

## *Nuovi confini per la laicità e* **LA LIBERTÀ RELIGIOSA**

**U**na serie di fattori diversi tra loro, e tra questi segnatamente l'evoluzione dei sistemi politici statuali, così come d'altro canto la presenza in nuovi termini dell'Islam nel panorama geo-politico del pianeta, ha contribuito a riportare in primo piano in vari Paesi occidentali il dibattito sul tema della laicità. Si tratta per molti aspetti di un dibattito inedito. La novità è proprio legata all'evoluzione delle forme statuali e ad una vitalità della componente religiosa che non solo non si è dissolta in una obsolescenza ritenuta probabile da più di un'analisi, ma non è neppure divenuta – è questo l'aspetto più discusso – quel temibile elemento di conquista che qualcuno aveva prospettato (ad es.: Kepel, 1991; Stark-Introvigne, 2003. Jenkins, 2004, contesta le tesi di Huntington, 1996, evidenziando la forza crescente del cristianesimo). La società contemporanea, nelle sue molte realizzazioni nazionali, va cercando anche nel fattore religioso quel collante, quell'*ethos* civile condiviso che possa rafforzare, e in qualche caso creare *ex novo*, il substrato di condivisione sociale, la nuova linfa che, specie in Occidente, possa alimentare le democrazie sempre più sfibrate.

Questo aspetto rivela peraltro un rischio che va evitato. Parlare di *ethos* civile condiviso, e dell'apporto che le religioni offrono alla sua costituzione, può avere come significato trasformare le religioni in «religioni civili». Rischio ricorrente nella storia della civiltà. Una religione che si «riduca» o venga «ridotta» da uno Stato a questa dimensione di strumento, seppure nelle nuove forme, più *soft*, delle moderne democrazie del consenso, così come una religione che «occupasse» uno Stato diventando una sorta di «religione ufficiale», appunto «di Stato», finirebbe per impoverire sia la dimensione religiosa sia quella civile. Non dimenticando che la laicità è peraltro debitrice come concetto e come prassi proprio dell'incontro tra cristianesimo e realtà secolare (Prodi, 2003). La laicità può diventare, in forme inedite, un tema che non favorisce solo una distinzione necessaria e opportuna tra le due realtà, ma in qualche modo ne favorisce il dialogo e costituisce allo stesso tempo un elemento dinamico. Vorrei sottolineare come questo tema ci possa aiutare oggi ad una nuova stagione dell'evangelizzazione con un nuovo dialogo tra fede e società civile, tra Chiesa e Stato ma anche tra religioni che, proprio

del nuovo contesto pluralistico sono come spinte ad incontrarsi e a dialogare.

### 1. Quale laicità? Il contesto italiano

Nella prolusione all'Assemblea generale della CEI del maggio 2007 mons. Bagnasco ha sottolineato «la contrapposizione forzosa e strumentale tra laici e cattolici non trova riscontro nella stragrande maggioranza del nostro popolo, né può desumersi dalla legittima diversità di posizioni su alcune pur rilevanti tematiche, che deve potersi esprimere con serenità e chiarezza, in un clima di rispettoso dialogo».

È necessario, allora, fondare o recuperare il concetto della laicità, nel suo graduale formarsi nella storia dell'umanità.<sup>1</sup> Ma è soprattutto importante considerare la laicità... cioè, il senso di una distinzione che non separi drasticamente le due realtà ma ne cementi la mutua esistenza nell'interesse del bene sommo della convivenza pacifica tra i popoli e che favorisca la pluralità sempre più evidente dei contesti multietnici e multiculturali, e quindi anche multireligiosi.

Come a dire che accanto ai rischi, l'attuale crisi presenta alle religioni la storica opportunità di consentirne la sempre più libera diffusione in un contesto secolare e, insieme, propone in modo nuovo le possibilità-potenzialità del rapporto ecumenico e interreligioso.<sup>2</sup>

Tuttavia, proprio le opportunità richiamate chiedono alle religioni di contribuire e/o fondare per la loro parte, e in dialogo con le culture civili, un sano concetto di laicità (AA.VV., 1977). Un concetto noto al cristianesimo ma sconosciuto ad altre religioni. Di qui la distanza e, per altro verso, l'utilità del dialogo interreligioso.

Per quanto riguarda i cattolici, non mancano le riflessioni fondative: la stessa dottrina sociale offre molti spunti in tal senso. Nel recente *Compendio della dottrina sociale*

della Chiesa, ad esempio, è esplicitato che *il principio di laicità comporta il rispetto di ogni confessione religiosa da parte dello Stato* (Pont. Cons. Giustizia e Pace, 2004, p. 312), quest'ultimo «assicura il libero esercizio delle attività di culto, spirituali, culturali e caritative delle comunità dei credenti. In una società pluralista, la laicità è un luogo di comunicazione tra le diverse tradizioni spirituali e la nazione» (Giovanni Paolo II, 2004, p. 5). Permangono purtroppo ancora, anche nelle società democratiche, espressioni di intollerante laicismo, che osteggiano ogni forma di dialogo.

Alla luce di questo stato di cose, la marginalizzazione del cristianesimo «non potrebbe giovare al futuro progettuale di una società e alla concordia tra i popoli, e anzi insidierebbe gli stessi fondamenti spirituali e culturali della civiltà» (Congr. Dottrina della Fede, 2002, p. 14).

Il tema della laicità provoca oggi una viegata riflessione che non riguarda solo la visione moderna del rapporto tra Chiesa e Stato, ma più ancora l'approccio stesso delle religioni e del cristianesimo in particolare, con l'esperienza giuridica, con la società, e una nuova visione di comunità civile (Dalla Torre, 1993; AA.VV., 2003). Nell'indirizzo di saluto rivolto al pontefice il 24 giugno 2005 durante la visita di quest'ultimo al Quirinale, il Presidente Ciampi aveva richiamato l'articolo 7 della Costituzione, ricordando come «la necessaria distinzione fra il credo religioso di ciascuno, e la vita della comunità civile regolata dalle leggi della Repubblica, ha consolidato, nei decenni, una profonda concordia fra Chiesa e Stato. La delimitazione dei rispettivi ambiti rafforza la capacità delle autorità della Repubblica e delle autorità religiose di svolgere appieno le rispettive missioni e di collaborare per il bene dei cittadini» (Osservatore Romano, 25/6/2005).

A sua volta Benedetto XVI, nel riconoscere come «l'autonomia della sfera tem-

porale» non escluda «un'intima armonia con le esigenze superiori e complesse derivanti da una visione integrale dell'uomo e del suo eterno destino», aveva riproposto una sintesi in cui le relazioni tra la Chiesa e lo Stato italiano sono fondate sul principio enunciato dal Concilio Vaticano II: «La comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e autonome l'una dall'altra nel proprio campo. Tutte e due anche se a titolo diverso, sono a servizio della vocazione personale e sociale delle stesse persone umane (*Gaudium et spes*, 76)» (ib.). Il medesimo concetto è stato ribadito dal Pontefice in occasione dell'incontro con Napolitano: «Chiesa e Stato, pur pienamente distinti, sono entrambi chiamati, secondo la loro rispettiva missione e con i propri fini e mezzi, a servire l'uomo, che è allo stesso tempo destinatario e partecipe della missione salvifica della Chiesa e cittadino dello Stato. È nell'uomo che queste due società si incontrano e collaborano per meglio promuoverne il bene integrale» (Incontro del 20/11/2006).

Ciò nonostante permangono tensioni e difidenze. Quanti affrontano con scarsa fiducia il nuovo rapporto possibile, nel comune interesse per l'uomo, tra Chiesa e società, sono portati ad accompagnare il vocabolo «laicità» con l'aggettivo «sana» o viceversa a criticarne l'utilizzo specificandolo come una «malintesa laicità».

Di contro chi ribadisce l'importanza della distinzione rischia, a sua volta, di scivolare su un terreno ambiguo per cui l'invito alla società italiana perché riscopra le sue radici cristiane,<sup>3</sup> viene interpretato come una pretesa di monopolizzare l'etica pubblica, o una indebita ingerenza. Il problema a ben vedere è più sostanziale che nominalistico (Rusconi, 2005) e chiede di riconsiderare a fondo il nesso possibile tra comunità civile, religiosa e diritti riconosciuti e garantiti in un sistema democratico (Bein Ricco, 2005).

