

In un Paese dall'identità composita e in cambiamento, c'è bisogno di una laicità autentica, dove ciascun attore sociale gioca il proprio ruolo per il bene comune

Maurilio Guasco, ordinario di Storia contemporanea all'Università del Piemonte Orientale, assistente del gruppo Meic di Alessandria

Quale laicità per lo Stato italiano?

Maurilio Guasco

Nel 1991 l'editore Rizzoli pubblicava in italiano un libro che aveva avuto un certo successo nella edizione originale francese: *La rivincita di Dio*, di Gilles Kepel¹. La tesi dell'autore sembra abbastanza semplice: fino agli anni Settanta, nella cultura occidentale si pensava esistesse la possibilità di adattare la religione ai valori secolari. La modernità aveva invaso tutti gli spazi, sembrava inarrestabile. Essa conteneva valori poco funzionali alle religioni, ma aveva anche aspetti che le religioni avrebbero potuto accettare. Di qui gli sforzi, comuni a molte religioni, per adattarsi alla nuova situazione. Tale tentativo ha però rivelato molti limiti, fino a spingere qualcuno a mettere in risalto il pericolo di una lenta ma inesorabile perdita di alcuni valori che per le religioni rappresentano punti irrinunciabili, se vogliono conservare la loro identità.

I diversi mondi religiosi che si ispirano a quest'ultima linea tendono ad affermare in modo indiscusso i principi ispiratori contenuti nei libri sacri, considerandoli il fondamento assoluto e imm modificabile nel tempo. Molto spesso il riferimento di tali movimenti sono i testi sacri interpretati alla lettera, ma anche il riferimento a un *leader* carismatico, a un profeta o a un capo. Tali orientamenti si trovano più facilmente in quei sistemi che tendono a subordinare lo Stato alla Chiesa o pongono il potere politico al servizio della religione o identificano in qualche modo politica e religione. È evidente che tali atteggiamenti sono più verificabili nel mondo islamico, dove non esiste distinzione tra politica e religione. Ma si possono trovare facilmente anche nelle Chiese cristiane, soprattutto in certe correnti e in alcune "sette" nel significato dato al termine da Ernst Troeltsch². Queste rimproverano alle loro Chiese, nelle quali restano o dalle quali si sono allontanate, i compromessi con la modernità, con la quale sarebbero scese a patti tradendo l'originaria ispirazione religiosa. Bisogna quindi dare risposte più esigenti al rischio che corrono le Chiese di adattarsi alla modernità; essa ha dimostrato i suoi limiti ed è già in crisi. Le religioni devono quindi invertire il cammino: non adattare la religione alla società e alla modernità, ma ridare alla società l'unico autentico valore etico, che è quello religioso. Non modernizzare la religione, dunque, ma infondere un'anima religiosa alla modernità. La modernità ha fallito perché ha tolto Dio dall'orizzonte dell'umanità; bisogna provvedere a ridarglielo, con una vera e propria nuova evangelizzazione, per il mondo cattolico; con un ritorno alla legge coranica applicata nella sua integrità, secondo non poche correnti dell'islam. Per questo, conclude le sue analisi Kepel, la religione torna, per altra via, a essere considerata elemento forte dell'identità collettiva.

Ma l'interrogativo che nasce spontaneo è: di quale religione si tratta? Di una forma di "religione civile", definita da Rousseau e che trova una delle sue forme più significative negli Stati Uniti d'America (si vedano ad esempio gli studi del sociologo Robert N. Bellah)? Della religione che invita, anche se in termini un po' ironici, ad adorare il dio Po, a rimettere in auge i riti druidi, a mettere una croce nelle bandiere nazionali? O di una religione che è talmente identificata con la nazione, da dover presto tornare al *cuius regio eius religio*, o, in termini più semplici, ciascuno stia nel paese dove la religione dominante è la sua? Si pensi alle con-

