

QUADERNI FIORENTINI
per la storia del pensiero giuridico moderno

54
(2025)

 Lefebvre Giuffrè

PIERO MARINO

SECOLARIZZAZIONE E LIBERTÀ DI COSCIENZA

(A proposito di *De Re Publica I. Laicità* di Francesco Paolo Casavola) ⁽¹⁾

Introduzione. — 1. Libertà di coscienza e laicità. — 2. Della secolarizzazione. — 3. L'esperienza italiana e la c.d. sentenza Casavola. — 4. Multiculturalismo e pluralismo. — 5. Il problema dei valori. — Conclusioni. La grammatica della laicità.

Introduzione.

Prima delle cinque pubblicazioni intitolate *De Re Publica* e dedicate al lavoro di Francesco Paolo Casavola, il testo raccoglie cinque saggi dell'ex Presidente della Corte Costituzionale in tema di laicità: quattro di essi hanno visto la luce nell'arco di poco più di un decennio, precisamente tra il 1993 e il 2007, mentre lo scritto inedito risale al 2006. Ad impreziosire le già di per sé preziose riflessioni dell'illustre giurista, la prefazione di Filippo Patroni Griffi, la postfazione del direttore responsabile della collana, l'ex Prefetto Marco Valentini, nonché i significativi saggi dei curatori, Francesco Fasolino e Francesco Lucrezi.

Sin dalle prime pagine del testo, Patroni Griffi chiarisce come il principio di « laicità dello Stato » e la « dignità della persona » rappresentino « i due fari [...] del pensiero e della riflessione di [...] Casavola » (*Prefazione*, p. 15) e come essi siano in grado di dispiegare tutta la loro *potenza* nell'ottica di un superamento dialogico e discorsivo del conflitto, *realisticamente* prospettato in ragione del pluralismo dei valori che caratterizza le istituzioni democratiche contemporanee (ivi, p. 20).

Le nozioni etico-giuridiche in gioco nel testo risultano dunque essere tre: il principio di laicità, la dignità della persona umana ed il pluralismo delle moderne istituzioni democratiche. Tuttavia, a nostro giudizio, è possibile individuare nella ricerca di un nesso concettuale tra tali nozioni e gli esiti storici, filosofici e religiosi del processo di secolarizzazione la questione che, in modo prevalentemente sotterraneo, attraversa i cinque scritti, con particolare riferimento all'esperienza

(1) F.P. CASAVOLA, *De Re Publica I. Laicità*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2023.

giuridica italiana. Proprio a quest'ultima sono dedicate le riflessioni di Casavola mentre, *si parva licet*, a questo interessante intreccio, carico di conseguenze giuridico-concettuali, si rivolgono le nostre più modeste considerazioni.

1. *Libertà di coscienza e laicità.*

Se, nel nostro ordinamento, come opportunamente sostiene Fasolino, il principio di laicità ha preso forma secondo una prospettiva *fluida* ed in divenire, adattandosi alle esigenze e alle trasformazioni dei tempi (*Laicità: un principio in divenire*, p. 22 e ss.), la *cifra* giuridico-concettuale della sua affermazione può senz'altro essere individuata nella libertà di coscienza. Osserva infatti Casavola come, nell'esperienza giuridica italiana, tale affermazione abbia seguito un percorso di tipo giurisprudenziale, non essendo stato il principio di laicità esplicitamente formulato in Costituzione: il riferimento, stavolta esplicito, è alla « laicità come principio costituzionale supremo della Repubblica, quale formulato dalla Corte Costituzionale » non sulla base della libertà religiosa (quest'ultima effettivamente riconosciuta tra i principi costituzionali, nonché ragione *sostanziale* della revisione del Concordato con la Chiesa Cattolica che, nel 1984, permise il superamento del confessionalismo di Stato) ma in base all'affermazione, per l'appunto giurisprudenziale, della libertà di coscienza (*Stato laico. L'esperienza italiana*, pp. 40-41). Commentando un percorso storico-giuridico costellato da una serie di sentenze della Corte Costituzionale nell'arco di circa un trentennio, Casavola rimarca *proprio* come il principio di laicità, nell'esperienza italiana, abbia preso forma nell'ottica di un *capovolgimento* di senso del sentimento religioso, il quale avrebbe preso ad essere considerato sempre più quale libera espressione della coscienza personale e sempre meno caratteristica identitaria di una collettività nazionale o politica e, in forza di ciò, modellato secondo gli interessi di quest'ultima (p. 48 e ss.).

