una democrazia limitata alle questioni penultime, che cioè non riguardino il fine o il senso della vita umana – quindi nemmeno Dio – non riesca ad andare avanti senza notevoli difficoltà. I problemi etici che si presentano nella sfera delle cose penultime – si pensi alle questioni di bioetica⁴, al diritto di famiglia, alle rivendicazioni degli omosessuali, alla disputa tra la scuola pubblica e la scuola privata, al rispetto delle identità e al pluralismo culturale inevitabile... – interpellano l'ambito delle questioni ultime, vanno ben oltre le mere procedure attinenti alle sole scelte individuali⁵.

3) Come impossibilità di emancipare la vita politica dall'umano rapportarsi con un assoluto: a livello istituzionale, perché – nella tesi di Böckenförde⁶ – “lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire”; a livello dell'esistenza sociale, perché essa rimanda irrimediabilmente a domande le cui risposte reclamano un principio non immanente; a livello di esistenza individuale, perché nemmeno il cittadino laico riesce a svincolarsi totalmente dalla domanda sul trascendente⁷.

Nell'ambito delle scienze sociali i tentativi di costruire un'etica secolarizzata, che faccia riferimento a un dialogo razionale slegato dalla verità, si trovano a fronteggiare problemi di giustizia e di dignità umana che sono irrisolvibili nel quadro della sola modernità. Negli stessi dibattiti sul neo-utilitarismo e sul neo-contrattualismo viene ammesso che le teorie di una “nuova etica pubblica”, razionale in senso adattivo-

³ M. WALZER, dall'intervista concessa a P. Springhetti, in «Avvenire», 22-10-2005, p. 28. Nella stessa linea di Walzer si pone anche Rawls in dialogo con Greenawalt: «public reason does not ask citizens “to pluck out their religious convictions” and to think about those questions as if “they started from scratch, disregarding what they presently take as basic premises of moral thought”» (J. RAWLS, *Political liberalism*, Columbia University Press, New York 2005, p. 245, nota 33).

⁴ Al riguardo si veda J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002.

⁵ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002.

⁶ E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 68.

⁷ Come osserva Spaemann, il non credente «si trova nell'irritante situazione di non poter sperimentare la verifica della propria tesi. Il credente invece può sperimentare, sì, la conferma della propria fede, ma non la falsificazione. Questi naturalmente non sono argomenti a favore né contro la fede religiosa e la sua verità, sono tuttavia argomenti contro la richiesta, secondo la quale la certezza religiosa dovrebbe trasformarsi in ipotesi verificabile o scomparire» (R. SPAEMANN, *Per la critica dell'utopia politica*, FrancoAngeli, Milano 1994, p. 55).

strumentale, non sono in grado di offrire giustificazioni sufficientemente accettabili sul perché i membri più deboli della società dovrebbero ricevere attenzioni, solidarietà e riconoscimenti di diritti fondamentali, che non siano negoziabili⁸.

Perciò sembra importante capire meglio il senso della laicità, le forme in cui viene proposta e magari con quali potenzialità e con quali limiti. Questa riflessione consentirebbe di identificare, in modo forse minimale ma sufficiente, le linee di chiarimento e di approfondimento sulle quali insistere, sia a livello teoretico sia a livello pratico, per raggiungere una laicità pratica non riduttiva.

1. Laicità e Stato laico

1.1 Laicità interna e laicità esterna

Il primo passo di questa riflessione è chiarire il termine “laicità”, che copre realtà disomogenee⁹.

Etimologicamente, laicità deriva dalla parola “laico”, che si collega alla realtà religiosa avente radici bibliche e patristiche, dove il termine designa i credenti in quanto distinti dai sacerdoti e quindi dal sacro¹⁰. Ai credenti laici, almeno in ambito cattolico, spetta illuminare e ordinare secondo il Vangelo – il sacro – tutte le cose temporali¹¹ – il profano.

Anche il significato civile di laico si fonda sulla distinzione tra sacro e profano, riportandosi questa volta non alla loro differenziazione all’interno di una società, ma alla separazione tra mondo razionale immanente e sfera del trascendente. Il significato civile di laico prende avvio dunque da una trasformazione semantica dal termine religioso, e viene ad applicarsi all’uomo in quanto cittadino e allo Stato in quanto non confessionale. Si tratta di due laicità diverse e legittime: una interna o ecclesiale e l’altra esterna o civile¹², ma l’una e l’altra riferite al rapporto fra sacro e profano.

Per quanto riguarda la Chiesa Cattolica¹³, la laicità interna si applica al rapporto col mondo caratterizzante il membro battezzato, cioè cristiano: significa che egli realizza in

⁸ Cf P. DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, Ed. A.V.E., Roma 1997, p. 42. Per la costruzione di una adeguata teoria sociologica, in grado di rispondere agli interrogativi e alle controversie lasciate aperte dalla modernità, si veda il prezioso contributo di L. ALLODI, *La modernità controversa. Analisi storico-sociologica e prospettive epistemologiche*, Ed. Studium, Roma 2000.

⁹ Cf G. DALLA TORRE, *Laicità: un concetto giuridicamente inutile*, in «Persona y Derecho» 53 (2005/2) 139-156. V. POSSENTI, *Le ragioni della laicità*, Rubbettino, Soneria Mannelli 2007.

¹⁰ Sulla etimologia e l’uso dell’espressione dagli inizi del cristianesimo fino al dopo Concilio Vaticano II, si veda J. HERVADA, *Tres estudios sobre el uso del término laico*, Eunsa, Pamplona 1973.

¹¹ Cf CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, n. 31.

¹² In questa distinzione seguiamo l’interpretazione di V. POSSENTI, *Religione e vita civile, Il cristianesimo nel postmoderno*, Armando Editore, Roma 2001, pp. 119 ss.

¹³ Si noti che nel magistero della Chiesa non si usa quasi mai l’aggettivo “laico” o il sostantivo “laicità” per qualificare lo Stato dal punto di vista religioso. Più facile è trovare riferimenti al “laicismo”, cioè agli intenti di sottrarre le istituzioni civili e sociali a qualsiasi influsso religioso. Si veda ad esempio Pio XII, *lett. enc. Summi Pontificatus*, 20-X-1939, 14/a. Il termine “laicità” si incontra nel magistero piuttosto in rapporto al riconoscimento dei valori del mondo profano: la Chiesa “oggi distingue fra *laicità*, cioè tra la sfera propria delle realtà temporali, che si reggono con principi propri e con relativa autonomia derivante dalle esigenze intrinseche di tali realtà – scientifiche, tecniche, amministrative, politiche – e il *laicismo*, che dicevamo l’esclusione dell’ordinamento umano dai riferimenti morali e globalmente umani, che postulano rapporti imprescrittibili con la religione” (PAOLO VI, *Discorso* del 22 maggio 1968, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VI, 1968, p. 796).

seno alla società civile la sua relazione con Dio, in coerenza con il riconoscimento e la valorizzazione delle cose terrene e della loro autonomia¹⁴. In questo senso, la sua vocazione cristiana (quindi la sua particolare religiosità) diventa non un privilegio per la comunità religiosa ma si configura come un servizio agli uomini e all'intera società (al mondo temporale)¹⁵.

La laicità esterna caratterizza invece il rapporto tra la religione e la vita civile e politica, ed è l'oggetto del presente studio. Tale laicità esterna si è determinata storicamente in Occidente, soprattutto in relazione alla religione cattolica ed al cristianesimo in genere. E proprio in questa sfera è chiara la continuità tra i due tipi di laicità, giacché alla luce della cultura cristiana (cioè alla luce del modo in cui la fede si pone rispetto alla realtà temporale) la laicità esterna scopre nel cosmo una autonomia che va rispettata e potenziata e che non può, quindi, essere assorbita da nessuna *potestas* religiosa, e nemmeno può essere ridotta alla sola *potestas* civile e politica, poiché una laicità segnata da tale riguardo verso la realtà è naturalmente aperta ai valori e alle tradizioni religiose¹⁶.

Risponde ad un senso di giustizia notare inoltre che, storicamente, la concezione dell'autonomia della religione come ambito specifico di fini ed attività che non vanno ostacolate né impedito arbitrariamente da nessun'altra realtà umana, è servita anche per sottrarre la scienza o in generale la sfera del sapere alle influenze illegittime (in quanto deformanti) di altri ambiti¹⁷. In questo senso si può dire che la difesa dell'autonomia della

¹⁴ “Se per autonomia delle realtà terrene intendiamo che le cose create e le società godono di leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e coordinare, allora è assolutamente necessario esigerla: questo non solo è rivendicato dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore. Infatti per la loro condizione di creature tutte le cose sono dotate di una propria consistenza, verità, bontà, di leggi e di ordine propri, che l'uomo deve rispettare, riconoscendo i metodi propri delle singole scienze o arti” (CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, n. 36).

¹⁵ Storicamente è esistito nella Chiesa Cattolica anche un altro processo intraecclesiale di declericalizzazione, o di laicizzazione, cioè di purificazione dagli elementi storici accidentali – di carattere sociale, economico e politico – che non facevano parte del suo nucleo soprannaturale essenziale (Cf M. FAZIO, *Storia delle idee contemporanee*, Apollinare Studi, Roma 2001, p. 207).