seguita da tragiche di tale principio applicato al momento della disintegrazione della ex Jugoslavia. Il ritorno del religioso era comunque anche una risposta a quella che venne definita, soprattutto negli anni Sessanta, l'*eclissi del sacro*, e quindi della religione, nella società industriale (termini usati nelle ricerche di Sabino Acquaviva, che sollevarono diversi commenti); un fenomeno forse un po' enfatizzato, sulla base di indagini empiriche che studiavano la costante diminuzione della pratica religiosa in quasi tutte le società sviluppate e nei contesti urbani. I dati apparivano inequivocabili, anche se non sempre del tutto attendibili; spesso però si limitavano a descrivere dei fenomeni esteriori quantificabili, senza cercare spiegazioni profonde, e trascurando elementi di carattere interiore o psicologico che in tempi successivi avrebbero ricevuto maggiore attenzione.

La sociologia delle religioni, che prima si occupava soprattutto di dati quantitativi e aveva al centro dei propri interessi la religione di chiesa (pratiche religiose, credenze e così via), poco alla volta si spostava verso lo studio dei processi di formazione della propria identità religiosa. La ragione dipende dal fatto che prima l'identità religiosa era considerata l'adeguamento dell'individuo alle istituzioni; oggi essa diventa quasi una questione privata. Ed è proprio dalla reazione contro la privatizzazione del fenomeno religioso che si è verificata la ricordata rivincita di Dio, che però non è un fenomeno nuovo: nessuno penserebbe che una frase come «da qualche tempo si assiste a un ritorno del religioso» sia stata scritta da Ernest Renan nel 1848 in *L'avenir de la science*³.

La tipologia dei rapporti tra gli Stati e le Chiese è piuttosto varia; i due estremi sono lo Stato confessionale e lo Stato che esclude al suo interno ogni presenza religiosa. Ma le varianti sono numerose, e vanno dalle religioni che giustificano e santificano i conflitti determinati dalle stesse religioni, poiché queste sono considerate elemento portante della identità nazionale, alla religione che si fa mediatrice tra i belligeranti in quanto le viene riconosciuto un ruolo che la pone al di sopra e al di fuori dei conflitti⁴.

LA DESACRALIZZAZIONE DEL MONDO

Il passaggio da uno Stato confessionale a uno Stato laico coincide spesso anche con un processo di desacralizzazione del mondo⁵. Per lunghi secoli era stata la religione a segnare i ritmi di vita dei popoli. L'universo era il luogo del sacro, la religione avvolgeva ogni momento della vita degli uomini. Lo sviluppo di vari sistemi filosofici, l'influsso del pensiero illuminista e il progresso delle scienze avevano provocato una vera e propria *desacralizzazione*

del mondo. I termini usati per indicare tale processo sono diversi; il più in uso, grazie a Max Weber, è quello di *disincanto*. Il mondo non è più il luogo del sacro, le forze che lo reggono non sono più misteriose e abbandonate alle regole (o al capriccio) delle divinità; il mondo è retto da regole che l'uomo è in grado di scoprire e dirigere, gli spazi misteriosi, ora ancora gestiti dalle religioni, tendono a restringersi. A questo proposito, nasceranno teorie diverse che possono essere ridotte a due: l'una, che ritiene che gli spazi della religione finiranno per essere tutti occupati dalla scienza, la quale arriverà a dare risposte a tutti gli interrogativi dell'umanità; l'altra, che ritiene che lo sviluppo delle scienze non porterà comunque a esaurire le domande, e resteranno sempre degli spazi inesplorati, delle domande inevase, quasi uno zoccolo duro che sarà costantemente occupato dalle religioni, alle quali gli uomini ricorrono quando si trovano nella incapacità di dare risposta alle loro domande.