### 2. Laicità, religioni, democrazia

La visione della democrazia che la fede può ispirare è risorsa che arricchisce una cultura pluralistica ed è riconoscibile già ora, in contesti differenti (Sen, 2004). Bandire le religioni dall'arena pubblica è quindi oltre che ingiusto, restrittivo, incoerente in una cultura amante della libertà, perché limita le persone impedendo loro di riferirsi alle proprie convinzioni, restringe il campo delle motivazioni alla scelta politica, e non promuove i fini della libertà e dell'uguaglianza (Manzone, 2004, pp. 65-69).

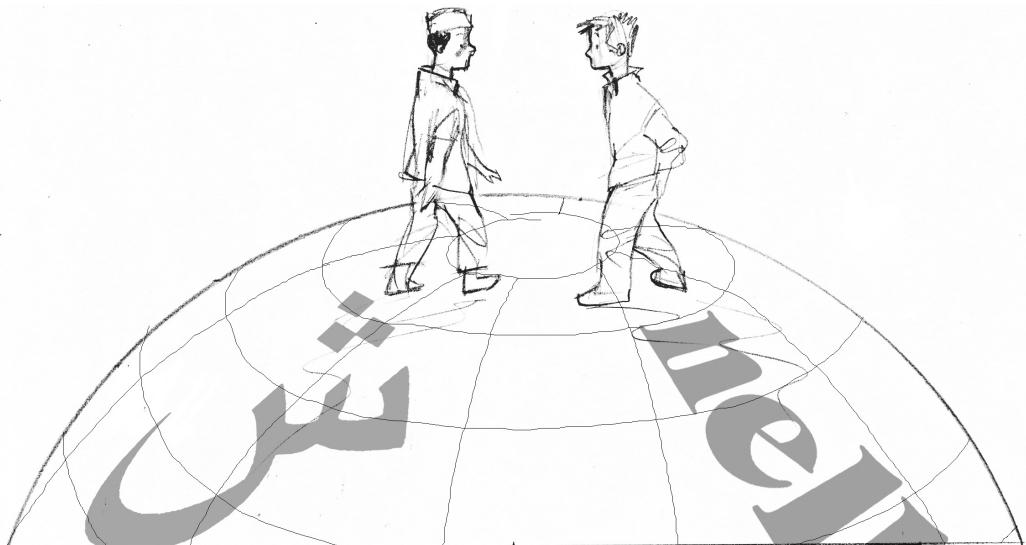
La democrazia sosterrebbe, in questo caso, una concezione della laicità che consente alle fedi religiose di esistere, ma solo nell'ambito privato della coscienza. Il riferimento qui non è stato solo a una matrice di pensiero quanto ad una sensibilità esistenziale diffusa. La fede religiosa diventa, allora, pura espressione di un sentimento individuale o, tutt'al più, una generica risorsa di buoni sentimenti. In questo senso, tutte le religioni sono equivalenti perché si riferiscono a una tensione etica comune a tutti gli uomini e perché contribuiscono a legittimare un vago moralismo politico (Ratzinger, 2005, p. 34). La libertà religiosa deve essere perciò garantita in uno Stato democratico nei suoi tre profili: individuale, collettivo e istituzionale. E ciò si

OGGI È CHIESTO  
ALLE RELIGIONI DI  
CONTRIBUIRE E/O  
FONDARE PER LA  
LORO PARTE, E IN  
DIALOGO CON LE  
CULTURE CIVILI, UN  
SANO CONCETTO  
DI LAICITÀ

gnifica assicurare alle confessioni religiose il diritto di partecipare alla vita pubblica, ma anche riconoscere il rapporto più generale tra libertà e democrazia e questo non solo nel contesto occidentale. Tale punto di equilibrio è condiviso dalla Chiesa cattolica<sup>4</sup> che da parte sua «rispetta la legittima autonomia dell'ordine democratico e non ha titolo per esprimere preferenze per l'una o l'altra soluzione istituzionale o costituzionale»; allo stesso tempo «il contributo che essa offre a tale ordine è proprio quella visione della dignità della persona, la quale si manifesta in tutta la sua pienezza nel mistero del Verbo incarnato» (*Centesimus annus*, n. 47).<sup>5</sup> È evidente che la necessità di distinguere tra momento confessionale (ecclesiastico) della vita e il momento laico (civile) non può essere intesa come separazione materiale. Le forme del rapporto sociale sono sempre gravide, nel bene e nel male, di un incoatto significato morale, e addirittura religioso, base possibile di un consenso al di là dei conflitti e fondamento di quella tolleranza che concilia la certezza di conoscere la verità e il rispetto della coscienza altrui. Qui si colloca l'impegnativo campo d'azione di un laicato

credente, che il Concilio Vaticano II ha invitato ad assumere «la propria responsabilità». Tale assunzione di responsabilità non dovrebbe costituire un ostacolo, bensì una risorsa, nella convinzione che la verità possa essere trovata nel processo di un dialogo aperto. Di qui la preoccupazione della dottrina sociale cattolica secondo la quale un processo che esclude la religione opera contro la scoperta della verità: «Tradisce il profondo principio liberale connesso alla libertà di discorso quale rivendicazione di quelle libertà fondamentali che, in quanto facenti parte del manipolo dei diritti fondati sulla stessa natura umana, sono di per sé indisponibili da parte di qualsivoglia autorità umana e debbono da questa essere riconosciuti» (Manzone, 2004, pp. 65-69). Il tema della laicità dello Stato e il suo intreccio nel dibattito culturale odierno con il tema della democrazia, in presenza, per l'Occidente, di minacce internazionali (terroismo, fondamentalismo), chiede più di una precisazione, specie se affrontato in relazione al dato religioso.<sup>6</sup>

Il rispetto dell'altro, la tutela di questo rispetto, va a dare sostanza alla libertà di espressione; in un quadro di laicità, la



centralità della persona, valore cardine del cristianesimo, ottiene tutela e in qualche modo introduce un correttivo alla presunta neutralità dello Stato. È questo, ancorché difficile, il percorso di un nuovo confronto tra laicità, religioni e democrazia. Cristianesimo e democrazia, d'altra parte, rappresentano la radice storica di un confronto durato secoli: perché l'idea moderna e occidentale della laicità non sarebbe stata possibile «senza la contesa secolare tra potere politico e potere religioso che ha portato alla desacralizzazione del primo e alla ridefinizione degli ambiti specifici, spirituali, del secondo» (Scoppola, 2005, p. 31).

Se quindi resta aperta la questione del rapporto tra democrazia e verità, e la possibilità di una sintesi tra un pensiero fondato su una verità rivelata-proclamata e le forme dialettiche proprie della democrazia e che poggiano sul riconoscimento dei diritti soggettivi e sul principio di maggioranza, in un contesto di pluralismo, non si può, per questo, misconoscere il dato storico di un reciproco apporto messo in luce anche da studi recenti.<sup>7</sup> In definitiva «l'esperienza di fede nelle sue varie forme, anche laiche, è un fattore decisivo perché nella società si esprimano forti tensioni etiche e progettuali» (Scoppola, 2005, p. 32). Il problema è richiamare la politica alla sua funzione che nel caso significa non organizzarsi intorno alle divaricazioni tra posizioni religiose e punti di vista «laici», ma offrire opportuni punti di mediazione e di superamento in alternativa ai rischi di arroccamento fondamentalisti o laicisti. Su questi ultimi le stesse religioni sono chiamate a vigilare.

### 3. Laicità, istituzioni e politica

È opinione condivisa che ogni restrizione della libertà religiosa, ogni riduzione della religione a solo culto e ad azione limitata alla sfera privata, si presenta come un im-

poverimento della società civile. Uno Stato laico non può essere uno Stato confessionale, neppure uno Stato etico, ma neppure uno Stato «neutro»: il punto delicato da comprendere è proprio questo. Come può uno Stato non essere neutro (altrimenti si limiterebbe alla sola salvaguardia dell'ordine pubblico e a reprimere i delitti) e allo stesso tempo non essere uno Stato etico, nelle sue varie incarnazioni che la storia ci ha fatto conoscere (mi riferisco allo stato teocratico, a quello ideologico, a quello totalitario e così via)?

Mi pare che in questo la visione cristiana, che in tempi recenti ha accolto il metodo democratico, vada nella direzione di uno Stato che, tomisticamente, opera non perché l'uomo viva, ma perché viva bene. Ovvero opera per il bene comune, accogliendo, riconoscendo e componendo nel metodo democratico tutti i possibili contributi per il bene comune. Le religioni così come le scuole di pensiero, le culture, possono e debbono contribuire a questa costruzione. Così inteso lo Stato non impone una visione e allo stesso tempo non è astrattamente neutro e avaloriale, ma favorisce il confronto e il comune convergere. In questa prospettiva è ancora più chiaro il contributo dei credenti chiamati a partecipare alla costruzione della casa comune.

