

Laicità europea. Processi storici, categorie, ambiti

Sintesi della conferenza del 21 novembre 2007

*L'incontro è stato dedicato alla presentazione del volume di **FULVIO DE GIORGI**, ordinario di Storia dell'educazione presso l'Università degli Studi di Modena-Reggio Emilia, dal titolo Laicità europea. Processi storici, categorie, ambiti, e ha visto la partecipazione, oltre all'autore, di **GIOVANNI BATTISTA VARNIER**, ordinario di Storia delle relazioni tra Stato e Chiesa presso l'Università degli Studi di Genova, di **FRANCESCO TRANIELLO**, ordinario di Storia contemporanea presso l'Università degli Studi di Torino e di **SILVIO FERRARI**, ordinario di Diritto canonico e Diritto comparato delle religioni presso l'Università degli Studi di Milano.*

Nella sua introduzione, Giovanni Battista Varnier ha richiamato l'attenzione su alcuni snodi relativi al tema dei nuovi confini della laicità tra religioni e diritto, magistralmente colti dalla lettura del volume di De Giorgi. Il tema della laicità, ha sottolineato Varnier, è la storia di un'idea che da sempre fatica a tradursi in norma e che forse non potrà mai diventare tale. È un fatto che la Chiesa Cattolica svolga in molti ambiti, attraverso il volontariato in Occidente e la missionarietà nel Terzo Mondo, un'attività di supplenza alle istituzioni della società civile (basti considerare, per citare un esempio tra tanti, come a quasi 120 anni dalla legge Crispi sulle opere pie le strutture di ricovero a cui il Tribunale affida un minore a rischio siano ancora, perlopiù, gli istituti religiosi).

Ma è anche un fatto, ha aggiunto Varnier, che l'equilibrio proprio della laicità all'italiana è condizionato, dal 1870 in poi, dalla variabile «larghezza del Tevere». È la sempre maggiore presenza della Chiesa nella sfera sociale ad attribuire ad essa un peso politico e a determinare la debolezza dei governanti nei confronti della religione. A questo si connette il problema dell'aggettivizzazione della laicità: asimmetrica, come dice Silvio Ferrari, necessaria, relativa, europea, secondo De Giorgi. Si parla anche di «sana laicità», espressione che ricorda il concetto di *sanior pars* tanto caro ai teologi, ma che può non corrispondere alla maggioranza democratica. Se la laicità è ormai un attributo connaturale allo Stato contemporaneo, si pone la questione di come detto Stato debba rapportarsi al fenomeno religioso.

In altri termini, ha fatto notare Varnier, dire *laico* è come dire *cittadino*, ma come esistono diverse condizioni attraverso cui si esercita lo *status* di cittadinanza, così si tratta di valutare come detto Stato si ponga nei confronti delle religioni, quindi non più in termini di garanzie, ma di soddisfacimento delle esigenze religiose. La laicità giuridica rappresenterebbe, pertanto, «la nuova Westfalia», cioè il nuovo equilibrio tra religioni e società politica, che manca invece al laicismo il quale, a differenza della laicità, trova il proprio fondamento nella storica contrapposizione tra ragione e fede, dimenticando la possibilità di una fede ragionevole e di una irrazionalità laica.

Tuttavia, osserva Ferrari, nell'esperienza giuridica contemporanea, almeno italiana, il principio di laicità non è il solo principio capace di regolare lo spazio d'azione del fattore religioso nella comunità politica, dato che nel quadro della laicità si sta realizzando un sistema di distinzione e collaborazione tra Stato e confessioni religiose diverso da quel separatismo che colloca l'ambito di azione del fattore religioso nella sola sfera privatistica. Al principio supremo di laicità viene così ad affiancarsi quello della collaborazione. Il Costituente italiano in luogo della separazione, considerata ormai logora, scelse proprio la collaborazione tra Stato e confessioni religiose. Non più solo quella cattolica: quindi il nostro ordinamento non può essere completamente laico o, a maggior ragione, laicista, perché la Carta prevede il riconoscimento delle confessioni religiose e della loro autonomia statutaria e, attraverso Concordato e intese, fa proprio il

diritto confessionale, affidando alle confessioni compiti sociali da attuare anche attraverso finanziamenti pubblici.