Una tale considerazione risulta essere sorprendentemente affine a quella di Norberto Bobbio secondo il quale, nel corso dell'era moderna, il sentimento religioso, assunto da un punto di vista giuridico, avrebbe finito per svincolarsi da una concezione *organicistica* per assumerne una nuova, *internamente* legata al riconoscimento dei diritti degli *individui* ⁽²⁾. Tema, quest'ultimo, che ritorna più volte nel corso del testo e che diventa esplicito nel secondo e nel quarto saggio. Ripercorrendo

(2) Cfr. N. BOBBIO, *Presente ed avvenire dei diritti dell'uomo* e ID., *La Rivoluzione francese e i diritti dell'uomo*, entrambi in ID., *L'età dei diritti*, Torino, 2014, pp. 58-61 e pp. 114-117. Lo stesso Casavola, peraltro, fa riferimento a Norberto Bobbio, anche se a proposito di altro tema; precisamente alla « religiosità del dubbio » *professata*

infatti l'evoluzione del rapporto tra potere politico ed istituzioni religiose nel corso della storia europea, Casavola sottolinea come le basi di tale *capovolgimento* siano da rinvenire in primo luogo nella distinzione, legata alla diffusione del Cristianesimo, tra *Civitas Dei* e *Civitas hominum* (*Secolarizzazione e laicità*, p. 89 e ss.) e, in secondo luogo, nel principio *cuius regio eius religio* sancito dalla Pace di Westfalia (ivi, p. 94), per poi consolidarsi definitivamente, in forza della diffusione del pensiero illuministico, nei principi giuridici della libertà religiosa e della laicità, secondo il modello liberale ottocentesco (ivi, pp. 94-95). Una trasformazione, dunque, dovuta sì al Cristianesimo ma, al tempo stesso, tutta interna allo spirito moderno, perché « il tema della laicità, come problema posto consapevolmente, appartiene al mondo moderno » (*Laicità tra religione e diritto nell'esperienza del mondo antico*, p. 55) proprio in virtù di tale percorso storico.

Da un punto di vista concettuale, tuttavia, conquiste di enorme rilevanza sul piano politico e giuridico, quali la separazione tra istituzioni religiose e potere politico o la riconduzione dell'esperienza religiosa nell'ambito della sfera personale — che hanno senz'altro comportato la fine di ogni ambiguità e tentazione 'temporale' per tutte le Chiese cristiane — hanno solamente rappresentato le premesse del percorso compiuto dal principio di laicità, per rendere giustizia al quale è invece necessario, secondo Casavola, mettere in evidenza come esso sia stato effettivamente in grado, nel corso del tempo, di sancire il *primato* della coscienza personale e della libertà di coscienza, ponendo il *valore* di quest'ultima al di sopra di qualsiasi istituzione, politica, statale o religiosa (ivi, pp. 55-56). Se della laicità si dice in tanti modi, tale 'modo' assume quasi « una dimensione metastorica, involgendo la libertà della coscienza umana rispetto a qualunque forza o potere, quale che ne sia la natura, religiosa o giuridica, che tende o pretende di valicare la soglia, mediante persuasione o soggezione, e di determinare decisioni di condotta o destino » (*ibidem*). Più che significativo ci sembra il fatto che l'esperienza giuridica italiana abbia contribuito non poco a far emergere tale elemento concettuale. Al tempo stesso, e avremo modo di chiarirlo, tale primato non vuole essere assolutamente un *confinamento* della sensibilità religiosa all'interno della sfera intima e personale ma, piuttosto, la premessa perché essa possa essere esercitata pubblicamente nell'ambito di una società assiologicamente e culturalmente pluralista.

Con queste osservazioni siamo entrati nel vivo di due degli elementi cui si è fatto riferimento in principio: la dignità della persona umana — della quale viene ribadito il *primato* rispetto ad ogni istituzione politica e religiosa — e una precisa lettura del processo di

con coerenza dal filosofo del diritto torinese (*Laicità tra religione e diritto nell'esperienza del mondo antico*, pp. 101-103).

secolarizzazione, considerato quale processo evolutivo che, sganciando i principi della fede da quelli del potere politico, ha poi comportato, nel corso della modernità, il progressivo affermarsi di tale *primato*. In merito a questo secondo elemento si rende necessario chiarire alcune questioni.

2. *Della secolarizzazione.*

Casavola non è stato il primo giudice della Corte Costituzionale a scrivere di secolarizzazione, perlomeno se estendiamo il campo ad altre esperienze europee. Nel 1967, infatti, con un saggio intitolato *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* ⁽³⁾, Ernst Wolfgang Böckenförde — uno dei più autorevoli giuristi tedeschi che avrebbe poi svolto il ruolo di giudice costituzionale dal 1983 al 1996 —, ponendo più di un dubbio sul fatto che il moderno Stato costituzionale di stampo liberaldemocratico potesse essere in grado, basandosi unicamente sulle proprie forze, di « rinnovare i presupposti normativi » ⁽⁴⁾ sui quali pure era fondato, proponeva un'analisi del processo storico che aveva contribuito alla secolarizzazione dello stato moderno, individuando, al suo interno, tre momenti di frattura. Il primo, a suo giudizio, era rappresentato dalla lotta per le investiture, le quali avevano privato il potere politico imperiale di quella *sacralità* che, da allora in poi, sarebbe rimasta una prerogativa della sola Chiesa; il secondo doveva essere individuato nelle guerre di religione, la cui conclusione aveva sancito l'affermazione del principio *cuius regio eius religio*, in qualche modo invertendo il rapporto tra potere politico e potere religioso; da ultimo, il processo di secolarizzazione avrebbe trovato effettivo compimento nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 che aveva definitivamente sancito il principio della libertà religiosa e la separazione tra Stato e Chiesa ⁽⁵⁾.