L'EMERGERE DELLA LAICITÀ

Lasciamo da parte la storia del termine e dei diversi significati che ha assunto nella storia⁶. Come il mondo, anche quel termine si è desacralizzato, passando da un uso prevalentemente ecclesiastico (i laici sono coloro che non sono preti, dice ancora il Codice di diritto canonico del 1917) a un uso profano, fino all'uso del termine da parte dei partiti (ma non è sempre facile spiegare agli studenti cosa si intenda esattamente quando si parla di partiti laici). Nel mondo religioso la *laicità* ha trovato recentemente diritto di cittadinanza, ma con qualche precisazione. Si parla cioè di laicità "buona", lasciando poi a ciascuno di dare un senso a quell'aggettivo.

Ciò che però talvolta si tende a dimenticare è che anche quello è un concetto da storicizzare, e sembra del tutto improprio pensare che esista in Europa un concetto univoco di laicità. Per ragioni cronologiche, si tende a pensare che il concetto e i suoi contenuti facciano riferimento in modo specifico al modello francese, nato con la legge di separazione dello Stato dalla Chiesa nel 1905⁷. Un modello tra l'altro ripreso e aggiornato dalla Commissione Stasi, il cui rapporto è alla base della legge, erroneamente indicata come la legge sul velo islamico, che proibisce l'uso in modo ostentato, nei luoghi istituzionali, di simboli religiosi⁸.

Sarebbe improprio, dicevo, pensare che esista in Europa un concetto univoco di laicità: mi pare sia questo l'errore commesso dai componenti della Corte europea dei diritti dell'uomo, nella recente sentenza circa l'esposizione dei crocifissi nelle scuole italiane (una sentenza che per un certo

verso rivaluta i magistrati italiani: la denuncia venne fatta nell'aprile 2002, la sentenza è del 3 novembre 2009: temo che quei ragazzi che chiedevano di togliere il crocifisso dalla loro scuola siano ormai laureati). Non voglio qui entrare nel merito di quella sentenza, che ha già sollevato tanti dibattiti: è il metodo e la premessa che non convince. La Francia ha un suo tipo di laicità molto diversa da quella inglese; l'Olanda si domanda che fare, a causa della presenza di forme estreme di fondamentalismi religiosi, che rischiano di limitarne la libertà di espressione; la Spagna sta vivendo un processo accelerato di accesso alla modernità, che provoca accese polemiche con una parte della Chiesa istituzionale; il Belgio ha emanato leggi molto severe in proposito; la Svizzera ha appena bocciato la costruzione di nuovi minareti, dando l'impressione di limitare la libertà religiosa di una parte della popolazione, quella libertà religiosa che dovrebbe essere uno dei capisaldi della laicità. In alcuni paesi scandinavi, dove la pratica religiosa è ridotta al minimo, sussiste ancora il principio della religione di Stato⁹.

Abbiamo avuto quasi una prova ulteriore delle varie posizioni al momento della discussione sull'eventuale inserimento nella Costituzione europea del richiamo alle radici ebraico-cristiane. La cosa più interessante è stata in Italia la partecipazione al dibattito di quelli che si possono definire i nuovi *atei cristiani*, o secondo un'altra terminologia, gli *atei devoti*. A monte vi era, in parte, l'affermazione di uno dei più noti intellettuali italiani del XX secolo, Benedetto Croce, che riteneva che «non possiamo non dirci cristiani», cioè figli di una storia che ha le sue origini e i suoi fondamenti nel cristianesimo. Su questa base, qualcuno ha fatto un passo ulteriore, dicendo che «dobbiamo dirci tutti cristiani», invitando quindi il cristianesimo a non abbandonare quello che viene considerato il suo ruolo essenziale, cioè di rappresentare il fondamento e la difesa dei valori occidentali. I nuovi atei devoti si sono trovati d'accordo nel difendere i valori occidentali, che si identificherebbero con i valori cristiani. La debolezza del cristianesimo – è la loro tesi – finirebbe per determinare la debolezza dell'Occidente, il quale, a sua volta, ha bisogno del sostegno delle Chiese per non correre il rischio di soccombere di fronte ai nuovi invasori. Scrive ad esempio Marcello Pera, uno dei maggior sostenitori di questa tesi: «Il cristianesimo è tanto consustanziale all'Occidente che un suo cedimento avrebbe conseguenze devastanti»¹⁰.