¹⁶ *Ibidem*. Siamo d'accordo con D'Agostino quando chiarisce che «l'affermazione secondo la quale il principio della laicità va considerato come un valore anche da parte dei “credenti” va forse meglio precisata. Essa ha un senso solo se riferita all'ambito della fede ebraico-cristiana e non a quelle della religiosità in genere. Secondo opinioni ormai consolidate (si ricordino al riguardo le magistrali indagini di Max Weber) è proprio del solo spirito ebraico-cristiano spogliare la natura da ogni divinità e rigettare – in nome della liberazione dell'uomo dagli *idoli* – ogni concezione propriamente *sacrale* del mondo, ogni concezione cioè che vede nel mondo le presenze dell'“irrazionale”, del ‘numinoso’ del ‘separato’, dell'“iniziatico”, dello strettamente ‘trascendente’, del ‘non attingibile’. È in questa ottica che si è legittimamente sostenuto che lo specifico del cristianesimo – rispetto alle altre religioni – sta proprio nell'opzione per l'autonomia e per l'intelligibilità del mondo, cioè per *la ragione*» (F. D'AGOSTINO, *Ripensare la laicità: l'apporto del diritto*, in G. DELLA TORRE [a cura di], *Ripensare la laicità. Il problema della laicità nell'esperienza giuridica contemporanea*, Giappichelli Ed., Torino 1993, pp. 41-42). Sul ruolo fondamentale del cristianesimo – e in particolare del cattolicesimo – per l'ascesa della civiltà occidentale, si distacca l'opera di R. STARK, *The Victory of Reason. How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, David Lindroth, 2005.

¹⁷ Cf N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, v. “Laicismo”, 3ª ed., UTET, Torino 1998, p. 624. Sebbene non condividiamo tutte le idee di questo autore sul laicismo, apprezziamo ad esempio la sua affermazione che il *laicismo* – ma noi diremo, invece, il *principio di laicità* – «è, sul piano dei rapporti delle attività umane fra loro, ciò che la libertà è sul piano dei rapporti degli uomini fra loro: è il limite e la misura che garantisce a quelle attività la possibilità di organizzarsi e svilupparsi, come la libertà è il limite e la misura che garantisce ai rapporti umani la possibilità di mantenersi e svilupparsi» (*ibidem*, p. 625).

religione è stata un modello di ispirazione che ha consentito di capire meglio e di proclamare il principio di autonomia delle diverse scienze umane.

Inteso così, il principio di laicità non solo non implica nessun antagonismo con alcuna forma di religiosità, ma si presenta come riconoscimento e spesso come difesa sia dell'autonomia della religione sia di quella della scienza, dello Stato, dell'educazione e in genere di ogni sfera dell'attività umana. E dunque la laicità dello Stato non soltanto non fa paura alla religione, ma appartiene al nucleo razionale che manifesta la sua autenticità.

1.2 Quale Stato laico

Una volta spiegato il significato della laicità, come secondo passo bisogna individuare anche una definizione adeguata di Stato laico. Questa precisazione funge da premessa indispensabile per la laicità, come si può notare ricordando brevemente i tre modi di concepire lo Stato laico che esistono oggi.

Lo si può intendere come l'incarnazione del cosiddetto "fondamentalismo laicista". È lo Stato etico di radici hegeliane, che agisce come depositario di valori e investito di una missione etica che si traduce nella de-sacralizzazione della religione e nella parallela sacralizzazione della politica. In altre parole, uno Stato che si impegna nella lotta per emancipare la società dall'influsso della religione e che in cambio impone una religione dello Stato: vale a dire, la sua visione di ciò che deve essere la vita umana individuale e sociale¹⁸.

Un altro modo di proporre la laicità dello Stato si traduce nel richiamo alla neutralità e aconfessionalità, che non determina ostilità nei confronti della religione. In altre parole lo Stato persegue i suoi fini senza la collaborazione di tradizioni filosofiche o religiose e per capire ciò che vogliono i cittadini in ogni momento prende in considerazione soltanto le scelte della maggioranza degli individui. I vincoli sociali verrebbero creati e sviluppati mediante la promessa e l'impegno statale per garantire ai cittadini quote sempre crescenti di benessere. A questa impostazione segue tuttavia un duplice problema: da una parte, essa esige ragionare pubblicamente solo *etsi Deus non daretur*, cioè con una visione non-religiosa del mondo; d'altra parte, le questioni che emergono in ambito socio-politico richiamano il problema dell'identità personale, quindi di attività speculative e pratiche – morali e artistiche –, che stanno al di là di ciò che è compreso nel benessere materiale (economico e tecnico)¹⁹.

C'è una terza possibilità, quella di intendere lo Stato laico come lo Stato che, affrancato da esigenze ideologiche o confessionali, non si presenta come produttore autonomo di valori e, di conseguenza, non genera dottrine a loro sostegno. Si tratta di uno Stato che "non si mostra agnostico rispetto ai propri compiti, che in ultima istanza si

¹⁸ «Come l'anticlericalismo non coincide necessariamente con l'irreligiosità, così il termine "laico" non è sinonimo di miscredente, né possono definirsi propriamente laiche le correnti di radicalismo irreligioso che conducono all'ateismo di Stato» (V. ZANONE, v. *Laicismo*, in N. BOBBIO-M. MATTEUCCI-G. PASQUINO, *Dizionario di Politica*, 2^aed., Utet, Torino 1983, p. 574). Anche per Claudio Magris, la laicità «non si contrappone alla religione e alla Chiesa, ma è la capacità di distinguere ciò che è oggetto di fede da ciò che è oggetto di dimostrazione razionale, ciò che compete allo Stato e ciò che compete alla Chiesa. Essa si contrappone al clericalismo intollerante come al laicismo intollerante» (C. MAGRIS, *Una religiosa confusione*, in "Corriere della Sera", 26-10-2006, p.38).

¹⁹ Si veda A. B. SELIGMAN, *La scommessa della modernità. L'autorità, il Sé e la trascendenza*, Meltemi, Roma 2002. L'Autore prospetta una concezione di identità personale costituita da beni interni ad essa, e non solo della massimizzazione di utilità esterne. Per arrivarci – spiega – bisogna recuperare la dimensione di trascendenza, poiché il mondo privo di senso, prodotto dalla secolarizzazione radicale illuminista, ha originato una religiosità che spesso assume le vesti del fondamentalismo.

riassumono nella difesa e promozione dei diritti dell'uomo: e per questo scopo supremo sembra opportuno che esso domandi la collaborazione e vivificazione delle tradizioni religiose e filosofiche"; è uno Stato consapevole, quindi, che giungerà meglio a realizzare tale compito "quanto più sarà possibile trovare sedi istituzionali di collaborazione e di dialogo, in cui le varie famiglie spirituali vengano regolarmente consultate in occasione di problemi e progetti di legge di largo interesse"²⁰.

In questo ultimo senso, lo Stato laico è Stato della ragione, in quanto fondato su diritti e doveri razionali e in quanto responsabile di indirizzare la prassi civile verso tali contenuti razionali espressi nel vincolo sociale e costituzionale. Ma questo fondamento e questo compito escludono la possibilità di sottoporre la funzione politica statale alle ondate dell'arbitrio del singolo.

2. Le tappe storiche della laicità

Ognuno dei tre tipi di Stato brevemente richiamati vuole incarnare il rapporto più adeguato con la religione e quindi proporre la laicità nelle sue autentiche proprietà. Per valutare tuttavia le forze di cui dispone ognuna delle tre proposte e per discernere come argomentare – e convincere – nel dibattito pubblico, bisogna tener conto delle radici di questa diversità e dell'attuale controversia.

Sebbene la diversità di situazioni e di eredità peculiare di ogni paese non consente di presentare un quadro cronologico che specchi in modo lineare il processo di comprensione e di conquista della laicità²¹, è possibile tuttavia identificare alcuni principi generali che costituiscono il denominatore comune verso il quale le società, soprattutto in Europa, si sono mosse per realizzare il passaggio dallo Stato confessionale alla neutralità dello Stato in materia religiosa, poi alla separazione tra Stato e Chiesa, e infine alla situazione presente di tensione verso il laicismo più che verso la laicità²².

2.1 Prima tappa: riconoscimento della libertà religiosa

In un primo periodo, che si estende fino a tutto il XIX secolo, la secolarizzazione o laicizzazione ha significato un riconoscimento della libertà religiosa, e quindi dell'esistenza di una pluralità di confessioni e della facoltà dei cittadini di scegliere liberamente sia un credo sia un atteggiamento ateistico o agnostico. Il fatto religioso viene riconosciuto e istituzionalizzato in modi vari, sulla base del pluralismo.

²⁰ V. POSSENTI, *Religione e vita civile, op.cit.*, p. 121.

²¹ Nelle pagine che seguono le espressioni "processo di laicizzazione" e "processo di secolarizzazione" vengono utilizzate come sinonimi.