Secondo tale modello interpretativo, nelle prime due fasi si è assistito ad una rimodulazione e differenziazione dei rapporti tra potere politico e potere religioso ma non all'estromissione del *sacro* dalla vita pubblica; solo in seguito alle trasformazioni indotte e provocate dalla Rivoluzione francese, invece, non è risultato più possibile ricercare nelle pieghe del sacro quell'« universalità che lo stato è tenuto ad incarnare

⁽³⁾ E.W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, in ID., *Diritto e secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 33-54.

⁽⁴⁾ Per questa definizione, si veda J. HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*, in J. RATZINGER, J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Brescia, Morcelliana, 2005, p. 21.

⁽⁵⁾ Cfr. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, cit., pp. 35-50.

e tutelare » proprio perché, da allora in poi, « la misura in cui la libertà religiosa è realizzata indica la misura di secolarità dello stato » (6). In conseguenza di ciò, lo stato moderno è diventato un « organismo di potere politico per la salvaguardia dei diritti e delle libertà naturali e pre-statali dei singoli » e ha trovato la sua ragione d'essere « non nella propria origine storica, né in un atto di fondazione divina, [...] bensì nel riferimento alla libera personalità singola ed autodeterminata dell'individuo » (7).

La descrizione storico-concettuale qui riproposta riporta, pur con delle differenze anche significative, i medesimi termini della ricostruzione di Casavola (8); ad essere profondamente divergenti, e non poco, sono tuttavia le prospettive concettuali che guidano le riflessioni dei due giuristi, perlomeno se prendiamo in considerazione l'*intreccio concettuale* che, come si è detto, tiene, a nostro giudizio, le fila del discorso di Casavola.

Ragionando, infatti, della portata storica della terza fase del processo di secolarizzazione, Böckenförde esplicitava nel seguente modo i termini della sua domanda: « Di cosa vive lo Stato, dove trova la forza che lo sostiene e garantisce l'omogeneità e le intrinseche virtù regolative della libertà, delle quali ha bisogno da quando la forza vincolante tratta dalla religione non è né può più essere essenziale per esso? » (9). Questione che, formulata su di un piano più strettamente teoretico, recitava: « In quale misura i popoli riuniti in uno stato possono vivere soltanto della garanzia della libertà del singolo, senza un vincolo unificatore preesistente a questa libertà? » (10). Dal dubbio, questo l'elemento importante, si passava lapidariamente ad una conclusione che, facendo leva sull'osservazione per la quale « *lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che [...] di per sé non può garantire* » (11), assumeva le forme di un vero e proprio *dilemma* o *para-*

(6) Ivi, p. 49.

(7) Ivi, p. 48.

(8) Casavola ci parla della separazione tra *ciò che è di Cesare e ciò che appartiene a Dio* mentre Böckenförde della *lotta per le investiture*. Ci sembra tuttavia di poter affermare, senza paura di sbagliare, che proprio queste ultime abbiano per certi versi rappresentato la (problematica) ricaduta storica di tale distinzione evangelica. Il fatto poi che i momenti storici citati dai due Autori siano i medesimi e che entrambi i giuristi facciano esplicito riferimento allo stato costituzionale, per come era sorto in Italia e in Germania nel secondo dopo-guerra, conferma la nostra valutazione.

(9) BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 52.

(10) *Ibidem*.

(11) Ivi, p. 53. Il corsivo è dell'autore.

dosso ⁽¹²⁾, dal momento che, « come stato liberale, esso da una parte può sussistere soltanto se la libertà che concede ai suoi cittadini si regola a partire dall'interno, dalla sostanza morale del singolo e dall'omogeneità della società » ma, « d'altra parte, esso non può cercare di garantire queste forze regolatrici interne da solo, ossia con i mezzi della costrizione giuridica e del comando autoritario, senza perciò rinunciare alla sua natura liberale e — sul piano secolarizzato — ricadere in quella pretesa di totalità dalla quale è uscito dalle guerre di religione » ⁽¹³⁾. Effettivamente un dilemma, perché, se lo stato liberale ricorresse alla formulazione di *valori* oggettivi ed assoluti allo scopo di garantire un saldo fondamento alla tutela delle libertà individuali, prenderebbe di fatto una piega decisamente contraddittoria ma, *non* facendolo, rinuncerebbe proprio al compito cui è destinato a partire dalla Dichiarazione dell'89 ⁽¹⁴⁾.

