

*Laicità e laicismo: origini storiche di una disgiunzione**

I. Polisemia dei termini «laicità» e «laicismo». Loro prevalente impiego in senso oppositivo

«[...] la laicità ha di particolare di non essere un'idea primaria come le altre da cui ha preso spunto nella sua costruzione concettuale – il sacro, la verità, il potere – ma un'idea di secondo livello, legata alla storia e all'esperienza. Non gode di un'evidenza immediata e si è costruita nel corso dei secoli per differenza, ma proprio per questo si è caricata di significati plurimi»¹.

La citazione che precede richiama, opportunamente, la natura storica dell'idea di laicità, motivando al contempo, proprio in corrispondenza a questa sua origine, la pluralità di significati che la connota. Altrettanto va detto in riferimento al termine laicismo, pure di origine essenzialmente storica, ancorché contrassegnato – probabilmente – da un grado minore di polisemia. Di qui il particolare interesse che l'indagine storica riveste circa la genesi dei due concetti. In questa sede, peraltro, ci si occuperà soltanto di un aspetto specifico concernente i due termini: l'uso dei medesimi in senso disgiuntivo, con valenza prevalentemente oppositiva.

Nella pubblicistica contemporanea, infatti, mentre al termine «laicità» viene generalmente attribuito un significato positivo, quello di «laicismo» è assunto per indicare una sorta di deriva, di degenerazione dei contenuti della laicità².

È in questa più ricorrente accezione che si affronteranno le problematiche che vengono trattate sotto la dicotomia *laicità/laicismo*, non senza, tuttavia, aver prima richiamato l'esistenza di approcci diversi, che non ricorrono ai concetti di laicità e laicismo in senso oppositivo, ma secondo altre angolazioni, oppure

* L'articolo ripropone – con alcune modifiche apportate per la pubblicazione su questa Rivista – il contributo dell'autore agli *Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, in corso di pubblicazione presso Giappichelli, Torino.

¹ Così G. Tognon, *Laicità e scuola*, in *Lessico della laicità*, G. Dalla Torre (a c. di), Roma 2007, 185.

² Come è facile constatare immediatamente, e come si vedrà più ampiamente in seguito, la disgiunzione (o dicotomia) *laicità/laicismo* ha carattere valutativo, oltre che descrittivo, differenziandosi, da questo punto di vista, da altre distinzioni, quali ad esempio quella tra «laicità debole» e «laicità forte», programmaticamente *avalutative* e *neutrali*: cfr. G. Fornero, *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Milano 2008, segnatamente 237; Id., *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Milano 2009², 67 ss.

assegnano ad essi un significato sostanzialmente sinonimico³.

Coloro che appartengono a quest'ultimo orientamento, o utilizzano indifferentemente i due termini per esprimere i medesimi contenuti, senza occuparsi di una loro eventuale distinzione⁴, oppure negano ad essa, espressamente, rilevanza concettuale⁵. Altri assumono una nozione di laicismo così estesa da divenire una dottrina politica, segnatamente una dottrina dello Stato⁶. Altri ancora

³ Per un'utile classificazione delle diverse interpretazioni del rapporto tra *laicità* e *laicismo*, cfr. F. Traniello, *Clericalismo e laicismo nella storia moderna*, in *Laicità problemi e prospettive. Atti del XLVII corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica*, Milano 1977, 114-115, che individua tre principali approcci: secondo il primo, tra laicità e laicismo sussisterebbe «un rapporto di sinonimia o comunque di strettissima correlazione, servendo i due termini ad indicare qualità e caratteristiche identiche riferite soltanto a due diverse dimensioni, quella politico-statale e quella ideologica»; il secondo approccio individua invece nel laicismo «lo sviluppo e la sistematizzazione teorica della laicità, per cui il laicismo comprenderebbe interamente la laicità»; il terzo più complesso approccio configura un progressivo distacco storico tra laicità e laicismo: «mentre all'origine la laicità comprendeva anche il laicismo e la realtà che questo indica (ma, comprendendolo, lo superava di dimensioni), più tardi, attraverso un processo di depurazione teorica e, soprattutto, di trasformazione dei dati storici fondamentali, i concetti di laicità e laicismo hanno assunto una reciproca autonomia, venendo ad indicare cose diverse». L'approccio che sembra preferibile e che viene da me adottato in questo contributo si iscrive all'interno della terza prospettiva.

⁴ Si veda, ad esempio il lemma *Laicismo*, di V. Zanone, nel noto *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Torino 1983, 573 ss., il quale intende per *laicismo* sia «cultura laica» sia «Stato laico», e a questo contrappone (ovviamente non già il laicismo bensì) l'*ideologia laicistica*: «Lo Stato laico propriamente inteso non professa [...] una ideologia "laicistica" qualora si intenda per tale una ideologia irreligiosa o antireligiosa» (*ibidem*, 374). Dalla lettura di questa voce, si desume come l'Autore accolga un concetto di *laicismo* molto simile a quello che oggi diremmo di *laicità positiva*, fondamentalmente condivisibile. Anche N. Abbagnano, nel lemma *Laicismo* del *Dizionario di filosofia*, Torino 1971², 517-518, dà una definizione del termine parimenti assimilabile al concetto di laicità (in senso positivo), poiché esso consisterebbe nel «principio di *autonomia* delle attività umane, cioè [nel]l'esigenza che tali attività si svolgano secondo regole proprie, che non siano imposte dall'esterno. [...] Pertanto esso non può essere inteso solamente come la rivendicazione dell'autonomia dello Stato di fronte alla Chiesa o per meglio dire al clero; giacché è servito anche, come la storia dimostra, alla difesa dell'attività religiosa contro quella politica e serve anche oggi in molti paesi a questo scopo». Infine segnalo come neppure in G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Milano 1962, 125 ss., 279 ss. e 299 ss., compaia mai la coppia oppositiva laicità-laicismo.

⁵ Cfr. A. Bertola, *Appunti sulla nozione giuridica di laicità dello Stato*, in *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, I, Bologna 1953, 174-176.

⁶ Cfr. V. De Caprariis, *La voce del laicismo*, in *Il Mondo*, 1° maggio 1956 (consultabile anche in <http://www.repubblicanidemocratici.it>), il quale afferma che «il laicismo non è solo una certa soluzione del problema dei rapporti tra Stato e Chiesa, ma è una dottrina dello Stato e della politica, è una dottrina moderna della libertà. Il senso dei limiti di ciascun potere nello Stato e l'esigenza della sua sottomissione ad un controllo giudiziario di costituzionalità; la consapevolezza dell'importanza fondamentale e decisiva del controllo politico dell'esecutivo; l'acuta coscienza della necessità di evitare ogni sottomissione del potere politico al potere economico e quindi della necessità di un

distinguono tra una concezione filosofica razionalistica ed immanentistica, che nell'età contemporanea avrebbe alimentato il movimento laico, conferendo ad essa la qualifica di *laicismo*, e l'assetto giuridico dello Stato che ne è derivato, riservando a tale ultima entità il termine *laicità*⁷. Non mancano infine voci decisamente critiche rispetto alla distinzione, ritenuta esclusivamente pertinente al linguaggio ecclesiastico (più esattamente, della Chiesa cattolica), mentre sarebbe improprio – anche a livello etimologico e semantico – designare con valenza negativa il termine laicismo⁸.

Tuttavia, se si guarda con gli occhi della storia alla lunga, e per molti versi tormentata vicenda del concetto di laicità, nonché alla molteplicità di significati che il termine ha assunto⁹, ci si avvede facilmente di come, in corrispondenza ai diversi climi culturali ed ai diversi sistemi politici, a tale concetto siano stati at-

controllo di quelle forze economiche privilegiate che tendono al prepotere politico; la coscienza che la vita libera e democratica si svolge anche, se non soprattutto, mercé un' autonoma circolazione dei ceti, mercé la distruzione dei privilegi e la progressiva diffusione di una più elevata giustizia distributiva, e la consapevolezza che i poteri pubblici non sono e non possono essere estranei a ciò, non sono e non possono restare da parte ad assistere disinteressatamente alle lotte economiche e sociali, e che è anzi loro dovere preciso di intervenire a spezzare i nuovi feodalismi; la coscienza finalmente che se una Chiesa non è assimilabile ad uno dei "corpi" dello Stato, lo Stato a sua volta non è assimilabile all'antico "braccio secolare" ed ha perciò il dovere di tutelare l'assoluta aconfessionalità dei suoi organismi; tutto ciò, in cui si riassume l'ideologia laica, non è meno che una dottrina dello Stato, dello Stato moderno e democratico, in cui circola, audace e feconda, la forza autonoma della libertà, della libertà intesa non già come accumulazione di privilegi, ma come libertà liberatrice». Affermazioni, queste, che, a distanza di oltre mezzo secolo, paiono ancor oggi – e forse oggi ancor di più – del tutto condivisibili, salvo osservare che ciò che l'Autore riferisce al *laicismo* si sostanzia nelle caratteristiche essenziali dello Stato di diritto e sociale contemporaneo, le quali dovrebbero – auspicabilmente – essere patrimonio comune a tutti gli orientamenti culturali e politici.

⁷ Cfr. L. Guerzoni, *Note preliminari per uno studio della laicità dello Stato sotto il profilo giuridico*, in AG. 41, 1967, 71 ss. Cfr. pure N. Morra, s.v. *Laicismo*, in NNDI., IX, Torino 1963, 437 ss., il quale, già all'epoca, dopo aver distinto un piano filosofico-culturale (all'interno del quale individuava ulteriormente un laicismo «ideologico» ed un laicismo «metodologico»), ed un piano politico-istituzionale, riteneva che in tale ultimo ambito si dovesse distinguere un laicismo «militante» da un laicismo «conciliante»: di segno prevalentemente negativo (almeno nei confronti della religione) il primo, cui veniva ricondotto il «laicismo» in senso stretto; di segno positivo il secondo, cui si attribuiva la denominazione «laicità».

⁸ Cfr. S. Lariccia, *Battaglie di libertà. Democrazia e diritti civili in Italia (1943-2011)*, Roma 2011, 107; cfr. pure Id., *La laicità in Italia, oggi*, in *Le voci della laicità*, a cura di R. Carcano, Roma 2005, 14.

