



Alessandro Ferrari

(professore ordinario di Diritto ecclesiastico e Diritto canonico nell'Università degli Studi dell'Insubria, Dipartimento di Diritto, Economia e Culture)

La laicità importuna: laicità costituzionale e libertà religiosa *

*The bothersome secularity: constitutional secularity and religious freedom **

ABSTRACT: In recent years, there has been a certain disenchantment of religious denominations with secularity. At the very time when secularity as a constitutional principle offered a broad guarantee for religious pluralism, its concrete implementation seemed to contradict this potential. The article examines how the modern, narrative conception of this principle continues to influence and hinder the constitutional dimension of secularity by undermining the integrative function performed by this fundamental principle.

SOMMARIO: 1. Premessa - 2. Il tempo della forza: la laicità moderna - 3. Il tempo della Costituzione: la laicità contemporanea - 4. Il tempo della paura: la crisi della laicità contemporanea - 5. Osservazioni conclusive.

1 - Premessa

Trattare della laicità dello Stato significa non solo accostarsi a uno specifico prodotto forgiato dai tre poteri dello Stato di Montesquieu e dalla dottrina giuridica ma, ancor prima, confrontarsi con una nozione dalla forte carica ideologica che ne impedisce ogni riduzionismo alla sola sfera del diritto. Il polimorfismo e la polisemia della laicità riflettono, così, il rapporto tra il diritto e i suoi presupposti e, dunque, la tensione tra una laicità giuridica e plurime laicità retorico-narrative, una tensione che nello Stato democratico costituzionale assume anche i contorni del confronto tra laicità come principio e laicità come valore. Si tratta di tensioni dinamiche che, nel tempo, hanno dato vita a equilibri differenti a seconda delle trasformazioni, concomitanti e osmotiche, delle istituzioni statuali e di quelle religiose e, più in generale, delle società nel loro insieme, in particolare per effetto della cd. secolarizzazione che delle laicità, giuridica e narrative, costituisce la complessa premessa¹. Com'è ben noto, insieme

* Contributo sottoposto a valutazione - Peer reviewed paper.



alla dimensione temporale anche quella spaziale gioca un ruolo rilevante in una riflessione sulla laicità. Nonostante l'odierna laicità costituzionale costituisca la sintesi dell'„essenziale”² distinzione tra sfera statale e sfera confessionale tipica della forma di Stato universalmente più diffusa e nonostante questa laicità costituzionale esprima principi e diritti consolidati anche in diverse convenzioni internazionali (ad esempio, libertà di coscienza e di religione, autonomia religiosa, non-Discriminazione), il carattere estremamente connotato della sua matrice linguistica ha impedito alla laicità di divenire una parola della globalizzazione³. Al pari di altri termini, essa si è certamente giovata dell'espansione coloniale ma il suo trapianto in zone linguistiche esterne al suo alveo centro/sud-europeo occidentale non è stato lineare né connotato da un successo travolgente. Nello stesso continente europeo, nonostante l'azione (prudentemente) omologatrice della Corte dei Diritti dell'Uomo di Strasburgo, il riferimento diretto alla laicità del diritto è ancora tipico di pochi Paesi mentre ovunque essa viene spesso confusa con la secolarizzazione o con le sue narrative anticlericali, raffreddando l'entusiasmo delle istituzioni confessionali per questo principio⁴.

Nelle prossime pagine ci si limiterà a evidenziare un aspetto talvolta sottovalutato e che rischia di restare occultato da una lettura troppo continuista della laicità: vale a dire, la profonda differenza tra la laicità monista e statocentrica dello Stato ottocentesco e quella pluralista e personalistica dello Stato democratico costituzionale affermatosi all'indomani della Seconda Guerra Mondiale. Si cercherà, dunque, di abbozzare i caratteri distintivi di queste due laicità, evidenziandone i rapporti con le laicità narrative, con il diritto di libertà religiosa e con le tradizioni religiose mediterranee per poi concentrarsi, soprattutto, sulle vicende della laicità costituzionale contemporanea.

¹ Cfr. **J. BAUBÉROT**, *Sécularisation, laïcité, laïcisation*, in *Empan*, 2, 2013, pp. 31-38, e **L. GUERZONI**, *Note preliminari per uno studio della laicità dello Stato sotto il profilo giuridico*, in *Archivio Giuridico F. Serafini*, CLXXII, 1967, pp. 61-130.

² Corte cost., sentenza n. 334 del 1996.

³ Cfr. **V. THIÉRY-RIBOULOT**, *Laïcité: histoire d'un mot*, Honoré Champion, Paris, 2002, ed **EAD.**, *Usage, abus et usure du mot laïcité*, Publications de l'École Pratique des Hautes Études, Paris, 2022.

⁴ Si permetta il rinvio al mio *Le parole europee della libertà religiosa: laicità e secularism nell'età della globalizzazione*, in *Categorie e terminologie del diritto nella prospettiva della comparazione*, a cura di M. GRAZIADEI, B. POZZO, Giuffrè, Milano, 2015, pp. 347-366.



2 - Il tempo della forza: la laicità moderna

La laicità della modernità ottocentesca parlava francese e, duecento anni dopo Westphalia, funzionava più da norma implicita che da espresso principio giuridico⁵. Assente dai testi costituzionali come pure dalla legge di separazione francese del 1905 e apparsa soltanto come aggettivo nella legislazione scolastica di Jules Ferry⁶, questa laicità non aveva bisogno di appigli scritti per affermare la sovranità e la supremazia dell'apparato statale non solo rispetto alle istituzioni religiose ma anche nei confronti della società civile, manifestando un orientamento che rifletteva il perdurante assillo dell'antica frammentazione corporativa, inconciliabile con la nuova aspirazione a una cittadinanza rigorosamente egualitaria. Si trattava di una laicità, da una parte, a presidio di un modello istituzionale monista, che riconosceva come oggettivo il solo diritto statale; dall'altra, a servizio di un progetto di cittadinanza rispetto al quale il diritto di libertà religiosa acquistava un ruolo - e una politicità - fondamentali. Superata la *libertas ecclesiae* affidata al diritto divino, il nuovo diritto di libertà religiosa era posto e garantito dallo Stato e individuava nella *libertà religiosa* riconosciuta ai nuovi cittadini il presupposto della loro fedeltà. Ciò si esprimeva, anzitutto, attraverso la protezione assoluta del foro interno individuale (la libertà di coscienza⁷) che diventava la condizione di legittimità della sovranità e della supremazia della nuova forma di Stato senza per questo sottrarre a quest'ultimo il pieno controllo del foro esterno e, dunque, delle manifestazioni esteriori delle coscienze religiose, sottoposte al potere definitorio e regolatorio di un diritto di libertà religiosa che, pur nel suo transito al diritto costituzionale, non si staccava del tutto dall'antico diritto pubblico di polizia.

La laicità ottocentesca aveva un'antagonista ben precisa, la Chiesa cattolica-istituzione, rispetto alla quale questa nuova idea politica, ribaltando la gerarchia scolpita dal *duo sunt genera christianorum* di Graziano, rappresentava un'implacabile eterogenesi. Era lo Stato laico che non solo si distingueva ma, più radicalmente ancora, si separava dai chierici - confinati in una riserva ben sorvegliata. Il passaggio dalla

⁵ Sulle norme implicite cfr. R.A. MACDONALD, *Pour la reconnaissance d'une normativité implicite et «inferentielle»*, in *Sociologie et sociétés*, XVIII, 1, 1986, pp. 47-58.

⁶ Cfr. gli articoli 9, 17, 18 e 44 della legge "Goblet" del 30 ottobre 1886.