²² Le considerazioni che faremo sono debitorie soprattutto del saggio di R. RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Ed. Laterza, Roma-Bari 2003, Parte III. Si tenga presente inoltre, come ben osserva Rémond in quest'opera, che «il passaggio dallo Stato confessionale alla neutralità dello Stato in materia religiosa ha comportato quattro o cinque tappe successive. Non tutti gli Stati hanno fatto il percorso completo: alcuni a tutt'oggi sono fermi a metà cammino; andranno fino in fondo? Quanto agli altri che sono arrivati al termine provvisorio dell'evoluzione, ce ne sono di quelli che hanno attraversato in successione tutte le stazioni, con intervalli più o meno lunghi fra l'una e l'altra; e ce ne sono di quelli che al contrario hanno contratto gli scarti di tempo, saltando le tappe intermedie o arrivando di colpo alle soluzioni ultime, passando per esempio quasi senza transizione dall'*ancien régime* allo Stato laico. E non è escluso, a volte, un ritorno indietro. In considerazione della varietà delle combinazioni fra il ritmo seguito e il regime definitivo si possono distinguere molti tipi di processo nella secolarizzazione delle società europee» (pp. 177-178).

Tale processo prende avvio con il riconoscimento della libertà di coscienza, raggiunta in pratica solo quando la pienezza dei diritti civili e politici viene svincolata dalla professione della religione di Stato. Per il raggiungimento di questo stadio, i partiti cattolici nei paesi in cui i fedeli di Roma erano in minoranza hanno avuto un ruolo importante, ma non esclusivo. Anche l'influsso del pensiero liberale è stato decisivo, poiché l'idea della religione come affare personale – di coscienza privata – richiamava come conseguenza che la religione deve essere sottratta al controllo della società e agli interventi dello Stato.

Lungo il XIX secolo, la maggior parte dei paesi europei si impegnarono con maggiore o minore prontezza nell'instaurazione delle condizioni di un'effettiva libertà di coscienza, tradotta soprattutto nell'eliminazione delle leggi e delle norme sociali basate sulle appartenenze confessionali.

Una seconda fase è configurata dalle conseguenze logiche e dalle esigenze pratiche derivate dalla dissociazione fra religione e cittadinanza. Per assicurare a tutti – e in particolare ai dissidenti della confessione predominante – una uguale esistenza civile, bisognava dissociare dagli atti amministrativi l'impronta sacramentale che segnava i momenti importanti dell'esistenza dei cittadini, specialmente la nascita, il matrimonio e i funerali. E così ogni Stato ha istituito un'anagrafe civile distinta dai registri che annotano l'amministrazione dei sacramenti; più precisamente, ha dovuto decidere tra una anagrafe civile unica, per tutti i cittadini, o una anagrafe civile destinata a coloro che non si scrivono nei registri delle confessioni esistenti. Decisioni simili si sono presentate per il matrimonio – rito civile per tutti o soltanto per quelli che escludono il matrimonio religioso – e ai cimiteri – cimiteri comunali per tutti indistintamente o cimiteri particolari con settori distinti per confessione? Gli Stati si sono decisi per l'una o l'altra delle soluzioni, essendo la prima, cioè quella della dissociazione tra religione e cittadinanza, quella più deconfessionalizzante e quindi più secolarizzante.

Il processo doveva tuttavia continuare, poiché il riconoscimento della libertà religiosa non è un punto d'arrivo, ma solo uno stadio fondamentale a partire dal quale si aprono molte vie possibili per lo sviluppo successivo dei rapporti tra società e religione. Inoltre, il rispetto del diritto alla libertà religiosa, è stato e continua ad essere, un cammino faticoso, che viene ostacolato da parecchi fattori. Tutto questo dimostra che la laicità è qualcosa ancora incompiuto nell'ordine pratico, malgrado sia stato raggiunto un certo livello di comprensione del suo significato.

2.2 Seconda tappa: resistenza al cambiamento

Si può individuare una seconda tappa nel processo di laicizzazione, contraddistinta dalla resistenza al cambiamento, che segnò sia le posizioni delle società religiose sia quella dei singoli Stati.

Nell'ambito delle Chiese, il processo si è tradotto fin dagli inizi del XX secolo in tentativi di conservare privilegi dell'*Ancien régime* che sposavano male l'idea di separazione. Si pensi, in ambito cattolico, alla dichiarazione dell'assemblea dei cardinali e dei vescovi francesi, redatta nel 1925, nella quale si condannava l'idea stessa di laicità. Logicamente questo esempio, come altri che si potrebbero citare, va esaminato nel contesto di allora e probabilmente rientra nel percorso di discernimento progressivo del rapporto fra religione e Stato, anziché in una rigidità arbitraria dei protagonisti.

Gli Stati a loro volta, hanno resistito a perdere i privilegi di cui godevano nel sistema confessionale, tramite i quali controllavano alcune funzioni e attività delle Chiese. La laicizzazione richiedeva il superamento di queste situazioni, il che significava chiaramente togliere agli Stati una opportunità di piegare gli influssi delle religioni ai loro

interessi. Il problema non si pone quasi in ambito protestante, poiché nel luteranesimo come nel calvinismo la Chiesa dipende ordinariamente dai poteri pubblici. Non si pone nemmeno in Inghilterra, dove il parlamento legifera in materia religiosa. Tuttavia in alcuni paesi cattolici la questione si è protratta fino alla seconda metà del XX secolo.

La volontà della Chiesa cattolica di affermare o di rafforzare l'autonomia delle sue istituzioni ha scatenato conflitti in Portogallo, dopo l'instaurazione del governo di Oliveira Salazar, nel 1926, e scontri analoghi accaddero nella Spagna di Francisco Franco, a causa della resistenza della Chiesa alle pretese totalitarie dello Stato. Anche nell'Italia fascista, malgrado la firma dei Patti Lateranensi, la crisi delle relazioni fra la Chiesa e lo Stato fu aggravata dalla ambizione del regime di controllare la gioventù; aspirazione che provocò un contrasto diretto con la Chiesa, poiché negava la libertà delle organizzazioni civili ed ecclesiastiche.

Gli esempi servono a rilevare che le difficoltà nel processo di laicizzazione si sono presentate anche in paesi cattolici guidati da governi autoritari che, sia per convinzione sia per strategia politica, erano in linea di massima ben disposti nei confronti della religione e che hanno addirittura lavorato in vari modi per restaurarla.

2.3 Terza tappa: lo Stato liberale laicista

La terza tappa fondamentale del processo di laicizzazione è quella che per tanti versi stiamo vivendo ancora oggi, cioè la separazione fra la religione e lo Stato propria dello Stato liberale laicista: laicità intesa quindi come autonomia totale e assoluta del temporale rispetto ad altre istanze²³. Non è in senso stretto una nuova tappa, ma solo una fase dello sviluppo di quella precedente, un tratto del tortuoso e complesso percorso verso la comprensione e realizzazione di una separazione non ostile tra il potere politico e le Chiese.

L'elemento nuovo presente oggi nel processo di laicizzazione è l'idea che il fatto religioso ha a che fare unicamente con il privato, e allora si pretende di far scaturire tutto dalla distinzione tra il pubblico e il privato²⁴.

Proprio questo atteggiamento ha configurato ciò che al presente intendiamo per laicismo: l'esclusione della religione o di Dio dalla sfera pubblica, retta in ogni caso secondo criteri immanenti; è data per scontata l'inesistenza di Dio e quindi la sua irrilevanza etica²⁵.

Essere laicista significa non solo ragionare lasciando da parte Dio, ma inoltre considerare che questa è l'unica procedura veramente razionale o laica, per cui ad essa devono sottoporsi tutti i cittadini se vogliono avere voce nel contesto pubblico.

²³ Si veda H. LÜBBE, *La politica dopo l'Illuminismo. Saggi filosofici*, edizione italiana a cura di L. Allodi e I. Germano, Rubbettino Editore, Soneria Mannelli 2007, dove l'Autore chiarisce opportunamente che l'Illuminismo non comporta *eo ipso* un processo di rimozione della religione dalla vita pubblica e riporta diversi tentativi di realizzare l'affrancamento ispirati all'Illuminismo.

²⁴ Contro la pretesa di scindere l'identità dei cittadini credenti in parti pubbliche e private non appena partecipino a pubbliche discussioni, si veda J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 33-50).

²⁵ È questa, ad esempio, la tesi di G. E. RUSCONI in *Come se Dio non ci fosse*, Einaudi, Torino 2000. Per una critica alla formula del "*etsi Deus non daretur*" proposta dal laicismo – in un senso diverso di come era stata concepita da Grozio – si veda V. POSSENTI, *Religione e vita civile, op. cit.*, pp. 124-129.

Le conseguenze del radicalismo laicista si riflettono sullo Stato, che dev'essere assolutamente neutro in materia di religione, e vincolano anche la libertà di professione religiosa, che, come contropartita, non può esprimersi nel campo pubblico²⁶.