⁹ «[...] quello di laicità è divenuto un termine drammaticamente polisemico»: così G. Dalla Torre, *Le "laicità" e la "laicità"*, in AG. 227, 2007, 8; cfr. pure Id., *Presentazione*, in *Ripensare la laicità, Il problema della laicità nell'esperienza giuridica contemporanea*, a cura di G. Dalla Torre, Torino 1993, IX; Id., *Metamorfosi della laicità*, in *Laicità e relativismo nella società post-secolare*, a cura di S. Zamagni e A. Guarnieri, Bologna 2009, 143 ss.; L. Caimi, *Laicità*, in *Dizionario delle idee politiche*, a cura di E. Berti e G. Campanini, Roma 1993, 417.

tribuiti, di volta in volta, contenuti tra loro assai diversificati e contrastanti, talora anche aspramente critici rispetto al fattore religioso riguardato nella sua espressione pubblica, sociale ed istituzionale. Si tratta, in questo caso, di «un concetto ideologico di laicità inteso come *neutralità religiosa dello spazio pubblico*, di cui fa le spese innanzitutto (ma non solo: si pensi alla libertà di espressione e alla vocazione pluralista della scuola pubblica) il diritto di libertà religiosa, che viene garantito solo nell'accezione restrittiva di "libertà di culto" ed entro i limiti dell'ordine pubblico stabilito dalla legge, vale a dire nella sola sfera privata dell'individuo, non riconosciuto come diritto fondamentale dell'uomo e come espressione della sua personalità. Questa accezione militante e ideologica della laicità, denominata *laïcisme d'Etat*, ostile alla religione e alla sua rilevanza pubblica, ha dominato per lungo tempo in Europa, confondendosi con le politiche persecutorie e repressive di alcuni Stati totalitari del Novecento»¹⁰.

II. Ragioni della disgiunzione

Emerge così, dall'esperienza storica concreta e dalle teorizzazioni che di essa sono state compiute, accanto a quella che dovrebbe essere una laicità "positiva" ed "aperta", o, ancora, "accogliente" ed "inclusiva", un volto della laicità guardingo e sospettoso, quando non ostile, rispetto al fenomeno religioso: una laicità, come si suol dire, *de combat*¹¹.

Fondamentalmente per queste ragioni, sia sul piano descrittivo che su quello assiologico, è invalso l'uso di contraddistinguere tale atteggiamento negativo con il sostantivo *laicismo*¹², attribuendo invece a quello di *laicità* il significato di un rapporto corretto, per così dire fisiologico, dello Stato nei confronti del fenomeno religioso¹³.

¹⁰ P. Cavana, *Laicità dello Stato: da concetto ideologico a principio giuridico*, in *Studi in onore di Piero Pellegrino*, I. *Studi di diritto canonico ed ecclesiastico*, M.L. Tacelli e V. Turchi (a c. di), Napoli 2009, 227 ss. (= *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, <http://www.statoechiese.it>, settembre 2008).

¹¹ Cfr. Dalla Torre, *Le "laicità" e la "laicità"* cit., 25.

¹² La precisazione è necessaria, poiché anche "laicismo" è termine polisemico, pur se in misura forse minore di quello di "laicità". Oltre alla bibliografia sopra citata, basta a dimostrarlo il fatto che tre autorevoli Autori già richiamati (Nicola Abbagnano e Valerio Zanone e Vittorio de Caprariis, cfr. *supra*, note 4 e 6) danno ad esso un significato positivo, e in gran parte condivisibile, essenzialmente riconducibile a quello di laicità.

¹³ Cfr., tra i molti, L. Spinelli, *Lo Stato e la Chiesa. Venti secoli di relazioni*, Torino 1988, 60 ss.; *Laici o laicisti?*, V. Possenti (a c. di), Firenze 2002; J.D. Durand, *Tra laicità e laicismo, esiste un modello francese?*, in *Il Diritto ecclesiastico* 116, 2005, I, 137, 140 e 148 ss.; T. Goffi, G.

Cosicché, «attraverso un processo di depurazione teorica e, soprattutto, di trasformazione dei dati storici fondamentali, i concetti di laicità e laicismo hanno assunto una reciproca autonomia, venendo ad indicare cose diverse»¹⁴. A ciò non è del resto stato estraneo il percorso evolutivo compiuto dal pensiero cattolico, che da posizioni di rigida contrapposizione allo Stato laico e all'idea stessa di laicità (nelle quali non si distingueva tra laicità e laicismo, accomunati in un unico giudizio negativo), è progressivamente passato ad una valutazione positiva dello Stato laico, del quale si sono anzi ricercate ed evidenziate le «radici cristiane»¹⁵.

Lo stesso Norberto Bobbio ebbe a sottolineare la fondatezza della dicotomia *laicità/laicismo* «se per laicismo s'intende un atteggiamento d'intransigente difesa dei pretesi valori laici contrapposti a quelli religiosi [...] e di intolleranza verso le fedi e le istituzioni religiose [...]. Quando la cultura laica si trasforma in laicismo, viene meno la sua ispirazione fondamentale, che è quella della non chiusura in un sistema di idee e di principi definiti una volta per sempre. [...] Lo spirito laico non è esso stesso una nuova cultura ma è la condizione per la convivenza di tutte le possibili culture»¹⁶.

III. Linee di sviluppo storico

In base alle considerazioni sopra svolte, risulta evidente come il processo di laicizzazione ed il correlativo *fenomeno* del laicismo (se e quando presente) datino in epoca assai precedente rispetto alle denominazioni successivamente attribuitegli: «c'era la cosa ma non c'era ancora il nome»¹⁷. Mentre infatti si

Dalla Torre, *Laicismo*, in *Enciclopedia filosofica* 6, a cura del Centro Studi Filosofici di Gallarate, Milano 2006, 6119 ss.; O. Fumagalli Carulli, "A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio". *Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Milano 2006; A. Spadaro, *Laicità e confessioni religiose: dalle etiche collettive (laiche e religiose) alla «meta-etica» pubblica (costituzionale)*, in *Problemi pratici della laicità agli inizi del secolo XXI. Atti del XXII convegno annuale, Napoli, 26-27 ottobre 2007*, a cura della Associazione Italiana dei Costituzionalisti, Padova 2008, 57 ss., ora in Id., *Libertà di coscienza e laicità dello Stato costituzionale. Sulle radici "religiose" dello Stato "laico"*, Torino 2008, 159 ss.; G. Dalla Torre, *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, Roma 2008, 134 ss.; Id., *Sana laicità o laicità positiva?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, <http://www.statoechiese.it>, n. 34 del 2012, 3 e 5.

¹⁴ Traniello, *Clericalismo e laicismo nella storia moderna* cit., 114-115; cfr. pure 135.

¹⁵ *Ibidem*, 126; cfr. inoltre *infra*, par. III.

¹⁶ N. Bobbio, *Perché non ho firmato il «Manifesto laico»*, in *Manifesto laico*, a cura di E. Marzo e C. Ocone, Roma-Bari 1999, 127.

¹⁷ Grassi, *Itinerari della laicità*, in *Laicità e relativismo nella società post-secolare* cit., 174.

suole farne risalire le radici storiche all'Umanesimo e al Rinascimento¹⁸, senza peraltro trascurare che il carattere laico delle istituzioni civili ha avuto il suo primo ed essenziale fondamento nel principio dualistico cristiano¹⁹, solo in tempi relativamente recenti compare l'espressione "laicismo": infatti «bisogna attendere sino alla seconda metà del XIX secolo perché nel contesto dello scontro tra il liberalismo separatista e la Chiesa cattolica il termine laicismo nascesse e si diffondesse in Italia a partire dalla Francia, dove era usata la forma *laïcité*»²⁰.

Dunque, secondo la chiave di lettura qui seguita, in un primo tempo *laïcité* e *laicismo* "convivono" senza differenziazioni concettuali e terminologiche, e per molto tempo senza neppure denominarsi come tali, lungo il corso di quell'articolato e complesso processo storico che condusse, nell'Occidente europeo, all'affermarsi dell'idea di laicità e, sul piano istituzionale, alla nascita dello Stato laico moderno²¹.

¹⁸ «L'ideale neo-classico era per sua natura laico»: E. Tortarolo, *Laicismo* cit., 14 (cfr., peraltro, H. De Lubac, *Pice de la Mirandole*, Paris 1974, trad. it. di G. Colombo e A. Dell'Asta, *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, Milano 1994²). Cfr. ancora V. Zanone, *Laicismo* cit., 573; Spinelli, *Lo Stato e la Chiesa. Venti secoli di relazioni* cit., 60.

¹⁹ «[...] il cristianesimo è stato la condizione di possibilità dello sviluppo di una cultura politica laica e – anche se può sembrare paradossale – ne è ancora oggi un garante»: così, di recente, M. Rhonheimer, *Cristianesimo e laicità. Storia ed attualità di un rapporto complesso*, in *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, P. Donati (a c. di), Bologna 2009, 27. Cfr. pure P. Scopola, *Cristianesimo e laicità*, in *Le ragioni dei laici*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari 2005, 116: «L'idea di laicità [...] non nasce fuori, o contro, ma dentro il mondo cristiano». Significativamente, anche N. Abbagnano, *Laicismo* cit., 517, afferma: «Papa Gelasio I che alla fine del V secolo esponeva in un trattato e in alcune lettere la teoria delle "due spade" fu probabilmente il primo a fare appello con chiarezza al principio del laicismo: il quale rimase sconosciuto all'antichità classica». Cfr. pure V. Zanone, *Laicismo* cit., 574; F.L. Pizzolato, *Laicità e laici nel cristianesimo primitivo*, in *Laicità problemi e prospettive* cit., 57 ss. Sul principio dualistico cristiano, del «dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio», quale matrice storica del processo di desacralizzazione delle istituzioni politiche occidentali, cfr., tra i molti, S. Ferrari, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Bologna 2002, 238 ss., 270; Fumagalli Carulli, «A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio. Laicità dello Stato e libertà delle Chiese» cit., 3 ss. e *passim*; C. Cardia, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, islam*, Cinisello Balsamo 2007, 9 ss.; G. Dalla Torre, *La città sul monte. Contributo alla teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, Roma 2007³, spec. 28 ss.; Id., *Le "laicità" e la "laicità"* cit., 4; Id., *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, cit., *passim*; Id., *Sana laicità o laicità positiva?* cit., 4; F. De Giorgi, *Laicità europea. Processi storici, categorie, ambiti*, Brescia 2007, 16 ss.; P. Cavana, *Laicità dello Stato: da concetto ideologico a principio giuridico* cit., 227 ss. Sulle fonti bibliche, non solo neotestamentarie, dell'idea di laicità, cfr. B. Maggioni, *La fondazione della laicità nella Bibbia*, in *Laicità problemi e prospettive* cit., 39 ss.

²⁰ Tortarolo, *Laicismo* cit., 8. Pare che in Italia il termine sia stato usato per la prima volta da Carducci nel 1863, opponendo "laicismo" a "chieresia" (*ibidem*).

²¹ Cfr. le sintesi storiche tematiche di Cardia, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, islam* cit., 9 ss.; Fumagalli Carulli, «A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio». *Laicità*

Ancor prima della già richiamata fase rinascimentale ed umanistica, una tappa molto importante nel processo di laicizzazione è costituita dalla lotta per le investiture e dalla riforma gregoriana (più che una *riforma* una vera e propria *rivoluzione* secondo Harold J. Berman)²²: l'imperatore fu costretto ad abbandonare il titolo di «Vicario di Cristo», l'autorità politica fu spogliata delle competenze pretese ed esercitate in campo religioso, si *desacralizzò* il potere politico²³. Tuttavia, se con la riforma gregoriana inizia in qualche modo il processo di laicizzazione del “politico”²⁴, esso si arresta alla dimensione della desacralizzazione dell'autorità civile, mentre è conservato – e semmai rafforzato – quel «compito ministeriale del temporale nei riguardi dello spirituale», di ascendenza teocratica, che fu, secondo l'efficace sintesi maritainiana, «l'angelo tentatore della cristianità medievale»²⁵.

dello Stato e libertà delle Chiese cit., 15 ss.; Tortarolo, *Laicismo* cit., 11 ss. Cfr. pure *Laici, laicità, laicismo* (Editoriale), in *Civiltà Cattolica* 106, 2000, IV, 211 ss.