⁷ Cfr. D. AVON, *La liberté de conscience. Histoire d'une notion et d'un droit*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2020, e D. LOCHAK, *For intérieur et liberté de conscience*, in *Le for intérieur*, a cura di CURAPP-CNRS, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, pp. 180-205.



distinzione alla separazione, che elevava a principio direttivo quella che era soltanto una delle possibili interpretazioni della distinzione degli ordini, vale a dire la separazione tra Chiesa e Stato intesa come primato dell'agire unilaterale di quest'ultimo anche nei confronti degli ordinamenti religiosi, presumeva, necessariamente, il rifiuto di ogni parità tra ordine statale e ordine canonico. Questa impostazione trovò un'emblematica consacrazione legislativa nella denuncia del concordato napoleonico e nella legge di separazione francese e, prima ancora, nella legge delle guarentigie con cui i laici italiani pensarono di imporre una soluzione unilaterale alla questione romana. Peraltro, la separazione istituzionale rappresentava solo uno degli strumenti di una ben più ampia "arte"⁸ che mirava ad assorbire la libertà religiosa nella libertà d'opinione, in linea con il passaggio da una "faith" e "practice" a una "belief religion"⁹, da una religione di opere che reclamavano uno spazio nella sfera pubblica a una religione del dogma tendenzialmente disincarnata e tutelabile con la sola libertà di espressione e divenuta bisognosa di una legittimazione "razionale" per la liceità delle sue pratiche. *L'arte della separazione* si manifestava anche nel superamento della logica della tolleranza, ancora legata alle finzioni dissimulatorie canonistiche e nell'affermazione di un esplicito approccio non discriminatorio che apriva a tutti i cittadini, indipendentemente dalle loro appartenenze religiose, l'accesso a una sfera pubblico-istituzionale neutrale e imparziale. La centralità attribuita ai singoli individui-cittadini privava di rilevanza pubblica gli statuti differenziati dei diritti religiosi emarginati da una legislazione statale generale e astratta¹⁰. In Italia, ebbero questo effetto molti dei provvedimenti legislativi post-quarantotteschi, tra cui la legge Sineo del 1849, la legge Siccardi sul foro ecclesiastico del 1850, le

⁸ M. WALZER, *Liberalism and the Art of Separation*, in *Political Theory*, 12, 3, 1984, pp. 315-330.

⁹ W. CANTWELL SMITH, *Philosophia, as One of the Religious Traditions of Humankind: The Greek Legacy in Western Civilization, viewed by a Comparativist*, in *Modern Culture from a Comparative Perspective*, a cura di J.W. BURBIDGE, State University of New York Press, Albany, 1984, pp. 19-49.

¹⁰ Alla Costituente del 1789 il conte Stanislas de Clermont-Tonnerre aveva sintetizzato efficacemente questa prospettiva affermando che "il faut refuser tout aux Juifs comme nation et accorder tout aux Juifs comme individus. Il faut méconnaître leurs juges, ils ne doivent avoir quel es nôtres [...] Il faut qu'ils ne fassent dans l'État ni un corps politique ni un ordre. Il faut qu'ils soient individuellement citoyens", citato da P. PORTIER, *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2016, p. 35.



soppressioni degli ordini religiosi iniziate nel 1855, la fine della rilevanza civile del matrimonio canonico sancita dal nuovo Codice civile del 1865¹¹.

Tuttavia, la privatizzazione e la separazione concretamente attuate dal diritto non coincidevano con quelle esibite dalla laicità narrativa. Specie in Italia, quanto le ultime apparivano assolute tanto risultavano relative le prime¹². Infatti, la laicità che, pur non nominata, cominciava a prendere forma nel diritto non escludeva la rilevanza pubblica, sociale e politica, del religioso¹³, né, tantomeno, poteva giungere a una totale omologazione dell'esperienza religiosa alle altre generiche attività private se non voleva compromettere la sua stessa ragion d'essere. Di conseguenza, anche quando la laicità narrativa predicava la trasformazione in bocciofile delle istituzioni ecclesiastiche, il diritto non arrivò mai a regolare il profilo associativo-istituzionale della libertà religiosa per mezzo del cd. diritto comune, ricorrendo invece sempre a un diritto speciale che teneva conto sia della peculiare dimensione pubblicistica sia delle esigenze di autonomia dell'esperienza religiosa organizzata nella forma ecclesiastica¹⁴. Parimenti, nei momenti di più acuto conflitto tra Chiesa cattolica e Stato, non mancò un'esecuzione spesso accomodante dei provvedimenti più severi¹⁵. Così, con qualche paradosso, al riparo del rigido monopolio statocentrico che la laicità ottocentesca consacrava, cominciavano a delinearci le condizioni per quel pluralismo che, un secolo dopo, avrebbe sostituito la separazione come traduzione del nuovo principio costituzionale di laicità.

¹¹ Cfr. **P. LILLO**, *I limiti all'esercizio della libertà religiosa nell'Italia liberale*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2003, pp. 37-76.

¹² Ho già affrontato questo tema in *La politica ecclesiastica dell'Italia post-unitaria: un modello post-Westphaliano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), n. 7 del 2013.

¹³ **E. POULAT**, *L'évolution des rapports public-privé. Une distinction à clarifier*, in *Administration*, 191, 1993, pp. 99-103.

¹⁴ Cfr. **P. HINSCHIUS**, *Esposizione generale delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa*, in *Biblioteca di scienze politiche*, diretta da **A. BRUNIALTI**, Unione Tipografica Editrice, Torino, 1892, VIII, pp. 625-637 e 677-684 e, in relazione alla centralità dell'art. 4 della legge di separazione francese, rispettoso delle "regole generali" dei culti, si veda **J. BAUBÉROT**, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Le Seuil, Paris, 1990,

¹⁵ Cfr., oltre all'opera citata alla nota 11, **G. LE BRAS**, *Trente ans de séparation*, in: *Chiese e Stato, studi storici e giuridici per il decennale della conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia*, Vita e Pensiero, Milano, 1939, II, pp. 425-463, e *Le Conseil d'État régulateur de la vie paroissiale*, in *Études et documents*, a cura di CONSEIL D'ÉTAT, Imprimerie Nationale, Paris, 1950, pp. 63-76.



Com'è noto, una delle reazioni della Chiesa cattolica di fronte alla laicità ottocentesca fu l'irrigidimento istituzionale dietro allo scudo della *societas perfecta*¹⁶. Era questo principio che consentiva di fondare la piena autosufficienza dell'ordinamento canonico e di codificarne il diritto attraverso l'ecclesiasticizzazione del modello codiciale napoleonico, che segnalava un isomorfismo al contrario, in cui era ora la Chiesa a dover assumere la forma dello Stato¹⁷. Contemporaneamente, però, la Chiesa cattolica si confermava per gli Stati il paradigma di ogni esperienza definibile come religiosa e l'antagonista su cui modellare un diritto di libertà religiosa fondato sul presupposto di religioni affidate a Chiese operanti sia come agenzie specializzate all'interno delle frontiere stabilite dallo Stato sia come parafulmini incaricati, da un lato, di avallare di fronte allo Stato le pratiche religiose dei loro fedeli divenuti ormai, in primo luogo, cittadini; dall'altro, di fungere da capri espiatori capaci di preservare, almeno parzialmente, i cittadini-fedeli dalle conseguenze derivanti dai giudizi di irrazionalità rivolti dalla modernità alle loro credenze religiose. Negli anni della laicità ottocentesca il consolidamento delle "religioni di chiesa" e della loro funzione difensiva restava nell'ombra. Infatti, la laicità narrativa portava a concentrare l'attenzione sull'affermazione dei profili individuali della libertà religiosa presentata come emancipazione dei nuovi cittadini: soltanto molti anni dopo si sarebbe avvertita l'essenzialità della presenza di una "chiesa" per garantire l'effettiva libertà religiosa di questi ultimi.