Per cambiare direzione bisogna riportare in campo l'idea – anch'essa di stampo liberale, sebbene non esclusiva di questo pensiero e nemmeno nata nel suo grembo²⁷ – che la separazione tra politica e religione significa per lo Stato la sua incompetenza in tematiche fondamentali che sono invece di competenza della società civile, vale a dire, degli individui e dei gruppi umani, tra i quali c'è anche la società religiosa²⁸.

3. Per una democrazia generatrice di laicità

3.1 Versione moderna e versione laicista

L'inversione di marcia passa attraverso il dialogo con la tradizione moderna, poiché il percorso storico della laicità appena accennato rivela l'esistenza di una doppia ispirazione nel pensiero moderno o liberale²⁹. La prima, manifestata dalla preoccupazione per la preservazione della libertà di coscienza e dell'indipendenza dello Stato, implica il rispetto per le religioni. La seconda, invece, vede in esse un avversario da combattere,

²⁶ Nell'analisi di Habermas «finché i cittadini laici saranno convinti che le tradizioni e le comunità religiose sono per così dire un residuo arcaico, trasmesso dall'epoca delle società pre-moderne fino ai giorni nostri, non potranno che intendere la libertà religiosa così come la protezione culturale delle specie naturali in via di estinzione. Dal loro punto di vista, la religione non ha più alcuna giustificazione interiore. Allora anche il principio della separazione fra Stato e Chiesa potrà avere soltanto il senso laicistico di un riguardoso indifferentismo» (J. HABERMAS, *Tra scienza e fede, op.cit.*, p. 42).

²⁷ Si pensi all'opera di Francisco de Vitoria e della Scuola di Salamanca, maestri del «mondo moderno (riconoscimento dell'autonomia del temporale) e cristiano (riconoscimento della dignità della persona come immagine di Dio e della chiamata universale alla fede e alla grazia)» (M. FAZIO, *Storia delle idee contemporanee, op. cit.*, p. 21). La *Relectio de Indis* è una delle porte attraverso le quali si passa dal mondo medievale al mondo moderno (cf *idem, Francisco de Vitoria: Cristianismo y Modernidad*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 1998). Ma anche Montesquieu propone una teoria delle leggi che si avvicina alla dottrina classica del diritto naturale, quando dice che il diritto positivo è preceduto da leggi della natura, *così chiamate perché derivano dall'essere nostro*, o quando afferma l'esistenza di un Dio creatore e conservatore del mondo, che stabilisce regole fisse di giustizia (cf. *Lo spirito delle leggi*, I, 2). Si veda inoltre B. CONSTANT, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, in A. ZANFARINO (a cura di), *Antologia di scritti politici*, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 36-58.

²⁸ Secondo Seligman, «il destino dell'identità individuale in un mondo orfano del sacro, di una matrice capace di autorizzare e legittimare l'azione e le decisioni (al di là delle regole immanenti che emergono dalle relazioni di scambio), non è che l'esito della scommessa della modernità» (A. B. SELIGMAN, *La scommessa della modernità. L'autorità, il Sé e la trascendenza*, Meltemi, Roma 2002, p. 54).

²⁹ A riguardo si veda R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1993. L'ambiguità della tradizione moderna può spiegare in parte ciò che Guardini definisce la “moderna slealtà”: «quel doppio gioco che da un lato rifiuta la dottrina e l'ordine cristiano della vita e dall'altro rivendica a sé le conseguenze umane e culturali di quella stessa dottrina. Di qui l'esitazione del cristiano nei suoi rapporti con l'epoca moderna. In ogni sua parte egli trovava idee e valori la cui origine cristiana era evidente, e che invece erano dichiarati proprietà comune. Dappertutto egli si imbatteva in valori essenzialmente cristiani, che erano invece rivolti contro di lui. Come avrebbe potuto avere fiducia? Queste ambiguità verranno a cessare. Si considereranno sentimentalismi i valori cristiani secolarizzati, e l'atmosfera ne risulterà purificata. Piena di ostilità e di pericolo, ma pulita ed aperta» (*Ibidem*, p. 104). Chesterton considera che i grandi ideali della Modernità hanno origine cristiana e sono conseguenze di una lettura della tradizione cristiana più coerente di quella propria dell'*Ancien régime* (cf G. K. CHESTERTON, *Orthodoxy*, in *Collected Works*, Ignatius, San Francisco 1986, I, p. 233).

incarnato soprattutto nel cattolicesimo, che sarebbe di per sé incompatibile con la società moderna³⁰.

L'indirizzo antireligioso del liberalismo cambia di molto il processo di laicizzazione, poiché in esso lo Stato non può più essere in qualche modo neutro, ma deve opporsi, attraverso la legislazione, all'influsso della religione vista come una minaccia permanente per i principi e i valori della società moderna³¹. L'esempio che rimane paradigmatico è quello dell'Illuminismo francese, in cui «la religione veniva percepita come un male in se stesso, una forma di alienazione umana e, dunque, un ostacolo per la riforma sociale e la promozione dell'uomo. Seguì dunque la lotta contro la religione, accusata di oscurantismo e di irrazionalità. E così la secolarizzazione, intesa allora come confisca dei beni ecclesiastici, viene trasformata in secolarismo: ideologia laicista che vedeva nella religione un male da combattere in nome della ragione (...). Si riteneva che la morte della religione avrebbe permesso di raggiungere una società democratica e maggiorenne, il che voleva dire laica»³².

Proprio il passaggio alla posizione di ripudio della religione dalla presenza pubblica segna tuttavia l'auto-tradimento del pensiero moderno e liberale, in cui la proposta di laicità diviene mero laicismo. Nell'analisi di Böckenförde la questione viene riassunta nella domanda: «di che cosa vive lo Stato e dove trova la forza che lo regge e che gli garantisce omogeneità, dopo che la forza vincolante proveniente dalla religione non è e non può più essere essenziale per lui?»³³.

Rifiutando l'autentica laicità, la cui imparzialità implica la deferenza verso le scelte delle coscienze e il rispetto delle religioni, il laicismo si erge ad una specie di religione di Stato, il quale, per paura delle imposizioni religiose in ambito pubblico, si trasforma in agente impegnato a far scomparire dalla vita civile pubblica ogni espressione religiosa³⁴.

³⁰ Anche tra i liberali viene riconosciuta l'esistenza di un liberalismo antireligioso da correggere. Secondo Rawls, «there is, or need be, no war between religion and democracy. In this respect political liberalism is sharply different from and rejects Enlightenment liberalism, which historically attacked orthodox Christianity» (J. RAWLS, *The Laws of Peoples*, Harvard University Press, 1999, p. 176). Si veda inoltre F. A. HAYEK, *The Constitution of Liberty*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1960, p. 407.

³¹ Nicola Matteucci si riferisce così a questa problematica: «Lo sa chi è oggi il più pericoloso avversario del liberalismo? Il laicismo. Ho detto laicismo. Il laico riconosce il primato morale della coscienza dell'individuo, il laicista considera invece lo Stato come interprete della verità» («Il Giornale», 11-X-2006, p.33). E Arrigo Levi scrive che «ha ragione il Cardinale Ratzinger di condannare quel tipo di laicismo che non crea "spazi di libertà per tutti", ma degenera in una "aggressività ideologica secolare" che vuol limitare la libertà di parola del credente religioso. Un tale atteggiamento tradisce l'essenza della cultura laica» (A. LEVI, *Il Dio che esiste nelle scelte di noi laici*, in E. SCALFARI [a cura di], *Dibattito sul laicismo*, op.cit., p. 70).

³² J.A. ESTRADA, *El Dios de la guerra. La manipulación política de lo religioso*, in J.M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS (coord.), *Cultura, política y religión en el choque de las civilizaciones*, ENARGEIA, Gran Canaria 2004, p. 345-346. La traduzione è nostra.

³³ E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 66. L'Autore spiega: «Da una parte esso [lo Stato] può esistere come Stato liberale solo se la libertà, che esso garantisce ai suoi cittadini, si regola dall'interno, cioè a partire dalla sostanza morale del singolo e dall'omogeneità della società. D'altra parte, però, se lo Stato cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne, cioè coi mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso rinuncia alla propria liberalità e ricade – su un piano secolarizzato – in quella stessa istanza di totalità da cui si era tolto con le guerre civili confessionali» (pp. 68-69). Questo dilemma costituisce per lo Stato un richiamo a riconsiderare la necessità degli impulsi e delle forze vincolante che la fede religiosa trasmette ai suoi cittadini.

³⁴ Addirittura la *Legge di Separazione* pubblicata in Francia il 9 dicembre 1905, che è stata segnalata come il punto culmine del percorso laicista, con assenza totale di relazioni e ignoranza assoluta del fatto religioso da

L'auto-tradimento può dunque descriversi così³⁵: da una parte, è stato raggiunto il rango di Stato non-confessionale per proteggere la libertà di decisione dei cittadini riguardo alla religione; quindi il rifiuto di una religione ufficiale si concepisce come un mezzo per proteggere-promuovere la libertà. D'altra parte tuttavia, non soddisfatto di questa differenziazione tra istituzioni politiche e religione, lo Stato laico spinge fuori dallo spazio pubblico la religione e i giudizi morali basati su di essa; ed in questo modo cancella altresì quella libertà dei cittadini la cui difesa aveva portato alla non-confessionalità dello Stato. Diventa allora Stato confessionale laico, che non ammette cioè che il popolo possa definire altre sovranità, al di fuori o superiori alla sua; quindi è lo Stato a fissare quale delle tematiche umane meritano il rango di cittadinanza e quali non lo meritano³⁶.

