

Laicità: crisi di un regime e resistenza di una cultura.

Osservazioni sullo stato della ricerca e riflessi sull'insegnamento della religione nella scuola pubblica

di Luca Diotallevi, Università di Roma Tre

Premessa

Se dovessi sintetizzare in poche parole la situazione di cui in questo intervento mi si richiede una ricognizione potrei esprimermi in questi termini: *siamo in presenza di segni chiarissimi e generalmente accettati di crisi delle istituzioni della laicità ed allo stesso tempo di sicura tenuta dei valori e degli orientamenti che alla laicità fanno riferimento* – soprattutto tra le élites dell'Europa continentale (Casanova 2007) –. Ciò ovviamente implica che una larga maggioranza di coloro che registrano fenomeni di crisi della laicità lo fa con preoccupazione e spesso dichiarando intenti di resistenza (a questa crisi).

Questa duplice tesi trova conferma da un lato nel noto rapporto della Commissione Stasi (2004) sulla *laïcité*, e dall'altro nelle posizioni che hanno finito per prevalere nel corso del confronto politico-culturale che ha portato alla redazione della [poi non ratificata] proposta di trattato Costituzionale Europeo.

Visti anche i tempi a disposizione¹, nell'intervento che segue vorrei andare oltre questa duplice affermazione, assumendola come punto di partenza: sono in crisi le istituzioni della laicità ma non la cultura della laicità.

1. Vorrei invece cominciare con il richiamare alcune caratteristiche storicamente e teoricamente essenziali della *laïcité* come manifestatasi nella storia politica francese,

2. per poi meglio mostrare come un elemento della serietà della crisi delle istituzioni della laicità si manifesta nella sottostima della radicalità di questa stessa crisi, e far vedere come la vitalità della cultura della laicità si manifesta addirittura nella subalternità che verso questa cultura manifestano in genere i suoi stessi avversari, non a caso spesso raccolti sotto *slogan* quale quelli che fanno appello ad una “sana laicità”.

Successivamente, e più in breve, vorrei sottolineare

3. come non sia assolutamente vero che la laicità coincide con la modernità almeno per quanto concerne la istanza della separazione tra politica e religione (offrendo invece la modernità modelli alternativi per il raggiungimento di questo obiettivo),

4. come la coscienza di tutto ciò aiuti a maturare una idea meno rattrappita della identità europea e delle risorse a disposizione di questa,

5. come le stesse derive istituzionali in atto in questo settore sociale si dirigano in una direzione diversa da quella prescritta dalla *laïcité*, ed infine

6. come nella prospettiva appena espressa si giustifichi un rinnovato apprezzamento del magistero del Concilio Ecumenico Vaticano II anche a proposito di questi temi.

In conclusione vorrei accennare ad alcuni possibili riflessi – per altro facilmente intuibili – che questa ricostruzione potrebbe avere in materia di insegnamento della religione nella scuola pubblica (che sia lo stato o privati a gestirla), anche se della materia non sono certo un esperto.

¹ Gli argomenti affrontati in questo intervento sono stati maggiormente approfonditi in altri testi. Vorrei ricordare *Alternative alla laïcité* in corso di pubblicazione sulla rivista “Per la filosofia” (Roma) ed a saggi e contributi a volumi collettivi in corso di stampa in spagnolo ed in inglese. Per informazioni: l.diotallevi@educ.uniroma3.it.

1. Caratteri particolari della *laïcité*

Il punto centrale dell'argomento che intendo proporre è il seguente: il modo migliore per comprendere non solo il concetto ma la concreta esperienza della *laïcité* è quello di ricondurli alla esperienza ed all'idea di stato (Portinaio 1999: in part. 47ss).

L'ipotesi che vorremmo mettere in discussione è la seguente: senza stato non c'è *laïcité*, ovvero, la *laïcité* è una proiezione del progetto statale².

Questa scelta non servirà tanto a mostrare l'egemonia o semplicemente la diffusione di istituzioni ispirate primariamente dalla *laïcité*, quanto piuttosto il contrario e precisamente il fatto di una varietà di modelli di separazione tra poteri politici e poteri religiosi che la cultura della *laïcité* non solo non rappresenta ma tende ad occultare.