Protestanti ed ebrei accolsero in genere positivamente le trasformazioni indotte dalla laicità ottocentesca. I non cattolici potevano finalmente diventare cittadini con pieni diritti: si trattava di una svolta epocale che evidenziava il ruolo del diritto di libertà religiosa nella costruzione del rapporto tra individui e Stato, ridimensionava e ridefiniva il ruolo delle comunità religiose e, in presenza di una laicità separatista, induceva a identificare nel diritto comune, più che in un diritto speciale di libertà religiosa, il miglior garante delle minoranze religiose in Stati a grande maggioranza cattolica.

Tuttavia, proprio l'emancipazione degli ebrei francesi lasciava intravedere il ruolo degli Stati nella costruzione di "religioni di chiesa". La

¹⁶ Cfr. E. DE VALICOURT, *La société parfaite catégorie de la modernité, catégorie théologique*, Thèse de doctorat de l'Université Paris-Saclay préparée à la Faculté Jean Monnet de Sceaux (Paris-Sud XI), Ecole doctorale, n. 578, Sciences de l'Homme et de la Société - spécialité du doctorat: Sciences juridiques, présentée et soutenue à la Faculté Jean Monnet le mercredi 7 décembre 2016.

¹⁷ Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, Giuffrè, Milano, 2008.



“nazione ebraica” venne trasformata in una organizzazione concistoriale centralizzata con il compito di ridefinire le pratiche religiose più invisibili alle pubbliche autorità; di presentare una gerarchia clericale ben individuabile e, almeno nella prospettiva di Bonaparte, di fungere da presupposto per la progressiva assimilazione-secolarizzazione dell’ebraismo francese e, più in generale, per effetto dell’esportazione del modello concistoriale, di quello europeo¹⁸.

Inoltre, la laicità ottocentesca o, meglio, la sua narrativa emancipatoria, non si arrestava ai confini europei ma si diffondeva in tutto il bacino mediterraneo impattando, in particolare, sui territori a maggioranza musulmana, abituati a un pluralismo normativo a base comunitaria ancora fondato su *practice religions* e privo delle “chiese-parafulmine” della sponda Nord. La diffusione, anche *manu militari*, della laicità narrativa europea ebbe effetti molto profondi. Da una parte, la sua retorica anticlericale favoriva interpretazioni riduzioniste del moto riformatore endogeno, la *nahda*, con cui musulmani - ma anche molti cristiani - cercavano di definire una via propria alla modernità alimentando, così, una reazione di stampo religioso¹⁹. Dall’altra parte, la laicità narrativa finiva per dividere cristiani ed ebrei dai musulmani sulla base della convinzione, che nutriva un approccio razzista, della profonda irrazionalità dell’islam quale religione senza chiesa e, dunque, quale religione incapace di trovare il suo spazio nella modernità²⁰. Così, mentre il sistema ecclesiastico concistoriale e la cittadinanza francese vennero resi fruibili agli ebrei algerini, la legge di separazione e la cittadinanza francese saranno precluse ai musulmani nella duplice indisponibilità delle autorità francesi di concepire e accettare sia una “chiesa musulmana” autonoma rispetto al potere politico coloniale sia, soprattutto, una cittadinanza compatibile con l’appartenenza musulmana²¹. Così, se non mancavano intellettuali europei pronti a salutare nell’islam la religione dell’uscita dalla chiesa, del superamento dell’antimoderna religiosità dell’inter-

¹⁸ Cfr. **J.-M. CHOURAQUI**, *La tradition juive confrontée à la modernité politique: l'exemple des rabbins français au XIX^e siècle*, in *Romantisme*, 3, 125, 2004, pp. 9-25.

¹⁹ Cfr. **A. HOURANI**, *Storia dei popoli arabi. Da Maometto ai nostri giorni*, Mondadori, Milano, 2013 (1991, 1992 prima edizione italiana), pp. 299-314.

²⁰ Questa tesi è approfonditamente svolta da **E. RENAN**, *Mahomet et les origines de l'islamisme*, in *Revue des Deux Mondes*, 12, 6, 1851, pp. 1063-1101.

²¹ Cfr. **R. ACHI**, *Les apories d'une projection républicaine en situation coloniale: la dépolitisation de la separation du culte musulman et de l'État en Algérie*, in *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, a cura di P.-J. LUIZARD, La Découverte, Paris, 2006, pp. 237-252.



mediazione clericale, l'assenza di una "chiesa-parafulmine" poneva, in realtà, sulle spalle dei singoli musulmani il fardello della loro "religione irrazionale" che mentre li privava dello status di fedeli di una chiesa ne impediva l'aspirazione a una piena cittadinanza.

La laicità moderna scricchiolò molto presto. Già agli albori della Prima guerra mondiale Santi Romano aveva dedicato un saggio alla crisi dello Stato moderno²² e il primo dopoguerra vide il rapporto tra religione, Stato e società cambiare profondamente. La condivisione delle trincee aveva portato al *ralliement* dei cattolici con le cause nazionali, preludio del superamento della separazione come emarginazione delle istituzioni ecclesiastiche. In Francia tale cambiamento fu realizzato dall'*Union sacrée* e dal *modus vivendi*²³; in Italia, più drasticamente, dai Patti lateranensi. Entrambe le storie nazionali, nella loro diversità, rivelavano la fine della supremazia statale come autosufficiente opposizione a ogni corpo intermedio. Ma sarà la patologia della sovranità statale espressa dai totalitarismi e culminata nella Seconda guerra mondiale e nella Shoà a segnare l'avvento di un'altra forma di laicità, questa volta costituzionale.

3 - Il tempo della Costituzione: la laicità contemporanea

La laicità contemporanea, pur continuando a parlare soprattutto in francese, è il riflesso del costituzionalismo continentale ma si potrebbe dire, ancor più ampiamente, dell'incidenza sui diritti nazionali dei diritti dell'uomo scolpiti nelle carte internazionali all'indomani del Secondo conflitto mondiale. Anche quando non direttamente menzionata nei testi costituzionali o legislativi - e ciò accade nella maggior parte dei casi - la laicità contemporanea è portata alla luce dai giudici costituzionali nazionali e, sebbene assai di rado, riconosciuta come principio operativo anche dai giudici europei²⁴. La laicità cessa, così, di restare prevalente

²² Si trattava del discorso di apertura dell'anno accademico 1909-1910 dell'Università di Pisa, in *Lo Stato moderno e la sua crisi. Saggi di diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano 1969, pp. 3-26.

²³ J.-P. DURAND, *Le modus vivendi et les diocésaines (1921-1924). L'hypothèse d'un accord diplomatique en forme simplifiée*, *L'Année canonique*, 35, 1992, pp. 199-234. Risale a quegli anni anche l'inaugurazione, nel 1926, della Grande Moschea di Parigi, in onore dei soldati musulmani caduti per la Francia e costruita con un ampio sostegno pubblico.