Un tale sbocco non è tuttavia l'unico possibile per una laicità che mette radici anche nel pensiero moderno, al meno in una parte di esso.

3.2 Progetto laicista

Potrebbe sembrare possibile superare la biforcazione moderna – posizione laicista e posizione liberale – avviando il dialogo politico dal punto in cui le due parti avverse concordano cioè che la società è un bene per l'uomo (tutti riconoscono che si vive meglio in società piuttosto che isolati l'uno dall'altro) e che tale bene deve essere raggiunto liberamente (nessuno, nemmeno lo Stato o la religione, può imporre agli altri una determinata concezione di bene, di felicità, né subire una simile imposizione)³⁷. Partendo da questo nucleo comune di verità (o almeno di consenso), si procederebbe alla configurazione del bene comune politico, che dovrebbe garantire il rispetto – e in alcuni casi anche la promozione – della dignità di tutti, cioè di ogni altro uomo in quanto cittadino. In teoria, questo dovrebbe essere un contenuto sufficientemente chiaro per consentire alla religione e ad ogni altra sfera della vita sociale e politica di compiere le proprie finalità.

Storicamente il tentativo di costruire un ordine sociale e politico basato sul consenso minimo si è tradotto nel progetto laicista di società in cui le libertà civili-democratiche dovevano essere sostenute unicamente dalla morale “laica”³⁸. Durante tutto il

parte dei poteri pubblici, non dispensava lo Stato francese da ogni responsabilità in materia. Infatti, la Repubblica garantiva la libertà dei culti nell'articolo 1 e, in questo modo, riconosceva che la religione non è un affare esclusivamente individuale. Il riferimento alla celebrazione del culto metteva in evidenza proprio la sua dimensione sociale.

³⁵ Cf R. J. NEUHAUS, *La sociedad civil y la religión en el siglo XXI*, in R. ALVIRA-N. GRIMALDI-M. HERRERO, *Sociedad civil. La democracia y su destino*, EUNSA, Pamplona 1999, p. 478.

³⁶ È interessante tener presente, in riferimento a questa ambiguità, la distinzione tra Stato neutrale e Stato neutro o *neutralizzatore* che viene spiegata da Andrés Ollero in *España: ¿un Estado laico? La libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Ed. Aranzadi, Navarra 2005, pp. 41-47. «En realidad, la distinción entre actitud neutral y neutra resulta un eco de la que se ha establecido entre *neutralidad de propósitos* y *neutralidad de efectos o influencias*. No es lo mismo exigir al Estado una “neutralidad de propósitos”, por la que “debe abstenerse de cualquier actividad que favorezca o promueva cualquier doctrina particular en detrimento de otras”, que imponerle el logro de una “neutralidad de efectos o influencias”; resultará imposible que su intervención deje de tener importantes consecuencias prácticas sobre la capacidad de cada doctrina de expandirse o ganar adeptos» (*ibidem*, p. 43).

³⁷ In effetti, oggi, le proposte politiche che nascono dall'una o dall'altra visione non vengono imposte con la violenza – almeno non con violenza esplicita o fisica – eccetto nel caso estremo di qualche integralismo religioso o laicista.

³⁸ Nel diciannovesimo secolo l'idea dell'unità della nazione si presentò come nuova forza unificante, subentrata a quella basata sulla religione, e fondò una nuova omogeneità, che era di natura politica e si esprimeva nello Stato nazionale; ma all'interno di tale nuova unità si continuò a vivere sulla base della

XIX secolo e parte del XX si è verificato infatti questo fenomeno, soprattutto nei paesi europei di tradizione cattolica. Si trattava di conservare i *contenuti* di principi che avevano un'origine religiosa, malgrado il processo di perdita della religiosità, e perfino, in alcuni casi, di esplicito rifiuto di essa. Si procedeva cioè a conservare certe norme o modelli di comportamento senza però riferirli ad alcun fondamento al di là delle motivazioni dettate dalla ragione. La proposta risultava praticabile, perché molti dei comportamenti che sembravano obbligati per i cristiani erano di fatto professati e in molti casi attuati dai non credenti: sincerità, fede alla parola data, onestà nelle questioni economiche, fedeltà coniugale, rigore nei costumi... A questo si aggiungeva a volte un certo ascetismo riguardo al bere, al gioco e ai divertimenti, che spesso non si trovava nemmeno tra coloro che fondavano la loro moralità sulla religione.

Si diceva – a ragione – che tale morale non aveva a che vedere direttamente con la religiosità e che quindi poteva essere valida per chiunque. Si trattava di una morale universale perché poneva la sola ragione a fondamento dei diritti e dei doveri che proponeva.

Ciò nonostante, il progetto laicista-liberale non è stato in grado di imporsi, come si costata attraverso l'osservazione di diversi ambiti della vita socio-politica in cui emerge una domanda di senso a livello sociale, facendo luce sulla crisi dei valori democratici che contraddistingue oggi lo Stato moderno.

In campo sociologico il fallimento della razionalità che costringeva la religione a muoversi nell'ambito del non pubblico affiora nelle analisi di vari autori. Fra gli altri quella di Wilson, secondo il quale la “societarizzazione” crea sistemi insufficienti per giustificare e quindi per sostenere quei valori di base sui quali si struttura ogni specie di società umana³⁹. Hunter parla invece di un processo di “de-istituzionalizzazione” che genera forme di alienazione come la crisi di senso e di sicurezza personale⁴⁰. Berger sostiene che la religione sopravvive nella cultura come cosmo o universo sacro, anche quando vengano meno le religioni istituzionalizzate⁴¹.

In ambito politico la crisi è ancora più evidente, se si pensa allo Stato contemporaneo debilitato soprattutto dalla mancanza di solidarietà civica⁴², e dalla

tradizione della morale cristiana. Su queste affermazioni, cf. E.W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, op.cit., p. 66-68. Si veda anche Ch. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007: l'Autore spiega che la vera autonomia e il vero umanesimo sono stati diffusi dalla dottrina cristiana che ha introdotto nel mondo l'affermazione della dignità di ogni uomo; così anche l'opzione per l'umanesimo esclusivo – sebbene sia entrata nella cultura attraverso forme intermedie, come la Riforma protestante o il *Providential Deism* – non è comprensibile storicamente senza il cristianesimo.

³⁹ Cf. B. WILSON, *La religione nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 208.

⁴⁰ Cf. J. D. HUNTER, *The new religions: demodernization and the protest against modernity*, in B. WILSON (ed.), *The social impact of the new religious movements*, The Rose of Sharon Press, New York 1981, pp. 1-19.

⁴¹ Cf. P. L. BERGER, *La sacra volta. Elementi per una teoria sociale della religione*, SugarCo, Milano 1984. Come è noto, si può parlare anche di un “secondo Berger”, che sostiene apertamente che sia in atto in molte parti del mondo un processo di “de-secolarizzazione”: cf. P. L. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1999.

⁴² Secondo Habermas, «una modernizzazione deviante della società nel suo complesso potrebbe benissimo infiacchire il vincolo democratico e logorare quel tipo di solidarietà da cui lo Stato democratico deve totalmente dipendere pur senza poterla imporre per legge. Si creerebbe allora proprio quella costellazione che Böckenförde ha in mente: la trasformazione dei cittadini di società liberali prospere e pacifiche in monadi isolate che agiscono nel proprio interesse e che non fanno che puntare l'una contro l'altra le armi dei loro

eccessiva burocratizzazione delle relazioni politiche in conseguenza della perdita del senso razionale del bene e della sua validità oggettiva⁴³.

Ma perché il progetto laicista non è riuscito? Sicuramente non perché i contenuti della morale proposta non fossero universali, cioè eticamente razionali e quindi accessibili alla conoscenza-volontà di tutti tramite un minimo di educazione ed esperienza del bene.

Un primo limite della morale laicista deriva dalla sua giustificazione, dal modo in cui essa fonda il proprio carattere assoluto e universale richiamandosi ad una ragione chiusa alla trascendenza. Questa spiegazione dimentica il significato di un elemento essenziale della vita morale: chi professa una religione “adempie” certi comandamenti per fedeltà a una verità fondamentale. Nel Decalogo tutti i comandamenti dipendono dal primo, “amare Dio sopra ogni cosa”, e sono adempiuti in base a questo; se lo si sopprime, tutto si riduce a un codice o ad un elenco di regole di comportamento. E la stessa logica vale per tutte le relazioni umane, poiché si giustificano in riferimento a qualcosa che dà senso e integra tutto l’agire libero della persona⁴⁴. Dunque a livello socio-politico sembra confermarsi sempre di più quanto riferito da Herman Lübbe con la tesi che a più libertà dell’umano diventa più necessaria la morale⁴⁵.