²² Cfr. H.J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of Western Legal Tradition*, Cambridge, Mass., 1983, trad. it. di E. Vianello, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna 1998, 86 ss. (con densa nota di bibliografia ragionata), e 107 ss.

²³ Cfr. C. Fantappiè, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna 2011, 98. Tra gli studi che hanno evidenziato il contributo della storia delle istituzioni ecclesiastiche all'affermarsi del processo di secolarizzazione che condusse, tra l'altro, alla formazione dello Stato laico moderno, soprattutto a partire dalla lotta per le investiture, cfr. E-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Kohlhammer 1967, 75-94, trad. it. di C. Bertani, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Brescia 2006; H.J. Berman, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale* cit.; mentre, in senso critico, cfr. Tortarolo, *Laicismo* cit., 11 ss. (peraltro, potrebbe profittevolmente distinguersi tra *origini remote* ed *origini prossime* del principio di laicità dello Stato).

²⁴ Per la verità, a livello teoretico, la *laicizzazione del politico* aveva ricevuto una fondamentale premessa storico-concettuale nella speculazione di Agostino, contenuta nel *De civitate Dei* (413-426): «una riflessione, la sua, che avrebbe potuto aprire spazi all'impegno laicale nella città dell'uomo, perché la distinzione tra *civitas dei* e *civitas terrena* era netta e il fatto che quest'ultima non fosse da considerare eterna stava pure ad indicare che essa era in possesso di un suo bene proprio e di un valore laico da perseguire e proteggere»: così P. Grassi, *Itinerari della laicità* cit., 177. D'altronde, un “processo di immunizzazione” del potere politico dalle ricorrenti tentazioni *cesaropapiste* era stato avviato, in Occidente, da Ambrogio «che volle togliere l'impunità all'imperatore, trattato entro la Chiesa solo in quanto cristiano» (*ibidem*, 178). La storia delle istituzioni, civili e religiose, doveva tuttavia muoversi secondo ben altre prospettive.

²⁵ Cfr. J. Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1936, tr. it. di G. Dore, *Umanesimo integrale*, Roma 1980, 183 ss., per il primo virgolettato; 148, per il secondo. Si deve d'altra parte rilevare come secondo Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione* cit., 43-44, già nel corso della rivoluzione gregoriana venne gettato il seme che, alla lunga, avrebbe condotto alla emancipazione della società politica da quella religiosa: «Cercando, per secoli, dopo la lotta per le investiture, di imporre la supremazia della Chiesa, il papato contribuì in maniera decisiva a rendere i detentori del potere temporale coscienti dell'autonomia e del carattere terreno della politica e a far sì che

In seguito, spezzata con la Riforma protestante l'unità religiosa che aveva contraddistinto la storia europea, al termine delle guerre di religione che travolsero il continente nei secoli XVI e XVII, il processo di laicizzazione si caratterizzò come fattore di pacificazione. Dopo un susseguirsi travagliato di violenze, la religione non doveva essere più considerata quale elemento personale costitutivo della cittadinanza politica, come era avvenuto durante l'esperienza del territorialismo, con il connesso principio del *cuius regio eius et religio*; si afferma progressivamente il diritto di libertà religiosa e di coscienza.

Con l'Illuminismo spesso si radicalizzarono i toni polemici nei confronti delle Chiese, quella cattolica in particolare, la cui presenza era ritenuta fattore di intralcio nel cammino dell'umanità verso il progresso. Tuttavia il prodotto politico dell'Illuminismo in campo ecclesiastico fu il giurisdizionalismo (nella forma dell'Assolutismo illuminato settecentesco), un sistema di rapporti tra Stato e Chiesa nient'affatto privo di venature confessionali, con un'attività puntigliosa di controlli ed ingerenze negli affari ecclesiastici (basti ricordare la politica ecclesiastica di Giuseppe II, di minuziosa disciplina di materie strettamente appartenenti alle competenze ecclesiastiche, comprese le funzioni religiose, ciò che gli valse l'epiteto di "re sacrestano").

Durante la Rivoluzione francese, che pure i principi dell'Illuminismo voleva inverare, il progetto di laicizzazione delle istituzioni civili fu perseguito soprattutto nell'intendimento di estromettere la Chiesa cattolica – ritenuta depositaria del pregiudizio e della superstizione – dallo spazio pubblico. Nel contempo però furono adottate misure drastiche di intervento nella struttura interna della Chiesa: i sacerdoti vennero inseriti tra i funzionari dello Stato (c.d. "costituzione civile del clero"), i beni ecclesiastici furono nazionalizzati, il clero regolare fu soppresso e quello secolare riorganizzato, insieme ad una nuova definizione di diocesi e parrocchie, «secondo i criteri geometrici e razionali della nuova politica rivoluzionaria»²⁶. Si è parlato in proposito di un tentativo di «laicizzare la Chiesa» stessa²⁷. Di lì a poco seguì, peraltro, una campagna di vera e propria «scristianizzazione», che, quando non assunse le vesti della repressione violenta (Vandea), fu attuata attraverso l'introduzione di una *religione civile*, con i suoi

essi recuperassero via via, con la formazione di forme statali di dominio, lo svantaggio in termini di istituzionalizzazione che avevano nei confronti della Chiesa stessa. Le forme embrionali dell'idea di sovranità e la delimitazione territoriale dello spazio del dominio si sono formate proprio attraverso il confronto con la rivendicazione papale alla supremazia».

²⁶ Tortarolo, *Laicismo* cit., 40; cfr. inoltre Cardia, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, islam* cit., 35; O. Fumagalli Carulli, "A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio". *Laicità dello Stato e libertà delle Chiese* cit., 43.

²⁷ J. Jaurès, *Historie socialiste de la Révolution française*, I, Paris 1968, 791, cit. in Tortarolo, *Laicismo* cit., 40.

riti e i suoi culti rivoluzionari, ammantati di deismo razionalistico: le chiese furono trasformate in Templi della Ragione, vennero abbattuti i campanili, anche il tempo venne riorganizzato e secolarizzato con la creazione del nuovo calendario rivoluzionario²⁸.

Come è facile osservare, il processo di laicizzazione sin qui descritto è contraddistinto da una sostanziale ambivalenza: accanto a legittime istanze di autonomia e di desacralizzazione delle istituzioni civili tramite la loro netta separazione dalla religione tradizionale, si trovano insieme commiste tornanti inclinazioni verso una nuova “sacralizzazione” del potere politico, tutta laica e mondana, cui non fu estranea la nascente teorizzazione della *sovranità statale* in termini assoluti (valga per tutti la rappresentazione dello Stato nel “dio mortale” di Hobbes).

Una maggior differenziazione tra *laicismo* e *laicità*, sia dal punto di vista fenomenico sia a livello di comprensione critica del fenomeno stesso, inizia a maturare nel corso del XIX secolo e si delinea sempre meglio agli inizi del XX. Come è stato rilevato: «L’espressione del laicismo assume una larga applicazione nel sec. XIX, allorché al termine laico si volle dare un senso eminentemente polemico, che fino allora non aveva avuto»²⁹.

Specialmente in connessione con le politiche ottocentesche di alcuni Stati liberali europei, espressamente dirette ad escludere ogni presenza ed ogni influenza della religione nella vita pubblica, il fenomeno specifico del *laicismo* venne sempre più percepito nelle sue precipue finalità, nella sua singolarità e fisionomia. Si pensi alla politica bismarckiana del *Kulturkampf* in Prussia, dai toni aspramente anticlericali, o all’esperienza della Terza Repubblica in Francia tra fine Ottocento e primi del Novecento³⁰. La religione, che ancora assumeva una funzione civile, seppur strumentale, presso alcuni teorici dell’assolutismo

²⁸ Cfr. Tortarolo, *Laicismo* cit., 42.; Cardia, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, islam* cit., 35-36; P. Cavana, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, Roma 1998, 81 ss.

²⁹ Spinelli, *Lo Stato e la Chiesa. Venti secoli di relazioni* cit., 61, che così prosegue: «Lo spirito del laicismo si esprime in un concetto assoluto dello Stato: non si ammette il principio che la società civile, e quindi lo Stato, pur possedendo una propria autonomia, abbia dei limiti nell’essenza stessa dei suoi poteri e nell’esercizio di essi; non si ammette che tra questi limiti vi siano le esigenze della persona e, in un paese cristiano specialmente, le esigenze della società spirituale, soprannaturale, la Chiesa. Il perno sul quale si basa e ruota il laicismo, come movimento di idee e di comportamenti, consiste nell’assenza del motivo religioso in ciascuna manifestazione che interessa l’ordine temporale e si esprime in atteggiamenti di anticlericalismo, che implicano uno stato d’animo di profonda diffidenza verso la Chiesa ed il mondo religioso».

³⁰ Cfr. Traniello, *Clericalismo e laicismo nella storia moderna* cit., 133; Cavana, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto* cit., 86 ss.; Durand, *Tra laicità e laicismo, esiste un modello francese?* cit., 139.

sovrano o in talune fasi della Rivoluzione francese, viene espunta dal contesto pubblico e sostituita dal disegno di «imporre un'etica nuova di tipo 'borghese' e industriale contro il tradizionalismo della Chiesa»³¹. E, ancora, come altri ha osservato, «le religioni civili tendono a sostituirsi al cristianesimo, sia che assumano le vesti della religione positivista della scienza, o quelle dello stato etico, o quelle del libero pensiero e dei culti massonici»³².

Peraltro, quasi contemporaneamente ma in direzione opposta, in seno al mondo cattolico – segnatamente all'interno del variegato “movimento cattolico”³³ –, si andava gradualmente e faticosamente superando quel diffuso atteggiamento di opposizione nei confronti dello Stato liberale che aveva caratterizzato l'Ottocento e che, complice la Questione Romana e il conseguente irrigidirsi dei rapporti tra Stato e Chiesa, aveva contrassegnato in particolare il Risorgimento italiano³⁴. Sulla scia del pontificato leoniano e delle aperture da esso dischiuse, emergono esperienze partecipative, in Italia dapprima sul piano esclusivamente sociale, successivamente, a conclusione dell'interdetto del “*non expedit*”³⁵, anche su quello politico (il Partito Popolare Italiano, fondato da don Luigi Sturzo nel 1919³⁶, mentre il *Zentrum* tedesco risaliva al 1870, in corrispondenza e risposta alla politica del *Kulturkampf*).

Proprio dalla concreta azione politica sturziana, non disgiunta da una possente capacità di elaborazione teorica del calatino, proviene un decisivo contributo all'accoglimento dell'idea (ancor prima rispetto al termine) di laicità in ambito cattolico. Laicità intesa come legittima autonomia della realtà politica rispetto a quella religiosa, cui era insita una concezione del principio di distinzione di

³¹ Tortarolo, *Laicismo* cit., 58.