²⁴ Cfr., ad esempio, il § 93 della sentenza della Grande Camera sul caso *Refah Partisi e Altri c. Turchia* (nn. 41340/98, 41342/98, 41343/98 and 41344/98) del 13 febbraio 2003. Nei §§ 58 e 78 della sentenza della Grande Camera sul caso *Lautsi e Altri c. Italia* (n. 30814/06)



appannaggio del dibattito ideologico ed è il diritto giurisprudenziale che si trova investito del compito di fissare i caratteri di una laicità autentica, vale a dire legittimata a operare quale parametro di costituzionalità e direttrice dell'azione dei pubblici poteri. In questo modo, passando da norma implicita a principio giuridico, la laicità costituzionale evidenzia l'urgenza della classe politica del Secondo dopoguerra di esplicitare e dettagliare un carattere dello Stato che non poteva più essere dato per scontato dopo l'esperienza nazi-fascista. La laicità costituzionale si traduce, infatti, in una vera e propria autolimitazione della sovranità, sostituendo il precedente separatismo monista con quello che la Corte costituzionale italiana, nel riconoscere la natura di "principio supremo" della laicità, ha delineato prima come "non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni, in regime di pluralismo confessionale e culturale" funzionale alla salvaguardia della libertà di religione poi, quando è stata più avvertita la consapevolezza circa la trasformazione del panorama religioso del Paese, come "non indifferenza dello Stato di fronte all'esperienza religiosa" e "pluralismo a sostegno della massima espansione della libertà di tutti, secondo criteri di imparzialità"²⁵.

Questa trasformazione si manifestò, ancora una volta, in Francia, nel 1946, nell'Assemblea costituente fondativa della IV Repubblica quando il cattolico Maurice Schumann e il suo partito, il Mouvement Républicain Populaire, proposero di inserire in Costituzione non già la "separazione" ma, appunto, la "laicità"²⁶. Si trattò di una svolta di estrema importanza. Per la prima volta, furono i cattolici i fautori della laicità e, sempre per la prima volta, emergeva una dialettica tra laicità e separazione in cui era il primo termine a sovrastare gerarchicamente, per la sua natura di principio costituzionale, il secondo. Laicità e separazione cessavano di essere sovrapponibili e la legge del 1905 acquistava, da quel momento, un carattere ausiliario di una laicità il cui contenuto fondamentale doveva essere ricercato non tanto nella forma unilaterale dell'agire pubblico, quanto nei principi che soprattutto la giurisprudenza, il diritto nella sua autopoiesi, avrebbe ricavato nel corso della concreta e sistematica

la Corte di Strasburgo aveva invece dato l'impressione di considerare soltanto la dimensione narrativa della laicità, equiparando quest'ultima a un "punto di vista", a una convinzione personale, più che a un principio giuridico potenzialmente comune allo spazio europeo. Nella giurisprudenza della Corte di Strasburgo è il riferimento al pluralismo che svolge la funzione altrove assegnata alla laicità costituzionale.

²⁵ Cfr. le sentenze n. 203 del 1989 e n. 67 del 2017.

²⁶ Annales de l'Assemblée Nationale Constituante élue le 2 juin 1946, seconda seduta del 3 settembre 1946, pp. 3474-3476.



applicazione delle norme in materia di libertà di religione e di coscienza. Era l'epoca dell'affermazione dei diritti dell'uomo e, contemporaneamente, dell'eclissi degli antichi modelli di relazione tra stato e chiese incentrati sul primato delle istituzioni: il concordato, le chiese nazionali, il separatismo. Da diritto statocentrico il diritto di libertà religiosa si trasformava, perciò, in un diritto umano fondamentale, fruibile da tutti in conformità al nuovo impianto personalista e ad una supremazia statale non più *legibus soluta* ma che doveva la propria legittimazione al riconoscimento e alla garanzia assicurata dalle nuove carte costituzionali ai diritti inviolabili della persona²⁷. La centralità assunta dai diritti fondamentali era destinata non solo a superare l'impianto separatista ottocentesco ma anche a dar luogo a nuove declinazioni della stessa distinzione degli ordini statuali e religiosi. Infatti, trasformate in diritti, le esigenze identitarie individuali divenivano istanze pubbliche autorizzate a pretendere dal nuovo stato contemporaneo non solo un rispetto formale ma anche un riconoscimento positivo, sostanziale. Questo, da una parte, costringeva gli Stati ad aprirsi alla rilevanza pubblica delle religioni ma, dall'altra, obbligava le comunità religiose ad accordare il loro linguaggio con quello dei diritti fondamentali che, nella loro valenza *erga omnes*, finivano per aprire a uno scrutinio pubblico, operato anche dalle autorità statuali, gli stessi *interna corporis* confessionali. La prospettiva che la laicità costituzionale profilava era, dunque, quello di una società pluralista affidata alle cure di uno stato mediatore tra legittime istanze religiose e culturali. In questo contesto, la distinzione e autonomia reciproca degli ordini distinti, nucleo costitutivo della laicità, era destinata a essere soppiantata da una loro osmosi che segnalava, da un lato, lo sgretolamento degli antichi confini tra pubblico e privato e, dall'altro,

²⁷ L'art. 2 della Costituzione italiana esprime chiaramente questo concetto laddove impegna la Repubblica a riconoscere e garantire i "diritti inviolabili dell'uomo". In questo modo, la classica dialettica tra diritto positivo e diritto naturale, tra legge degli uomini e legge di Dio è stata, in un certo senso, interiorizzata dal sistema democratico costituzionale che fa dipendere la legittimità delle sue norme a bilanciamenti incaricati di dar conto, fino al singolo caso di specie, della considerazione di tutti i principi e diritti coinvolti nonché dell'esigenza di tenuta complessiva del sistema espressa dal riferimento alla "solidarietà" del medesimo art. 2 Cost. Di conseguenza, anche l'obiezione di coscienza, riconosciuta attraverso l'*interpositio legis*, garantisce la democraticità e legittimità del pluralismo dei valori, dei principi e delle scelte all'interno di un quadro che evita dialettiche oppostive laceranti. Analogamente, anche le contemporanee forme di accomodamenti ragionevoli, affidate a una metabolizzazione diffusa dei principi costituzionali, consentono di integrare nell'ordinamento sensibilità e interpretazioni differenti quali declinazioni autentiche dei principi di uguaglianza e libertà.



registrava le trasformazioni dei vecchi attori statuali ed ecclesiastici e l'emersione di nuovi protagonisti: individui, enti locali e istituzioni internazionali, "religioni senza chiesa".

Per le modalità del suo momento genetico la laicità costituzionale si accompagnava anche a un certo ottimismo ecclesiale. La Dichiarazione dell'Assemblea dei vescovi francesi del novembre 1945 che appoggiò l'iscrizione di una laicità pluralista nella Costituzione della IV Repubblica²⁸, inaugurava la stagione dell'approccio ecclesiale simpatetico nei confronti dei diritti umani anticipando l'orientamento poi seguito nei documenti conciliari.

Gli anni dal 1946 al 1989 sono quelli di maggiore ottimismo, quelli in cui l'autorità della laicità del diritto appare incontestabile. Una nuova legislazione scolastica spegne la questione scolastica in Francia mentre in Italia gli Accordi di Villa Madama riformano il Concordato lateranense traghettandone nella contemporaneità l'impianto fondamentale. Nello stesso tempo, la laicità pluralismo accompagna e indirizza le trasformazioni della demografia religiosa estendendo progressivamente la soglia dell'uguale libertà alle comunità religiose nuove, come l'islam in Francia o precedentemente emarginate, come i non cattolici in Italia. Il nuovo Stato laico consentiva non solo ai suoi cittadini, ma, più in generale, a tutte le persone, il pieno godimento dei diritti fondamentali, anche attraverso un impegno positivo e sostanziale. Come si è già accennato, il rapporto tra legge di separazione e principio di laicità cambiava profondamente. Non era più la narrativa della separazione a cercare una traduzione giuridica punitiva per le esperienze religiose ma era la laicità costituzionale che reinterpretava la separazione gerarchizzandone i corollari e, dunque, ridimensionando la rilevanza attribuita al divieto di finanziamento ai culti e al disagio per la manifestazione pubblica del religioso valorizzando, invece, trasformandole in componenti essenziali, espressione della distinzione degli ordini, la libertà di coscienza, la non discriminazione, l'autonomia reciproca degli ordinamenti statuali e religiosi e la neutralità-imparzialità degli apparati pubblici. La costituzionalizzazione della laicità costituiva anche un temperamento delle singole specificità nazionali, a partire proprio da quella francese, trasformate in varianti di un diritto di libertà religiosa europeo convergente intorno a tre principi comuni: la centralità della dimensione individuale del diritto di libertà religiosa; il riconoscimento

²⁸ Il testo della dichiarazione è consultabile in **J. BAUBÉROT ET AL.**, *Histoire de la laïcité*, CRDP de France-Comté, Besançon, 1994, pp. 272-275.



dell'autonomia confessionale e la cooperazione nelle relazioni tra amministrazioni pubbliche e religioni, quest'ultima esplicitamente consacrata dalla dichiarazione annessa al Trattato di Maastrich del 1997 e consolidata nell'art. 17 del Trattato sul Funzionamento dell'UE²⁹.