Il disegno di scristianizzare la società, quindi, è illiberale, perché vi è uno stretto rapporto tra libertà, libertà religiosa e tradizioni culturali di un popolo; scristianizzare potrebbe significare allora recidere le radici valoriali e porre le basi di un disegno totalitario, e questo in un tempo in cui la religione, dopo la fine degli Stati nazionali, torna ad essere un fattore identificatorio, un riferimento culturale sempre più spesso utilizzato per ricompattare gruppi sociali, oltre che per fomentare scontri di civiltà. Il tentativo di De Giorgi è di approcciare questo complesso quadro politico-culturale partendo dalla lettura di un pensatore rimasto nel cono d'ombra del panorama politico e filosofico ottocentesco: Antonio Rosmini. Il suo pensiero e la sua opera rimasero minoritari nella Chiesa, come rimase minoritario nel Paese il pensiero di Cavour, di Francesco Ruffini o di Arturo Carlo Jemolo: su questo aspetto, secondo Varnier, non si è riflettuto abbastanza, come non si è riflettuto sul peso dell'apparato di uno Stato di forte matrice burocratico-meridionale nel determinare la politica ecclesiastica italiana. Tale Stato trovò un riscontro in quelle forze che, all'interno della Chiesa, perseguivano il disegno di realizzare in Italia uno Stato cattolico e conseguirono un risultato con il Concordato del 1929.

Sul rapporto laicità-diritti tra Europa e Mediterraneo, si è andata costituendo un'identità religiosa del Continente fatta di elementi compositi, che ha i due poli opposti nel laicismo della Francia e nel confessionismo della Grecia. Il recente problema dell'integrazione delle comunità musulmane nella società italiana ed europea ha posto alla laicità dello Stato problemi non previsti a suo tempo dal legislatore e ha determinato reazioni di integralismo confessionale che, a loro volta, hanno turbato l'equilibrio dello Stato. La strada da perseguire sembra essere quella di un confronto tra la cultura democratica occidentale e quella teocratica islamica, perché solo lo Stato laico può garantire uno spazio completo di libertà.

Parimenti, riconoscere che è necessario ridiscutere i fondamenti giuridici per la disciplina delle libertà religiose non significa che ciò sia politicamente possibile.

La laicità europea di cui parla De Giorgi, ha concluso Varnier, va intesa non come limite del campo religioso nei rapporti con il potere politico, ma come affermazione del primato della coscienza.

Francesco Traniello ha invece ripercorso il contenuto del libro in presentazione, individuando tre nuclei tematici.

Il primo riguarda l'idea che nella laicità vada individuato il fattore unificante di una realtà estremamente varia, e lungamente conflittuale, come è stata ed è ancora, sia pure in termini diversi, l'Europa: in altre parole, una laicità intesa come chiave interpretativa dell'attuale spirito europeo.

L'autore del libro, ha fatto notare Traniello, assume il termine di *laicità* dando ad esso un significato non immediatamente intuitivo, ma come riferimento che va precisato, e una parte del libro è dedicata proprio al tentativo di definire un concetto di laicità corrispondente all'intenzione di farne fattore identificativo della realtà europea. Si tratta di un tentativo coraggioso, con una notevole dose di originalità interpretativa, che parte dall'osservazione di come, mentre nel linguaggio comune il binomio più diffuso è quello di laicità-laicismo, occorra invece fare attenzione, pur senza negare il binomio di cui sopra e, conseguentemente, il duplice volto della laicità dal punto di vista concettuale, a due fenomeni storici paralleli e intrecciati: la laicizzazione e la secolarizzazione. Si tratta di due processi storici diversi, ma tra loro interconnessi. Occorre pertanto distinguerli e analizzare i moti di reazione che hanno innescato, soprattutto le reazioni della Chiesa cattolica. Non basta, in altri termini, fermarsi alla distinzione «tra laicità e laicismo», ma bisogna far entrare in gioco un'altra distinzione, che non è semplicemente di tipo ideologico, ma fa riferimento a dati di fatto e a processi storici lunghi, e ha ricadute interpretative, appunto, sui modi di reazione a tali processi.

La Chiesa cattolica, ha in secondo luogo osservato Traniello, in tutta una tradizione ecclesiastica prevalente ha combattuto principalmente la laicizzazione, ma ha trovato contemporaneamente forme di convivenza, se non di partecipazione, alla secolarizzazione.