Questa ipotesi interpretativa assume un significato preciso solo se si assume che lo stato è un tipo particolare di organizzazione politica, ed ancor meglio che è solo *una* delle modalità particolari in cui nel tempo e nello spazio si è data una autorganizzazione del sistema politico a livello nazionale (Schiera 1983). Ciò implica, di conseguenza, che possano darsi, come effettivamente si sono date e si danno, autorganizzazioni del sistema politico al livello nazionale di tipo non statale.

Un confronto con la letteratura specialistica non produce a questa prospettiva particolari difficoltà. L'analisi diacronica riconosce nello stato un prodotto della modernità mentre una analisi sincronica parla chiaramente anche all'interno della modernità di *state societies* e di *stateless societies* (Cassese 1998). Un problema, e serio, sorge invece quando ci allontaniamo da questo ambito di studi. Infatti, tanto la opinione pubblica anche colta quanto molti attori di altri ambiti disciplinari tendono a dare per ovvia la identificazione tra "struttura politica nazionale organizzata" e "stato". Così, in genere, qualsiasi forma di autorganizzazione politica di livello nazionale viene definita "stato", e, come se non bastasse, questa identificazione assume anche coscienti ed incoscienti caratteri prescrittivi, al punto che le prerogative della statualità rappresentano il criterio di valutazione del grado di consistenza e di maturità di una formazione politica nazionale.

In modo esemplare nel caso della storia politica francese, lo stato si realizza come progetto politico di sovranità assoluta. Non è questa la sede per esporre in modo adeguato questo punto. Per quanto ci riguarda, è sufficiente ricordare che lo stato progetta e realizza la equazione tra pubblico e statale (Sadam 2000 vol.II: 433) in due modi principali: per un verso lo stato domina ed esaurisce in sé tutto lo spazio pubblico, lo regola e ne controlla gli accessi; per altro verso lo stato realizza il regime di *civil law* nel quale lo stato stesso è fonte di ogni legge e di ogni diritto.

Non si esauriscono certo qui le caratteristiche del progetto e della esperienza statale. Tuttavia, per una prima messa a fuoco del significato di *laïcité*, ci sembra sufficiente considerare dello stato le due caratteristiche appena ricordate: il monopolio dello spazio pubblico e la riduzione di ogni diritto e di ogni legge a diritto prodotto dallo stato ed a legge emanata dallo stato.

Da un punto di vista sociologico, assumendo la forma di stato, una organizzazione politica domina il sistema politico in una società ed allo stesso tempo realizza il dominio della politica – nel senso moderno del termine (Bobbio 1983: 826-827) – sulla intera società. Lo stato è progetto ed esperienza storica la cui essenziale ambizione egemonica non è circoscritta a qualche particolare ambito sociale. Il suo progetto e la sua pratica di assoluta autonomia del politico e di egemonia di questo sul pubblico va ancora oltre il monopolio della forza fisica legittima e riguarda l'economia come la scienza, la famiglia o l'arte come la religione. Per l'appunto, la *laïcité* è termine che giunge a denominare il progetto dello stato a riguardo della religione. '*Laïcité*' giunge

² Espressione per comprendere la quale è necessario riflettere sul sostantivo ('progetto') non meno che sull'aggettivo ('statale'). Cfr. Cacciari 1981.

ad essere il nome della espressione più coerente e matura del progetto di sovranità politica assoluta nei confronti della religione (Baudoin Portier 2001: 17ss). La *laïcité* si realizza con l'espulsione di ogni organizzazione, codice ed istituzione religiosa da quello che lo stato definisce autonomamente come spazio pubblico (Poulat 1987: 189-190), senza che successive concessioni materiali a singoli attori confessionali alterino minimamente questa condizione non solo di diritto ma anche di fatto (*ivi*: 196-226. cfr. anche Poulat 1990; Benoît 2003; Trigg 2007: 118)³. È in questo senso che *laïcité* significa neutralità del potere politico di fronte alla religione: neutralità come neutralizzazione pubblica delle religioni (Minnerath 2002: 109).