4 - Il tempo della paura: la crisi della laicità contemporanea

La navigazione della laicità contemporanea non è stata, però, tranquilla. Infatti, la fiducia della laicità costituzionale nell'accompagnare gli effetti dell'ultra-modernità³⁰, disponendo già nei suoi contenuti essenziali degli strumenti necessari per fronteggiare il "cambiamento d'epoca"³¹, non è stata supportata da un'efficace narrativa altrettanto ottimista. Mentre la laicità costituzionale operava - e integrava - nel silenzio, fuori dai riflettori, il dibattito pubblico manifestava stanchezza nei confronti della complessità e frustrazione verso un approccio tecnico casistico percepito come esasperatamente attento alla ricerca di bilanciamento e incurante della frammentazione sociale prodotta dai suoi accomodamenti. Questa divaricazione tra laicità del diritto e narrative della laicità si è acuita, a partire dalla Francia, dopo il 1989, proprio mentre in Italia si riconosceva finalmente la costituzionalizzazione del principio, saldandosi, dopo l'11 Settembre, con le paure connesse alla ribalta assunta dal tema dello "scontro di civiltà"³².

Il contrasto intorno all'interpretazione dei principi fondamentali e la tensione tra una loro concretizzazione puntuale e potenzialmente differenziata e un'applicazione deduttiva, generale e uniforme non sono restate appannaggio dei soli ordinamenti statuali ma hanno attraversato anche gli ordinamenti religiosi, ugualmente confrontati alla questione della negoziabilità dei loro principi all'interno di società contraddistinte

²⁹ Cfr. **S. FERRARI**, *The European Pattern of Church and State Relations*, in *Scritti. Percorsi di libertà religiosa per una società plurale*, a cura di C. CIANITTO, A. FERRARI, D. MILANI, A. TIRA, Bologna, il Mulino, 2022, pp. 149-170.

³⁰ La nozione di ultra-modernità è coniata e sviluppata da **J.-P. WILLAIME** a partire dalla sua opera *Sociologie des religions*, PUF, Paris, 1995, pp. 104-110.

³¹ Cfr. **PAPA FRANCESCO**, *Incontro con i rappresentanti del v convegno nazionale della chiesa italiana*, Firenze 10 novembre 2015 (https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html).

³² Com'è noto, il riferimento in materia è **S.P. HUNTINGTON**, *The Clash of Civilizations?*, in *Foreign Affairs* 72, 3, 1993, pp. 22-49.



dal protagonismo individuale e dall'erosione dei vincoli comunitari tradizionali. In particolare, lo spostamento di accento dalla persona, più centrale nell'immediato momento costituzionale europeo-continentale influenzato dal pensiero politico cattolico, all'individuo costituisce un crescente elemento di attrito tra Stati e Chiesa cattolica compromettendo la convergenza sulla laicità del diritto e sui connessi diritti umani raggiunta nel passaggio dalla laicità moderna a quella contemporanea. Infatti, la legittimazione delle istanze individuali ha portato ad ampliare numero e contenuto dei diritti umani, ben oltre le iniziali aree consensuali, alimentando una reazione originalista da parte della Chiesa cattolica, indisponibile a estendere automaticamente il proprio consenso anche nei confronti delle declinazioni dei diritti umani più lontane dal proprio deposito valoriale³³.

Nello stesso tempo, la laicità costituzionale dei diritti umani ha eroso inevitabilmente anche lo scudo della *societas perfecta*, imponendo alle chiese inediti bilanciamenti tra le loro esigenze identitarie istituzionali e quelle degli individui che, a diverso titolo, entrano in contatto con loro. Del resto, il rullo compressore della non-discriminazione e dei "nuovi diritti", al cui servizio deve prestarsi la sovranità statale contemporanea, si arresta difficilmente davanti alle frontiere confessionali, suscitando nelle comunità religiose la sensazione di una crescente mancanza di sensibilità e di comprensione dei diritti statuali nei confronti della loro specifica natura. L'attrito derivante da questa spinta assimilatrice risalta con particolare evidenza in relazione alla Chiesa cattolica, da sempre gelosa della propria autonomia istituzionale e in rapporto a quelle tradizioni religiose, a partire dall'ebraica e, pur con importanti differenze, la musulmana, le cui pratiche più essenziali, come la circoncisione e la macellazione rituale, risultano sempre più distanti dalla comprensione della pubblica opinione e a rischio di divenire inaccessibili per effetto di legislazioni e giurisprudenze disattente a necessità comunitarie fino a ora mai considerate in principio inconciliabili con i diritti fondamentali³⁴. Questa percezione di pericolo per la propria identità ha spinto le chiese a cercare rifugio all'interno delle tradizionali nicchie istituzionali, a partire

³³ Cfr. **L. MARABESE**, *Recenti sviluppi nella relazione tra la Santa Sede e i "treaty bodies" dell'Onu*, in *Ius Ecclesiae*, XXVIII, 2016, pp. 555-578.

³⁴ Cfr. **O. ROY**, *Religious freedom and diversity in a comparative European Perspective*, 2016 (in <https://cadmus.eui.eu/handle/1814/45533>), e **P.-H. PAULET**, *Le risque des religions séculières: le culte des droits de l'homme*, in *Liberté religieuse et cohésion sociale: la diversité française*, a cura di F. FABERON, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2015, pp. 119-129.



da quella concordataria. Tale dinamica è apparsa particolarmente evidente in Italia sia a fronte delle prime restrizioni del culto pubblico durante la pandemia sia in occasione della presentazione in Parlamento del disegno di legge Zan sul contrasto alle discriminazioni sessuali e di genere quando il concordato è stato invocato a fronte di restrizioni (solo potenziali nel caso del disegno di legge) ritenute lesive dei contenuti fondamentali del diritto di libertà religiosa³⁵. Allo stesso modo - e sempre in Italia - la sensazione di una degradazione del diritto di libertà religiosa spinge le confessioni religiose diverse dalla cattolica a diffidare di una legislazione generale e unitaria sulla libertà religiosa, ritenuta una scelta poco sicura rispetto al riparo offerto da intese specifiche, garantite *ad hoc* per ciascuna confessione. Se ai tempi della laicità moderna una legge speciale in materia di libertà religiosa era paventata per le sue possibili influenze cattoliche oggi, al contrario, essa sembra temuta per gli effetti di una secolarizzazione radicale, che fatica ad attribuire pertinenza alle esigenze religiose comunitarie. La bilateralità, la negoziazione che ciascuna confessione religiosa riesce a ottenere con lo Stato, sembra, così, diventare l'unico rimedio a fronte di bilanciamenti tra diritti percepiti come pregiudizievolemente sfavorevoli per la libertà religiosa.

