

## CATTOLICESIMO, LAICITÀ E POLITICHE DI LAICIZZAZIONE

DANIELE MENOZZI  
INTRODUZIONE

La questione della laicità – intesa come reciproca indipendenza sia del politico dal religioso che del religioso dal politico – costituisce uno dei nodi centrali del confronto secolare che, a partire quanto meno dalla Rivoluzione francese, si è sviluppato tra cattolicesimo e mondo moderno. In primo luogo perché lo svolgimento storico della modernità, segnato dai processi di laicizzazione, che portavano gli ordinamenti statali al riconoscimento del diritto alla libertà religiosa e alla parificazione di tutte le confessioni, ha mirato a circoscrivere il ruolo pubblico riservato alla chiesa e alle sue organizzazioni rispetto alla precedente società cristiana in cui all'autorità ecclesiastica si attribuiva il ruolo di stabilire le regole fondamentali della convivenza civile. Ma anche perché nel corso dell'itinerario storico durante il quale l'uomo moderno affermava la sua capacità di autodeterminare gli istituti basilari della collettività, rifiutando la pretesa ecclesiastica di fissarli in via autoritativa, si profilava un nuovo fenomeno: la costatazione della difficoltà di stabilire, in via del tutto autonoma, i fondamenti della vita sociale portava quello stesso uomo moderno a cercare forme di sacralizzazione della politica che finivano per rimettere in gioco nello spazio pubblico, pur variamente, a seconda dei contesti cronologici e geografici, una istituzione ecclesiastica depositaria di una millenaria gestione del sacro.

Si tratta di due processi strettamente intrecciati, che solo attraverso una considerazione d'insieme possono adeguatamente restituire il complesso rapporto tra religione cattolica e potere politico che si è snodato negli ultimi secoli. Tuttavia, dal punto di vista analitico, possono essere considerati separatamente al fine di restituirne una più accurata intelligenza storica. I contributi raccolti in questo fascicolo intendono appunto esaminare un risvolto della questione, quello relativo al percorso di affermazione di uno stato laico che proclama la possibilità dell'uomo di organizzare la vita sociale indipendentemente dalle norme stabilite dalla chiesa come riferimenti indispensabili per la socialità e la civiltà. Essi sono frutto di un incontro, realizzato grazie alla efficiente solerzia organizzativa di Matteo Caponi e Matteo Al Kalak, che si è tenuto alla Scuola Normale Superiore di Pisa il 30 e 31 maggio 2012, come momento di partenza delle ricerche promosse da cinque gruppi di studio (attivi nelle Università di Milano, Modena e Reggio Emilia, Parma, Urbino e coordinati dal nucleo pisano) in seguito al finanziamento ottenuto sul bando PRIN 2009. Come previsto nel programma presentato ed approvato dagli organismi ministeriali preposti alla valutazione dei progetti PRIN, gli studiosi coinvolti nell'indagine hanno ritenuto opportuno far precedere l'inizio delle inve-

RSCr 10(2/2013) 307-312

stigazioni sul campo da un colloquio nel quale approfondire le fondamentali categorie interpretative con cui la storiografia aveva analizzato il fenomeno.

In realtà alcuni elementi del quadro storico generale si potevano considerare accertati. Dopo la lunga stagione della contrapposizione – in cui l'autorità ecclesiastica aveva identificato laicità e laicismo, giungendo anzi a qualificare lo stato laico come la «peste del laicismo» – si era fatta strada nella cultura cattolica una valutazione più articolata. Tale orientamento veniva recepito in un discorso tenuto da Pio XII nel marzo 1958. Il papa, prendendo le distanze da quanti volevano far scomparire il termine stesso di laicità dal lessico cattolico, proclamava che «una sana e legittima laicità dello stato» risultava conforme ai principi della dottrina cattolica. Si trattava di una impostazione che, pur respingendo la precedente equazione tra laicità e laicismo, circoscriveva in maniera precisa la ricezione all'interno del cattolicesimo della nozione di laicità. L'apposizione al sostantivo di aggettivi che rinviavano alla sfera della morale, delle cui regole la gerarchia si proclamava suprema detentrica, indicava infatti che la laicità era considerata lecita nella misura in cui si riservava all'autorità ecclesiastica la «competenza delle competenze», vale a dire il diritto di determinare i confini del suo potere d'intervento nella direzione della vita pubblica. A partire da questa data l'atteggiamento della chiesa verso la laicità si caratterizzava proprio per una accettazione limitata e condizionata: il qualificativo che accompagnava il nome evidenziava in maniera inequivocabile questo orientamento.