Fino al Concilio Vaticano II la Chiesa cattolica ha visto come propri avversari i *laicizzatori*, ma in realtà sono molto più pericolosi, rispetto al messaggio cristiano, i *secolarizzatori*, perché tendono a im-

primere caratteristiche sacrali e religiose a elementi mondani, a cominciare dallo Stato. I secolarizzatori sono coloro che concepiscono lo Stato in termini religiosi, lo divinizzano, mentre i laicizzatori tendono a tenere distinte le due sfere.

La lotta alla laicizzazione ha lasciato la Chiesa scoperta sul fianco della secolarizzazione e solo alcune minoranze ne hanno compreso il pericolo. Tra queste è eminente la figura di Rosmini, il quale aveva capito che il primo avversario della Chiesa era il fronte dei secolarizzatori, mentre si potevano trovare forme di laicizzazione compatibili e in sintonia con la Chiesa cattolica.

La terza parte del volume, ha concluso Traniello, tratta le applicazioni possibili di questa lettura dei processi di laicizzazione-secolarizzazione, con particolare riferimento alle simbologie politiche e alla scuola, settore specifico di studio e di approfondimento di De Giorgi.

A questo punto Traniello ha posto alcune osservazioni. Innanzitutto, ha evidenziato un problema terminologico, osservando come per molte lingue europee parlare di laicità significhi entrare in un tunnel buio (ad esempio gli inglesi non conoscono il termine «Stato laico»: per loro esiste solo lo Stato secolare, ma la loro secolarizzazione è quella che De Giorgi definisce laicizzazione). Occorre, quindi, che si trovino dei punti di consenso sul piano terminologico.

In secondo luogo, si chiede ancora Traniello, questa laicità europea è reale o solo auspicabile? In fondo, si è osservato, nel testo c'è una forte tensione progettuale: è anche un messaggio, non solo una ricostruzione storica.

Il relatore, peraltro, non concorda con l'autore per quanto riguarda la collocazione delle diverse correnti di pensiero all'interno delle due categorie utilizzate come chiave interpretativa della storia europea: ad esempio, Traniello è scettico sul fatto di collocare Machiavelli all'origine dei processi di laicizzazione, mentre invece vi si rintraccia una forte spinta alla secolarizzazione, così come non concorda sulla collocazione di Gioberti, che viene incluso, insieme a Mazzini, tra i secolarizzatori.

Infine Traniello propone alcune considerazioni sul concetto di religione civile, ossia di un uso del Cristianesimo come serbatoio di valori ritenuti necessari alla convivenza civile, a cui fornirebbe la base etica, con il rischio, però, di privare il Cristianesimo di ciò che lo

caratterizza più intensamente, ossia la sua forza di contraddizione rispetto ai saperi comuni e all'etica diffusa. Ecco allora che tale uso significa negare il principio fondante lo stesso Cristianesimo, riducendolo a una dimensione sostanzialmente umana.

L'intervento di Silvio Ferrari ha preso avvio da un particolare rilievo di natura iconografica. Benché il volume di De Giorgi non tratti della laicità europea, in copertina appare una donna velata che richiama subito alla mente l'Islam. Questa immagine simboleggia un equivoco assai diffuso, visto che si tende a ricondurre il problema della laicità all'Islam, quando invece quest'ultimo è solo una parte del problema, ma non *il problema*.

In questo senso la prima questione voluta affrontare da Ferrari è stata quella di chiarire in quali termini oggi si ponga il tema della laicità.

All'origine della questione sta il fatto che l'Europa stia passando da un pluralismo religioso a un pluralismo etico e culturale: mentre abbiamo imparato a governare il primo, il secondo ancora ci inquieta. Abbiamo imparato a governare il pluralismo religioso perché, nonostante l'Europa sia stata divisa per secoli tra protestanti, cattolici, ortodossi, con linee di divisione spesso presenti in una stessa città o villaggio, le differenze di religione si inscrivevano pur sempre all'interno di un orizzonte culturale ed etico condiviso, dato da un comune riferimento agli stessi testi sacri, Bibbia e Vangelo, e allo stesso *corpus* interpretativo di quei testi, ossia i Padri della Chiesa.