Tra le due prospettive, dunque, emerge una differenza non da poco, dal momento che ciò che per Böckenförde ha determinato instabilità fondativa, per Casavola ha rivelato, piuttosto, un mutamento di prospettiva. Se, infatti, l'esito del processo di secolarizzazione è, per il giurista tedesco, rappresentato dall'*eliminazione* del vincolo religioso e, in assenza di quest'ultimo, lo stato moderno non ha potuto che rivelare la propria fragilità ed assenza di fondamento, coincidendo l'affermazione del principio di laicità con un *momento* sostanzialmente *negativo*, a giudizio di Casavola, tale affermazione è derivata direttamente da una *trasformazione* interna del sentimento religioso che, nel corso dell'era moderna, rivelando tutta la potenza del messaggio cristiano, ha reso possibile l'affermazione della libertà di coscienza e, con essa, il *primato* della persona umana e della sua dignità rispetto alle stesse istituzioni politiche e statali ⁽¹⁵⁾. Pertanto, sebbene anche nell'ottica del giurista italiano il processo di secolarizzazione culmini nell'affermazione del principio di laicità, quest'ultima, riposando concettual-

⁽¹²⁾ In questi termini, e non a caso, il *detto* di Böckenförde è noto all'interno del mondo giuridico. Una questione senza dubbio ancora attuale. Giova segnalare, ad esempio, come, nel corso della prolusione inaugurale dell'Anno Accademico dell'Università Cattolica di Milano del 2009, in tempi più o meno contemporanei alle riflessioni di Casavola che stiamo commentando, il giurista tedesco abbia fatto esplicito riferimento al *Diktum* (*Avvenire* 3-11-2009).

⁽¹³⁾ BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 53.

⁽¹⁴⁾ « Non c'è strada che riporti indietro, oltre la soglia del 1789, senza distruggere lo Stato come ordinamento di libertà » (ivi, p. 54).

⁽¹⁵⁾ A proposito dell'idea secondo cui il processo di secolarizzazione avrebbe rappresentato, dal punto di vista del rapporto col diritto, una *trasformazione* e non una mera *sottrazione* ci sia consentito fare a riferimento a P. MARINO, *La maschera del diritto. Secolarizzazione e normatività*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2020, soprattutto pp. 9-59

mente sul *primato* della coscienza personale, deve essere considerata quale *momento* sostanzialmente *positivo*, sia sul piano religioso che su quello istituzionale e politico.

Il *filo rosso* che tiene insieme il riconoscimento della laicità e della dignità della persona con il processo di secolarizzazione vede dunque la luce nell'affermazione del primato della coscienza, affermazione che deve essere considerata, pur con apparente contraddizione, quale portato ad un tempo del cristianesimo e della secolarizzazione. Elementi, questi ultimi, che Böckenförde poneva sostanzialmente in contrapposizione e che Casavola considera nell'ottica di un'evoluzione interna, a sua volta destinata ad incontrare il tema del pluralismo. Quanto ciò sia evidente, e quanto tale incontro sia di fondamentale importanza, lo dimostrano le riflessioni dell'ex Presidente della Corte Costituzionale in merito all'esperienza giuridica italiana, con particolare riferimento alla sentenza costituzionale n. 203 del 12 aprile 1989 (c.d. sentenza Casavola).

3. *L'esperienza italiana e la c.d. sentenza Casavola.*

La sentenza n. 203 del 1989 della Corte Costituzionale esplicita che « il principio di laicità, quale emerge dagli artt. 2, 3, 7, 8, 19 e 20 della Costituzione, implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni, ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale », precisando come « l'attitudine laica dello stato-comunità risponde non a postulati ideologizzati e 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 » (*Comunità cattolica, istituzioni pubbliche, società civile*, p. 81). Al tempo stesso, come osserva opportunamente Lucrezi, la sentenza vieta esplicitamente « che i cittadini siano discriminati per motivi di religione » e che tale pluralismo religioso « limiti la libertà negativa di non professare alcuna religione », confermando però « il valore formativo della cultura religiosa, sotto cui s'iscrive non più una religione, ma il pluralismo religioso della società civile; [nonché] l'acquisizione dei principi del cattolicesimo al patrimonio storico del popolo italiano » (*Il principio di laicità nella sentenza costituzionale n. 203 del 12 Aprile 1989 [c.d. "Sentenza Casavola"] e nel Canto XIX dell'Inferno*, pp. 128-129).