In questo senso, dunque, è chiamato in causa il nuovo confine di laicità: è possibile individuarlo, riconoscendo il concorso della religione e senza prendere la scorciatoia, tutta teorica, della «neutralità»? È evidente che l'acquisizione del concetto di laicità dello Stato è frutto di una lunga evoluzione storica (Romanato, 1981), evoluzione che, a certe condizioni, è compatibile con la visione cristiana dell'istituzione statale (Giacchi, 1975).<sup>8</sup> Perché ciò sia possibile va da un lato sgombrato il campo da ogni concezione «laicista», quasi che lo Stato possa essere laico solo se non riconosce o comprime – pur nei limiti della libertà reli-

giosa – l'apporto positivo delle religioni nel costruire l'unica società civile secondo il principio della sussidiarietà. La laicità vera avverte come necessaria la trascendenza, non si limita a tollerarla e sul piano politico non pretende, certo che i credenti – individualmente o come presenza organizzata – rinuncino alla propria fede (Ratzinger, 2003). D'altro canto va dissolta all'interno della visione religiosa ogni impostazione fondamentalista; la religione propone la sua verità, ma non può pretendere che essa venga recepita dallo Stato, dal suo ordinamento. Ha, invece, una capacità propria di convincere, nell'ambito di un contesto pluralistico.<sup>9</sup>

Un equilibrio non facile, ma oggi sempre più evidente anche ad altre religioni, oltre a quella cattolica. Nota ad esempio il gran rabbino di Francia, Joseph Sitruk: «Compito della laicità non è costruire degli spazi svuotati dal religioso, ma offrire uno spazio in cui tutti, credenti e non credenti, possano trattare di ciò che è accettabile e di ciò che non lo è, delle differenze da rispettare e delle derive da impedire, e questo nell'aspetto reciproco, senza tacere le convinzioni e le motivazioni degli uni e degli altri, ma senza scontri né propaganda». Un'istanza che favorisce il rapporto sussidiario tra religioni (ma anche tra realtà culturali) e Stato nella direzione di quella che... definisce un'«arte di vivere il pluralismo nel confronto con gli altri, arte propria del dibattito pubblico» (AA.VV., 2004, pp. 97ss).

Una situazione che chiede di respingere, anche alla luce di quelli che sono i pronunciamenti «civili» autorevoli,<sup>10</sup> le nuove rigidità che non mancano nemmeno nei Paesi occidentali con una tradizione matura in tema di laicità. È il caso di quanto affermato da una apposita commissione governativa istituita in Francia per riproporre il valore «fondante» della laicità: «Le istanze spirituali e religiose non possono avere alcuna influenza sullo Stato e devono rinunciare

a una dimensione politica [...] La laicità distingue la libera espressione spirituale o religiosa nello spazio pubblico, legittima ed essenziale al dibattito democratico, dall'influenza su quest'ultimo, che è illegittima» (AA.VV., 2004, pp. 23s).

Nell'ordinamento italiano, a differenza di quello francese, si registra una visione di laicità che non solo non ostenta indifferenza nei confronti delle religioni, ma riconosce e si «pone al servizio» delle istanze della coscienza religiosa dei cittadini.

La centralità della persona e, in particolare, della dignità umana è il riferimento per una equilibrata interpretazione, anche giurisprudenziale, del principio di laicità nel nostro ordinamento statuale.<sup>11</sup>

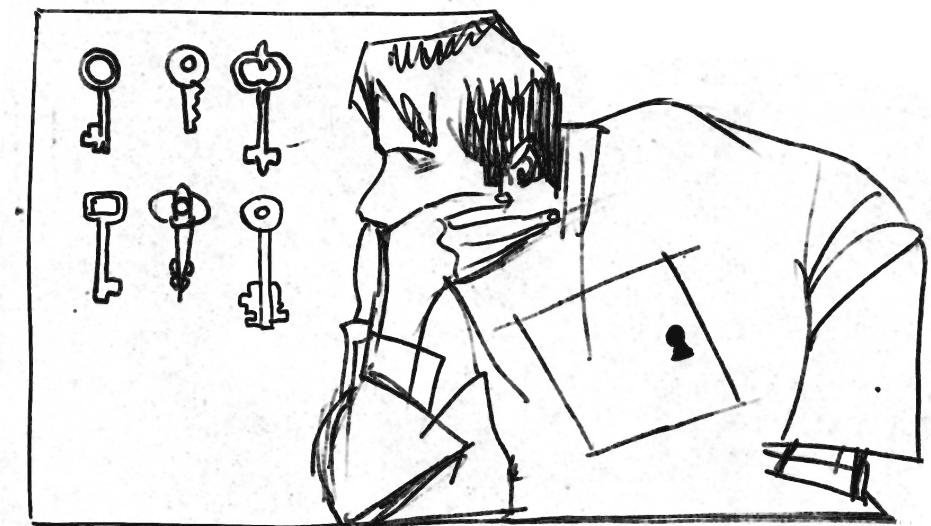
In realtà, il caso italiano presenta, ad un tempo, elementi comuni e differenti rispetto ad altri Paesi europei, in particolare alla Francia. Nel periodo recente, molta enfasi è stata posta sul dibattito politico e culturale francese, anche in relazione ai drammatici avvenimenti di cronaca. A giudizio di Sergio Romano, la situazione italiana non è paragonabile a quella francese, poiché «anche quando non è materia di fede religiosa, il cattolicesimo fornisce un marchio di validità e legittimità a tutti i riti di cui l'italiano ha bisogno per la sua vita» (Romano, 2004, p. 13). In Italia il dibattito è ad oggi incentrato soprattutto sui temi connessi con l'istruzione pubblica e i valori a cui la scuola deve ispirare la propria azione istruttivo-educativa a favore delle giovani generazioni. La risposta al quesito circa quali valori insegnare nella scuola di Stato concerne quelli democraticamente stabiliti dalla Costituzione (Galli, 1989; 2000, pp. 122-126). È una indicazione che può chiarire il significato da attribuire alla laicità. Alcuni, in proposito, pongono in luce che «i concetti espressi dai diritti umani, se condivisi in spirito di laicità e di dialogo tra le diverse ideologie e culture, costituiscono una pregevole 'ta-

vola di valori' soprattutto per la pedagogia scolastica, pluralistica al suo interno e aperta alle problematiche della convivenza mondiale» (Roveda, 2005, p. 176). È evidente quali siano i compiti della scuola per lo sviluppo delle giovani generazioni: superare il falso dilemma tra istruzione ed educazione, ricoprire un ruolo fondamentale nell'aiutare i minori ad affrontare razionalmente i problemi etici, sociali, politici, nell'attuale società multietnica, multiculturale, multireligiosa, nella prospettiva di una laicità riappacificata: «La laicità moderna – nota Bianchi – andrebbe concepita come un impegno al pluralismo, una partecipazione complementare dello Stato e delle religioni alla definizione e al conseguimento del bene comune» (Bianchi, 2004).