Nel caso della morale laicista, su quale elemento viene basata la fedeltà alle norme o ai doveri? Essa può, ad esempio, poggiare sull’affermazione di una “dignità di base comune a tutti gli uomini”, dalla quale derivano doveri reciproci. Se tuttavia questo umanesimo non si fonda sul riconoscimento di un Assoluto personale – un Padre, un Creatore, o un Tu che è Inizio-Finalità –, diviene difficile far sì che la mera “somialianza” tra gli uomini stabilisca doveri reciproci. La storia dimostra infatti che quando manca questo fondamento, si tende a cercare altri motivi di solidarietà: di classe, di patria, di razza, in base ai luoghi o alle epoche, a seconda che predominino alcuni valori o altri. Dalla sola premessa umanistica “c’è una dignità di base comune a tutti gli uomini”, non si capisce bene, ad esempio, *perché* si debbano mantenere comportamenti che senza dubbio impongono sacrifici. Contro l’ideale laicista si fanno strada vari tipi di tentazioni che

diritti soggettivi» (J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 11). Si veda in questa prospettiva l’interessante proposta di A. Llano: il superamento della crisi attraverso la sostituzione progressiva dello schema tecnico-economico con il paradigma etico della *comunità politica* che deriva dalla tradizione aristotelica (A. LLANO, *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona 1999).

⁴³ È illustrativo ciò che scrive Giuliano Amato: “Sbagliano i laici che ignorano il ruolo essenziale assolto dalla religione nella stessa battaglia e non vedono la inadeguatezza fattuale dell’etica laica nel conformare ai propri canoni i comportamenti di milioni e milioni di persone. Se mai è stato perseguito un progetto illuminista di etica universale, esso è fallito e la mia generazione lo ha visto in particolare fallire nella vicenda che tutte le nostre società attraversarono decenni addietro all’insegna della secolarizzazione” (G. AMATO, *Dove nasce la società egoista*, in E. SCALFARI [a cura di], *Dibattito sul laicismo*, La Biblioteca di Repubblica, Roma 2005, p. 98). Secondo S. Belardinelli, per superare i problemi più scottanti della crisi, «le società liberaldemocratiche occidentali debbono ritrovare una ‘normalità’ condivisa, riconciliarsi cioè con una tradizione che articola e promuove la dignità e i diritti dei singoli individui in conformità con la loro particolarissima ‘natura razionale’ e, quindi, libera» (S. BELARDINELLI, *La normalità e l’eccezione. Il ritorno della natura nella cultura contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, p. 8).

⁴⁴ Cf. J. MARÍAS, *Piccolo trattato del bene e del meglio. La morale e le forme di vita*, San Paolo, Milano 1997, pp. 103-104.

⁴⁵ Si veda H. LÜBBE, *La politica dopo l’Illuminismo. Saggi filosofici*, edizione italiana a cura di L. Allodi e I. Germano, Rubbettino Editore, Soneria Mannelli 2007, pp. 240. L’analisi critica dell’Illuminismo sviluppata in quest’opera è un fondamento per l’idea lübbeana di società “post-illuministica” e “post-secolare”.

bisognerebbe affrontare superando le sole ragioni immanenti; la mancanza di tale criterio oggettivo porta al rilassamento progressivo della morale laicista.

Altra difficoltà ancora si ha nel processo della sua “trasmissione”. Man mano che avanzano le generazioni, si produce un indebolimento al suo interno, perché, quando essa inizia, l’elemento religioso è presente in forma di battaglia ideologica, cioè come opposizione alla “morale religiosa”. Ma quando viene trasmessa ai più giovani, ai figli e ai nipoti, tale posizione si trasforma in una norma il cui principio non è più evidente e quindi perde vigore. Nelle generazioni storiche successive la giustificazione polemica tende a svanire, lasciando la morale laicista priva di un punto d’appoggio⁴⁶.

Questo processo determina il fallimento del tentativo di istituire una morale laicista, atta a convivere e magari a sostituire la morale religiosa, perché tendono a occupare lo spazio sociale idee che non conservano neppure lo “schema” o l’aspetto di quella morale “laica” coerente, simile alla morale religiosa⁴⁷. Si dà per scontato il naturalismo, l’interpretazione dell’uomo come qualcosa di non essenzialmente diverso dall’animale, si consolidano varie forme di determinismo, biologico, economico, sociale o psicologico; ecc. La responsabilità, elemento essenziale di ogni moralità – quindi anche di quella “laica” – scompare: essa viene trasferita dalla persona agli impulsi, alla *libido*, alle “strutture” o alle condizioni economiche e sociali⁴⁸.

3.3 Il popolo a fondamento della sovranità politica

Lo sbocco laicista appena delineato non è tuttavia l’unico sbocco possibile per una laicità veramente moderna. Ad esempio una migliore comprensione del senso in cui il popolo è a fondamento della sovranità politica dá luogo ad un rapporto tra la religione e la politica di carattere laico però non laicista.

La difficoltà che il principio democratico della sovranità del popolo pone oggi è quella del fondamento di una tale affermazione. Il sostegno finale di essa non può essere lo Stato, poiché nessuno può costituirsi garante ultimo della non assolutezza del proprio potere. Ma se non è lo Stato, dovrà essere il popolo stesso.

Forse qualcuno potrebbe osservare comunque, a ragione, che così non si risolve il problema, perché, che sia il popolo il garante ultimo del proprio potere vuol dire che in pratica lo è soltanto la parte del popolo più numerosa o più forte. E proprio questo è ciò che la società democratica dovrebbe evitare, cioè l’imposizione delle idee, degli interessi e del tipo di vita voluto dalla maggioranza o magari dalla minoranza più potente⁴⁹.

L’antinomia si risolve tuttavia avendo presente che il popolo, che è a fondamento della sovranità politica, non lo è in quanto sorgente ultima di senso. Sembra che la strada perché il popolo – o quelli che lo rappresentano – non cada nella dittatura della maggioranza, è quella di rispettare-creare le condizioni perché le persone – in quanto libere e sociali – vivano sotto molteplici sovranità, talvolta anche conflittuali tra loro.

⁴⁶ Cf. J. MARÍAS, *Piccolo trattato del bene e del meglio. La morale e le forme di vita, op.cit.*, p. 105.

⁴⁷ Secondo Bloom, la crisi dell’educazione liberale mostra l’esistenza di un disfacimento al vertice dell’insegnamento, la presenza di un’incoerenza e di una incompatibilità tra i primi principi con cui interpretare il mondo; e tale crisi intellettuale costituisce la crisi della nostra civiltà (cf A. BLOOM, *The Closing of the American Mind*, New York Simon and Shuster, 1988, pp. 346-347).

⁴⁸ Cf. J. MARÍAS, *Piccolo trattato del bene e del meglio. La morale e le forme di vita, op. cit.*, p. 106.

⁴⁹ Di questi rischi avvertiva chiaramente A. Tocqueville in *La democrazia in America* (libro I, parte I, cap. 3).

La persona veramente libera nella società statale dovrà godere della libertà di riconoscersi responsabile di fronte ad orizzonti di potere diversi e anche superiori a quello dello Stato e di impostare la propria esistenza secondo tale convinzione⁵⁰.

Il popolo può stare davvero al di sopra dello Stato solo se ambedue riconoscano e incarnino nel loro agire valori o principi etici che sono a fondamento della società che si definisce democratica. Proprio su questo c'è tuttavia un grande scetticismo, il quale ha rivendicato per gli individui la più completa autonomia morale di scelta. Di conseguenza, dallo Stato si esige che garantisca lo spazio più ampio possibile alla libertà di ciascuno, libertà che avrebbe come unico limite esterno quello di non ledere lo spazio di autonomia che appartiene per diritto ad ogni altro cittadino.

Parallelamente, tale scetticismo ha portato anche a considerare che il rispetto della libertà altrui impone ad ogni individuo che, nell'esercizio delle funzioni pubbliche e professionali, abbia come unico criterio etico ciò che viene stabilito dalla prassi, dalle leggi vigenti, a prescindere dalle proprie convinzioni. Tramite questo comportamento, ogni individuo sarebbe in equilibrio con le richieste altrui riconosciute e tutelate dalle leggi.

La sostituzione dei principi comuni di base a favore di uno scetticismo più o meno dichiarato, porta ad una doppia contraddizione: da una parte si esige che a fondamento della vita socio-politica ci sia l'autonomia assoluta della volontà individuale; poi, però – prima contraddizione – si esige che in ambito pubblico i cittadini rinuncino a questa autonomia sacrificando la responsabilità personale a favore della legge vigente. D'altra parte, la stessa sovranità politica, che apparentemente è attribuita al popolo – inteso come volontà arbitraria dei cittadini – viene delegata allo Stato, al suo ordinamento – seconda contraddizione, poiché la legge, che doveva essere uno strumento democratico, diventa fine in se stessa –.