Quanto detto comporta sostanzialmente due conseguenze. In primo luogo, la sentenza rivela un modello di laicità decisamente

e a ID., *Diritti di Dio e diritti dell'uomo. Paradigmi della secolarizzazione*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2022, soprattutto pp. 187-289.

diverso da quello per il quale deve essere escluso « dallo spazio pubblico ogni segno distintivo di una confessione religiosa » (*Religione, scienza, politica, laicità dello stato*, p. 111): lo spazio per le ragioni pubbliche dei credenti deve invece essere garantito perché « da una religione nasce una morale » ed è assolutamente necessario tener presente che « l'esperienza della fede cristiana, non confinabile nella cella interiore della coscienza [...], esige opere, concreti comportamenti di vita [...]; non solo silenzioso colloquio con Dio, ma anche morale attiva, costruzione del mondo sociale » (*Comunità cattolica, istituzioni pubbliche, società civile*, p. 82). Sicché, quando si parla dell'apporto *positivo* dei credenti alle istituzioni pubbliche e alla vita della società non si fa riferimento a questioni dogmatiche o teologiche ma ad aspetti morali in grado di richiamare la profondità della coscienza dei fedeli. In altri termini, questo il punto importante, *proprio* l'affermazione della laicità impone un approccio in grado di *valorizzare* la tradizione religiosa. Al tempo stesso, e siamo alla seconda conseguenza, la sentenza chiarisce come l'esercizio della « libertà religiosa non [sia] esauribile nel culto o nella miscredenza [...], così come una morale può non avere un fondamento religioso » (*ibidem*).

Con tale considerazione, la Corte costituzionale chiama in causa ciò che il filosofo tedesco Habermas avrebbe poi definito « il fatto del pluralismo »⁽¹⁶⁾: se, infatti, in passato, « l'omogeneità delle persuasioni morali fondate sull'unica fede consentiva all'individuo un'adesione a modelli di condotta prestabiliti e uniformi » (ivi, pp. 82-83), oggi si impone una gestione del possibile conflitto tra differenti visioni e concezioni del mondo, tutte, questo il punto importante, radicate sul *primato* della coscienza. Da un lato, dunque, « la formazione della coscienza personale, della retta coscienza capace di discernimento, diventa [...] impegno della comunità credente » (ivi, p. 87), dall'altro, occorre chiarire come l'affermazione della laicità e il primato della coscienza personale implicino l'abbandono radicale di un'« arcaica rappresentazione dello Stato-apparato, come investito e rivestito di carismatica sovranità dall'alto » (ivi, p. 83). Sicché, in conclusione, ci troviamo di fronte ad una « definizione del principio di laicità [che] assegna allo Stato-comunità il compito di corrispondere alle istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini » (*Religione, scienza, politica, laicità dello stato*, p. 111), ponendo questi ultimi due *aggettivi* in significativa ed inscindibile relazione.

L'esercizio di ricomposizione dei conflitti deve essere dunque esercitato nell'ottica del pluralismo culturale e religioso, ponendo lo

⁽¹⁶⁾ HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*, cit., p. 21. Del resto, la medesima sensibilità, volta a garantire l'accesso ad uno spazio pubblico alle ragioni dei credenti, si ritrova nelle riflessioni del filosofo di Francoforte. Si vedano, a tal proposito, p. 37 e ss.

stato comunità al servizio della *coscienza* dei cittadini, secondo la libera espressione della sensibilità morale, civile o religiosa, di questi ultimi. Il che senz'altro riassume il senso di quel *capovolgimento* cui abbiamo fatto riferimento in precedenza. Sullo sfondo, come osserva suggestivamente Lucrezi, « *ciò che non è scritto* » (*Il principio di laicità nella sentenza costituzionale n. 203 del 12 Aprile 1989*, p. 132 e ss.), intravedendovi l'eco della poesia dantesca e l'idea che la dignità dell'uomo, secondo il *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola, « si misuri dalla concreta possibilità a lui data di esprimere » la propria libertà (ivi, pp. 152-153).

Anche sotto questo punto di vista, a nostro giudizio, la riflessione di Casavola rivela più di quanto esplicitamente dica. Non solo, infatti, il principio di laicità deve essere inteso nella prospettiva del più alto valore della libertà di coscienza ma la sua stessa affermazione non può che comportare una trasformazione delle istituzioni giuridico-politiche in direzione radicalmente 'antigerarchica'. Consapevoli dunque di andare oltre le intenzioni dello stesso Autore, *intravediamo*, nell'idea di una laicità così intesa, le conformazioni di quella « maschera protettiva »⁽¹⁷⁾ che, secondo Anna Arendt, il diritto moderno avrebbe forgiato sulla persona umana in difesa della sua libera espressione e realizzazione.

Resta tuttavia ancora da affrontare un'importante questione: se il riconoscimento del pluralismo dei valori e la ricomposizione dei conflitti tra differenti prospettive assiologiche rappresentano elementi imprescindibili per uno stato laico e la *cifra* di tale esercizio di ricomposizione deve essere indicata nel *primato* della coscienza — ad un tempo fonte della sensibilità religiosa e di quella morale — resta da chiarire in che termini tale esercizio sia *effettivamente* in grado di funzionare.