In questa prospettiva, risaltano tre questioni di particolare rilevanza, fra loro correlate: le «ragioni pubbliche» della Chiesa, la necessità di distinguere sulla prassi politica, il tema della recrudescenza di un laicismo neoilluminista.

a) In merito al tema delle «ragioni pubbliche» della Chiesa, pare oggi urgente confrontarsi su parole chiave che rivelano

sempre più una divaricazione di significati: come accogliere in uno Stato laico, ma non «neutro», religioni che mantengono la pretesa di essere depositarie della verità? È possibile richiamare la presenza di religioni ad un ruolo di promozione umana, di tutela dei fondamentali diritti della persona, non accettando che questi «valori» siano frutto di una «verità»? Possono le religioni rinunciare alla «verità»? La domanda si pone per ogni religione, ma volendosi soffermare sulla cattolica, come si è fatto nell'intero articolo, si può dire che tali interrogativi non sono nuovi nell'ambito delle riflessioni offerte dal magistero. In proposito, già Paolo VI aveva presentato nella *Octagesima Adveniens* la «laicità dello Stato» con queste parole: «Non spetta né allo Stato né a dei partiti, che sarebbero chiusi su se stessi, di tentare di imporre una ideo- logia, con mezzi che sboccherebbero nella dittatura degli spiriti, la peggiore di tutte. È compito dei raggruppamenti culturali e religiosi, nella libertà di adesione ch'essi presuppongono, di sviluppare nel corpo sociale, in maniera disinteressata e per le vie loro proprie, queste convinzioni ultime sulla natura, l'origine e il fine dell'uomo e



della società» (n. 25). Si tratta di conciliare certezza religiosa e rispetto della coscienza altrui nel riconoscimento della verità della fede, per garantire forme degne della vita umana e «che per la loro natura e per il loro ruolo di fondamento della vita sociale non sono negoziabili» (Congr. Dottrina della Fede, 2002, n. 3). Così come si tratta di fondare su nuove basi condivise una visione di legge naturale (Toso, 2002; Rhonheimer, 2003). Anche se le più recenti impostazioni del pensiero giuridico preferiscono ricorrere ad una visione che prescinda da queste basi (Rawls, 2002).

b) Per quanto attiene al secondo aspetto, la necessità di distinguere sulla prassi politica del contesto politico attuale, emerge l'importanza di vigilare su tale distinzione. Le distinzioni sono importanti, perché se in molti – anche tra gli uomini di buona volontà – si possono rallegrare di un ritorno di significanza delle fedi religiose nel contesto sociale (per i credenti non ci dovrebbero essere dubbi), nessuno, ma proprio nessuno, può essere soddisfatto di una religione che diventa elemento di dibattito e di divisioni politiche. Come a dire, con riferimento al solo caso italiano, che se è evidente che tempi di crisi portino in luce le tematiche identitarie e che – concretamente – la dissolvenza del partito d'ispirazione cristiana, specie per i modi e i tempi in cui è avvenuta, richiami in qualche modo una sorta di «questione cattolica» (Pombeni, 2004), è anche vero che alla Chiesa e ai cattolici del nostro Paese, ancor più per la storia da cui vengono, deve stare a cuore una sorta di distinzione di campi, capace di evitare, al di là delle possibili, occasionali, strumentali sirene, una obiettiva regressione ad inverosimili steccati.<sup>12</sup> I segnali di una nuova stagione chiedono di non sottovalutare il tema della laicità.

Per soffermarsi sul solo cristianesimo, è sempre più evidente come la riflessione sulla laicità e sulla «pertinenza al mondo»

dei cristiani possa divenire l'occasione per i credenti «quando le radici profonde delle realtà mondane vengono minacciate» per «difenderne la consistenza e l'integrità» (Betori, 2005), offrendo allo stesso tempo il segnale della libertà della fede, la testimonianza di una libertà che alberga nel primato dello spirituale, nella sua radicale proposta senza compromissioni o collateralisti di sorta.

Ha scritto Enzo Bianchi che l'unica possibilità dei cristiani quando il dialogo e il confronto si fanno difficili, è mostrare «la differenza cristiana con la vita, il comportamento, la forma di appartenenza alla *polis*» (in «La Stampa», 27 agosto 2005; approfondito in Bianchi, 2006). Il richiamo fondamentale è quindi alla questione formativa, ovvero all'esigenza di una rinnovata educazione alla fede del laicato cattolico, in particolare ai temi della spiritualità laicale.

c) Veniamo al tema della recrudescenza di un laicismo neoilluminista. Per neoilluminismo si intende quella corrente culturale che avrebbe contribuito al diffondersi in Europa di una mentalità che esclude Dio dalla coscienza pubblica. Ciò vale per il marxismo e per il liberalismo che da due secoli presenta come verità indiscussa e indiscutibile il seguente assunto: le fedi, verso cui si compiace di esercitare la critica, sono fatti esclusivamente privati. E, magari, è auspicabile che scompaiano anche dal più riposto nucleo della coscienza (Possenti, 2005). Questa cultura ha misconosciuto il concetto di verità per proporsi come assoluta, cercando di imporre la sua verità a tutte le altre concezioni della vita e del mondo. Ma, così facendo, è essa stessa a divenire intollerante e ad estendere una sorta di dubbio dogmatico come assioma incontestabile: l'unica certezza rimane il dubbio e il dubitare. Si sostiene così il relativismo come ultima e assoluta verità. Ciò comporta una conseguenza come lo

«svisamento» del problema della laicità. Di fronte alla novità contenuta nell'insegnamento cristiano: «Rendete dunque a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio»,<sup>13</sup> il laicismo illuministico è come se separasse la prima parte della frase dalla seconda. La laicità viene così impoverita e il laicismo più estremista prevale (Possenti, 1992). Ripetendo all'infinito soltanto «date a Cesare quello che è di Cesare» annulla il rendere a Dio, chiede ai cristiani di stare nel mondo «come se Dio non ci fosse». Inoltre è come se il neoilluminismo ritenesse che è veramente degno di apparire al retaggio spirituale dell'Europa solo ciò che si conforma ai propri ristretti canoni.

La scommessa vera dei cristiani invece è – come ricorda ancora Enzo Bianchi – stare nel mondo non come se Dio non esistesse, ma in un mondo nel quale Dio non informa più la cultura, non è più un presupposto scontato. Una sfida aperta, in particolare, sul piano culturale, una sfida che riguarda democrazia e libertà (Toso, 2006) e che incrocia la questione assai significativa della libertà religiosa.

Altro punto di conflitto riguarda la cosiddetta «legge naturale». Da una parte si sostiene che quest'ultima, nella visione della Chiesa, coincide con la morale e la dogmatica cattolica e che quindi vi sarebbe una violazione della sovranità dello Stato, della sua laicità: «l'obbedienza a una legge esterna (la morale cattolica spacciata per «legge naturale») è esattamente l'abrogazione della sovranità autonoma, e dunque della democrazia» (Flores d'Arcais-Zapatero, 2006, p. 3). Le cose stanno davvero così? In realtà la legge naturale e la ragione sono irrinunciabili campi di dialogo tra credenti e non credenti.<sup>14</sup> Da parte della Chiesa vi è la necessità di riproporre la visione della legge naturale come legge già di per sé scritta dentro l'uomo, ma «evidenza» già interna ad ogni persona cui aderisce l'insegnamento della Chiesa, «esperta in umanità», per accompagnare l'uomo alla sua piena realizzazione e felicità.

È su questo terreno che la Chiesa raccolge la sfida esigente in ogni tempo: mostrare con lo stile di vita dei credenti la bontà dell'insegnamento di cui si è detto.

Ma questo percorso è annuncio del Vangelo e pratica di vita, e si regge su una libera proposta; non può certo essere sollecitato o garantito per legge. Qui è il punto: la Chiesa e i credenti debbono mostrare di avere chiara la distinzione tra sfera religiosa e civile attraverso una mediazione, una elaborazione culturale che propone dialogicamente in un quadro pluralistico, cercando poi il consenso democratico della maggioranza dei cittadini; e lo Stato dovrà, nella sua laicità che è aconfessionalità ma non neutralità va-loriale (altrimenti come potrebbe essere retto da una cultura politica fondata su valori civili?), assicurare con leggi equanimes, rivolte a tutti, la libertà dei cittadini della quale è parte anche la libertà del credente di esprimere, non solo nella sfera privata

SI TRATTA DI  
CONCILIARE  
CERTEZZA  
RELIGIOSA E  
RISPETTO DELLA  
COSCIENZA  
ALTRUI NEL  
RICONOSCIMENTO  
DELLA VERITÀ  
DELLA FEDE, PER  
GARANTIRE FORME  
DEGNE DELLA VITA  
UMANA

ma anche in quella pubblica, il proprio sentire. Per questo, non deve, per dialogare con gli altri, rinunciare ad affermare la propria identità né tantomeno rinunciare ad appartenere ad una comunità che elabora e propone cultura sociale e politica: è evidente come oggi, lo smarrimento di orizzonti, l'allontanamento dalle radici possano portare ad una ricerca, che diventa rifugio, di tipo identitario. È importante saper ricondurre questa spinta in un significato che non escluda l'alterità, che sappia declinare l'identità, per via della ragione, nelle forme della responsabilità. È anche questa una responsabilità della politica ma prima ancora della cultura, delle fedi, che debbono in qualche modo gareggiare nel dare un senso relazionale all'identità (Sen, 2006, pp. 20ss).

Non è possibile esercitare una visione di laicità che coincida con quella di neutralità (Crepaldi, 2006).