Il concilio Vaticano II segnava un passaggio decisivo nell'apertura della chiesa al mondo moderno, in quanto con l'approvazione della Dichiarazione *Dignitatis humanae* si giungeva, nonostante qualche ambiguità inserita nel testo dall'aspra lotta condotta in aula dalla minoranza tradizionalista, al riconoscimento del diritto alla libertà religiosa. Tuttavia l'assise ecumenica non superava pienamente la posizione ora delineata in merito alla laicità. In effetti la costituzione *Gaudium et spes*, nell'affermare quella autonomia delle realtà terrestri che in precedenza la chiesa aveva misconosciuto, pretendendo sovrapporre ad esse regole estranee alle norme intrinseche ad ogni cosa creata, precisava che l'uomo nel suo operare doveva pur sempre mantenersi nei limiti di una «giusta» o «legittima» autonomia. Per quanto il discorso del documento conciliare non vertesse direttamente sul tema della laicità, si poteva facilmente inferirne che la precisazione riguardava anche questo aspetto. Del resto i papi dei decenni successivi alla chiusura del Vaticano II avrebbero ripreso, pur dichiarando la loro piena adesione al dettato conciliare, proprio l'espressione «sana laicità», facendone il criterio di riferimento per la posizione cattolica in materia di relazioni tra chiesa e stato.

Non c'è dubbio che negli ultimi cinquant'anni, accanto all'aggettivo «sana», anche altri, diversi, aggettivi sono stati apposti al sostantivo laicità da parte di diversi esponenti della gerarchia cattolica, per indicare la linea assunta dalla chiesa sulla questione, fino a che, in occasione del pontificato di Benedetto XVI, da poco concluso, è sembrato che si trovasse una convergenza tra l'istituzione ecclesiastica e rilevanti settori della cultura contemporanea

come di importanti rappresentanti del potere politico – in particolare il presidente della repubblica francese Sarkozy – su una comune proposta di «laicità positiva». Al di sotto di tali locuzioni, via via usate in questo mezzo secolo, si trovano ovviamente cangianti definizioni e aspettative in ordine alla modulazione del rapporto tra il politico e il religioso che non è in questa sede possibile analiticamente specificare. Resta tuttavia un dato evidente: il ricorso a tali espressioni implica una limitazione dell'indipendenza della comunità politica nell'organizzare la vita collettiva attraverso un patto tra uomini che miri al raggiungimento della miglior forma possibile di convivenza per il maggior numero possibile di individui. In tal modo infatti la chiesa si riserva il compito di definire alcune regole fondamentali dell'ordinamento pubblico: ad esempio, il richiamo alla «laicità positiva» prevede la traduzione nella legislazione civile di quei principi che l'autorità ecclesiastica proclama non negoziabili in quanto derivati dalla legge naturale, valida in ogni tempo ed in ogni luogo, di cui solo essa si ritiene autentica interprete.

All'interno di questo ormai accertato quadro restano tuttavia alcune generali domande conoscitive cui i contributi qui raccolti cercano di fornire una risposta. La prima questione riguarda la costruzione della categoria della laicità – come è noto, il vocabolo emerge in Francia solo nei decenni finali dell'Ottocento – sul lungo periodo, in particolare nel corso dell'età tridentina. Paolo Prodi, di cui sono note le tesi circa l'apporto dato dal cristianesimo alla formazione del mondo moderno attraverso l'introduzione del dualismo tra il religioso e il politico, puntualizza, sulla base di alcuni concreti casi relativi all'epoca post-tridentina, la sua concezione del lento ma inesorabile mutare di quell'equilibrio tra i contenitori del sacro e del potere da cui scaturisce il moderno stato laico, per finire con la considerazione della disgregazione di tale equilibrio negli ultimi decenni a favore di un potere che dilaga incontrollato verso il dominio dell'uomo sull'uomo: in questa prospettiva la categoria stessa di laicità apparterebbe ad un mondo che è ormai alle nostre spalle.