4. *Multiculturalismo e pluralismo.*

Sin dal principio e per quasi tre secoli, la formulazione e l'applicazione del principio di laicità hanno riguardato società sostanzialmente omogenee: sia quella europea che quella italiana, infatti, erano costituite da credenti o comunque da individui più o meno latamente legati ai principi del Cristianesimo. In tale contesto, osserva Casavola (che pure nei suoi discorsi ha prevalentemente fatto riferimento al Cristianesimo e non ad altre religioni), si è disputato il conflitto tra sapere scientifico e sensibilità religiosa o, per meglio dire, tra una mentalità di tipo positivisticamente tesa a screditare la religione e le resistenze delle Chiese verso tale concezione (*Religione, scienza, politica e laicità dello stato*, p. 110) o, ancora, ci sentiamo di aggiungere noi, tra sostenitori della libertà

(17) Così J. HABERMAS, *Fatti e norme*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 131.

religiosa e partigiani di concezioni tradizionaliste ancora intente a negare, tra gli altri, anche questo principio della modernità giuridico-filosofica ⁽¹⁸⁾. Un conflitto di ‘valori’ più articolato di quanto spesso si pensi e che, caratterizzando la società ottocentesca, ha spesso comportato l’applicazione (senz’altro favorita, ci sentiamo sempre di aggiungere, dall’opposizione del mondo religioso al principio di laicità ⁽¹⁹⁾) di un modello teso a risolvere tale conflitto *confinando* la sensibilità religiosa nella sfera intima della coscienza personale, in tal modo impedendo l’accesso delle ragioni dei credenti al dibattito pubblico e, al tempo stesso, rendendo impossibile l’incontro tra concezioni senz’altro diverse ma comunque geneticamente accomunate ⁽²⁰⁾. Tutt’al più, ed è stato il caso del modello liberale in Italia, alla religione è stato riconosciuto il ruolo di fonte della morale pubblica (*ibidem*), rendendola in tal modo ‘guardiana’ dell’ordine e della stabilità sociale.

Si è trattato tuttavia di un conflitto che, nel corso del ’900, è stato sostanzialmente sostituito (mai risolto) da uno scontro dal carattere più specificamente politico-ideologico e del tutto secolarizzato (*La laicità come distinzione di ambiti e come difesa della libertà umana*, pp. 119-120). Quando però anche quest’ultimo è venuto a *svanire* per effetto dei grandi cambiamenti dell’89 e per la conseguente « fine delle utopie politiche » (ivi, p. 120), la questione della laicità è tornata alla ribalta nel dibattito pubblico. Ciò è accaduto per due ordini di ragioni: in primo luogo, osserva Casavola, la trasformazione della nostra società in una società multiculturale e gli eventi drammatici connessi allo sviluppo del terrorismo islamico hanno « svelato che nel resto del mondo sono le religioni a fare da endoscheletro degli ordinamenti sociali e politici e a distinguere le civiltà nei loro contatti e conflitti all’interno degli stati e tra stati » (*ibidem*); in secondo luogo, « le grandi questioni sociali, della bioetica, della libertà della scienza, dell’ [...] istruzione, della famiglia, della sessualità » (ivi, p. 123) hanno iniziato a giocare un ruolo sempre più centrale e divisivo.

Tutto questo ha profondamente modificato la stessa natura dei richiami al principio di laicità: da un lato, nel mondo occidentale, ha preso forma un orientamento culturale teso ad esaltarne il valore in contrapposizione alla religione islamica, nella certa convinzione del-

⁽¹⁸⁾ Si veda, a tal proposito, D. MENOZZI, *Chiesa e diritti umani*, Bologna, il Mulino, 2012.

⁽¹⁹⁾ *Ibidem*.

⁽²⁰⁾ Sul tema si veda J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2019, pp. 7-211. Per il filosofo di Francoforte, che affronta la questione sul piano concettuale, in forza dell’originaria complementarità tra pensiero laico e sapere religioso, « non è [...] possibile screditare secolaristicamente la religione » (J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, Roma-Bari, Laterza, 2015, p. 109).

l'identità culturale tra Cristianesimo, laicità e principi della liberal-democrazia; dall'altro, si assiste alla diffusione di concezioni che, di fronte ai nuovi problemi posti dallo sviluppo della tecnica, della medicina e dalle trasformazioni della società, ripropongono una concezione tesa a contrastare con particolare veemenza la presenza pubblica delle ragioni dei credenti (ivi, pp. 120-124). Gli stessi credenti, ci sentiamo sempre di aggiungere, spesso si ritraggono verso posizioni culturalmente distanti dai 'valori' connessi al principio di laicità, subendo l'*incanto* di tentazioni pre-moderne ⁽²¹⁾.