³² Traniello, *Clericalismo e laicismo nella storia moderna* cit., 133.

³³ Per una visione di sintesi, cfr. Malgeri, *Movimento cattolico*, in *Dizionario delle idee politiche* cit., 516 ss.; per ulteriori approfondimenti, si rimanda ai volumi I.1 e I.2 del *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)*, diretto da F. Traniello e G. Campanini, Torino 1981.

³⁴ Cfr. Traniello, *Movimento cattolico e Questione romana*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia* cit., I.2, 44 ss.

³⁵ Dovuto ai dicasteri ecclesiastici sotto il pontificato di Pio IX e confermato sotto i pontificati successivi. Fu revocato ufficialmente da Benedetto XV nel 1919. Con esso si proibiva ai cattolici italiani ogni forma di partecipazione alla vita politica del Paese. Cfr. C. Marongiu Buonaiuti, *Non expedit. Storia di una politica (1866-1919)*, Milano 1971; F. Tamburini, *Il non expedit negli atti della Penitenzieria apostolica*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 41, 1987, 128 ss.; A. Monticone, *Benedetto XV e il non expedit*, in A. D'Angelo, P. Trionfini, R. Violi, *Democrazia e coscienza religiosa nella storia del novecento. Studi in onore di Francesco Malgeri*, Roma 2010, 13 ss.

³⁶ Cfr., per tutti, G. De Rosa, *Il Partito popolare italiano*, Roma-Bari 1988; Id., *Luigi Sturzo*, Torino 1977; Malgeri, *Partito popolare italiano*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)* cit., I.2, 352 ss.

ambiti e competenze che superava le contrapposizioni e l'indifferentismo del laicismo ottocentesco, ne denunciava le manifestazioni degenerative contemporanee³⁷, e si poneva altresì come un'avanzata sintesi concettuale sul piano istituzionale e dell'organizzazione statale, nonché della teoria dello Stato³⁸. Un nuovo senso della laicità che all'epoca doveva misurarsi con le nascenti forme di Stato etico, di ascendenza hegeliana, proprie dei regimi totalitari della prima metà del secolo scorso (Fascismo, Terzo Reich), e con i regimi altrettanto totalitari di impostazione marxista-leninista. A questo riguardo, bisogna precisare come ben diverso fosse il giudizio storico formulato da Sturzo nei confronti delle forme di Stato laico fino ad allora realizzate, pur con le loro carenze ed i loro limiti, rispetto a quello concernente i modelli totalitari, quand'anche retti

³⁷ Alludendo ad esse e forse anche alla propria vicenda personale, Sturzo affermava: «L'esperienza attuale ci porta a mettere in maggiore rilievo il fatto che lo Stato laico, per conquistare la sua completa autonomia da ogni altro potere, si è andato orientando sempre più verso una specie di 'confessionalismo' proprio, al quale la Chiesa serve secondo i casi di contrapposto o di presupposto, di termine di lotta ovvero di elemento costruttivo»: *Opere scelte di Luigi Sturzo*, III. *Chiesa e Stato*, E. Guccione (a c. di), Roma-Bari 1992, 155. L'opera di L. Sturzo, *L'Église et l'État*, fu pubblicata per la prima volta a Parigi nel 1937, poi a Londra e New York nel 1939 (*Church and State*). L'edizione italiana è del 1959, *Chiesa e Stato Studio sociologico-storico*, Bologna 1958-1959. In altro scritto (*Tre tipi di laicismo*, in *Popolo Nuovo*, VI, 1950, n. 2), egli distingueva lucidamente tra un *laicismo storico* derivante «dal liberalismo del secolo scorso e che, nei rapporti con la Chiesa, sintetizzò la sua posizione in tre formule: *Libera Chiesa in libero Stato – Libera Chiesa nello Stato sovrano – Chiesa e Stato, due parallele che non s'incontrano*»; un *laicismo anticlericale*, la cui «tradizione potrebbe qualificarsi giacobina», e che fa capo a tutto l'estremismo radicale socialista «infetto di materialismo e di un anticattolismo fatto di pregiudizi e anche di odio»; un terzo tipo di *laicismo*, quello *dei comunisti* (anch'essi materialisti), che, con una politica della *mano tesa* pur di arrivare al potere, «raggiunto lo scopo, lancerebbero contro la Chiesa la persecuzione più violenta, come fanno nei paesi cattolici dell'Est, per mantenere il dominio dello stato totalitario» (cit. in Bertola, *Appunti sulla nozione giuridica di laicità dello Stato* cit., 172).

³⁸ Su Luigi Sturzo, tra la vasta bibliografia, cfr. De Rosa, *Luigi Sturzo* cit.; Id., *Sturzo, Luigi*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)* cit., II, 615 ss.; *Luigi Sturzo e la democrazia europea*, G. De Rosa (a c. di), Roma-Bari 1990; E. Guccione, *Chiesa e Stato nella visione sturziana*, in *Opere scelte di Luigi Sturzo*, III. *Chiesa e Stato* cit., VII ss.; F. Malgeri, *Luigi Sturzo*, Cinisello Balsamo 1993; G. Campanini, *Il pensiero politico di Luigi Sturzo*, Caltanissetta 2001; Id., *Universalità e cultura nel pensiero di Luigi Sturzo*. *Atti del Convegno internazionale di studio, Roma, Istituto Luigi Sturzo, 28, 29, 30 ottobre 1999*, Soveria Mannelli 2001. Pone nel giusto rilievo il contributo recato da Luigi Sturzo all'affermarsi dell'idea di laicità nel mondo cattolico, Traniello, *Clericalismo e laicismo nella storia moderna* cit., 127 ss.

Come è ben noto, l'azione politica di Sturzo sarebbe stata proseguita, nel mutato quadro istituzionale democratico e repubblicano, soprattutto da Alcide De Gasperi, già militante ed ultimo segretario politico del P.P.I., animato anch'egli da un consapevole e vissuto senso di laicità delle istituzioni pubbliche: cfr. P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, Bologna 1978², *passim* e segnatamente 87 ss.; cfr. pure A. Riccardi, *Pio XII e Alcide De Gasperi. Una storia segreta*, Roma-Bari 2003.

da governanti cattolici, verso i quali non erano mancati i favori di consistenti settori del mondo cattolico: «Lo stato laico sviluppò un notevole elemento etico impregnato di valori cristiani. È vero che i presupposti teorici e le finalità di tale etica erano in prevalenza naturalistici; ma i principi del rispetto della personalità umana, della libertà individuale, dell'uguaglianza legale, della giustizia e dei rapporti privati senza differenze di classe, dell'abolizione della schiavitù e delle servitù legali, erano impregnate di cristianesimo. Fu errore di molti il non riconoscerlo, per difendere a fondo quella posizione storica alla quale era allora legata la Chiesa [...] Questi ed altri elementi cristiani penetrati nello stato laico sotto caratteri naturalistici, sono negati dallo stato totalitario»³⁹.

Anche nel mondo cattolico francese si andava parallelamente sviluppando un'assai importante riflessione teologica sulla giusta autonomia da riconoscere alle realtà terrene, con valenza sia intra-ecclesiale (rivalutazione della figura e del ruolo specifico dei laici) sia *ad extra*, riguardo alle attività temporali, nel tentativo di superare le risalenti posizioni intransigentiste (c.d. "*Nouvelle théologie*": Henri De Lubac, Yves Congar, Gustave Thils, Marie-Dominique Chenu, mentre, da un punto di vista filosofico, è da ricordare la nota speculazione maritainiana, specialmente in tema di democrazia)⁴⁰.

D'altra parte, più in generale, è acquisizione storiografica condivisa quella secondo cui, superata la fase del «laicismo militante» di fine Ottocento, nel

³⁹ Sturzo, *Chiesa e Stato Studio sociologico-storico* cit., 128. Più oltre, egli ancora puntualizzava: «Oggi abbiamo le dittature totalitarie, o le democrazie a tipo liberale o le forme intermedie ed equivoche [...] La Chiesa non ha da scegliere, perché non è suo compito la scelta del tipo politico dello stato, ma essa non può confondersi con lo stato totalitario, sol perché vi sono governanti cattolici (quali Franco o Salazar, e prima Dollfuss e Schuschnigg) senza assumersi le responsabilità dell'oppressione della popolazione dissidente a nome non solo di un governo totalitario, ma a nome della religione che il governo totalitario fa sua» (*ibidem*, 233). Colpisce la somiglianza nell'approccio a queste problematiche tra la prospettiva sturziana e quella maritainiana; vicinanza che oltre ad essere concettuale e contenutistica (pur nella diversa formazione ed esperienza dei due personaggi), è anche cronologica: la prima edizione di *Chiesa e Stato* di Luigi Sturzo è infatti del 1937, quella di *Umanesimo integrale* di Jaques Maritain è del 1936 (cfr. la nota seguente).

⁴⁰ Cfr. L. Scheffczyk, *Lineamenti fondamentali dello sviluppo della teologia tra la prima guerra mondiale e il Concilio Vaticano II*, in *Storia della Chiesa*, H. Jedin (dir.), X.1, Milano 1975, 198 ss.; R. Aubert, *Il mezzo secolo che ha preparato il Vaticano II*, in *Nuova storia della Chiesa*, R. Aubert (a c. di) (edizione italiana curata da S. Tramontin), V.2, Torino 1979, 11 ss. Quanto a J. Maritain, solo per citare alcune delle opere del pensatore francese, cfr. *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, 1936, trad. it. di G. Dore, *Umanesimo integrale*, Roma 1980; *Christianisme et démocratie*, New York 1943, trad. it., *Cristianesimo e democrazia*, Milano 1977; *Man and the State*, Chicago 1951, trad. it., *L'uomo e lo Stato*, Milano 1975. Sottolinea, opportunamente, l'influsso rilevante esercitato dal filosofo francese riguardo all'accoglimento dell'idea di laicità nel mondo cattolico l'Editoriale della *Civiltà Cattolica*, *Laici, laicità, laicismo* cit.

corso del XIX secolo «nei Paesi dell'Europa occidentale, tranne la Spagna, si avverte un depotenziamento dei contrasti tra stato e Chiesa e un ripiegamento dei precedenti aspri conflitti ideologici intorno alla natura dello stato»⁴¹.

Il magistero ecclesiastico – anticipato, come si è visto, dalle concrete esperienze sociali e politiche, dalle elaborazioni filosofiche e teologiche variamente presenti nel mondo cattolico – giunse a pronunciarsi dichiaratamente a favore della laicità dello Stato a metà del secolo scorso. Infatti, Pio XII, in una nota *Allocuzione* del 23 marzo 1958, accoglieva esplicitamente il concetto di «legittima sana laicità dello Stato» come «uno dei principi della dottrina cattolica»⁴².