Per la Chiesa cattolica l'impatto negativo di queste trasformazioni risultava poi particolarmente acuito dalla disillusione seguita al rifiuto delle istituzioni europee di riconoscere esplicitamente il cristianesimo tra le radici europee. Si è trattato di un rifiuto subito con particolare sofferenza, specialmente se rapportato al contributo cattolico al costituzionalismo europeo del secondo dopoguerra. Nello stesso tempo, questa indisponibilità gettava un'ombra sulla laicità e non solo sulle sue narrative anticlericali ma anche sulla sua traduzione giuridica, costituzionale. L'incapacità della laicità costituzionale di essere riconosciuta come presupposto del riconoscimento del ruolo del cristianesimo nello spazio pubblico europeo disvelava apertamente l'ambiguità della convergenza politica intorno a questo principio innescando un dibattito in cui le narrative riacquistavano terreno mettendo in discussione la confluenza cattolica su di esso. Il

³⁵ A dire il vero, in relazione ai provvedimenti di contenimento della pandemia l'„invocazione concordataria” era avvenuta, soprattutto, da una parte della dottrina ecclesiasticistica, mentre in relazione al DDL Zan lo scudo concordatario era stato innalzato dallo stesso Segretario per i rapporti con gli Stati, monsignor P.R. Gallagher, attraverso una nota inviata al Governo italiano tramite l'Ambasciata italiana presso la Santa Sede (cfr. <https://www.editorialedomani.it/fatti/ecco-la-nota-integrale-del-vaticano-contro-il-ddl-zan-rqzmwpk7>).



disamoramento cattolico per la laicità costituzionale era favorito anche dall'ingresso nel dibattito europeo di protagonisti d'oltreoceano. Questi, nell'alimentare una sorta di americanismo vaticano, particolarmente evidente ai tempi del pontificato di Benedetto XVI, contribuivano alla sottovalutazione della novità del momento costituzionale della laicità europea, occultato dietro una logica continuista che riproponeva la laicità ottocentesca - e, dunque, la laicità statocentrica e unilaterale - quale effettiva autentica interprete di un principio da cui diventava dunque possibile, per la Chiesa cattolica, riprendere le distanze³⁶. Un segnale di questa disaffezione cattolica nei confronti della laicità apparve con evidenza nel corso dell'audizione resa il 16 luglio 2007 dal segretario generale della Conferenza Episcopale Italiana alla Commissione Affari costituzionali della Camera dei deputati italiana davanti a cui si stava discutendo l'ennesima proposta di legge sulla libertà religiosa destinata a sostituire la legislazione sui "culti ammessi" del 1929-1930³⁷. A fronte del primo articolo della proposta che "fondava" la futura legge proprio "sul principio di laicità dello Stato" il segretario generale della Conferenza episcopale esprimeva "sorpresa e contrarietà" sottolineando come "secondo il chiaro insegnamento della Corte costituzionale" era piuttosto «il diritto di libertà religiosa, insieme ad altri fondamentali diritti riconosciuti segnatamente dagli artt. 2, 3, 7, 8 e 20 della Costituzione, che concorre(va) a "strutturare" il principio di laicità». La laicità costituzionale veniva così derubricata dal rappresentante della CEI a "principio di recente acquisizione giurisprudenziale fino a oggi estraneo al lessico normativo [...] non [...] espressamente sancito né a livello costituzionale né a livello di legislazione ordinaria". Di conseguenza, «la sua introduzione nell'ordinamento mediante una legge dedicata alla libertà religiosa e la sua affermazione quale "fondamento" di una tale libertà» poteva essere giudicata "singolare e forzata"³⁸. L'audizione metteva bene in luce l'isolamento della laicità costituzionale e il timore dell'istituzione ecclesiastica a fronte degli esiti di questo principio. Infatti, anteporre i singoli articoli della Costituzione dedicati alla libertà religiosa al principio che ne offre una lettura sistematica significava cercare di salvaguardare e

³⁶ Cfr. **J.H.H. WEILER**, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, Rizzoli, Milano, 2003, e **L. DIOTALLEVI**, *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010.

³⁷ Cfr. **L. DE GREGORIO**, *La legge generale sulla libertà religiosa: disegni e dibattiti parlamentari*, Libellula Edizioni, Bari, 2013.

³⁸ <https://www.chiesacattolica.it/documenti-segreteria/norme-sulla-liberta-religiosa-e-abrogazione-della-legislazione-sui-culti-ammessi/>.



isolare la specifica considerazione offerta alla Chiesa cattolica dall'art. 7 della Costituzione a fronte dei possibili effetti connessi a una legislazione generale sulla libertà religiosa che avesse riconosciuto le esigenze del nuovo pluralismo religioso e culturale. Inoltre, nelle parole del segretario generale, scompariva ogni riconoscimento della funzione garantista e promozionale della laicità costituzionale, nonché ogni traccia di apprezzamento nei confronti di un principio che era servito ai giudici costituzionali proprio per "salvare" il Concordato con la Chiesa cattolica³⁹. Pesò, forse, sull'audizione, l'eco del discorso che papa Benedetto XVI aveva tenuto, qualche mese prima, il 9 dicembre 2006, ai Giuristi cattolici italiani e in cui aveva preso le distanze da una laicità "comunemente intesa come esclusione della religione dai vari ambiti della società e come suo confino nell'ambito della coscienza individuale"⁴⁰. Nel discorso, la laicità veniva descritta come "totale separazione tra lo Stato e la Chiesa, non avendo quest'ultima titolo alcuno ad intervenire su tematiche relative alla vita e al comportamento dei cittadini". Nonostante gli esiti della laicità del diritto (utilizzata proprio in quei tempi in Italia per salvare l'affissione del crocifisso nelle aule scolastiche⁴¹), agli occhi del pontefice la laicità diveniva sinonimo di "esclusione dei simboli religiosi dai luoghi pubblici destinati allo svolgimento delle funzioni proprie della comunità politica".

In realtà, come si è già in parte accennato, la posizione della Chiesa cattolica nei confronti della laicità non rifletteva soltanto il timore dell'erosione della sua unicità istituzionale, ma esprimeva pure una mancanza di fiducia, in un certo senso un disconoscimento, nei confronti di una laicità costituzionale non più in grado di tenere a bada le narrative ideologiche e sulla quale il consenso ottimistico della classe politica postbellica aveva lasciato il posto a orientamenti più confusi, di timore verso le nuove forme religiose europee, a partire dall'islam e di distacco verso le religioni tradizionali indebolite dai cambiamenti sociali e, specie

³⁹ La sentenza n. 203 del 1989 aveva infatti ricavato il principio supremo di laicità sul cui parametro era stato ritenuto costituzionalmente legittimo l'art. 9 della legge n. 121 del 1985, di esecuzione degli Accordi di Villa Madama.

⁴⁰ https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061209_giuristi-cattolici.html (12 febbraio 2023). Cfr., più ampiamente, **G. FELICIANI**, *La laicità dello Stato negli insegnamenti di Benedetto XVI*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., aprile 2011.

⁴¹ Consiglio di Stato, sez. VI, sentenza n. 556 del 13 febbraio 2006 (<https://www.federalismi.it/nv14/articolo-documento.cfm?artid=4056>) e, già in precedenza, il parere n. 63 del 27 aprile 1988 (<https://www.lawpluralism.unimib.it/oggetti/854-consiglio-di-stato-italiano-parere-sez-ii-n-63-1988-27-aprile-1988>).



nel caso della Chiesa cattolica, dall'emersione di prassi, come nel caso degli abusi sessuali, che mettevano in luce un grave e profondo anacronismo del suo impianto istituzionale. In particolare, come si è detto, fu il 1989 a costituire il punto di svolta, l'anno in cui la caduta del Muro e il bicentenario della Rivoluzione francese coincidevano con il primo caso di divieto del velo musulmano in una scuola pubblica e, dunque, con lo shock legato alla consapevolezza dell'irreversibile radicamento musulmano in Europa ma anche all'incontro con una "religione senza chiesa", priva di un'istanza specializzata in grado di assicurare lo Stato circa la fedeltà dei propri fedeli.