Anche dopo la riforma protestante o lo scisma ortodosso, in Europa il modo di concepire i rapporti tra uomo e donna o quelli tra cittadino e Stato è sì diverso tra i vari Stati, ma non al punto da creare incomunicabilità: le differenze religiose hanno inciso relativamente sull'unità culturale ed etica dell'Europa.

La prova è che un processo di unificazione europeo, pur con i suoi limiti, è stato comunque messo in cantiere; che c'è, quindi, o meglio c'era, una nozione di *cittadinanza comune europea*. Questo orizzonte culturale ed etico comune ha cominciato, negli ultimi tempi, a indebolirsi, sotto la spinta, secondo Ferrari, di due fattori.

Uno è rappresentato dall'immigrazione, che ha portato in Europa comunità di persone che non conoscono o non condividono alcuni elementi centrali della tradizione culturale europea, concependo i

rapporti tra uomo e donna o tra cittadino e Stato in termini diversi dalla maggioranza della popolazione europea. Si tratta di un problema che non è solo di differenze religiose, ma è più vasto: riguarda gli stili di vita, i comportamenti, le abitudini; in una parola, un problema di diversità culturale.

Il secondo fattore è l'individualismo, che ha posto in questione scelte in passato indiscutibili. Il modo di concepire i passaggi centrali della vita umana (nascita, matrimonio, morte) è diventato molto più plurale, in parte per i progressi della tecnica, ma in parte anche per una trasformazione della mentalità delle persone. In Europa abbiamo oggi diversi modi di nascere, diversi modi di sposarsi, diversi modi di procreare e diversi modi di morire, tutti più o meno dotati della stessa legittimità giuridica, tra i quali una persona può scegliere quello più confacente alla sua etica, alle sue convinzioni personali. Ad esempio, se si guarda al diritto di famiglia, si può considerare come ancora vent'anni fa ci fosse un solo tipo di matrimonio, mentre oggi si ha il matrimonio eterosessuale, quello omosessuale, l'unione civile registrata, la convivenza, ossia una pluralità di modelli tra cui scegliere. Sul punto concorda anche Varnier, il quale fa notare che l'Europa, quando era divisa, aveva grandi principi comuni, ad esempio sulla vita e sulla morte, ma norme diverse a disciplinare gli aspetti settoriali della vita. Oggi che è unita, è divisa nei principi comuni – tanto che basta spostarsi di pochi chilometri per nascere e morire in modo diverso – ma unita su alcuni aspetti settoriali.

C'è un pluralismo etico e culturale prima inesistente. Sul punto, peraltro, Traniello ricorda come già al tempo del Libertinismo, se non del Rinascimento, esistessero forme di pluralismo etico e culturale non legate a fattori religiosi; è forse più nella cultura diffusa che il pluralismo diventa fenomeno recente. Soprattutto va sottolineato come esso non nasca, come si può pensare, dalla dissoluzione della dimensione religiosa, ma chiami piuttosto a propria giustificazione la volontà di Dio e la chiami in causa nelle scelte pubbliche, e come sia stato istituzionalizzato, ossia sia entrato nel mondo del diritto e si sia sedimentato nei costumi.

Si pensi, ha osservato Ferrari, alla questione del velo islamico: venti anni fa il velo era considerato un costume etnico, legato alle tradizioni di alcune popolazioni; oggi, invece, è una manifestazione religiosa. È cambiata l'ottica da cui si guarda, proprio perché la reli-

gione è entrata nella sfera pubblica ed è diventata l'alimento di questo pluralismo etico. Ciò crea alcuni problemi, perché mentre si era arrivati a governare il pluralismo religioso, si è molto più in difficoltà nel governare un pluralismo che si fa anche etico e culturale. Ma allora, stando così le cose, da dove si deve partire, ci si chiede, per ricostruire un minimo di coesione sociale? È appunto questo, secondo Ferrari, il tema del libro, che si propone di fare della laicità il punto di coesione dei processi di integrazione. Il problema, però, è che sussistono vari modi di declinare la laicità. Il primo è quello di collegarla ad alcuni valori universali e astratti che tutti i cittadini possono condividere (ad esempio libertà, uguaglianza, fraternità, tolleranza ecc.). Sono i grandi valori comuni attorno ai quali costruire la cittadinanza, nei quali tutti si possono riconoscere spogliandosi della propria appartenenza particolare per entrare in un mondo di valori universali.