Dai documenti del Concilio Vaticano II (1962-1965), anche se il termine *laicità* non vi compare mai espressamente, risultava poi una concezione dei rapporti tra comunità religiosa e comunità politica ampiamente ispirata ai criteri di reciproca distinzione ed autonomia, di mutuo rispetto delle relative competenze e delle relative istituzioni, nell'auspicio di una fattiva, sana collaborazione tra le medesime comunità ed istituzioni «secondo modalità adatte alle circostanze di luogo e di tempo»⁴³. Il compito di «animare» le realtà temporali veniva riconosciuto come una delle prerogative primarie e proprie dei fedeli laici⁴⁴.

Del magistero pontificio successivo al Concilio deve'essere senz'altro richiamata, in quanto particolarmente rilevante ai nostri fini, l'*Udienza generale* di Paolo VI del 22 maggio 1968, nella quale risulta incisivamente formulata la distinzione concettuale tra *laicismo* e *laicità*. Il Pontefice, sulla scorta di quanto affermato da papa Pacelli ed ulteriormente approfondito dagli insegnamenti conciliari, così si esprimeva: «La Chiesa odierna, quella della Costituzione *Gaudium et Spes*, non teme riconoscere i valori del mondo profano; non teme di affermare quello che Pio XII [...] già apertamente riconosceva, e cioè una *legittima sana laicità dello Stato, come uno dei principi della dottrina catto-*

⁴¹ Traniello, *Clericalismo e laicismo nella storia moderna* cit., rispettivamente 133 e 136.

⁴² *Oriundis e Picena Provincia*, Romae degentibus, 25 marzo 1958, in *Acta Apostolicae Sedis* 25, 1958, 220. Sui limiti (pur storicamente motivati) ancora connessi a questa concezione della laicità, cfr. Dalla Torre, *Sana laicità o laicità positiva?* cit., 4 ss. Si deve peraltro ricordare come nel 1925 Pio XI, nell'enciclica *Quas primas* (11 dicembre 1925), definisse ancora, senza ulteriori distinzioni, il laicismo come «la peste della nostra età», «con i suoi errori e i suoi empî incentivi».

⁴³ Cfr. la costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et Spes*, n. 76. Sul decisivo contributo del Concilio Vaticano II all'accoglimento del concetto di laicità in ambito cattolico, cfr. Spinelli, *Lo Stato e la Chiesa. Venti secoli di relazioni* cit., 71 ss.

⁴⁴ Cfr. la costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen Gentium*, cap. IV, *I laici*, nn. 30-38; il decreto sull'apostolato dei laici, *Apostolicam Actuositatem*. Gli insegnamenti conciliari sui laici si trovano ripresi ed approfonditi nell'esortazione apostolica post-sinodale di Giovanni Paolo II su «Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo», *Christifideles laici*, del 30 dicembre 1988. Sul ruolo dei laici nei confronti delle realtà temporali, cfr. Dalla Torre, *La città sul monte. Contributo alla teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica* cit., 186 ss.

lica; così la Chiesa oggi distingue fra *laicità*, cioè la sfera propria delle realtà temporali, che si reggono con principi propri e con relativa autonomia derivante dalle esigenze intrinseche di tali realtà – scientifiche, tecniche, amministrative, politiche – e il *laicismo* che dicevamo l'esclusione dell'ordine umano dai riferimenti morali e globalmente umani, che postulano rapporti imprescindibili con la religione»⁴⁵. Del discorso di Paolo VI meritano di essere evidenziati in particolare due aspetti: da un lato, la *laicità* è interpretata come un carattere che riveste tutta la sfera delle attività temporali (non solo quella politico-istituzionale), le quali si reggono su specifici principi propri e posseggono metodologie proprie, quantunque non avulse dall'ordine morale; d'altro lato, lo spazio riconosciuto alla religione non dipende dalla concessione (e ancor meno dal privilegio) che ad essa conferisca lo Stato, ma è una conseguenza del riconoscimento della priorità della persona umana, con il suo statuto ontologico, con le sue imprescindibili dimensioni ed innegabili spettanze, tra le quali, certamente, quella religiosa. Concetti che si ritrovano segnatamente riproposti, dopo un quarantennio, nel magistero di Benedetto XVI⁴⁶.

Fondamentalmente questo, pur tratteggiato in estrema sintesi, il senso della distinzione *laicità/laicismo*, quale ci perviene dalle complesse ed alterne vicende storiche e dalle elaborazioni teoriche. Distinzione che ancor oggi rivela la propria valenza interpretativa nei confronti di atteggiamenti involutivi dell'idea "autentica" di laicità, la cui formulazione più corretta e condivisibile sembra essere quella contenuta nella nota sentenza della Corte costituzionale n. 203 del 1989, che ha elevato la laicità dello Stato a *principio supremo* del nostro ordinamento. In essa il giudice delle leggi ha scritto che il principio di laicità significa «non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni, ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e

⁴⁵ In *Insegnamenti di Paolo VI*, VI, Città del Vaticano 1968, 793.

⁴⁶ «“Sana laicità” implica l'effettiva autonomia delle realtà terrene, non certo dall'ordine morale, ma dalla sfera ecclesiastica [...] non è certo espressione di laicità, ma sua degenerazione in laicismo, l'ostilità a ogni forma di rilevanza politica e culturale della religione»: così nel *Discorso* di Benedetto XVI pronunciato in occasione del LVI Convegno nazionale di studio dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani, svoltosi a Roma nei giorni 8-10 dicembre 2006, sul tema “*La laicità e le laicità. Nuovi temi e nuovi problemi*”, in *L'Osservatore Romano*, 9 dicembre 2006 (consultabile anche nel sito <http://www.vatican.va>). Sul magistero di Benedetto XVI *in subiecta materia*, cfr. G. Feliciani, *La laicità dello Stato negli insegnamenti di Benedetto XVI*, in *Aequitas sive Deus. Studi in onore di Rinaldo Bertolino*, I, Torino 2011, 237 ss. (anche in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica, www.statoechiese.it, aprile 2011); G. Dalla Torre, *Sana laicità o laicità positiva?* cit., 7 ss.; M.A. Glendon, *La libertà religiosa*, in *La legge di re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, M. Cartabia e A. Simoncini (a c. di), Milano 2013, 38 ss.

culturale»⁴⁷, ed ha inoltre affermato che «l'attitudine laica dello Stato-comunità [...] risponde non a postulati ideologizzati ed astratti di estraneità, ostilità o confessione dello Stato-persona o dei suoi gruppi dirigenti, rispetto alla religione o ad un particolare credo, ma si pone a servizio di concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini»⁴⁸.

IV. I “luoghi” del laicismo

Veniamo ora ad individuare alcuni “luoghi” caratteristici in cui si è manifestato storicamente il fenomeno del *laicismo* e nei quali anche oggi talora permangono atteggiamenti che paiono richiamare trascorse stagioni.

a. *Matrimonio religioso e matrimonio civile.*

Un primo ambito da prendere in considerazione è quello matrimoniale, occasione di ripetuti episodi di conflitto tra Stato e Chiesa nell'evo moderno.

Concluso il periodo della sostanziale attribuzione del matrimonio alla esclusiva competenza della Chiesa, sia quanto a fonte normativa regolatrice dell'atto sia quanto ad autorità competente a giudicarne la validità⁴⁹, si assiste al contrapposto fenomeno della totale *laicizzazione* (o *secolarizzazione*) dell'istituto ad opera della Rivoluzione francese. «*La loi ne considère le mariage que comme contrat civil*»: è il principio proclamato dalla Costituzione del 3-14 settembre 1791⁵⁰ (tit. II, art. 7), al quale la Francia rimarrà fedele anche in seguito, instaurando il c.d. sistema del matrimonio civile obbligatorio, cui si atterranno in seguito pure le legislazioni di altri Paesi. Ma non consentire di vedere il proprio matrimonio regolato, anche sul piano civile, in base al diritto della comunità religiosa nel quale esso ha tratto origine⁵¹ può rappresentare una compressione della libertà religiosa ed

⁴⁷ Corte cost., sentenza 12 aprile 1989, n. 203, in *Foro italiano*, 1989, I, col. 1340.

⁴⁸ *Ibidem*, col. 1343. Significativamente, Grassi, *Itinerari della laicità* cit., 180, riconduce questa sentenza all'*idealtipo della laicità dell'apertura* (proprio dell'Italia e della Germania) in alternativa a quello della *presa di distanza e dell'indifferenza* (tipico della Francia).

⁴⁹ Per una efficace descrizione dell'evoluzione storica del matrimonio in Occidente, cfr. J. Gaudemet, *Le mariage en Occident*, Paris 1987, trad. it., *Il matrimonio in Occidente*, Torino 1989. Cfr. pure A.C. Jemolo, *Il matrimonio nel diritto canonico. Dal Concilio di Trento al Codice del 1917*, Milano 1941, rist. Bologna 1993, con *Prefazione* di J. Gaudemet.

⁵⁰ Cfr. Gaudemet, *Il matrimonio in Occidente* cit., 294; Dalla Torre, *La città sul monte. Contributo alla teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica* cit., 41.

⁵¹ Almeno nella misura minima di “forma di celebrazione”, secondo quanto avviene comunemente anche in un ordinamento separatista come quello degli Stati Uniti d'America.

una opzione per una forte sottolineatura della sovranità statale, a scapito del pluralismo giuridico. Tanto più per una confessione religiosa, come quella cattolica, che insegna non potersi dare tra battezzati un matrimonio valido che non sia al contempo sacramento⁵². Quanto poi agli strumenti tecnici di raccordo tra i due ordinamenti, in virtù dei quali il matrimonio religioso acquisisce effetti civili, è certamente ragionevole pensare che lo Stato eserciti proprie legittime competenze e propri legittimi controlli, eventualmente stabiliti di comune accordo con le confessioni religiose.

Ma, a parte il problema specifico del rapporto tra matrimonio religioso e matrimonio civile, su un piano più generale è stato opportunamente evidenziato «un nesso assai stretto tra il diffuso laicismo politico, per il quale, di qualsiasi problema si tratti, in nome di una presunta “neutralità” delle istituzioni pubbliche, vanno considerati rilevanti soltanto gli individui e i loro desideri, spacciati sovente per diritti, e l’altrettanto diffusa tendenza a considerare la famiglia semplicemente come l’esito arbitrario di decisioni e di gusti individuali»⁵³.

b. Scuola e libertà di educazione.

Un altro ambito per così dire di “elezione” delle politiche *laicistiche* è quello scolastico⁵⁴. Si possono sintetizzare essenzialmente tre direzioni secondo le quali tali politiche si manifestano: la prima è quella del monopolio dell’iniziativa statale nel campo educativo, o comunque della condizione di inferiorità e subordinazione delle scuole non statali, sia in riferimento all’accesso alle risorse provenienti dalle finanze pubbliche sia rispetto al modello organizzativo statale (c.d. “pluralismo *delle* istituzioni”); una seconda direzione è quella della presenza/assenza di insegnamenti religiosi, di tipo confessionale o non, nella scuola statale (c.d. “pluralismo *nelle* istituzioni”); infine, il laicismo può esprimersi nella scuola pubblica statale attraverso insegnamenti dai contenuti accentuatamente ideologizzati, che urtano con le convinzioni, ideali ed etiche, dei genitori e dei discenti (laicismo e libertà di educazione).