Nel gennaio 1994, Giovanni Paolo II indirizzava una lettera ai vescovi italiani in cui ricordava tra l'altro come non fosse venuto meno il dovere di «esprimere sul piano sociale e politico la tradizione e la cultura cristiana della società italiana» (n. 5) mediante una «presenza unita e coerente» (n. 6). Le chiavi di volta di un simile impegno erano individuate in tre elementi tra loro connessi: la presa d'atto del fatto che le tendenze da cui l'Italia è indebolita sono proprio quelle che «nascono sullo sfondo della negazione del cristianesimo» (n. 4), che non esiste «neutralità» sul piano dei valori e, infine, che occorre opporsi ad un «modello postilluministico di vita» (n. 4) (Giovanni Paolo II, 2004).

La Nota dottrinale della Congregazione per la Dottrina della Fede del 2002 affermava che «la fede in Gesù Cristo [...] chiede ai cristiani lo sforzo di inoltrarsi con maggiore impegno nella costruzione di una cultura che, ispirata al Vangelo, ripropone il patrimonio di valori e contenuti del-

la Tradizione cattolica» (Congr. Dottrina della Fede, 2002, p. 23).

E questo per «evitare il rischio di una diaspora culturale dei cattolici» (*ib.*).

La democrazia consente e favorisce l'espressività di tutti ed è in questo il migliore regime possibile; si regge su regole fatte a maggioranza, e allo stesso tempo, rispetta le convinzioni dei credenti di restare del proprio parere anche quando la maggioranza andasse in un'altra direzione. I credenti restano sottomessi alle leggi – fatto salvo il caso in cui queste non consentissero, ma obbligassero ad un comportamento contrario alle loro convinzioni, da cui la facoltà opportunamente prevista, in determinati casi, di obiezione di coscienza.

Vi sono fasi storiche di maturazione della civile convivenza favorite dalla democrazia e vi sono fasi in cui i credenti e la fede si fanno interpellare dalla storia «aggiornando» le proprie modalità di presenza (come è accaduto con il Concilio Vaticano II). Non è un caso che, proprio nell'età contemporanea, il confronto della Chiesa con la modernità abbia avuto tra gli altri frutti la crescita di un senso di laicità e la graduale presa di coscienza e di responsabilità dei laici all'interno della compagine ecclesiastica e nelle responsabilità verso le questioni temporali. Un passaggio acquisito, che talvolta può registrare rallentamenti o resistenze, ma che possiamo considerare positivamente irreversibile.

#### **4. La questione della «libertà religiosa»**

Esiste un punto in cui la laicità, osservata sotto il profilo del rapporto religioni-Stato, pone il problema, oggi fondamentale, della libertà religiosa (con tutto ciò che comporta come garanzia nei rispettivi ordinamenti statuali in termini di libertà di culto, ecc.). Il Concilio ha insistito ampiamente sulla libertà religiosa, che dev'esi-

sere garantita ai singoli e alle comunità.<sup>15</sup> E questo insegnamento conciliare, dopo quarant'anni, resta ancora di grande attualità, perché la libertà religiosa è ben lontana dall'essere ovunque effettivamente assicurata: in alcuni casi essa è negata per motivi religiosi o ideologici; altre volte, anche se riconosciuta formalmente, è ostacolata dal potere politico oppure da una cultura agnostica e relativista.<sup>16</sup>

Nell'attuale società multiculturale, non si può parlare di libertà religiosa senza parlare di dialogo e di dialogo tra le religioni: tutto ciò è già realtà oggi, anche in Italia, in Europa, per la presenza crescente di credenti di diverse fedi, dovuta soprattutto all'immigrazione. È una realtà che probabilmente acquisterà ancor maggior rilievo in avvenire quando ciò che ora si intravede avrà più evidenza, con la presenza di forme religiose non tradizionali, ma anzi sincretistiche, nate per rispondere alla domanda di spiritualità e di interiorità dell'«uomo globale».

Il tema della libertà religiosa suggerisce, d'altro canto, il delicato aspetto della reciprocità. Si tratta di una categoria discussa e negata in molti casi. La reciprocità è allo stesso tempo un punto di verifica del rapporto laicità/democrazia ma anche di un autentico approccio cristiano così differente da talune strumentalità di parti politiche.<sup>17</sup> Non si può ignorare che in alcuni Paesi (tra cui alcuni Stati islamici) non venga rispettata la libertà religiosa. Ma ciò non può significare che i cittadini provenienti da questi Paesi debbano subire la violazione dei propri diritti umani. Questi, infatti, devono essere, sempre e comunque, rispettati da uno Stato che vuol essere autenticamente democratico. Anche per questa strada si dimostra la superiorità, e più ancora la validità, del sistema democratico. Con un paradosso, altrimenti, la pena di morte sarebbe applicabile ad un cittadino americano solo perché un italia-

no negli USA può essere sottoposto alla pena capitale. E, comunque, la reciprocità va considerata e costruita tra Stati, non tra uno Stato e una religione, perché, diversamente, graverebbe su tutti i musulmani (ivi compresi quelli che sono cittadini italiani) la responsabilità per la violazione della libertà religiosa perpetrata in alcuni stati islamici.

È solo una esemplificazione, un'applicazione che rende l'idea di come, attraverso la laicità, possa realizzarsi una collaborazione tra religione e Stati tale da favorire la libertà dei popoli, la crescita civile e politica in una fase storica dove la democrazia si estende e allo stesso tempo può apparire superata (Crouch, 2003; Dahrendorf, 2001). Di qui passa la strada che consente di aprire una nuova prospettiva democratica e di aspirare al bene comune (Petterella, 1997). Riconosce, infatti, il citato rapporto della commissione Stasi: «La costruzione della società dipende anche dalla qualità dell'impegno dei fedeli verso i loro fratelli. Infatti, le religioni promuovono valori considerati essenziali e prioritari per lo sviluppo dell'intera società: la dimensione spirituale dell'esistenza, la pace, la giustizia, l'affermazione della dignità della persona, la valorizzazione della famiglia come cellula primaria della società, la costruzione di modelli di sviluppo cui possono partecipare attivamente tutti i cittadini, la salvaguardia della natura che il progresso deve rispettare» (AA.VV., 2004, p. 104).

In realtà, anche questo aspetto è connesso con il recupero nel dibattito politico del vero significato di bene comune, muovendo innanzitutto dal dato che «dovunque esiste un gruppo sociale è presente un bene comune, in vista del quale quel gruppo si costituisce» (Possenti, 1993, p. 32). Tale bene comune non è il bene condiviso dalla maggioranza culturale o politica della società civile, non è neppure il bene ipotizzato dalla parte politica a cui si appartiene, ma non

è neanche la somma dei beni individuali. Tanto più in un contesto in cui la medesima espressione «società civile» chiede oggi di essere profondamente riconsiderata nella sua accezione, alla luce della crisi che ha coinvolto allo stesso tempo le società nazionali e occidentali e l'individualismo contemporaneo (Giaccardi-Magatti, 2003). Tuttavia anche la legittima accezione di bene comune come perfetta organizzazione della vita sociale regolata da un complesso legislativo giusto e saggio è incompleta: esso, infatti, «ha un significato più vasto, più ricco, più concretamente umano, perché è per natura la buona vita umana della moltitudine ed è comune al tutto e alle parti, ossia quelle a cui si ridistribuisce e che debbono trarne beneficio» (Maritain, 1953, p. 14).

L'IMPEGNO PER  
IL BENE COMUNE  
SIGNIFICA  
PORRE IN ATTO  
GESTI CONCRETI  
VOLTI ALLA  
COSTRUZIONE DEL  
«BENE DI TUTTI  
GLI UOMINI E DI  
TUTTO L'UOMO»

L'impegno per il bene comune, a cui forze politiche-sociali e comunità religiose reciprocamente e continuamente si invitano,<sup>18</sup> significa porre in atto gesti concreti volti alla costruzione del «bene di tutti gli uomini e di tutto l'uomo» (*Christifideles laici*, n. 42). Concetto generale di per sé, ma non per questo meno chiaro. Concetto che non può prescindere da una visione di società civile «pensata come espressione della qualità relazionale della vita umana» (Magatti, 2005, pp. 84ss).