Quanto detto dimostra inequivocabilmente come non ci troviamo più, né in Europa, né in Italia, all'interno di una società culturalmente omogenea: l'esercizio del dialogo rischia infatti di incepparsi in forza della presenza di culture e religioni diverse e in forza della stessa eterogeneità dei principi assiologici predicati all'interno della nostra stessa società (senz'altro retaggio di un antico scontro) che sembrano diventare ingestibili, osserva Casavola, anche a causa di una politica incapace di svolgere il necessario esercizio di mediazione (*Religione, scienza, politica e laicità dello stato*, p. 112). Da elemento di forza, dunque, il pluralismo rischia di diventare elemento di debolezza e la situazione sembra avvalorare la ben nota tesi di Carl Schmitt il quale, in tempi non sospetti, scorgeva nel pensare per 'valori' un elemento di instabilità, data la naturale tendenza di questi ultimi ad imporsi in modo tirannico e come « punto d'attacco » ⁽²²⁾.

5. *Il problema dei valori.*

In effetti, nel corso del testo, Casavola fa spesso riferimento alla necessità di pensare per 'valori' nell'ottica di un pluralismo assiologico che non voglia cedere alla tentazione del relativismo individualista (*La laicità come distinzione di ambiti e come difesa della libertà umana*, pp. 116-126): la sola idea di associarlo alle considerazioni di Schmitt, dunque, si rivela del tutto fuori luogo. Tuttavia, è quantomeno doveroso sottolineare le insidie sottese all'ormai diffuso e quotidiano ricorso ai 'valori', pur senza rimproverarne l'uso a Casavola, dal momento che, se queste ultime si rivelassero insormontabili, l'intera costruzione di cui abbiamo scritto ne risulterebbe inficiata.

Le preoccupazioni sopra accennate avevano, per certi versi, trovato posto nel già citato saggio di Böckenförde del 1967. Il giurista

⁽²¹⁾ Si veda, a tal proposito, R. PIZZORINI, *La filosofia del diritto secondo San Tommaso*, Bologna, Ed. Studio Domenicano, 2003. Il testo, dall'impianto fortemente teoretico ma significativamente contemporaneo alle riflessioni di Casavola, rispecchia tali posizioni culturali.

⁽²²⁾ C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, Milano, Adelphi, 2008, p. 53.

tedesco, infatti, aveva sollevato una serie di questioni relative al modello costituzionale a suo giudizio sorto nel secondo dopo guerra allo scopo « di trovare una nuova base di omogeneità nel complesso delle convinzioni valoriali esistenti »⁽²³⁾ ma che, di fatto, avrebbe piuttosto dato vita ad un « surrogato del tutto insufficiente e pericoloso »⁽²⁴⁾, perché capace di aprire le porte a quel « soggettivismo e positivismo delle valutazioni quotidiane che, reclamando ciascuna per sé validità oggettiva, distruggono la libertà anziché fondarla »⁽²⁵⁾. Sotto questo punto di vista, dunque, Böckenförde condivideva le considerazioni di Carl Schmitt in merito ad una possibile declinazione *tirannica* dei valori costituzionali⁽²⁶⁾, temendo che questi ultimi si rivelassero aggressivi e pertanto incompatibili sia con il carattere *politeistico* della modernità, sia con il « fatto del pluralismo »⁽²⁷⁾ che pure, per paradosso, erano chiamati a tutelare. Come potrebbe dunque, tornando al nostro problema, il principio di laicità tutelare la libertà dei cittadini se finisce per trasformarsi in uno strumento del conflitto tra differenti visioni del mondo?

Una tale preoccupazione, pur rivelandosi per certi versi profetica (esattamente come quella di Schmitt), risente tuttavia delle premesse concettuali di cui si è detto in precedenza. Se nel processo di secolarizzazione scorgiamo infatti la *sottrazione* del sacro e non la sua *trasformazione*, nel richiamo ai valori non possiamo trovare, sul piano teorico come su quello applicativo, null'altro che un tentativo, tanto vano quanto conflittuale, di dar vita a dei *surrogati* del sacro stesso. Al contrario, la riflessione di Casavola, perlomeno secondo questa nostra interpretazione, ci aiuta ad evidenziare una distinzione di non poco conto. Leggere infatti nel processo di secolarizzazione gli elementi di una *trasformazione* del sacro, rende *effettivamente* possibile operare una distinzione *concettuale* tra la dimensione teorica dei valori ed il loro utilizzo concreto: collocati all'interno della coscienza individuale, un

(23) BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 53.

(24) *Ibidem*.

(25) *Ibidem*.

(26) In realtà tali considerazioni hanno piuttosto accomunato Böckenförde ad altri giuristi tedeschi i quali, da diversi punti di vista politici e differente orientamento giuridico, avevano preso le mosse da alcune delle premesse critiche del già citato saggio di Carl Schmitt. Per queste considerazioni, si veda, F. FIORE, *Nota al testo*, in R. ALEXY, *Concetto e validità del diritto*, Torino, Einaudi, 1997, p. XXXI e ss.