Per quanto riguarda il primo aspetto, l’età “classica” del laicismo nell’Europa continentale è quella, sopra descritta, a cavallo tra XIX e XX secolo, con le relative campagne del *Kulturkampf* e con la legislazione francese di Combes⁵⁵.

⁵² Cfr. il can. 1055 dell’attuale codice di diritto canonico. In dottrina, cfr., per tutti, P. Moneta, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 2008⁴, 30 ss.; E. Vitali, S. Berlingò, *Il matrimonio canonico*, Milano 2007³, 8 ss.

⁵³ Belardinelli, *Laicità e famiglia*, in *Laicità: la ricerca dell’universale nelle differenze* cit., 207. Cfr. pure C. Cardia, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, islam* cit., 127 ss.

⁵⁴ Cfr. I. Colozzi, *Laicità e scuola*, in *Laicità: la ricerca dell’universale nelle differenze* cit., 227 ss.; Tognon, *Laicità e scuola* cit., 179 ss.

⁵⁵ Cfr. G. Dalla Torre, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Torino 2011⁴, 261 ss.; Id., *La questione scolastica nei rapporti fra Stato e Chiesa*, Bologna 1989², 67 ss.; Id., *La città sul monte. Contributo alla*

Anche in Italia si assiste a fenomeni analoghi: dapprima nella legislazione sabauda, con la legge Casati del 13 novembre 1859, n. 3725, presto estesa agli altri territori del nuovo Regno d'Italia; poi con la legge Coppino del 15 luglio 1877, n. 3968. Dev'essere inoltre ricordata la legge 26 gennaio 1873, n. 1271, che, al termine di un animato dibattito parlamentare, abolì le facoltà di teologia, con il risultato di determinare un impoverimento della cultura italiana in questo settore, i cui effetti perdurano in qualche misura sino ai giorni nostri, ed ai quali ha potuto supplire – ma solo in parte – la pur ricca elaborazione proveniente dalle istituzioni universitarie ecclesiastiche⁵⁶.

La scuola che già nel periodo liberale rappresenta un forte «apparato ideologico dello Stato»⁵⁷, accentua evidentemente questa sua caratteristica durante il periodo fascista (c.d. «riforma Gentile» del 1923). Ma la particolarità del caso italiano sta tuttavia nel fatto che, mentre nel corso degli anni negli altri Paesi europei si sono venute man mano attenuando le posizioni di chiusura verso la scuola non statale, in Italia, al contrario, nonostante l'affermarsi del principio di laicità dello Stato, «è rimasta l'incongruenza di una legislazione ecclesiastica sostanzialmente ispirata alle vecchie concezioni strumentali della scuola, che i recenti provvedimenti legislativi in materia di autonomia scolastica (per le scuole statali) e di parità (per le scuole non statali) hanno solo in parte attenuato»⁵⁸.

Per quel che concerne la presenza di insegnamenti religiosi nelle scuole statali, è parimenti da richiamare, quale esemplificazione paradigmatica delle tendenze laiciste, il periodo compreso tra fine Ottocento ed inizio Novecento: la religione è del tutto espunta dal sistema scolastico statale francese⁵⁹; anche in Italia la già richiamata legge Coppino eliminò (peraltro con mera abrogazione ta-

teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica cit., 43 ss.; Tognon, *Laicità e scuola* cit., 187; Tortarolo, *Laicismo* cit., 71 ss.; Cavana, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto* cit., 86 ss., 117 ss.; A. Talamanca, *Libertà della scuola, libertà nella scuola*, Padova 1975; L. Governatori Renzoni, *La separazione tra Stato e chiese in Francia e la tutela degli interessi religiosi*, Milano 1977, 52 ss.; S. Berlingò, *Libertà d'istruzione e fattore religioso*, Milano, 1987; A. Ferrari, *Libertà scolastiche e laicità dello Stato in Italia e in Francia*, Torino 2002; F. Freni, *L'identità degli istituti d'istruzione confessionali. Riforme e scuole non statali*, Milano 2007.

⁵⁶ Cfr. B. Ferrari, *La soppressione delle facoltà teologiche in Italia*, Brescia 1968; A. Talamanca, s.v. *Istruzione religiosa*, in *ED*, 23, Milano 1973, 120; A. Russo, *L'insegnamento della teologia nelle università statali*, in *Orientamenti sociali*, 1991, 198 ss.; il numero monografico della Rivista *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2001.1, dedicato a *L'insegnamento universitario delle scienze religiose e teologiche. Prospettive italiane ed esperienze straniere*.

⁵⁷ Dalla Torre, *Lezioni di diritto ecclesiastico* cit., 263.

⁵⁸ *Ibidem*. Cfr. pure Cavana, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto* cit., 387 ss.

⁵⁹ Cfr. Cavana, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto* cit., 86 ss., 117 ss.

cita) l'insegnamento della religione – ancora mantenuto nella legge Casati –⁶⁰ dalle scuole elementari, mentre la legge 23 giugno 1877, n. 3198 soppresse la figura del direttore spirituale nelle scuole secondarie⁶¹. Ma in seguito l'insegnamento della religione cattolica venne reintrodotta per le scuole elementari dalla riforma Gentile e fu poi esteso a tutti i gradi ulteriori di istruzione (non universitaria) dal Concordato tra la Santa Sede e l'Italia dell'11 febbraio 1929 (art. 36). La disciplina odierna, profondamente rinnovata alla luce dei principi costituzionali e conciliari, è contenuta nell'art. 9, punto 2 dell'Accordo di modificazione del Concordato, del 18 febbraio 1984 (c.d. "Accordo di Villa Madama")⁶², cui si aggiunge la normativa proveniente dalle intese stipulate tra lo Stato italiano e le confessioni diverse dalla cattolica, che prevede per queste ultime il "diritto di accesso" nella scuola pubblica statale per lo «studio del fatto religioso»⁶³. Sotto questo profilo, pertanto, la scuola statale italiana si presenta oggi aperta e pluralista, scevra da inclinazioni laiciste (quanto meno dal punto di vista normativo)⁶⁴.

Come più sopra si è detto, il laicismo nella scuola può esprimersi anche attra-

⁶⁰ Cfr. Tognon, *Laicità e scuola* cit., 188-189. Come osserva Talamanca, *Istruzione religiosa* cit., 120: «La legge Casati e il regolamento Mamiani [di attuazione, *N.d.A.*] rappresentarono un tentativo di compromesso volto a contemperare le opposte esigenze dello Stato e della Chiesa. Non tardò però a manifestarsi l'opposizione di parte laica che gradualmente vuotò di contenuto le ricordate disposizioni sull'istruzione religiosa, attraverso un'attività che si svolse sul piano legislativo, amministrativo e sul terreno dell'attuazione pratica della legge. Si manifestò infatti un'azione costante volta a rendere laica la scuola in ogni suo ordine e grado». A proposito della successiva legge Coppino, occorre precisare che, a causa della incertezza interpretativa circa i suoi effetti abrogativi nei confronti dell'insegnamento della religione nelle scuole elementari, il Consiglio di Stato si pronunciò nel 1878 e nel 1891 affermando che: «L'istanza dei padri di famiglia che desiderino o richieggano l'insegnamento religioso basta a costituire un obbligo espresso ai Comuni di farlo impartire» (*ibidem*, 121). Tale obbligo fu confermato da due regi decreti, rispettivamente del 16 febbraio 1888, n. 5292 e del 9 ottobre 1895, n. 623. Sull'argomento cfr. altresì C. Cardia, *La laicità in Italia*, in *Laicità cristiana*, F. D'Agostino (a c. di), Cinisello Balsamo 2007, 42-43.

⁶¹ Cfr. Talamanca, *Istruzione religiosa* cit., 120; Tortarolo, *Laicismo* cit., 73-74.

⁶² Oltre alla diversa *fonte di legittimazione* e alla diversa *fondazione epistemologica* nel Concordato del 1929 rispetto all'Accordo del 1984, la maggiore differenza della nuova disciplina consiste nel carattere di *facoltatività* dell'insegnamento della religione cattolica, di contro all'obbligatorietà (peraltro, salvo possibilità di esonero) di quello previgente. Per un quadro generale, mi permetto di rinviare a V. Turchi, *Gli insegnamenti di religione nel sistema scolastico italiano*, in *Diritto e società*, 1994, 191 ss.

⁶³ Cfr. Turchi cit., 197.

⁶⁴ Resta peraltro aperto il problema della mancanza di un insegnamento specifico di religione per coloro che non intendano avvalersi di quello confessionale: come è stato osservato, «la norma del Concordato del 1984 appare insufficiente in quanto non garantisce un minimo di cultura religiosa a tutti gli studenti ma solo a quanti intendono avvalersi dell'insegnamento concordatario»: così Scoppolo, *Cristianesimo e laicità* cit., 122. Sul punto mi permetto di rinviare ancora a Turchi, *Gli insegnamenti di religione nel sistema scolastico italiano* cit., 202 ss.

verso materie o insegnamenti marcatamente ideologizzati, che diffondono messaggi contrastanti con le concezioni ideali e con le convinzioni etiche dei discenti o dei loro genitori. Ne è stato un esempio recente in Spagna la materia denominata «Educación para la Ciudadanía», impartita nelle scuole primarie e secondarie, oggetto di una vasta contestazione per i suoi contenuti ritenuti incompatibili con la visione antropologica e con l'etica di molti genitori, nonché con il principio di *neutralità* della scuola dello Stato, il quale, anziché porsi come garante ed “arbitro” imparziale tra diversi orientamenti culturali, appariva fare propria e diffondere una determinata concezione del mondo. Ciò traspariva, ad esempio, dal modo di affrontare le problematiche attinenti all'educazione sessuale, o dall'espressa adesione alle *gender theories* (introduzione del concetto di genere a discapito della dimensione naturale della sessualità), o, ancora, dalla netta opzione di relativismo etico che sorreggeva tutta l'impostazione della materia⁶⁵. Oggi peraltro in Spagna, in seguito al mutamento di Governo, la materia è stata riformata⁶⁶.

c. Simboli religiosi.