Anche nel dibattito su questa collaborazione tra forze politiche e comunità religiose, non manca il riferimento a un modello americano cui alludono spesso i resoconti giornalistici. Negli USA si è sviluppata in un contesto pluralistico (anche sotto il profilo religioso) una religione civile (Rusconi, 1999; 2000; 2003; Ruggieri, 2004) con una identità connotata in senso nazionale senza caratteri confessionali esclusivi, e che è alla base del patto condiviso su cui si fonda il Paese (Gentile, 2001).<sup>19</sup> A giudizio di Francesco Paolo Casavola, «i cosiddetti teocon o ateï devoti sono tollerati per la palese strumentalità del loro fine politico, un Occidente euro-americano cementato dal Vaticano come baluardo contro gli assalti del resto del mondo, nella misura in cui si ristabilisce una società ispirata a valori cristiani anche se non implicanti l'accettazione della fede» (Casavola, 2005, p. 19). Non sempre la religione civile deve essere vista unicamente come un rischio. Di per sé infatti può essere considerato positivamente la diffusione nella società secolarizzata di valori che hanno un fondamento cristiano; il rischio invece è del tutto evidente nella strumentalità che da un lato porta a svuotare i valori dal loro esplicito contenuto di evangelizzazione facendoli coincidere con quella che in passato veniva chiamata la «civiltà delle buone maniere», e utilizzandoli come strumento di consenso. Il cristianesimo ha vissuto in varie fasi storiche questo rischio per tornare a percorrere strade che hanno indebolito la forza trasformatrice che l'annuncio del vangelo porta con sé.

Se si guardano i nuovi modelli che l'inedito contesto multietnico e multiculturale ha messo in movimento, ben oltre le sintesi tradizionali di carattere concordatario tra Chiese e Stati, si può cogliere la laicità come sfida o occasione positiva per «forgiare l'unità pur rispettando la diversità della società» (AA.VV., 2004, pp. 28-29).

Una risorsa politico-istituzionale per il raggiungimento di tale obiettivo è il principio di sussidiarietà secondo il quale, in primo luogo, quanto la persona e i gruppi sociali minori possono fare da sé, non può essere avocato al gruppo sociale superiore (Stato o istituzioni pubbliche); in secondo luogo, tale principio esige che il gruppo sociale superiore offra alla persona e ai gruppi inferiori l'aiuto e i mezzi necessari per adempiere alle loro funzioni (Lorenzetti, 1993, p. 884).

Il richiamo al principio di sussidiarietà è ancora un modo per dire la possibile collaborazione, nella distinzione, tra comunità civile e comunità religiosa.

### 5. Considerazioni conclusive

I tempi che viviamo, l'incertezza, la frammentarietà, la debolezza del pensiero e della politica rendono difficile – sia nello scenario europeo come in quello globale – l'esercizio dell'autorità civile comunque intesa, individuando la necessità di un nuovo approccio, dopo la crisi dello Stato sociale e l'obsolescenza delle utopie (Habermas, 1992; 1998; 2002). Ed è possibile – come scriveva Nicoletti – che Washington cerchi Gerusalemme (Nicoletti, 2001), nel senso che «non bastando la logica degli interessi, non bastando il terreno dell'imperante liberalismo (che è prevalentemente dottrina della limitazione del potere), si diffonde la convinzione che la stessa democrazia e la logica dei diritti della persona non siano sostenibili nella loro forma ragionevole (convinzione, per la verità, molto pericolosa). E quindi, si cerca una legittimazione religiosa» (Formigoni, 2005, pp. 20s).

L'attuale dibattito su tali questioni non può non constatare che la Chiesa cattolica è spesso sollecitata a spiegare le vele della sua dottrina in improbabili battaglie civili, per far da diga all'islamismo montante. Non credenti che si dichiarano e si mantengono tali, ma che vorrebbero che la Chiesa si mobilitasse (Fallaci, 2004; Galli Della Loggia, 2005; Pera-Ratzinger, 2005). Ciò che forse risulta più curioso, e purtroppo suadente alle orecchie di un cattolicesimo stanco di «resistere» sulla difficile linea della «scelta religiosa» e del «dialogo» (Acerbi, 2004), è il «tentativo di accreditarsi come posizioni politico-culturali che difendono una cultura e una tradizione cristiana «europea» od «occidentale», pur rimanendo estranei alla fede. «Cristiani» senza essere convertiti, li ha etichettati qualcuno, con un'espressione evocativa» (Formigoni, 2005, p. 21).

Non è la prima volta che il cattolicesimo nella sua storia bimillenaria viene chiamato a raccolta sotto questa o quella idea civile, a «copertura» di questa o quella idea di mondo o di nazione che solo apparentemente si possono identificare con l'interesse e con il nucleo stesso della religione cristiana.<sup>20</sup>

Vi è una sorta di specularità di comportamenti. Notava in proposito Casavola, nel novembre scorso, come «l'interlocuzione inaspettata con quanti si dichiarano laici perché non credenti o ateï, ma alleati della Chiesa in una comune difesa dell'identità dell'Occidente contro l'aggressione del fondamentalismo islamico, si aggiunge all'altra sollevata da laici credenti e non credenti che difendono la società e lo Stato dalle ingerenze indebite della Chiesa nella sfera pubblica» (Casavola, 2005).

Il tema della laicità in un contesto pluralistico che promuove e garantisce la libertà religiosa è, al tempo stesso, una sfida per chi si sente estraneo alle religioni e per quanti credono. I primi sono chiamati ad un rispetto che non è solo tolleranza, ma anche riconoscimento positivo del ruolo delle religioni in ordine alla costruzione della pacifica convivenza; ai secondi è chiesto di operare una necessaria distinzione che sappia mediare culturalmente i valori religiosi che si propongono nel confronto civile.

I credenti impegnati nelle istituzioni sanano che la Chiesa non si confonde con la comunità politica e non è legata ad alcun sistema politico. Essi pertanto hanno il compito di vivere responsabilmente e autonomamente il loro impegno: la laicità chiede di perseverare nella scelta dell'essenziale della fede cristiana che, come tale, non può essere prestata come copertura ad alcuna contingente operazione politica, né di moderazione né di rivoluzione. Ciò chiede di riportare il dibattito all'interno di un punto di condivisione che lasci fuori dalla porta gli accenti soggetti a una pericolosa strumentalizzazione. Da qualunque parte avvenga.

Da un lato, va ribadito il principio basilare che, in un Paese – come l'Italia – dove vige la libertà religiosa (libertà non come concessione dello «Stato laico», ma scelta messa a fondamento della Carta Costituzionale con il contributo di gran parte delle forze politiche del Paese e, tra queste, con il determinante apporto dei cattolici), la Chiesa, le diverse religioni hanno la facoltà di esprimere pubblicamente le proprie convinzioni, rivolgendosi non solo ai propri fedeli ma all'intera opinione pubblica, anche nell'intento di offrire orientamenti che abbiano la possibilità di incidere nell'ordinamento e nella vita pubblica del Paese. Nessuno deve pensare, fatta salva

l'esigenza di un grande equilibrio frutto di una comune responsabilità nella pacifica convivenza, che la Chiesa «invada» l'agenda politica dello Stato se si pronuncia su alcune tematiche come le questioni legate al rispetto della vita e all'ingegneria genetica, alla famiglia e al matrimonio, le questioni etiche che investono l'economia. Non c'è una esclusività, ad esempio dei partiti, nel trattare e nel formulare proposte su questi temi: la specificità riguarda l'aspetto legislativo. Così come è necessario che i credenti abbiano un comportamento laico nelle questioni secolari, con un approccio antropologico che renda comprensibili e accettabili le parole della fede in quel contesto. Ma qui si apre una questione interna alle fedi, che riguarda ad esempio per il cattolicesimo la maturazione e il ruolo dei laici, perché proprio a loro è affidata la possibilità di annunciare come il cristianesimo sia, senza pretesa di reciprocità, al servizio della dignità di ogni persona. D'altra parte, per non prestare il fianco alle accuse di ingerenza, è essenziale che predomini nei pronunciamenti della Chiesa uno stile prettamente pastorale, capace di testimoniare una verità che non si possiede in esclusiva, ma che le è affidata in custodia, non già per sé ma per l'intero genere umano, come sollecitazione di tutte le forze morali presenti nella società.

#### Note

1 L'evoluzione storica è ad esempio ripresa in breve sintesi da Naso, 2005, in particolare le pp. 22ss. Scrive Rousseau nel *Contratto Sociale*: «Vi è dunque una professione di fede puramente civile, di cui il sovrano deve fissare gli articoli, non precisamente come dogmi di religione, ma come sentimenti di socialità senza dei quali è impossibile essere un buon cittadino e suddito fedele. Senza poter obbligare nessuno a credervi come insocievole, incapace di amare sinceramente le leggi, la giustizia e di immolare all'occorrenza la sua vita per il dovere».