Un secondo problema concerne le caratteristiche proprie della laicità francese, spesso considerata dall'autorità ecclesiastica come il modello cui l'Occidente europeo fa con troppa disinvoltura riferimento, senza considerare che, sotto la pretesa neutralità e aconfessionalità dello stato, essa celerebbe un reale sostegno al secolarismo e senza valutare che una moderna separazione tra stato e chiesa è possibile anche in un paradigma come quello americano volto invece a promuovere il ruolo pubblico delle identità religiose. Uno dei più noti specialisti della *laïcité*, Jean Baubérot, restituisce qui i suoi reali contorni, mettendo in evidenza le aperture che essa garantisce alle confessioni nel quadro di una tutela della libertà per ogni convinzione; sottolineando le differenze tra la sua effettiva configurazione giuridico-politica e le deformazioni che ne sono state fatte in un percorso interpretativo teso ad applicarla in funzione di determinati interessi; e soprattutto mostrando come, lungi dall'essere una costruzione esclusivamente francese, essa è il frutto di una lunga elaborazione storica che ha guardato anche ad altri esempi di relazione tra stato e chiesa, compreso quello anglosassone.

Seguono un gruppo di tre saggi – dovuti a Francesco Mores, Francesco Traniello e Franco Sbarberi – che si concentrano su un momento decisivo per la questione della laicità nella formazione dello stato repubblicano in Italia. Essi mostrano la varietà di posizioni sul tema presenti nella cultura italiana in un cruciale passaggio che vede l'introduzione anche nel nostro paese delle moderne libertà, del riconoscimento del pluralismo religioso e ideologico, del regime democratico, ma che al contempo conserva nel dettato costituzionale della nuova repubblica il rimando a quei Patti lateranensi che autorevoli voci ecclesiastiche presentavano come la persistenza del carattere confessionale dello stato. Non vi era solo la presenza di una posizione – ricostruita da Sbarberi nella sua indagine su Bobbio e Calamandrei – che contrapponeva ai fautori della confessionalità dello stato una laicità strettamente intrecciata all'etica del dialogo finalizzato ad una comune ricerca della verità; ma lo stesso mondo cattolico presentava differenze e articolazioni. Pur nella condivisa adesione alla prospettiva di ricostruzione di una società cristiana e ad una visione ecclesiologica che, imperniata sulla subordinazione del laicato alla gerarchia, si risolveva inevitabilmente in una politologia, esso era attraversato da tensioni – esemplificate da Mores nelle diverse posizioni di due rilevanti rappresentanti del corpo episcopale, Schuster e Bernareggi; e da Traniello nell'esame di alcune voci di una significativa impresa culturale, la pubblicazione dell'*Enciclopedia cattolica* – che mostrano come il confronto con l'irruzione della modernità rendesse il pur riproposto richiamo al regime di cristianità meno compatto e granitico.

Il fascicolo si conclude con l'intervento del sociologo Enzo Pace. Anche facendo riferimento a recenti dati statistici, in particolare relativi agli edifici di culto disseminati sul territorio europeo, il suo saggio pone il problema della capacità di integrazione all'interno del tradizionale modello di laicità delle inedite diversità religiose e culturali che caratterizzano il panorama odierno del vecchio continente. In effetti l'affermarsi di tale pluralismo, la difficoltà di gestirlo da parte dei governanti di ogni paese, la crisi delle chiese istituzionalizzate davanti alla sempre più pronunciata autonomia delle scelte religiose dei fedeli, la moltiplicazione di partiti xenofobi anche in reazione al pericolo attribuito al fondamentalismo islamico favoriscono il ritorno a religioni "forti", ancelle di politiche di identità etnica o nazionale, che mettono in questione il funzionamento di un sistema sociale imperniato sul valore unificante di uno stato confessionalmente neutro capace di garantire a tutti l'esercizio del diritto alla libertà religiosa.

Lo scopo della raccolta di questi interventi, come si è accennato, risiedeva nella esigenza di sollecitare i ricercatori che avrebbero portato avanti investigazioni circoscritte nello spazio e nel tempo ad una problematizzazione delle categorie interpretative con cui ciascuna unità affrontava il suo specifico campo di indagine (e precisamente: Milano, *Il problema della laicità nella sinistra cattolica italiana del secondo dopoguerra*; Modena, *Chiesa, cultura e movimenti cattolici di fronte alle sfide della laicità. Un approccio comparato: Francia, Spagna e Portogallo dalla metà degli anni Settanta*

*al declinare degli anni Novanta del XX secolo; Parma, L'Azione Cattolica italiana e la laicità negli anni del Concilio Vaticano II; Pisa, Laicità, libertà religiosa e diritti umani nella Chiesa cattolica italiana del secondo dopoguerra (1946-1965); Urbino, Secolarizzazione, inquisizione e lotta alle "superstizioni" nell'Italia moderna). La prossima pubblicazione dei primi risultati delle ricerche compiute da questi gruppi di lavoro potrà dirci l'effettiva fecondità scientifica dell'approfondimento conoscitivo che comunque questi contributi hanno realizzato.*