Anche il divieto di esporre o portare simboli religiosi negli ambienti pubblici, rigorosamente applicato in alcuni Paesi, può rappresentare un'espressione di laicismo. Infatti è sulla base di una rigida concezione del principio di laicità, una laicità pertanto “negativa” e “chiusa” all'apporto delle religioni, che in Francia fin dall'inizio del secolo scorso è vietato esporre qualsiasi simbolo religioso negli edifici pubblici (legge di separazione del 9 dicembre 1905)⁶⁷. Più di recente, dopo alcuni episodi giurisprudenziali e dopo un acceso dibattito nell'opinione

⁶⁵ Cfr. T. González Villa, *Aconfesionalidad, laicidad y laicismo. Una clarificación necesaria*, in A. Domingo Mortalla (ed.), *Ciudadanía, religión y educación moral. El valor de la libertad religiosa en el espacio público educativo*, Madrid 2006, 96 ss.; A. Domingo Mortalla, *Las fuentes morales de la ciudadanía activa. Laicidad democrática y convicción religiosa en la educación moral*, *ibidem*, 181 ss.; J.M.^a Martí Sánchez, *La “educación para la ciudadanía” en el sistema de la Ley Orgánica de Educación*, in *Revista General de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado* (www.iustel.com), n. 10, febrero 2006, 1 ss.; Id., *Objeciones de conciencia y escuela*, *ibidem*, n. 15, octubre 2007, 33 ss.; Id., *La educación para la ciudadanía ¿amenaza contra la libertad de los padres y de la sociedad?*, in *Estudios Eclesiásticos*, 2007, 805 ss.; C. Garcimartín Montero, *Neutralidad y escuela pública. A propósito de la educación para la ciudadanía*, in *Revista General de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado* (www.iustel.com), n. 14, mayo 2007, 279 ss.; J.M. Fernández-Soria, *Educación para la ciudadanía y los derechos humanos: controversia en torno a una asignatura (o entre ética pública y ética privada)*, in *Transatlántica de educación*, 2008, 45 ss.; S. Català (ed.), *Sistema educativo y libertad de conciencia*, Cuenca 2009.

⁶⁶ Dal Real Decreto 1190/2012, del 3 agosto 2012.

⁶⁷ Cfr. Cavana, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto* cit., 95-96; D. Durand, *Tra laicità e laicismo, esiste un modello francese?* cit., 139. La legge del 1905, d'altronde, non fece che confermare sul punto quanto avevano già disposto una serie di regolamenti e di circolari: cfr. Cavana, cit., 86, nt. 13, 96.

pubblica, è stato vietato agli alunni delle scuole, dei collegi e dei licei pubblici, l'uso di segni o abbigliamento con i quali essi «manifestino ostensibilmente un'appartenenza religiosa» (legge n. 2004-228, del 15 marzo 2004)⁶⁸. Da ultimo, sempre in Francia, è stata approvata la c.d. legge anti-burqa, che ha introdotto il divieto generale di nascondere il viso nell'intero spazio pubblico, anche se in questo caso sussistono pure intuitive ragioni di ordine pubblico (legge n. 2010-11920, dell'11 ottobre 2010). Un altro Paese che si attiene a rigorosi criteri di laicità è la Turchia, dove è stato vietato alle studentesse di portare il velo islamico (*chador*) nelle scuole statali da loro frequentate o di farsi ritrarre con esso nelle fotografie inserite nei certificati di laurea⁶⁹.

In Italia, come del resto in molti altri Paesi europei, non esistono leggi, o prassi amministrative, o decisioni giudiziarie di questo genere. È stata tuttavia affrontata in sede giurisprudenziale la questione della legittimità o non (anche sotto il profilo specifico del contrasto con il principio di laicità) della presenza del crocifisso nelle aule delle scuole pubbliche statali. Al termine di una lunga vicenda, giunta sino alla Corte europea dei diritti dell'uomo nella sua massima composizione di collegio del riesame (Grande Camera)⁷⁰, i giudici di Strasburgo hanno dichiarato che il simbolo religioso non viola la libertà di educazione e di religione dei genitori e

⁶⁸ Il virgolettato si riferisce all'art. 1 della legge, sulla quale cfr., ampiamente, P. Cavana, *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, Torino 2004; cfr. pure A. Renaut, A. Touraine, *Un débat sur la laïcité*, Paris 2005, trad. it., *Un dibattito sulla laicità*, Roma 2007.

⁶⁹ Cfr. M. Parisi, *Simboli e comportamenti religiosi all'esame degli organi di Strasburgo. Il diritto all'espressione dell'identità confessionale tra (presunte) certezze degli organi sovranazionali europei e (verosimili) incertezze dei pubblici poteri italiani*, in *Il diritto di famiglia e delle persone* 35, 2006, 1418 ss., 1430 ss.; L. De Gregorio, M. Rodríguez Blanco, *Fede, identità religiosa e formazione universitaria nel caso «Leyla Sahin c. Turchia»*, in *Diritto e religione in Europa. Rapporto sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo in materia di libertà religiosa*, a cura di R. Mazzola, Bologna 2012, 259 ss.; inoltre, mi permetto di rinviare a V. Turchi, *Educazione e religione nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo*, in *Aequitas sive Deus. Studi in onore di Rinaldo Bertolino*, II, Torino 2011, 1072 ss. È bene precisare come le tendenze "laiciste" in Francia e in Turchia provengano da situazioni stoiche e da matrici ideologiche piuttosto diverse: in Francia la laicità è intesa soprattutto come tutela della libertà di coscienza e ha una matrice storico-culturale di ascendenza illuministica; in Turchia il principio di laicità svolge soprattutto un ruolo di presidio del sistema democratico nei confronti delle minacce provenienti dal c.d. "fondamentalismo islamico" (cfr. M. Parisi, *op. cit.*, 1434; R. Bottoni, *Il principio di laicità in Turchia. Profili storici e giuridici*, Milano 2012; A. Madera, N. Marchei, *Simboli religiosi «sul corpo» e ordine pubblico nel sistema giuridico turco: la sentenza «Hamet Arslan e altri c. Turchia»*, in *Diritto e religione in Europa. Rapporto sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo in materia di libertà religiosa* cit., 119).

⁷⁰ Cfr. Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, Grande Camera, *Lautsi c. Italia*, 18 marzo 2011, in *Il diritto di famiglia e delle persone* 41, 2011, 1527 ss., con nota di V. Turchi, *La pronuncia della Grande Chambre della Corte di Strasburgo sul caso Lautsi c. Italia: post nubila Phoebus*, 1561 ss., cui si rinvia anche per una sintesi degli altri gradi del giudizio e per la bibliografia.

degli studenti. In tal modo la Corte è parsa abbandonare quel concetto di laicità molto restrittivo (*laïcité à la française*), cui per l'innanzi era sembrata attenersi, adottandone uno assai più pluralistico⁷¹, e, tutto sommato, più vicino a quello elaborato in Italia dalla giurisprudenza della nostra Corte costituzionale⁷².

In definitiva, come è stato esattamente osservato, anche «una laicità orientata al *silenzio* normativo e pedagogico a proposito della religione rispecchierebbe [...] un atteggiamento tutt'altro che neutro rispetto a una lettura del *soggetto di diritto* rivisto nella sua totalità antropologica»⁷³.

d. Assistenza sociale.

Un altro settore ancora, nel quale storicamente si sono manifestate politiche laicistiche, è quello dell'assistenza sociale. Ne costituisce, di nuovo, un esempio la legislazione di fine Ottocento, quando lo Stato liberale contende alla Chiesa gli spazi della sua presenza nella società, costruiti nel corso dei secoli, in virtù della propria missione caritativa. In particolare, nel nostro Paese, la legge 17 luglio 1890, n. 6972 (nota come “legge Crispi”) operò la laicizzazione e la pubblicizzazione di tutte le Opere pie, cioè le istituzioni ecclesiastiche sia a base personale (Confraternite, Misericordie, ecc.) sia a base patrimoniale (Pie fondazioni), sorte su iniziativa dei fedeli⁷⁴. Tale normativa è stata poi superata da successivi interventi giurisprudenziali (Corte costituzionale, sentenza 30 luglio 1981, n. 173) e legislativi⁷⁵, ma essa resta a testimoniare un potenziale fenomeno involutivo del corretto criterio di laicità, che, come più volte ribadito, dovrebbe guidare lo Stato democratico e pluralistico contemporaneo, rispettando in questo caso specificamente il *principio di sussidiarietà* (qui *orizzontale*).

e. Bioetica.

Infine, un nuovo contesto di emersione di possibili atteggiamenti riconducibili al laicismo, sia come politica specificamente perseguita dai pubblici poteri

⁷¹ Cfr. Turchi, *La pronuncia della Grande Chambre della Corte di Strasburgo sul caso Lautsi c. Italia: post nubila Phoebus* cit., 1574 ss.

⁷² Ad iniziare dalla già citata sentenza n. 203 del 12 aprile 1989.

⁷³ Così M. Ricca, *Chi vuole il crocifisso? Domande semplici, democrazia interculturale, fede personale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica, <http://www.statoechiese.it>, novembre 2009, 16.

⁷⁴ Cfr. Dalla Torre, *La città sul monte. Contributo alla teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica* cit., 47, e, ampiamente, Id., *L'attività assistenziale della Chiesa nell'ordinamento italiano. Aspetti dogmatici e spunti ricostruttivi*, Milano 1979.

⁷⁵ Cfr. L. Spinelli, *Diritto ecclesiastico*, Torino 1987², 279 ss.; Dalla Torre, *Lezioni di diritto ecclesiastico* cit., 321 ss.

sia come più generale “*forma mentis*”, è quello riguardante la bioetica⁷⁶. Anche in questo settore, infatti, non è raro imbattersi in posizioni che, attardandosi su una concezione ottocentesca della religione intesa come fatto meramente privato, trovano inaccettabile la partecipazione e il contributo delle etiche religiose al pubblico dibattito concernente le problematiche bioetiche: da quelle sull’inizio della vita umana (sperimentazione su embrioni, tecnologie riproduttive, ingegneria genetica, ecc.) a quelle di fine vita (“accanimento terapeutico”, eutanasia, suicidio assistito, ecc.)⁷⁷. Parrebbe quasi un ripetersi del *silete theologi in munere alieno*⁷⁸, che ha contrassegnato sul nascere molti saperi moderni, impoverendoli di contributi fondamentali⁷⁹. Tanto più che in questa materia il compito primo che dovrebbe essere richiesto agli interlocutori di un serio dialogo “interculturale” è quello «della ricerca di una verità comune, nella consapevolezza che date la finitezza e la limitazione dell’uomo “la” verità compiuta e definitiva non sarà mai conosciuta nella sua totalità, ma nella fiducia nella possibilità cognitiva che uno sforzo ermeneutico progressivo ci avvicini alla verità e ci aiuti a cogliere significativi valori condivisi e condivisibili»⁸⁰.

Al contrario del *laicismo* la *laicità* non porta alla «esclusione del fattore religioso dalla sfera del sociale, ma [al]la sua necessaria integrazione nello stesso orizzonte culturale della laicità, di cui costituisce una componente essenziale» (c.d. *laïcisation de la laïcité*)⁸¹.

Secondo Jürgen Habermas, nel problematico ambito della bioetica la società contemporanea può trarre beneficio da una «secolarizzazione non distruttiva» di principi ed orientamenti morali espressi dalla religione, una secolarizzazione che «potrebbe realizzarsi nella modalità della *traduzione*»⁸² del linguaggio religioso in quello della ragione secolare. Ancora, il filosofo tedesco ritiene che sia

⁷⁶ Cfr. Dalla Torre, *Le “laicità” e la “laicità”* cit., 11.

⁷⁷ Al riguardo, cfr. L. Palazzani, *Laicità e bioetica*, in *Lessico della laicità* cit., 73-74.