2 Ad esempio, nel primo messaggio di Benedetto XVI ai Cardinali elettori nell'aprile 2005 dal Papa è invocata «da Dio l'unità e la pace per la famiglia umana» dichiarando «la disponibilità di tutti i cattolici a cooperare per un autentico sviluppo sociale, rispettoso della dignità d'ogni essere umano». Affermando che non risparmierà «sforzi e dedizione» per proseguire il promettente

dialogo avviato dai suoi predecessori con le diverse civiltà, «perché dalla reciproca comprensione scaturiscano le condizioni di un futuro migliore per tutti» (Roma, Cappella Sistina, 20 aprile 2005).

3 Per un'analisi che, anziché limitarsi alla questione della *nominatio Dei*, sottolinea la natura sostanziale delle radici cristiane dei principi e diritti fondamentali dell'Unione Europea vd. Fumagalli Carulli, 2005, pp. 129-160.

4 Il Codice di Diritto canonico della Chiesa cattolica riconosce ad esempio che «è diritto dei fedeli laici che venga loro riconosciuta nella realtà della città terrena quella libertà che compete ad ogni cittadino» (*Codex juris canonici*, canone 227).

5 Questo contributo – così come Papa Wojtyła scriveva ai vescovi italiani nel 1994 – «è molto più grande di quanto si ritiene generalmente. Essa [la Chiesa] è una grande forza sociale che unisce gli abitanti dell'Italia, dal nord al sud. Una forza che ha superato la prova della storia» (*Le responsabilità dei cattolici di fronte alle sfide dell'attuale momento storico*, 6.1.1994, n. 8, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVII/1, 1994, Città del Vaticano 1995, p. 51).

6 Colpisce la risposta data dal leader spagnolo Zapatero a Flores d'Arcais, in una recente intervista. Alla domanda se non fosse da ritenersi un'autocensura per la libertà di espressione considerare, come aveva fatto Chirac, una «provocazione» ripubblicare le famose vignette che irridevano l'Islam, Zapatero mostrava di non condividere la posizione di d'Arcais secondo il quale era necessario riaffermare «in modo radicale il diritto anche di irritare i sentimenti religiosi». Zapatero proponeva, accanto alla condanna dell'intolleranza e della violenza esercitata in nome della religione, il diritto dei credenti «ad essere rispettati». Specie «quando sono in minoranza e possono sentirsi aggrediti o umiliati dalla maggioranza. La laicità e la libertà d'espressione sono conquiste storiche delle nostre società, ma il rispetto per gli altri dovrebbe essere un principio universale» (Flores d'Arcais-Zapatero, 2006, p. 2).

7 Si pensi ad es. a Prodi, 1992, in cui si vede «il problema dei diritti soggettivi entro il dualismo Dio e Cesare, Chiesa e Stato, e non cerca i segni del contributo della Chiesa all'affermazione dei diritti soggettivi in piccoli gruppi minoritari o di dissenso, ma, al contrario, nel ruolo svolto dall'istituzione ecclesiale nel suo complesso».

8 Debbo alle lezioni svolte dal prof. Giacchi in Università Cattolica nell'anno accademico 1975-1976 una prima fondamentale impostazione del tema.

9 Si pone in proposito l'esigenza dell'applicazione della legge morale nella società pluralista e quindi dell'individuazione di una «legge imperfetta», e qui si veda Joblin, 1996, pp. 19ss. Da parte sua Giovanni Paolo II riprende la tesi della *Dignitatis humanae* sul rapporto verità e libertà, ma «reinterpreta e riorganizza tali dati per fondare la possibilità di una salvezza per le persone e le società minacciate o intaccate nei loro diritti fondamentali» (Dufour, 1995, p. 105).

10 A livello europeo si veda l'art. 9 della *Convenzione europea dei diritti dell'uomo* poi, sostanzialmente, ripreso dalla Carta di Nizza. La libertà religiosa istituzionale trova ora menzione a livello europeo con l'art. I-52 del Trattato costituzionale. Una particolare attenzione alla libertà religiosa è stata data dall'OSCE (già CSCE) sin dall'Atto Finale di Helsinki. In Francia una posizione diversa, ma perdente, è presentata da Sarkozy, 2004.

11 Ne è un esempio la sentenza della Corte costituzionale, n. 203 del 1989: «Il principio di laicità, quale fissato dalla nostra Costituzione, implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni, ma garanzia dello Stato per la salvaguardia delle libertà di religione in regime di pluralismo confessionale e culturale. [...] Tale laicità risponde non a postulati ideologizzati e astratti di estraneità e di ostilità rispetto alla religione o a un particolare credo, ma si pone a servizio di concrete istanze della coscienza religiosa e civile dei cittadini».

12 Tale sarebbe ad esempio – e mi limito ad esemplificazioni – un cedimento verso quella che abbiamo chiamato «religione civile», una riaggregazione del mondo cattolico, o comunque delle varie forme di aggregazioni, sotto la spinta prevalente di occasioni o obiettivi di «unità civile», a cui invece preferire senz'altro un più corretto percorso di unità ecclesiale e di adeguato, libero confronto culturale; lo stesso discorso vale sul piano delle intese occasionali a livello istituzionale tra Chiesa e Stato che privilegiassero risultati contingenti e consentissero un'interpretazione incapace di evitare contraccolpi e pericolosi ritorni laicistici che nessuno si augura. Un'analisi in tal senso è in Formigoni, 2004, ora con integrazioni in Formigoni, 2005.

13 L'espressione è significativa fin dagli inizi della civiltà cristiana dell'approccio tra Chiesa e Stato in termini di laicità. Si veda in proposito il saggio di Fumagalli Carulli, 2006.

14 Significativo quanto già Leone XIII ebbe ad affermare nell'Enciclica *Libertas praestantissimum*: «Sovrana su tutto: tale è la legge naturale, scritta e scolpita nell'anima di ogni uomo, poiché essa non è altro che l'umana ragione che ci ordina di agire direttamente e ci vieta di peccare [...] Dunque ne consegue che la legge di natura sia la stessa legge eterna, insita in coloro che hanno uso di ragione, e che per essa inclinano all'azione e al fine dovuto. Essa è la medesima eterna ragione di Dio creatore e reggitore dell'intero universo».

15 Come ha ricordato Benedetto XVI nell'*Angelus* di domenica 4 dicembre 2005.

16 Sul tema della multiculturalità esiste un ricco magistero che, partendo dal Concilio Vaticano II, arriva fino a quello attuale. Da parte di tanti si va osservando, tuttavia, come non sia il caso di parlare di multiculturalismo che si limita a rendere atto delle molteplici diversità, ma vada invece promosso il dialogo dell'interculturalismo che invece mette in relazione, promuove nuova sintesi. Per una rassegna vd. Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa, 2001.

17 Si veda in proposito quanto dichiarato da Giovanni Lajolo segretario vaticano per i rapporti con gli Stati, in Accattoli, 2006, p. 8.

18 Si veda il singolare dialogo tra il filosofo Jürgen Habermas e il cardinale Joseph Ratzinger dove si apre la prospettiva di una società post-secolare in cui laici e credenti, ragione e religione trovano la via del dialogo (Ratzinger-Habermas, 2005).

19 Nel saggio l'autore con «religioni della politica» definisce una particolare forma di sacralizzazione presente in epoca moderna, quando la politica, dopo aver conquistato la sua autonomia nei confronti della religione tradizionale, avanza la pretesa di definire il significato dell'esistenza umana su questa terra.

20 In tal senso si veda la polemica suscitata dalla puntualizzazione di Scoppola che paragonava alcune attuali tendenze all'*Action française* di Charles Maurras (Scoppola, 2004) e la replica di Bozzo (Bozzo, 2004). Sul tema si veda anche Scoppola, 2005.

## Bibliografia

- *L'incontro del Papa con il Presidente*, in «L'Osservatore Romano», 25 giugno 2005.

AA.VV., *Laicità: problemi e prospettive. Atti del XLVII Corso di aggiornamento dell'Università Cattolica*, Vita e Pensiero, Milano 1977.

ID., *Europa quale laicità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003.

ID., *Rapporto sulla laicità. Il testo della commissione francese Stasi*, tr. it., Scheiwiller Libri, Milano 2004.