L'immagine di questa concezione della laicità è quella dello Stato laico come una grande casa comune, in cui tutti i cittadini possono entrare e trovarsi a proprio agio perché sulle pareti non trovano nessun segno di un'appartenenza particolare.

Ferrari si chiede allora se non sia questo un modo di secolarizzare la laicità, di fare, cioè, di quest'ultima una specie di *religione civile*, ovvero la religione dei diritti dell'uomo, come buona e sana filosofia di vita che lo Stato deve imporre ai suoi cittadini, volenti o nolenti.

Questo, tra l'altro, spiega come mai questa concezione della laicità a volte diventi autoritaria, consentendo allo Stato di imporre ai cittadini una certa idea su come stare correttamente insieme.

Ma c'è anche un altro modo di concepire la laicità ed è quello che De Giorgi elabora nella parte finale del suo scritto e sul quale Ferrari concorda. Si tratta, per riprendere l'immagine della casa, di immaginare lo Stato laico come una casa comune, in cui tutti i cittadini sono a proprio agio perché ritrovano sulle pareti i simboli delle diverse appartenenze.

Da una parte abbiamo un laicità «programma», dall'altra una laicità come spazio aperto, riempito dai progetti che provengono dalla società civile nelle sue diverse manifestazioni.

È un modo relativistico di concepire la laicità e la convivenza civile? Secondo Ferrari no, perché non è vero che i grandi valori di libertà e di uguaglianza non ci siano in questa seconda concezione di lai-

cità, solo non vengono intesi come valori da imporre, ma come i limiti che le diverse comunità sociali non possono superare nella loro azione.

Questo secondo modo di concepire la laicità è, per Ferrari, quello più adeguato alla situazione attuale in Europa, perché permette di governare con maggiore probabilità di successo una società dal forte pluralismo religioso. Ad esempio, parlando della scuola, la concezione di laicità ora esaminata comporta l'opportunità di insegnare più religioni anziché nessuna, di introdurre regimi differenziati di alimentazione o di esporre diversi simboli anziché nessuno. Questa forma di laicità non programmatica, ma intesa come strumento per governare il pluralismo etico e culturale, ha maggiori *chances* di risultare, alla fine, vincente.

Fulvio De Giorgi si è ritrovato nelle osservazioni svolte dai precedenti relatori e ha proposto alcune sottolineature, a partire dall'impostazione metodologica adottata per elaborare il testo.

Innanzitutto il libro nasce dall'esigenza di superare una contrapposizione di linee scientifiche tra storici di riferimento democratico ma non credenti e storici anch'essi di riferimento democratico ma cristiani-cattolici, in particolare tra il neo-illuminismo alla Vincenzo Ferrone e il post-illuminismo alla Paolo Prodi. De Giorgi ha voluto lavorare sul tema della laicità non in una prospettiva divergente, bensì convergente, per la costruzione di un'opinione pubblica europea, primo passo per la costruzione di un'identità e di una cittadinanza comune. Certo, si fa notare, ci sono diversi aspetti da considerare.

Un primo elemento di convergenza è la tendenza a un riavvicinamento dei regimi europei, che si sta realizzando nel senso di una separazione tra le Chiese e lo Stato; di certo, però, la laicità europea non va intesa in termini trionfalistici: è anzi il risultato dell'elaborazione di tanti lutti, se solo si consideri come la storia europea sia segnata dalle guerre di religione, non solo tra cristiani. È, in altri termini, dalle ombre del passato e non dalla luminosità della ragione che noi arriviamo alla laicità, o meglio a quello che rimane lo snodo storiografico centrale del volume: la distinzione tra *laicizzazione* e *secolarizzazione*.