Ma perché le cose non si sono sviluppate in altro modo? Perché c'è stato uno sbaglio nella comprensione autentica della sovranità del popolo, che in una democrazia si realizza non direttamente ma in modo obliquo, cioè curando che essa venga rispettata in ogni decisione del governo. La dimenticanza o il disprezzo di questo aspetto intrinseco alla democrazia fa sì che in pratica predomini la versione giacobina di essa, dove la volontà del popolo – volontà generale – diventa praticamente volontà dello Stato o addirittura di alcuni pochi⁵¹.

Per vincere lo scetticismo e le sue conseguenze, e per recuperare la sovranità, è necessario porre nuovamente l'attenzione su due elementi basilari della democrazia: l'esistenza di diritti costitutivi della forma democratica; e la vitalità delle organizzazioni intermedie.

⁵⁰ Come asserisce la Arendt, una delle prime preoccupazioni dei regime tirannici è quella di isolare gli individui l'uno dall'altro; questa procedura è terreno fertile per ogni dittatura, poiché gli individui isolati sono impotenti per definizione (H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Ed. di Comunità, Milano 1997, pp. 649-650). Sul problema dei limiti dei poteri e delle funzioni dello Stato, si veda R. M. MacIver, *The modern State*, Oxford University Press, Oxford-New York 1926. Si veda inoltre L. ALLODI, *Quello che non è di Cesare. Comunità, società e stato in R. M. MacIver*, FrancoAngeli, Milano 2000.

⁵¹ In questa linea si inseriscono perfettamente Berger e Neuhaus, per i quali le strutture intermedie della società civile – cioè le voci dei cittadini tradotte in molteplici forme associate –, sono essenziali alla permanenza della democrazia: «Without institutionally reliable processes of mediation, the political order becomes detached from the values and realities of individual life. Deprived of its moral foundation, the political order is “delegitimated”. When that happens, the political order must be secured by coercion rather than by consent. And when that happens, democracy disappears» (P. L. BERGER – R. J. NEUHAUS, *To Empower People. From State to Civil Society*, 2ª ed., American Enterprise Institute, Washington 1996, pp. 159-160).

Prima di tutto bisogna ricordare che la democrazia non è il governo della maggioranza, proprio perché è molto di più. Si tratta di rivedere il concetto “governo della maggioranza”, poiché in un ordine costituzionale e rappresentativo esso descrive solo parzialmente la società politica. Nella democrazia “governo della maggioranza” ha senso solo in base al riconoscimento – esplicito o meno, ma effettivo – del fatto che non tutto va messo al voto. Non sono materie sulle quali votare ad esempio la libertà di espressione, la libertà religiosa, la libertà di associazione, il diritto alla vita... insomma tutti i diritti civili e politici di base senza i quali non ci sarebbe una vita politica (democratica) moralmente degna.

È anche vero che la maggioranza potrebbe preferire democraticamente l’eliminazione di uno qualsiasi di questi diritti. Questa possibilità c’è ed occorre mantenerla se non si vuole sacrificare il senso stesso della democrazia. Ma bisogna anche riconoscere che proprio nel momento in cui la maggioranza si servisse degli strumenti di rappresentanza politica per eliminare uno di questi diritti, avrebbe rinunciato alla democrazia e inaugurato una realtà politica diversa che sarebbe giusto denominare in altro modo. Democrazia significa che la legge – e perciò lo Stato – riconosce e garantisce per tutti i membri della società un insieme di beni inviolabili; il che vuol dire anche che l’autorità pubblica, che talvolta può tollerare certi comportamenti, non può mai accettare di legittimare, come diritto dei singoli – anche quando fossero la maggioranza dei componenti della società –, l’offesa inferta ad altre persone attraverso il misconoscimento di un loro diritto fondamentale⁵².

Non basta quindi uno Stato forte, capace di garantire il potere legale della maggioranza, perché all’interno della stessa democrazia è possibile che germogli l’autodistruzione: infatti, essa si inquina e muore quando viene ridotta a conteggio di voti. Questa realtà mostra che la democrazia esige qualcos’altro oltre alle istituzioni democratiche, richiede il riferimento ad un contenuto minimo sul bene umano senza il quale la libertà politica non regge⁵³.

L’altro elemento vitale della democrazia sul quale insistere è il rafforzamento dei corpi intermedi, quali i poteri locali, per proteggere le persone e le associazioni rispetto al potere statale. Infatti, senza la vita associativa nei diversi livelli, è difficile che la democrazia rimanga tale. E questo non solo perché gli uomini devono sviluppare la loro capacità di proporsi e di raggiungere dei beni comuni attraverso il dialogo e la collaborazione con altri uomini, ma anche perché hanno bisogno gli uni degli altri per trovare le soluzioni per i loro problemi. La questione sociale del secolo XIX, ad esempio, non è stata risolta soltanto dallo Stato e nemmeno da cittadini che hanno agito individualmente, ma per l’intervento degli Stati e grazie al processo di libera auto-organizzazione della società (sindacati, cooperative di produzione, promozione dell’educazione, formazioni professionali, ecc.).

Il rispetto dell’identità e dell’autonomia delle associazioni umane è un requisito particolarmente necessario alla concezione democratica di Stato, poiché senza un tessuto di associazioni organico e vivo gli individui e le famiglie sono inevitabilmente presi dal sistema statale, come ha dimostrato già la storia. Le strutture sociali come la famiglia, le

⁵² GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Evangelium vitae*, n. 71.

⁵³ “Se non esistono valori forti di riferimento perché mai il più forte dovrebbe rinunciare a far valere tutta la sua forza per opprimere il più debole? Perché il governante dovrebbe fare l’interesse generale e non il proprio interesse particolare? Perché dovrebbe rifiutare la corruzione e la violenza? La democrazia antica muore di corruzione” (R. BUTTIGLIONE, *Distinguere il laicismo dal nichilismo*, in E. SCALFARI [a cura di], *Dibattito sul laicismo*, op.cit., p. 140).

comunità, le associazioni professionali, ecc. sono gli ambiti di rapporti essenziali per garantire la libertà anche politica, soprattutto perché, se parliamo di democrazia, stiamo pensando a una forma di organizzazione in cui c'è un forte senso di critica e di partecipazione costruttiva. Orbene, la coscienza critica delle persone prende avvio e si rinforza proprio all'interno dei diversi gruppi di relazioni.

Perciò la soggettività sociale delle varie associazioni umane è il presupposto della conservazione della democrazia, proprio perché colloca la società – il popolo – al di sopra dello Stato⁵⁴.

3.4 Pluralismo etico in positivo

È un fatto che esistono molte concezioni del bene e che gli individui hanno il diritto di vivere a seconda del loro pensare sul bene, poiché sono liberi e il bene va identificato e raggiunto liberamente. Il pluralismo va quindi rispettato, apprezzato e promosso. La vita in società deriva da tale ricerca, dalla quale nasce la convinzione generale che *si vive meglio insieme agli altri*.

Si può considerare – e questo è il ragionamento laicista – che per rendere possibile la convivenza politica c'è bisogno di una potestà, quella dello Stato democratico, che definisca quale limitazione della ricerca individuale del bene è necessaria affinché sia possibile raggiungere i beni di carattere sociale che consentano una vita di migliore qualità.

In questo caso dovrà entrare in azione lo Stato “laico” o meglio laicista, il cui compito è rendere possibile la massima libertà individuale nella convivenza sociale. Deve cioè dar retta ai desideri degli individui. Compito che diventa realizzabile attraverso la legge, finalizzata essenzialmente a includere il massimo di possibilità di attuazioni in ogni campo dell'agire umano, in base a criteri unicamente soggettivi, cioè di interessi individuali, e con la sola limitazione che non ostacolino la libertà degli altri cittadini.

A partire da questa descrizione, si potrebbe essere d'accordo con lo Stato laicista quando afferma di valorizzare di molto il pluralismo. Di fatto, il rispetto della diversità, quindi del pluralismo, è la bandiera che più spesso viene sventolata da esso nel dibattito pubblico.

Ma la pluralità di concezioni del bene, che è un dato di fatto reale derivato dal desiderio umano di capire-abbracciare il bene, viene interpretata dal laicismo come esigenza di relativismo, che è invece una scelta culturale⁵⁵. Questa interpretazione porta a rinchiudere il pluralismo in ambito privato, perché si concepisce che in campo pubblico – nelle leggi, nei costumi, nella cultura... – deva regnare non il pluralismo che scaturisce dalla società civile ma solo quello che viene definito e promulgato dallo Stato come frutto del consenso. E così il liberalismo assume pienamente lo *status* di pensiero ideologico. Questo processo segue un ordine molto logico: per primo si dà un passaggio dall'eteronomia (il mondo ha origine in Dio, e da Lui riceve il suo senso ultimo) all'autonomia intesa in senso assoluto (autofondazione del mondo umano, senza riferimento alla Trascendenza). Dato che l'uomo non può tuttavia rinunciare ad aver un orizzonte di senso che sia totale, bisogna fare il secondo passo, in cui l'autofondazione

⁵⁴ Per una proposta di *laissez faire* che abbia per oggetto il sociale e non l'individuo considerato in astratto, ne l'uomo economico o l'uomo politico, si veda R. NISBER, *Twilight of authority*, Liberty Fund, Indianapolis 2000.