⁷⁸ A. Gentili, *De iure belli libri III*, 1612, with an introduction of Coleman Phillipson, I, Oxford 1933, § 12, 92.

⁷⁹ Su queste problematiche, cfr. F. D’Agostino, *Insegnamento della religione e neutralizzazione del sapere*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, Roma 1988, 108 ss.; S. Belardinelli, *A che serve parlare di Dio? Sulla funzione civile della religione*, in *L’identità in conflitto dell’Europa. Cristianesimo, laicità, laicismo*, L. Paoletti (a c. di), Bologna 2005, 141 ss.

⁸⁰ Palazzani, *Laicità e bioetica* cit., 77; cfr. pure L. Violini, *Bioetica e laicità*, in *Problemi pratici della laicità agli inizi del secolo XXI. Atti del XXII convegno annuale, Napoli, 26-27 ottobre 2007* cit., 222 ss.; Cavana, *Laicità dello Stato: da concetto ideologico a principio giuridico* cit., 242-243.

⁸¹ Cavana, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto* cit., 51; cfr. pure *ibidem*, 196 ss.

⁸² Cfr. J. Habermas, *Fede e sapere*, in *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Torino 2002, 111, corsivo mio.

possibile, «a partire dall'asimmetria delle rispettive pretese epistemologiche», giungere «a fondare una disponibilità ad apprendere, da parte ella filosofia, nei confronti della religione, e questo non per motivi funzionali, ma per motivi intrinseci di contenuto»⁸³; la ragione secolare deve rimanere «sempre disponibile ad imparare e a tenersi osmoticamente aperta, senza per questo sacrificare la propria autonomia»⁸⁴.

Sul piano più strettamente giuridico, è stato osservato come la “questione bioetica” rappresenti oggi una nuova “*res mixta*” nelle competenze e nelle relazioni tra la sfera pubblica statale e gli eterogenei gruppi etico-religiosi, anche non confessionalmente caratterizzati, presenti nel contesto sociale⁸⁵. In quest'ottica, compito dello Stato laico consisterebbe da un lato nel rispettare il pluralismo delle identità, individuali e collettive, che connota il corpo sociale e, d'altro lato, nell'elaborare istituti e strumenti giuridici in grado di garantire la pacifica convivenza e le ragioni di unità dell'ordinamento⁸⁶.

Un aspetto molto concreto – ma con notevoli implicazioni anche sotto il profilo teorico – in tema di “laicità/laicismo e bioetica” riguarda l'istituto dell'*obiezione di coscienza*⁸⁷. Invero, tale istituto trova oggi un luogo per così dire “privilegiato” di espressione proprio in questo settore, nel quale, essendo alquanto diversificati gli approcci e sovente conflittuali i valori da dover comporre

⁸³ J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in J. Ratzinger, J. Habermas, *Etica, religione e Stato liberale*, M. Nicoletti (a c. di), Brescia 2004, 35.

⁸⁴ Habermas, *Fede e sapere* cit., 103. Per ulteriori indicazioni circa il contributo dell'«ultimo Habermas» a queste problematiche, cfr. Grassi, *Itinerari della laicità* cit., 188 ss.

⁸⁵ Cfr. F. Freni, *Biogiuridica e pluralismo etico-religioso. Questioni di bioetica, codici di comportamento e comitati etici*, Milano 2000, 262; cfr. pure Id., *La laicità nel biodiritto. Le questioni bioetiche nel nuovo incedere interculturale della giuridicità*, Milano 2012, 318. Pare opportuno rilevare come, pur potendosi sovente qualificare le problematiche bioetiche quali *res mixtae*, ciò non stia a significare di necessità la loro regolamentazione in via bilaterale tra Stato e gruppi etico-religiosi, soprattutto allorquando gli aspetti normati o normandi riguardino *status* appartenenti a tutti i cittadini. Viceversa, possono sussistere aspetti tipici dell'identità confessionale (e/o etica) per i quali lo strumento bilaterale svolgerebbe la funzione di garanzia dell'identità medesima. Un esempio potrebbe rinvenirsi nell'intesa stipulata tra la Repubblica italiana e l'Unione delle Comunità israelitiche italiane, il 27 febbraio 1987, approvata con legge 8 marzo 1989, n. 101, nel punto concernente la macellazione di animali secondo il rito ebraico (art. 6, 2° comma della legge).

⁸⁶ Cfr. G. Dalla Torre, *Bioetica e diritto. Saggi*, Torino 1993, 14 ss.

⁸⁷ Mi permetto di rinviare a V. Turchi, *I nuovi volti di Antigone. Le obiezioni di coscienza nell'esperienza giuridica contemporanea*, Napoli 2009, 101 ss.; Id., *Nuove forme di obiezione di coscienza. Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, in rivista telematica, <http://www.statoecheie.it>, ottobre 2010, 7 ss.; Id., *L'obiezione di coscienza nell'ambito della bioetica*, in *Il diritto di famiglia e delle persone* 37, 2008, 1436 ss.; Id., *L'obiezione di coscienza*, in “*Evangelium Vitae*” e *Diritto, Acta Symposii Internationalis in Civitate Vaticana celebrati, 23-25 maii 1996*, A. López Trujillo, J. Herranz, E. Sgreccia (a c. di), Città del Vaticano 1997, 173 ss.

e bilanciare in sede legislativa, esso svolge sia l'importantissima funzione di dare tutela e garanzia alla libertà di coscienza, sia quella di dare comunque rilevanza giuridica al valore fatto proprio e testimoniato dall'obiettore, pur rimasto minoritario in sede legislativa⁸⁸. E tuttavia oggi si riscontrano atteggiamenti preoccupanti, di netta chiusura nei confronti di questo istituto di libertà e di pluralismo. Di esso si è infatti paventato un utilizzo surrettizio e confessionale, mercé il quale la religione maggioritaria, facendo leva sulla sua forza numerica, riuscirebbe ad inserire una sorta di «clausola occulta di ricezione di un ordinamento particolare da parte delle istituzioni repubblicane»⁸⁹. In termini analoghi, si è denunciato un «preoccupante carattere eversivo» dell'istituto, il diffondersi di una «pericolosa cultura dell'obiezione», alimentata dalle gerarchie cattoliche italiane, nei campi più diversi e segnatamente in materia bioetica. Ciò imporrebbe, di conseguenza, un'interpretazione restrittiva delle fattispecie riconosciute legislativamente, giungendosi a prospettare (e ad auspicare) che «l'obiezione di coscienza venisse esclusa per i nuovi assunti»⁹⁰.

Si è perfino parlato di «un'infezione collettiva che giorno dopo giorno fiacca il nostro organismo collettivo», di «un untore, ... una mano e un disegno all'origine di questa malattia. La malattia a sua volta può ben essere letale, perché s'esprime nella disobbedienza alla legge, allo Stato, agli istituti della democrazia»⁹¹. Toni, questi ultimi, che in realtà richiamano alla mente quelli di un laicismo datato, e che si credeva ormai definitivamente superato nel nostro Paese. Viceversa, anche l'obiezione di coscienza va inserita a pieno titolo nel percorso storico che ha condotto all'affermazione del principio di laicità delle istituzioni pubbliche: essa infatti ha significato dapprima desacralizzazione dello Stato pagano dell'antichità, poi rifiuto dello Stato etico moderno, ed oggi persistente richiamo al rispetto dei valori morali custoditi nel "sacrario" della

⁸⁸ Cfr. Dalla Torre, *Bioetica e diritto. Saggi cit.*, 11 ss. e 107 ss.; Turchi, *I nuovi volti di Antigone. Le obiezioni di coscienza nell'esperienza giuridica contemporanea cit.*, 73 ss. e 120 ss.

⁸⁹ Così D. Mercadante, *Obiezione di coscienza: chiarificare l'estensione di una categoria del ragionamento giuridico per evitare la deriva di una sua utilizzazione impropria*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, contributo del 29 gennaio 2009 [<http://www.forumcostituzionale.it>], 4.

⁹⁰ S. Rodotà, *Perché laico*, Roma-Bari 2009², 32-34; Id., *Obiezione di coscienza e diritti fondamentali*, in *La coscienza: voci e mistificazioni*, in *Notizie di Politeia. Rivista di etica e scelte pubbliche* 101, 2011, 33; in tal senso, già M. Mori, *Aborto e obiezione di coscienza*, in *MicroMega*, 1997, n. 2, 77-78, e, di recente, V. Zagrebelsky, *Una disciplina per l'obiezione*, in *La Stampa*, 9 agosto 2012, 29.

⁹¹ M. Ainis, *Dall'obiezione di coscienza all'obiezione di massa*, in *Quaderni costituzionali* 29, 2009, 903. Scontata l'individuazione di malattia e di untore nell'azione «sapientemente organizzata o incoraggiata da un'istituzione terza, che plasma le coscienze dall'alto del Cupolone» (*ibidem*, 905).

coscienza. Valori che potranno bensì trarre origine da motivazioni religiose, così come filosofiche, od assiologiche in genere, senza che ciò nulla detragga alla funzione di “laicità” da essa costantemente svolta⁹².

V. *Un auspicio conclusivo*

Anche se la similitudine potrà forse apparire non del tutto collimante, ci si augura che come è ormai scomparso dal linguaggio comune e da quello specialistico (politico, giuridico, filosofico, ecc.) il termine “democraticismo”, usato un tempo da taluno in senso polemico e spregiativo per stigmatizzare i sistemi democratici e i loro sostenitori, allo stesso modo si possa abbandonare il termine “laicismo”, inteso come fenomeno degenerativo nei confronti della laicità. Ma, perché ciò avvenga, sarà necessario dismettere definitivamente da un lato ogni residuo atteggiamento clericale, e, dall’altro, ogni atteggiamento di preconcetta chiusura al contributo delle religioni nella sfera pubblica⁹³. Cosicché il principio di laicità rappresenti effettivamente un fattore unificante sul quale è costruito il nostro Stato, sentito per davvero come la “casa comune” di tutti, credenti e non credenti⁹⁴.

Vincenzo Turchi
(Università del Salento)
vincenzo.turchi@unisalento.it

⁹² Cfr. R. Venditti, *L’obiezione di coscienza al servizio militare*, Milano 1999³, 37 ss.; Id., *Le ragioni dell’obiezione di coscienza*, Torino 1986, 7, 34, 60-61. G. Garancini, *Diritto di resistenza, disobbedienza civile, obiezione di coscienza: profili storici*, in *Realtà e prospettive dell’obiezione di coscienza. I conflitti degli ordinamenti*, B. Perrone (a c. di), Milano 1992, 76, 80 ss.; V. Turchi, *I nuovi volti di Antigone. Le obiezioni di coscienza nell’esperienza giuridica contemporanea* cit., 3-4.

⁹³ In uno dei suoi ultimi scritti, Pietro Scoppola ci ha consegnato il monito secondo cui «la laicità è un guscio vuoto se non è innervata in forti esperienze etiche e religiose»: *Cristianesimo e laicità* cit., 127.

⁹⁴ Cfr. A.C. Jemolo, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Milano 1979⁴, 136.