Normalmente, nel linguaggio comune, i due termini sono quasi sinonimi: la laicizzazione è intesa più sul piano giuridico-istituzionale, mentre quella della secolarizzazione è una categoria sociologica per descrivere una laicizzazione dei costumi. Invece De Giorgi precisa di intendere i due fenomeni come due processi storici reali di modernizzazione, diversi anche se paralleli, a volte contemporanei, e cita un passo di Romano Guardini, il quale sottolinea come nell'età moderna si veda all'opera

una duplice tendenza peculiare: la prima è quella di sciogliere lo Stato da ogni fondamento religioso e conferirgli un carattere che si presume puramente politico. Attraverso questo processo lo Stato sarebbe autonomo, in forza della sua natura sarebbe titolare del diritto e del potere, autorizzato a creare l'ordine della comunità secondo i suoi fini. L'ordine statale, come il suo fondamento, sono pensati come puramente immanenti e tendono sempre più a un piano meramente funzionalistico. Questa tendenza è quella predominante. Di fronte ad essa ne sta però anche un'altra che cerca di riconquistare l'antico carattere mitico-religioso e con esso l'antico potere immediato sugli uomini (la mitologia del sangue e del suolo, del popolo, dell'impero...).

Secondo De Giorgi bisogna dunque studiare i processi di modernizzazione rispetto al campo religioso, tenendo presente sia la laicizzazione sia la secolarizzazione, o, se si ritiene il termine secolarizzazione equivoco, la desacralizzazione, la quale porta ai messianismi profani, alle religioni politiche e, oggi, al tema delle religioni civili, che più colpisce al cuore la fede cristiana. Lo schema della laicizzazione, in altri termini, è attualmente quello del mercato libero, della libera concorrenza tra le religioni, mentre la forma della secolarizzazione è quella dello scontro delle civiltà intese come culture identificate da simboli religiosi.

L'autore fa due esempi di questo passato di trasmigrazione di elementi di sacralità nelle realtà profane, citando, per limitarsi alla storia italiana, il mazzinianesimo religioso e alcune correnti socialiste che utilizzavano consapevolmente delle parodie di linguaggio religioso per esprimere un messianismo profano storico.

Su *Brescia Nuova*, giornale socialista, per il 1 maggio 1902 viene pubblicata una sorta di preghiera di Ugolino Ugolini, che recita così:

Ideale nostro che sei di questa Terra, venga il regno tuo e sia come il regno dei cieli sulla terra. Sia santificato il nome tuo nell'animo nostro e noi pieni di te non offenderemo e perdoneremo ai nostri offensori, resisteremo alle tentazioni e saremo liberi dal male. Ideale nostro, venga il regno tuo e sia il lavoro per tutti, il pane per tutti, la moralità per tutti, la felicità per tutti.

Si esprimeva così una forte tensione di tipo palingenetico: la speranza del socialismo era vista come regno di Dio in terra, in forma di sacralità, la stessa tensione che si è avuta con il culto del littorio di cui ha parlato Emilio Gentile per riferirsi alla religione politica del fascismo. Basti leggere quella sorta di credo che veniva fatto recitare ai bambini degli italiani residenti in Tunisia:

Io credo nel sommo Duce, creatore delle camice nere e in Gesù Cristo, suo unico protettore, il nostro Salvatore fu concepito da buona maestra e da laborioso fabbro, fu prode soldato, ebbe dei nemici, discese a Roma, il terzo giorno ristabilì lo Stato, salì all'alto ufficio, si sedette alla destra del sovrano, di là a da venire a giudicare il bolscevismo. Credo nelle savie leggi, la comunione dei cittadini, la remissione delle pene, la resurrezione dell'Italia, e così sia.

In realtà l'utilizzazione del Cattolicesimo in chiave di religione civile è, secondo l'autore, uno degli aspetti attuali della secolarizzazione.

Il modello di laicità che si è cercato di sintetizzare nel testo abbraccia la distinzione tra laicità positiva e laicità negativa (la laicità positiva è quella di cui parlava Gentile riferendosi allo Stato che impone il suo progetto etico discriminando chi non lo accetta), ma anche tra una neutralità per sottrazione e una neutralità per partecipazione, quando cioè si fa riferimento ai valori generali non in forma impositiva, ma come limite che ciascuno assume nel contratto di convivenza per favorire la coesione.

Certo, la religione civile implica una laicità positiva, che lo Stato abbia una sua proposta verso la quale il cittadino diventa un «fedele», per citare Bobbio: «Nel momento stesso in cui uno Stato laico, vale a dire non confessionale, imponesse coattivamente una sua visione del mondo, si snaturerebbe cessando di essere uno Stato di diritto, dovrebbe infatti dar vita a tutti quei provvedimenti discrimina-

tori tra chi a quella visione del mondo ubbidisce – il fedele – e chi non l'accetta e agisce di conseguenza – l'infedele».