ACERBI A., *La Chiesa italiana dalla conclusione del Concilio alla fine della Democrazia Cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

ACCATTOLI L., *La Chiesa non crede nella legge del taglione. Intervista a mons. Giovanni Lajolo*, in «Corriere della Sera», 22 febbraio 2006.

BEIN RICCO E., *Democrazia e laicità*, in ID. (a cura di), *Libera Chiesa in libero Stato*, Claudiana, Torino 2005.

BETORI G., *Estroversi perché coesi alla radice*, in «Avvenire», 14 agosto 2005.

BIANCHI E., *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino 2006.

ID., *Postfazione*, in AA.VV., *Rapporto sulla laicità...*

BOFFO D., *Idee acute e immaginari complotti*, in «Avvenire», 11 novembre 2004.

CASAVOLA F.P., *Ripensare la laicità. Intervento al convegno promosso dal Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale (Roma, 12 novembre 2005)*, in «Coscienza», 6(2005).

CENTRO DI RICERCHE PER LO STUDIO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA, *Il magistero della Chiesa sulla multiculturalità*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Quaderno n. 8, Vita e Pensiero, Milano 2001.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota Dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica* (24 novembre 2002), n. 6, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.

CREPALDI G., *Brevi note sulla laicità, secondo Joseph Ratzinger-Benedetto XVI*, in «Bollettino di Dottrina sociale della Chiesa», II(2006)1, pp. 3-16.

CROUCH C., *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2003.

DAHRENDORF R., *Dopo la democrazia. Intervista a cura di Antonio Polito*, Laterza, Roma-Bari 2001.

DALLA TORRE G. (a cura di), *Ripensare la laicità. Il problema della laicità nell'esperienza giuridica contemporanea*, Giappichelli, Torino 1993.

DUFOUR B., *La déclaration «Dignitatis humanae» trente ans après sa promulgation. Glissement e renversement*, in «Communio», ed. francese, XX(1995)6, pp. 89-109.

FALLACI O., *La forza della ragione*, Rizzoli, Milano 2004.

FLORES D'ARCAIS P.-ZAPATERO J.L.R., *Dialogo sulla laicità, la coerenza della sinistra, la guerra di Bush, il matrimonio omosessuale, la televisione senza i partiti, e altri piccoli problemi di buon governo*, in «MicroMega», 1(2006).

FORMIGONI G., *Europa e Stati Uniti: la religione torna in politica*, in «Appunti di cultura e di politica», XXVII(gennaio-febbraio 2005)1.

ID., *La lunga stagione di Ruini*, in «Il Mulino», 5(2005) pp. 834-844.

ID., *Una nuova strategia pastorale per la Chiesa italiana*, in «Appunti di cultura e di politica», XXVI(2004)5, pp. 10-15.

FUMAGALLI CARULLI O., «*A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio*. Laicità dello Stato e libertà delle Chiese, Vita e Pensiero, Milano 2006.

ID., *Costituzione europea, radici cristiane e Chiese*, in «Jus», LII(gennaio-agosto 2005) pp. 129-160.

GALLI DELLA LOGGIA E., *Il papa, l'attacco a Baghdad, gli altri conflitti*, in «Il Corriere della Sera», 7 gennaio 2005.

GALLI N. (a cura di), *Quali valori nella scuola di Stato*, La Scuola, Brescia 1989.

ID., *Pedagogia della famiglia ed educazione degli adulti*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

GENTILE E., *Le religioni della politica. Fra democrazia e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. VII-XI.

GIACCARDI C.-MAGATTI M., *L'io globale. Dinamiche della socialità contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2003.

GIACCHI O., *Lo stato laico*, Vita e Pensiero, Milano 1975.

GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Corpo Diplomatico* (12 gennaio 2004), in «L'Osservatore Romano», 12-13 gennaio 2004.

ID., *Lettera ai Vescovi Italiani. «Le responsabilità dei cattolici di fronte alle sfide dell'attuale momento storico. Appello ad una grande preghiera del popolo italiano»* (6 gennaio 2004), Supplemento a «L'Osservatore Romano», 13 gennaio 2004.

HABERMAS J., *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Feltrinelli, Milano 2002.

ID., *Dopo l'utopia. Il pensiero critico e il mondo d'oggi*, Marsilio, Padova 1992.

ID., *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, Lavoro, Roma 1998.

HUNTINGTON S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996; trad. it. di S. Minucci, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997.

JENKINS P., *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, trad. it. di P. Meneghelli, *La Terza Chiesa. Il cristianesimo nel XXI Secolo*, Fazi, Roma 2004.

JOBLIN J., *I cattolici nella società pluralista. Attualità del problema*, in AA.VV., *I cattolici e la società pluralista. Il caso delle «leggi imperfette»*, ESD, Roma 1996.

KEPEL G., *La rivincita di Dio. Cristiani, ebrei, musulmani alla conquista del mondo*, Rizzoli, Milano 1991.

LORENZETTI L., *Sussidiarietà*, in BERTI E.-CAMPANINI G. (a cura di), *Dizionario delle idee politiche*, AVE, Roma 1993, p. 883-888.

MAGATTI M., *Il potere istituzionale della società civile*, Laterza, Roma-Bari 2005.

MANZONE G., *Invito alla dottrina sociale della Chiesa*, Borla, Roma 2004.

- MARITAIN J., *L'uomo e lo stato*, Vita e Pensiero, Milano 1953.
- NASO P., *Laicità*, EMI, Bologna 2005.
- NIKOLETTI M., *Da Washington a Gerusalemme*, in «Il Margine», 1(2001) pp. 3-9.
- PERA M.-RATZINGER J., *Senza radici: Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Torino 2005<sup>7</sup>.
- PETRELLA R., *Il bene comune. Elogio della solidarietà*, Diabasis, Reggio Emilia 1997.
- POMBENI P., *Lo strano ritorno della questione cattolica*, in «Il Mulino», 5(2004) pp. 813-822.
- PONTIFICO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, n. 572, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.
- POSSENTI V., '68, il secondo Illuminismo, in «Avvenire», 17 agosto 2005.
- ID., Bene comune, in BERTI E.-CAMPANINI G. (a cura di), *Dizionario delle idee politiche*, AVE, Roma 1993, pp. 32-42.
- ID., *Oltre l'illuminismo. Il messaggio sociale cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1992.
- PRODI P., *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna 1992.
- ID., *La sovranità divisa: uno sguardo storico sulla genesi dello «jus publicum europaeum»*, in «Ricerche di storia politica», 2(2003), pp. 191-202.
- RATZINGER J., *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005.
- ID., *Fede Verità Tolleranza*, Cantagalli, Siena 2003.
- RATZINGER J.-HABERMAS J., *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2005.
- RAWLS J., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2002.
- RHONHEIMER M., *La legge morale naturale: conoscenza morale e coscienza. La struttura cognitiva della legge naturale e la verità della soggettività*, in AA.VV., *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Atti dell'Ottava assemblea generale della Pontificia Accademia per la vita*, 25-27 febbraio 2002, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, pp. 125-158.
- ROMANATO G., *La Chiesa e lo Stato laico*, in AA.VV., *Religione e potere*, Marietti, Torino 1981, pp. 9-86.
- ROMANO S., *Prefazione*, in AA.VV., *Rapporto sulla laicità...*
- ROVEDA P., *Progetto esistenziale e ricerca di significato*, Vita e Pensiero, Milano 2005.
- RUGGIERI G., *Una religione civile europea*, in «Concilium», 2(2004) pp. 118-128.
- RUSCONI G.E., *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino 2000.
- ID., *Un'etica per tutti*, in «La Stampa», 25 giugno 2005.
- ID., *Religione civile e identità italiana*, in «Il Mulino», 5(2003) pp. 832-838.
- ID., *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- SCOPPOLA P., *La democrazia dei cristiani. Il cattolicesimo politico nell'Italia unita. Intervista a cura di Giuseppe Tognon*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- ID., *Il ritorno della religione e il pericolo del conflitto*, in «La Repubblica», 10 novembre 2004.
- SARKOZY N., *La République, les religions, l'espérance*, Cerf, Paris 2004.
- SEN A., *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Mondadori, Milano 2004.
- ID., *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- STARK R.-INTROVIGNE M., *Dio è tornato*, Piemme, Casale Monferrato 2003.
- TOSO M., *Democrazia e libertà. Laicità oltre il neocristianesimo postmoderno*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2006.
- ID., *Per una laicità aperta. Laicità dello Stato e legge naturale*, Lussografica, Caltanissetta 2002.