Il cristianesimo, in questa tesi, diventa, o ritorna a essere, parte integrante dell'identità europea. Le premesse di tale pensiero si possono forse trovare in personaggi come Joseph De Maistre, o ancora meglio, Charles Maurras. Quest'ultimo era convinto che, insieme con la monarchia, la religione rappresentasse il vero elemento costitutivo della nazione, la sua identità e il principio unificante e conservatore dell'ordine.

Lui si dichiarava ateo, ma pensava che altro era credere in Dio, altro auspicare una religione come elemento stabilizzatore della nazione. Ed era questo l'aspetto che più lo interessava.

Ma con simili teorie, che spazio vi è per la laicità dello Stato? Se una religione è considerata elemento fondante una cultura e una identità nazionale, come vengono considerate le altre? Credo che dobbiamo qui distinguere tra il dato storico e la situazione attuale. «È un dato storico incontestabile che per secoli la religione ha avuto in Europa una dimensione collettiva e che le sue diverse espressioni confessionali hanno intrattenuto ogni tipo di relazioni con la società».

Non esiste paese europeo in cui la religione «non abbia contribuito a fare la storia e a piegare il corso degli eventi (...).

La comune appartenenza cristiana è una componente dell'identità europea, e il cristianesimo ha impresso il suo marchio sul continente»¹¹.

Tale situazione non è mutata con la rottura dell'unità religiosa, né quella che ha dato origine all'ortodossia, né quella che si è realizzata nel corso del XVI secolo. Sono aumentati i riferimenti religiosi, ma la supremazia del religioso sul politico è rimasta immutata anche nelle Chiese riformate. La Chiesa di Calvino, per limitarci a un esempio, non è certo un modello di separazione tra l'autorità religiosa e l'autorità civile.

La citazione evangelica del «date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio»¹² è rimasta come affermazione della distinzione dei poteri. Questa distinzione, in pratica, non si è mai realizzata; il potere religioso si è sempre considerato superiore al potere politico. Più che il testo del Vangelo, ha creato una tradizione il testo di Paolo nella lettera ai Romani: «ogni potere viene da Dio»¹³.

Non a caso è il testo del Nuovo Testamento che, a partire da Lutero, è stato oggetto delle maggiori attenzioni; quel testo, facendo derivare da Dio ogni potere, mette in causa qualsiasi forma di resistenza al potere stesso¹⁴.

QUALE LAICITÀ IN ITALIA?

A differenza di altri paesi, in Italia esiste un Concordato che regola i rapporti tra lo Stato e la Chiesa cattolica e diverse intese con altre Confessioni religiose. Ora, l'articolo I del testo di revisione del Concordato lateranense, firmato il 18 febbraio 1984, dice esplicitamente che lo Stato e la Chiesa cattolica si impegnano «alla reciproca collaborazione per la promozione dell'uomo e il bene del Paese».

Un testo di grande valore, ma che in fondo si presta alla stessa obiezione fatta tante volte all'evangelico «Date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio»: chi decide che cosa è di Cesare e che cosa è di Dio? Per un credente integralista, tutto è di Dio; per un laico anticlericale, tutto è di Cesare.

Lo stesso vale per il principio concordatario: chi decide quale sia «il bene del paese»? Anche in questo caso, volevo solo ricordare quanto siano complesse le questioni che sembrano semplici, e come siano bravi i giuristi a scrivere testi che poi richiederanno una commissione composta da altri giuristi che dovranno interpretare il testo, lasciando aperta la possibilità di ricorrere a una terza commissione...