Si trattava di trasformazioni che portavano gli Stati laici, ancora una volta a partire dalla Francia, a riattivare la narrativa separatista della laicità direttamente nei confronti dei singoli individui. Tale reazione ha comportato un forte contenimento della portata pluralista della laicità costituzionale per mezzo di una serie di interventi legislativi e giurisprudenziali che hanno tradotto questa nuova separazione in obblighi di neutralità estesi ai singoli, indipendentemente dal loro grado di immedesimazione organica con gli apparati pubblici. La neutralità-separazione ha così raggiunto, in una vera e propria "conquista del West"⁴², gli studenti delle scuole pubbliche e i luoghi di lavoro privati. Con la sua ipertrofia, la neutralità è, così, divenuta la principale traduzione della laicità del diritto, funzionale alla restrizione delle manifestazioni "ostensibili" delle identità religiose ritenute responsabili della frammentazione sociale e dell'indebolimento della sovranità nazionale⁴³. In questo modo, da principio di organizzazione dei poteri pubblici e corollario del principio di laicità, la neutralità si è trasformata in un programma assiologico volto al ripristino della supremazia dello Stato sulla società civile. Dal canto suo, il principio pluralistico, identificato come sintesi della laicità costituzionale europea del secondo dopoguerra, non è riuscito a sganciare la neutralità da un'interpretazione fondamentalmente ottocentesca, venendo, piuttosto, esso stesso inglobato e riorientato da quest'ultima. Di conseguenza, più che nella sua funzione

⁴² S.H. VAUCHEZ, *Les nouvelles frontières de la laïcité: la conquête de l'Ouest ?*, in *Revue du Droit des Religions*, 4, 2017, pp. 19-32.

⁴³ La popolarità dell'aggettivo è legata alla sua consacrazione, come avverbio, dall'art. 1 della legge n. 2004-228 del 15 marzo 2004 "encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics" e, ancora più specificamente, alla sua circolare applicativa del 18 maggio successivo, in cui compare sia la forma aggettivale sia la sua contrapposizione alla sobrietà dei segni "discreti".



di garanzia, la laicità finisce per agire soprattutto come un limite, espressione del timore dello Stato di perdere la sua centralità a fronte di una dilatazione incontrollata dello spazio pubblico a seguito della pressione delle identità individuali. La conseguenza dell'espansione di questa laicità-neutralità è che anche un principio come la "sana cooperazione" tra Chiesa cattolica e comunità politica, descritto dal n. 76 della Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* e divenuto paradigma generale delle relazioni tra istituzioni pubbliche e religiose, è stato progressivamente assorbito dalla logica del "vivere insieme". Quest'ultima, attenua il riferimento alla distinzione degli ordini distinti, enfatizza l'osmosi tra sfera politica e religiosa ed esercita una forte pressione omologatrice su tutti e tre i principi comuni del diritto europeo di libertà religiosa precedentemente evocati. Così, il primato individuale e l'autonomia confessionale sono condizionati dai tentativi delle autorità statuali di forgiare interlocutori religiosi organizzati in forma ecclesiastica capaci di assicurare la conformazione delle pratiche religiose dei loro fedeli alle interpretazioni dei diritti umani sviluppate nella sfera secolare. Dal canto suo, anche il dialogo è condizionato da un "vivere insieme" modellato secondo esigenze della laicità-neutralità che incidono tanto sui suoi presupposti, dove la presunzione di alterità della sfera religiosa cede il passo a una pretesa di previa concordanza inter-istituzionale, quanto sui suoi esiti finali, volti a evitare un differenzialismo - e, dunque, un pluralismo - troppo marcato.

In altre parole, come rivela il riferimento alla "modernizzazione" nel titolo di una proposta di riforma della legge di separazione presentata nell'ottobre 2018 dal deputato Olivier Becht⁴⁴, si tratta del ritorno dell'enfasi, appunto moderna, sul ruolo primaziale dello Stato centrale e sull'eccezionalità delle esperienze nazionali opposte a un universalismo ritenuto il cavallo di Troia di una globalizzazione incontrollata. La legge francese del 24 agosto 2021 sul rispetto dei principi della Repubblica consacra giuridicamente questa svolta già anticipata, una ventina d'anni prima, dalla legge sui simboli religiosi nella scuola pubblica⁴⁵.

Appariva quindi una missione impossibile quella che Jean Baubérot tentò nel 2005 con la Dichiarazione universale sulla laicità nel XXI secolo⁴⁶.

⁴⁴ *Proposition de loi n. 1314 portant modernisation de la laïcité et des relations entre l'État et les cultes*, depositata all'Assemblée nationale il 17 octobre 2018.

⁴⁵ Sulla legge "confortant le respect des principes de la République" si veda il numero monografico, 13 del 2022, della *Revue de droit des religions*. La legge sui simboli religiosi è citata alla nota 43.

⁴⁶ <https://www.gouvernement.fr/sites/default/files/contenu/piece-jointe/2018/01/declaration>



Infatti, con questa Dichiarazione, il grande interprete della laicità francese enfatizzava la connessione tra laicità e universalismo dei diritti proprio mentre la laicità costituzionale veniva soffocata da una narrativa stato-centrica e nazionalista. Del resto, era proprio quest'ultima che trovava una validazione giuridica in un margine di apprezzamento "alla francese" divenuto parametro di giudizio per le corti europee e che ha iniziato a far sentire i suoi effetti restrittivi nei confronti delle identità religiose comunitarie proprio nei confronti di un Paese, come la Germania, che non ha lesinato sforzi nell'accordare il proprio tradizionale paradigma di relazioni Stato-chiese con il nuovo costituzionalismo. Infatti, le sentenze "tedesche" della Corte di Giustizia dell'Unione Europea, comparate a quelle "belga-francesi" della stessa Corte, sembrano lasciar trapelare una specifica opzione teologico-politica basata sulla preferenza per una neutralità cieca dinanzi alle manifestazioni confessionali e culturali, tendenzialmente emarginate in una sempre più ristretta sfera privata⁴⁷. Si afferma, così, una neutralità lontana non solo da quella accomodante, pluralista o "positiva" associabile alla laicità costituzionale, ma anche dalla più classica neutralità astensionista. Da una parte, questo orientamento riserva allo Stato e - a certe condizioni - a organizzazioni (percepiti) interne al suo ordinamento giuridico, come le imprese private, il potere di limitare la manifestazione della libertà religiosa ma, più in generale, delle libertà politiche e culturali, attraverso il filtro della nuova neutralità-laicità. Dall'altro, quando queste medesime libertà devono trovare un bilanciamento interno a istituzioni che fanno riferimento (anche) a un ordine giuridico esterno a quello dello Stato, come le istituzioni religiose e le imprese di tendenza a esse collegate, il ricorso agli spazi di specialità riconosciuti dal diritto secolare non le esenta da un controllo statale restrittivo, funzionale al dispiegamento di un potere emancipatorio nei confronti dell'individuo che non si manifesta con la stessa convinzione nei confronti delle organizzazioni che fanno

_universelle sur_la_laicite_au_xxie_siecle.pdf (12 febbraio 2023).