(27) HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*, cit., p. 21.

luogo intrinsecamente plurale e dialogico ⁽²⁸⁾, i valori possono infatti assumere una natura *tirannica* unicamente se assunti secondo una declinazione *militante*. Ed è proprio l'utilizzo *militante* del principio di laicità (sia nel senso identitario che nella direzione laicista) a rappresentare l'oggetto della polemica dell'Ex Presidente della Corte Costituzionale, secondo il quale entrambe le concezioni di cui abbiamo scritto — la prima per determinare « una guerra tra religioni, uno scontro politico tra due società » (ivi, p. 122), la seconda attribuendo anacronisticamente alla religione un « potere antagonista di quello dello stato » (*ibidem*) — si richiamano ad esso allo scopo di *creare* o *rafforzare* un conflitto, quando proprio tale richiamo, tenendo presente il percorso storico del quale abbiamo scritto in precedenza, dovrebbe piuttosto mirare a *neutralizzarne* l'espressione, riconducendola nell'ambito istituzionale di un reciproco e sensato, nonché dialogico perché pensato secondo il primato della coscienza, riconoscimento.

Conclusioni. La grammatica della laicità.

Queste nostre brevi considerazioni trovano giusta conclusione nelle parole di Casavola secondo il quale la laicità è « distinzione di ambiti e modalità, ispirata a preservare e onorare la libertà umana » (*La laicità come distinzione di ambiti e come difesa della libertà umana*, p. 126). Con esse, occorre chiarirlo, l'Ex Presidente della Corte Costituzionale sta parlando alla Chiesa e al mondo cattolico, allo scopo di esortare quest'ultimo, da un lato, a non cedere alle posizioni di chi in fondo considera la laicità quale « non distinzione ma estraneità di non credenza e di fede religiosa, tuttavia superata da un'alleanza difensiva contro il pericolo proveniente da un'altra religione » (ivi, p. 121), dall'altro, a non piegarsi « al modello della Chiesa come Stato antagonista » (ivi, p. 125), un modello che, anacronistico perché ottocentesco, postula l'estraneità e la separazione tra coscienza religiosa e vita pubblica.

Nonostante ciò — o proprio per questo — il valore *universale* di tali ammonimenti risiede nel già citato legame tra la società e la sensibilità etico-religiosa dei singoli cittadini; un legame la cui declinazione deve poter seguire la *cifra* della *distinzione* e non quello dell'*identità* strumentale ⁽²⁹⁾ o della *separazione* forzata ⁽³⁰⁾. Se, infatti, il

⁽²⁸⁾ Si vedano a tal proposito le illuminanti considerazioni di Ricoeur in merito al rapporto tra identità ed ipseità (P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, Milano, Raffaello Cortina, 2005, pp. 107-126).

⁽²⁹⁾ « *Res publica Christiana etiamsi Deus non daretur* », scrive Casavola (*La laicità come distinzione di ambiti e come difesa della libertà umana*, p. 124).

⁽³⁰⁾ « I cattolici, cittadini sottoposti come tutti al principio di uguaglianza [...] hanno titolo a manifestare le istanze sociali, culturali, etiche della loro coscienza religiosa.

principio di laicità riposa non solo giuridicamente ma anche *originariamente* sulla libertà di coscienza, dal momento che quest'ultima rappresenta il prodotto storico della distinzione tra dimensione spirituale e temporale, è nei confronti della *coscienza civile* dei suoi cittadini che lo Stato è chiamato ad esercitare il suo dovere, segnatamente nel tutelare la loro libertà e la loro capacità di esprimere valori *dialogicamente* condivisibili, allo scopo preciso di evitare una declinazione *tirannica* di questi ultimi, in qualsiasi direzione si collochi. Prendendo in prestito le parole di Jacques Maritain, dunque, e contro ogni tentazione antagonista-identitaria, lo Stato, la società e la coscienza civile (e religiosa) dei cittadini devono restare *distinti* per poter essere uniti ⁽³¹⁾.

PIERO MARINO, *Secularisation and freedom of conscience*

Laicità (2023) is the first of the five publications entitled *De Re Publica* and dedicated to the work of Francesco Paolo Casavola. The text collects five essays by the former President of the Constitutional Court on the subject of secularism: four of them have seen the light over a decade, precisely between 1993 and 2007, while the unpublished essay dates back to 2006. The purpose of this essay of ours is to relate Casavola's considerations with two juridical-philosophical notions of modernity, such as the dignity of the person humanity and the political and axiological pluralism.

Essi sono società civile, verso la quale lo stato costituzionale si pone come strumento di servizio » (ivi, p. 125).

⁽³¹⁾ J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere* (1932-1959), Brescia, Morcelliana, 2017.