Se il testo concordatario regola i rapporti tra lo Stato italiano e la Chiesa cattolica, la società civile e il mondo cattolico vivono anche altri rapporti e altre situazioni. Il principio di laicità ha prima di tutto declinato al plurale il termine *tradizione*. Di fronte alla *tradizione* conservata e regolata dalla Chiesa cattolica, ci si è resi conto che esistono *tradizioni diverse* che devono convivere. Ciò significa che i valori e i grandi principi morali non derivano più da un'unica fonte, ma da una pluralità di fonti, che devono confrontarsi fra di loro. Inoltre, cosa non del tutto scontata, significa che nessuna appartenenza religiosa deve produrre privilegi o disuguaglianze nei diversi soggetti. Uno Stato dovrebbe essere neutrale e tenere comportamenti uguali nei confronti di tutti i cittadini e di tutte le confessioni religiose. Il che si oppone sia al confessionarismo (lo Stato privilegia una confessione religiosa), sia al laicismo, inteso qui come un orientamento di pensiero che dalle fonti dei grandi principi etici e dei valori esclude il fatto religioso.

In Italia, per ragioni storiche, la Chiesa tende a invadere gli spazi dello Stato e anche a chiedere che lo Stato stesso assuma alcuni valori che l'istituzione ecclesiastica considera irrinunciabili e non negoziabili: il che è da molti considerato come un rischio per la laicità dello Stato.

Ma non è solo la Chiesa a mettere in causa la laicità dello Stato. Quando si vorrebbe un'intesa profonda tra religione e società, pensando che il

cristianesimo possa ridiventare l'elemento portante dell'identità nazionale e quasi il cemento dell'unità di un popolo, contribuendo così al progresso della nazione, e tale auspicio viene avanzato da non credenti che ricoprono cariche politiche, quando tale offerta viene fatta alla Chiesa e magari accettata, si rischia «di minare la laicità dello Stato e il pluralismo democratico accentuando inoltre la pericolosa e falsante identificazione tra cristianesimo e Occidente»¹⁵.

Giovanni Spadolini aveva un giorno parlato di un «Tevere più largo»: se quel fiume è il simbolo del rapporto tra lo Stato e la Chiesa cattolica, possiamo dire che non sono le piogge che lo fanno allargare o restringere, ma i molti equivoci ai quali stiamo assistendo. Non è facile oggi trovare un personaggio come De Gasperi, uomo di fede profonda e di altrettanto profondo senso dello Stato. Come è noto, quando, in seguito al fatto che non intendeva seguire alcune indicazioni di Pio XII, questi si rifiutò di riceverlo in udienza, De Gasperi ebbe una reazione che forse è la migliore definizione di una laicità vissuta da un cattolico. Disse al pontefice: come credente accetto la sua decisione, anche se mi umilia; come capo di uno Stato, al quale un altro capo di Stato (si chiama pure Stato della Città del Vaticano) rifiuta un'udienza, chiedo esplicitamente che venga fornita una spiegazione a tale rifiuto.

Oggi la situazione politica e religiosa presenta elementi di novità. Diceva Giovanni XXIII, nell'enciclica *Pacem in terris* (aprile 1963), che le idee camminano nella storia, e scelte e incontri impossibili ieri, possono diventare possibili domani. Credo sia questa la prospettiva su cui lo Stato italiano e le Chiese dovranno mettersi. Le Chiese hanno il diritto, e anche il dovere, di intervenire, di pungolare, di suggerire scelte non sempre in linea con le attese della classe dirigente; a mio avviso certe volte e su certi temi hanno taciuto fin troppo. Ma non possono pensare che tali suggerimenti siano la base per delle leggi dello Stato. Anzi, proprio certe ambiguità che si sono verificate, han finito da un lato per far nascere una laicità militante e combattiva, che vorrebbe togliere ogni spazio pubblico alle religioni e alle Chiese, riducendo il fatto religioso nel privato; dall'altro a dare origini a certi movimenti integralisti e spesso privi proprio del senso dello Stato. D'altra parte, la recente crescita della presenza islamica ha riaperto problemi che sembravano risolti: fin dove uno Stato può accettare dei comportamenti religiosi che sono di fatto in antitesi con le proprie leggi?