⁴⁷ Si veda, ad esempio, la sentenza della Corte di Giustizia dell'Unione Europea del 15 luglio 2021 nella causa *IX c. WABE eV e MH Müller Handels GmbH c. MJ* (C-804/18 e C-341/19, CGUE), in <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/ALL/?uri=CELEX:62018CJ0804> (12 febbraio 2023) in cui, pur senza contraddire il potere dei datori di lavoro privati di "neutralizzare" lo spazio lavorativo attraverso proibizioni generali e assolute, la legittimità dell'interdizione di simboli religiosi è stata sottoposta a un controllo più stringente di quello previsto in due precedenti casi che avevano riguardato la Francia e il Belgio: cfr. **L. VICKERS**, *Achbita and Bougnaoui: One Step Forward and Two Steps Back for Religious Diversity in the Workplace*, in *European Labour Law Journal*, 8, 3, 2017, pp. 1-26.



riferimento alla *lex mercatoria*. Risulta allora un poco illusorio l'espedito di chi, a fronte a questi cambiamenti, ritiene che in luogo della laicità "potrebbe sembrare più conveniente adoperare le nozioni di non confessionalità, neutralità e imparzialità"⁴⁸. Questo escamotage, che tradisce, ancora una volta, la crisi della laicità costituzionale post-bellica, potrebbe forse funzionare se si trattasse della possibilità di riferirsi ancora a una sorta di idealtipica neutralità astensionista di stampo liberale. Tuttavia, come si è già ampiamente sottolineato, il contesto attuale non consente più una simile prospettiva.

Le trasformazioni contemporanee portano, dunque, con sé una certa disillusione delle religioni intorno a una laicità che, sempre più carica di aggettivi, ha portato anche autorevoli giuristi a interrogarsi sul permanere di una qualche utilità della sua declinazione giuridica⁴⁹.

5 - Osservazioni conclusive

Le turbolenze attraversate della laicità costituzionale rivelano la necessità di una cultura giuridica socialmente condivisa, refrattaria nei confronti delle sirene illiberali e post-democratiche e convinta, invece, al pari di quella del secondo dopoguerra, circa i pregi del pluralismo⁵⁰. La laicità costituzionale, affermatasi in presenza di un velo d'ignoranza rawlsiano

⁴⁸ In questo senso **J.-P. SCHOUPE**, *Diritto dei rapporti tra Chiesa e comunità politica. Profili dottrinali e giuridici*, EDUSC, Roma, 2018, pos. 4297 ed. Kindle. "In quel caso", continua ottimisticamente l'Autore, "si sperimenta che l'imparzialità o la neutralità non costringe le autorità pubbliche a un atteggiamento di freddezza e distante indifferenza, e ancora meno di ostilità nei confronti delle religioni, bensì detti principi permettono alle stesse di cooperare con le diverse religioni che rispettino l'ordine pubblico senza prendere posizione sulla qualità rispettiva di ogni religione e senza commettere ingiuste discriminazioni tra religioni".

⁴⁹ Cfr. **G. DALLA TORRE**, *Laicità: un concetto giuridicamente inutile*, in *Persona y Derecho*, 53, 2005, pp. 139-156; il medesimo contributo compare, invece, con il punto interrogativo, *Laicità: un concetto giuridicamente inutile?*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 2, 1991, pp. 274-300. Cfr. anche **J. ROBERT**, *La fin de la laïcité ?*, Odile Jacob, Paris, 2004.

⁵⁰ **P. HINSCHIUS**, *Esposizione generale*, cit., p. 647, già scriveva che lo Stato "non può far nascere ex novo, direttamente, nell'animo de'singoli individui il sentimento morale, dal quale dipende la vera moralità di tutte le azioni dell'uomo": di qui, un secolo dopo, la massima di **E.-W. BÖCKENFÖRDE** secondo cui lo "Stato liberale (freiheitlich) secolarizzato vive di presupposti che non può garantire", citato in **ID.**, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di **M. NICOLETTI**, Morcelliana, Brescia, 2006, p. 68.



grazie ad attori politici che, ignari del futuro, conoscevano però bene un passato che non intendevano ripetere, non è più sostenuta da una narrativa favorevole sufficientemente forte da assicurarle la prerogativa dell'autenticità. Il ritorno dei nazionalismi ha riattivato le narrative della forza che, attraverso legislazioni e prassi amministrative intorpidite, premono sulle interpretazioni giurisprudenziali corrodendo le fondamenta della laicità costituzionale tanto da non renderla più conoscibile o affidabile agli occhi dei contemporanei. Questa dinamica compromette la "sana cooperatio", incoraggiando un ricorso difensivo e oligarchico agli strumenti di relazioni tra comunità religiose e comunità politiche. Inoltre, la crisi della laicità costituzionale europea ne compromette l'universalità e la leggibilità in altre zone del mondo, dove essa è confusa con le narrative anticlericali moderne e con le loro traduzioni giuridiche protonovecentesche come la laicità messicana e quella turca⁵¹. In particolare, il logoramento della laicità costituzionale priva i Paesi a maggioranza musulmana della sponda Sud del Mediterraneo del confronto con un principio che avrebbe potuto rivelarsi centrale nella faticosa opera di costruzione di una cittadinanza unitaria in cui molti di loro sono oggi impegnati. All'Assemblea speciale del Sinodo per il Medio Oriente celebratosi nel 2010 anche la nozione un poco equivoca ma sicuramente benevola e costituzionalmente fondata di «laicità positiva» fu rigettata in quanto ritenuta poco pertinente per quel contesto geopolitico e lontana dalla sua tradizione teologica. Al suo posto fu preferita la ben più riduttiva nozione di libertà di culto. Il relatore Mons. Naguib si riferì allora a una certa "allergia" dei padri sinodali verso un termine dal "retrogusto francese di opposizione alla Chiesa"⁵²: chiaramente restava la memoria della laicità coloniale mentre la laicità costituzionale, contemporanea al processo di decolonizzazione, non aveva potuto imporsi in ordinamenti presto in balia di involuzioni autoritarie⁵³. Nell'Esortazione apostolica post-sinodale, *Ecclesia in Medio Oriente*,

⁵¹ In questo scenario, l'evocazione della laicità da parte degli Stati usciti dalla colonizzazione francese, costituisce, invece, una sorta di "eccezione africana" in cui il riferimento a questo principio va di pari passo con un riconoscimento, almeno nei confronti della Chiesa cattolica, di un'ampia autonomia ordinamentale: cfr. **R. BOTTONI**, *Gli accordi della Santa Sede con gli Stati dell'Africa mediterranea e subsahariana*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2015, pp. 275-306.

⁵² Cfr. **E. TAWIL**, *Laïcité de l'État & Liberté de l'Église. La Doctrine des Relations entre l'Église et l'État dans les documents magistérielis de Pie IX à Benoît XVI*, Artège, Perpignan, 2013, pp. 122-123.

⁵³ Cfr. **P.-J. LUIZARD**, *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, Fayard, Paris, 2008.



Benedetto XVI rinuncerà anch'egli all'espressione laicità positiva per riprendere la "sana laicità" di Pio XII ed evitare, così, ogni possibile confusione con una laicità costituzionale dall'incerta interpretazione⁵⁴. Analogamente, anche un testo redatto da giuristi molto sensibili alla laicità costituzionale europea, come la Costituzione tunisina del 2014, improvvidamente abrogata nel luglio 2022, preferiva parlare, all'art. 2, di "Stato civile" anziché di Stato laico.

La laicità costituzionale appare oggi come un principio in trincea, a tutela delle condizioni di possibilità dei diritti umani fondamentali. La sua sopravvivenza dipenderà dalla capacità degli ordini statuali e religiosi di rinnovare le ragioni delle scelte costituzionali ed ecclesiologiche che, ottant'anni fa, permisero una scelta a favore di un principio garante della libertà dell'atto di fede - e di coscienza⁵⁵.

⁵⁴ Cfr. il n. 29 dell'Esortazione.

⁵⁵ J. VIALATOUX, A. LATREILLE, *Christianisme et laïcité*, in *Esprit*, 17 octobre 1949, pp. 520-551.