⁵⁵ Cf. V. POSSENTI, *Quel che resta dei Lumi*, intervistato da Edoardo Castagna, in «Avvenire», 30-12-05, p. 28.

dell'autonomia diventa credenza totalizzante⁵⁶, cioè esigibile a tutti in campo pubblico come il solo modo razionale di risolvere – sempre in ambito pubblico – il rapporto tra mondo spirituale e mondo terreno.

La critica di base che va fatta a questo atteggiamento è che pecca di riduzionismo, anzitutto perché viene ignorato il carattere dialogico della ricerca umana del bene. Si postula che sul bene umano non si può legiferare e quindi si riduce la funzione del diritto a una tecnica procedurale destinata a instaurare l'equilibrio possibile tra le volontà. Risulta allora che, in buona logica, si dovrebbe dire che la proibizione della schiavitù, della rapina, dell'assassinio, della diffamazione, della frode ecc. si mantengono non perché questo corrisponda a una qualche idea che abbiamo sul bene, ma perché è “politicamente corretto” proibirle, cioè siamo tutti d'accordo che *si vive meglio così*, ma non dobbiamo con questo pensare che la politica democratica sia vincolata ad una qualche verità minimale sul bene e quindi sulla moralità.

Riduzionismo inoltre perché si ignora che la sovranità dello Stato è limitata anche dalle petizioni giuste dei soggetti sociali (individui e comunità) e dal loro compito nell'organizzazione della società. Sono infatti i sistemi di relazioni – specialmente la famiglia e la religione – ad aiutare l'uomo a capire la propria dignità e quella dell'altro, a comprendere quindi che non è bene l'assassinio, la menzogna, la mancanza di rispetto agli altri o alle loro cose... Il ruolo dello Stato è quello di rispondere col diritto alla vita, alla verità, al rispetto... (la norma segue la vita), anziché generare ciò che è giusto per la vita dei cittadini.

Tutto questo vuol dire che ci sarà sempre il pluralismo nelle società umane, specie in quelle cosiddette democratiche; ma sarà pluralismo non solo a livello particolare, cioè di vita privata, poiché le interpretazioni diverse sul bene, e anche conflittuali tra loro, incidono sulla concezione e configurazione del bene comune.

Si tratta di una situazione di rischio? Sì, il rischio della libertà umana, che peraltro è irrinunciabile. Proprio la mancanza di coscienza di questa condizione umana, ha portato all'indebolimento e addirittura alla perdita della percezione del pluralismo etico come condizione positiva e necessaria per limitare i possibili eccessi di potestà dello Stato. Infatti, non solo in una buona parte dell'elaborazione filosofica, ma anche nella cultura popolare e nel messaggio dei grandi mezzi di comunicazione, è ancora presente l'idea che la pace della convivenza si basi sul relativismo – ognuno viva la sua vita come gli pare bene per sé – anziché sul dialogo tra i diversi: imparare a capire che il bene personale è anche bene comune.

In conseguenza di questo approccio, si è diffusa l'idea che il pluralismo etico sia un male necessario, che va limitato a seconda dei bisogni sociali. La soluzione trovata è stata allora la riduzione dell'ambito del pluralismo alle questioni individuali e politiche, intendendo per politica la partecipazione nei processi di elezione del governo e di elaborazione di alcune leggi, soprattutto quando i partiti chiamano gli affiliati alle urne per un referendum. Il resto della vita politica è messo nelle mani dello Stato affinché trovi il modo migliore per far convivere tutti, benché ciascuno sia occupato a curare i propri interessi.

⁵⁶ Alcuni autori, infatti, hanno designato le ideologie come “religioni del temporale” (Julien BENDA, *La trahison des clercs*, 1927) o “religioni secolarizzate” (Raymond ARON, *L'âge des empires et l'avenir de la France*, 1945).

Appunto conclusivo

Quale nesso c'è tra la comprensione riduttivista della realtà democratica e la religione? Da quanto è stato detto si può capire perché oggi, tanto facilmente, la religione venga considerata un ostacolo dal quale l'ambito pubblico – pensato in modo laicista – deve liberarsi. Vissuta dal credente come orizzonte ultimo di senso, a stento la religione trova spazio nella sfera pubblica all'interno di uno Stato promotore di una società civile nella quale il pluralismo viene ridotto a indifferenza etica.

C'è bisogno dunque di recuperare significati fondamentali della concezione stessa della democrazia, poiché se la sovranità del popolo non si traduce in un intreccio di cittadini e di comunità politicamente attivi, quale resistenza ci sarebbe alla trasformazione dello Stato in "Stato *religioso*", cioè che si erge come istanza ultima dei valori sociali?

Non si può evitare l'allargamento del potere dello Stato senza riconoscere che la dimensione etica (o la moralità) è presente nel cuore stesso della vita politica e quindi della politica democratica. È evidente da una parte che concetti inseparabili della politica, come sono la giustizia, il bene comune, l'autorità, la partecipazione ecc., sono concetti etici. D'altra parte, perché dovrebbe apparire meno palese che, per pensare liberamente all'organizzazione della vita in comune, cioè alla vita politica, gli uomini hanno bisogno di inserirsi in comunità di riflessione, non tutte dipendenti dall'ordine politico? Tra le comunità possibili, la religione (le chiese) è tra le più fondamentali, se non la principale.

Non a caso Tocqueville ha scritto che nella democrazia americana la religione è la prima istituzione politica⁵⁷. Ed è così non perché i capi religiosi si siedano in parlamento, ma perché nel rapporto con la propria fede – sulla Causa prima e le cose ultime – l'uomo impara anche i principi e i criteri sulla vita in società. Questa cultura di verità sul proprio essere, sul senso del mondo fisico per l'uomo, sulle relazioni con gli altri uomini e sull'al di là, guida – più o meno coerentemente, a seconda dei casi – non soltanto la vita individuale, ma anche la riflessione e le decisioni politiche basate sulla sovranità del popolo.

Così intesa, la sovranità del popolo conduce al pluralismo etico, troppo spesso visto come uno scoglio per la convivenza civile e politica, ma che in realtà rappresenta un altro freno all'ambizione dello Stato moderno di forgiare tutta la realtà sociale.

Insistere sull'autentica sovranità del popolo è possibile e molto desiderabile e può rappresentare un dialogo fecondo con la versione del pensiero moderno o liberale che si rifiuta di identificare lo Stato con la volontà generale alla Rousseau⁵⁸ – e quindi non lo eleva a ultima istanza d'appello –. Questa è una via possibile per riscoprire anche il ruolo della religione nella società politica.

Per concludere, basta ricordare che lo sviluppo di una laicità autentica dovrà farsi per mezzo di un dialogo filosofico e politico che sappia proporre e mantenersi fedele ad alcune condizioni:

⁵⁷ «La religione vede nella libertà civile un nobile esercizio delle facoltà dell'uomo; nel mondo politico un campo affidato dal Creatore agli sforzi dell'intelligenza. Libera e potente nella sua sfera, soddisfatta del posto che le è riservato, essa sa che il suo impero è tanto più solido quanto più governa con le sue forze e domina senza appoggio sui cuori. La libertà vede nella religione la compagna delle sue lotte e dei suoi trionfi, la culla della sua infanzia, la fonte divina dei suoi diritti. Essa considera la religione come la salvaguardia dei costumi; i costumi come la garanzia delle leggi e il pegno della sua durata.» (A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, vol. primo, a cura di Mario Tesini, Città Aperta Ed., Troina 2005, p. 50).

⁵⁸ Nel *Contratto sociale*, a nome di una volontà generale assoluta, indivisibile e infallibile, si negano ad esempio il diritto di associazione, la libertà di insegnamento e la libertà religiosa.

- la promozione della libertà religiosa non implica protezione di una religione in particolare e meno ancora comporta la salvaguardia di un preteso diritto delle religioni a determinare le decisioni dei loro fedeli in ambiti specifici.

- la negazione o l'impedimento della libertà religiosa sottintende sempre una grave lesione dell'ambito cognitivo e morale entro il quale si sviluppa la vita politica della persona umana. Questo perché la libertà religiosa fonda e serve l'intera libertà della persona, costituisce l'affermazione della sua autodeterminazione più sostanziale, cioè la libertà di cercare e abbracciare liberamente la verità su se stesso e sul mondo, senza essere obbligato da nessuno a cercarla unicamente nell'ambito dell'immanenza, e meno ancora essere costretto a vivere la dimensione sociale della sua esistenza come se non avesse trovato altra risposta che non quella immanente.

- occorre riflettere e far riflettere sulle basi cognitive ed etiche che hanno portato alla democrazia intesa come sistema politico basato sul rispetto e sulla promozione della libertà dei cittadini; basi cognitive ed etiche che sono essenziali per la continuità e la crescita della democrazia stessa.

Lavorare ancora su queste basi farà luce sul fatto che senza una cosmovisione trascendente non è possibile il progresso della libertà personale e quindi nemmeno il progresso dell'intera società civile.

Maria Aparecida Ferrari