Credo che una delle prime caratteristiche della laicità di uno Stato, e forse è uno dei problemi che lo Stato italiano ha difficoltà ad adottare, sia proprio

quella di ascoltare le varie voci, compresa quella delle Chiese, e poi fare le sue scelte, che nei prossimi anni saranno sempre più significative. Penso alla eventuale legge sulla libertà religiosa, ai grandi problemi etici, alla riforma dell'insegnamento della religione nella scuola: problema quest'ultimo, che richiede una nuova riflessione, ben diversa da quella che aveva una sua logica al momento della revisione del Concordato. Le nuove presenze di immigrati e un forte mutamento del panorama scolastico richiedono, mi pare, un ripensamento profondo anche di un insegnamento che è nato quando l'Italia aveva una situazione religiosa oggi profondamente mutata.

Sono tutti temi che dovranno essere affrontati in un futuro prossimo: con una premessa, su cui concludo e che forse sarebbe frutto di una laicità autentica: che le due parti, al di là delle logiche e non sorprendenti dichiarazioni delle due parti di assoluto disinteresse e di ricerca del solo bene dei cittadini e dei credenti, giochino fino in fondo il loro ruolo, di Stato laico e di comunità di credenti, e non ispirino le loro scelte a contingenti motivi di interesse.

(Testo della prolusione dell'Autore all'apertura dell'anno accademico 2009-2010 dell'Università del Piemonte Orientale. Si ringrazia il Magnifico Rettore dell'ateneo, professor Paolo Garbarino, per l'autorizzazione alla pubblicazione)

NOTE

¹ G. KEPEL, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans a la reconquête du monde*, Paris, Seuil 1991 = *La rivincita di Dio*, trad. it. di C. TORRE, Milano, Rizzoli 1991.

² E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr 1923 = *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, trad. di G. SANNA, Firenze, La Nuova Italia 1969.

³ E. RENAN, *L'avenir de la science. pensées de 1848*, Paris, Calmann Lévy 1890.

⁴ Si veda A.F. GEYER, *Piety and Politics*, Richmond VA, John Knox Press 1963. Una tipologia dei diversi rapporti tra le Chiese e gli Stati in G. RIZZA, *Prospettive della laicità in campo politico*, in "Studi di teologia", XVIII (2006), pp.194-208. Tutto il fascicolo è dedicato a *Le sfide della laicità*.

⁵ Si veda M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard 1985.

⁶ Si veda una rassegna di studi recenti in J. BAUBÉROT, *Laïcité 1995-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil 2004.

⁷ Si veda E. POULAT, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cerf/Cujas 1987 e in modo sintetico R. RÉMOND, *L'invention de la laïcité française. De 1789 à demain*, Paris, Bayard 2005.

⁸ Il testo in *Laïcité et République. La documentation française*, Paris, 2003 = ed. it. in COMMISSIONE STASI, *Rapporto sulla laicità. Velo islamico e simboli religiosi nella società europea*, Milano, Scheiwiller 2004.

⁹ L'analisi di alcuni casi nazionali in L. PAOLETTI (a cura di), *L'identità in conflitto dell'Europa. Cristianesimo, laicità, laicismo*, Bologna, Il Mulino, 2005. Su alcuni modelli di laicità, con dichiarata predilezione per quella francese, la breve sintesi di J. Bauberot, "Modelli di laicità in Europa", in *Studi di teologia*, XVIII (2006), pp.111-114.

¹⁰ Si veda M. PERA e J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*. Milano, Mondadori, 2004, p. 32.

¹¹ Le citazioni sono tratte da R. RÉMOND, *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes au XIX^e et XX^e siècles (1789-1998)*, Paris, Seuil, 1998 = *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, trad. it. di M. SAMPAOLO, Roma-Bari, Laterza, 1999.

¹² Mt 22, 21.

¹³ Rm 13,1.

¹⁴ Si veda l'ultima parte del volume di M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, il Mulino, Bologna 2009.

¹⁵ Si veda E. BIANCHI, *Per un'etica condivisa*, Einaudi, Torino 2009, p. 26.