Sia in una prospettiva di storia delle idee che in una prospettiva di storia dei movimenti e delle istituzioni politiche, è evidente la radice giacobina della *laïcité*. Scrive René Remond: «L'idea di *laïcité* che è prevalsa nel XIX secolo, trionfò con la République, ispirò la legislazione laicizzatrice degli anni tra il 1880 ed il 1905, era in armonia con uno Stato giacobino ed una società liberale che erano eredità della rivoluzione francese e facevano corpo con una precisa cultura politica» (2001: 348). Per questa cultura: «L'ordine politico ignora la società civile che è diversità» (*ibidem*)⁴.

Solo su queste basi, empiriche e teoriche, si può comprendere cosa significhi davvero dal punto di vista della *laïcité* separazione tra "Stato e Chiesa". Prima nella Francia giacobina e poi in quella repubblicana separazione tra chiesa e stato significa – coerentemente – esclusione di organizzazioni, istituzioni e codici religiosi dallo spazio pubblico (Portier 1998: 91-94). Lo stato espelle gli attori religiosi, ed ogni altro attore che non controlli dallo spazio pubblico, dalla res-publica che esso ha egemonizzato.

Tale espulsione rende gli attori e gli argomenti religiosi semplicemente invisibili nella prospettiva pubblica. Lo stato repubblicano nato dalla rivoluzione francese «non riconosce i culti»: letteralmente non li vede e, per non vederli, li ha resi invisibili, li ha privati di autonome ragioni e condizioni di visibilità pubblica.

Giuseppe Dalla Torre ci fornisce una buona sintesi del profilo giuridico-istituzionale della *laïcité*: «la sovranità dello stato, visto come autorità suprema non soggetta ad altra autorità o ad apparati normativi (etici o giuridici) superiori con, di conseguenza, la piena autonomia dello stato di fronte alle autorità ecclesiastiche; la separazione dello Stato dalla Chiesa, così come di ogni altra confessione religiosa, e l'assoggettamento alla autorità statale del fenomeno religioso organizzato; la neutralità dello Stato di fronte alla religione, ricondotta entro la sfera personale e privata, ogni manifestazione pubblica essendone esclusa; l'orientamento dell'intervento dello Stato e dei servizi pubblici ad un individuo considerato solo nella sua dimensione strettamente temporale, per i suoi bisogni materiali, ed ignorando la sua dimensione spirituale ed i suoi bisogni religiosi, nell'ottica di un marcato indifferentismo» (2005: 144)⁵.

In una prospettiva di *laïcité*, insomma, la separazione tra stato e chiesa giunge a significare radicale privatizzazione delle confessioni. Tuttavia questa particolare cultura della separazione è ben lungi dall'implicare disinteresse da parte dello stato per la realtà dei valori e persino dei valori religiosi. Quanto al primo aspetto basta ricordare che la *laïcisation* della repubblica francese comincia ancor prima del 1905 con la *laïcisation scolaire* (tra il 1876 e il 1886) ovvero con la espulsione innanzitutto della Chiesa cattolica dalla scuola statale, e con la interdizione a questa di ogni pubblica iniziativa formativa. Lo stato, infatti, la *Republique*, ha un suo proprio progetto etico ed educativo da imporre. In questo senso si può persino giungere ad affermare che «la *laïcité* non è un attributo della *Republique* ma la sua essenza» (Gros 2001: 52).

Non meno interessante è quanto ci appare se consideriamo l'altro aspetto. La *laïcité* si mostra come l'approdo forse più coerente di una delle varianti del processo di secolarizzazione, ne rappresenta al meglio il suo proposito di *Aufhebung*, come si dirà poi con lessico hegeliano. Quella particolare storia di modernità che (in modo poi non così arbitrario) si fa cominciare da Westfalia (con la fine della Guerra dei Trent'Anni), e da quel sigillo dell'assolutismo posto con il «*cuius*

³ La storia non "prova" mai nulla, ma, certo, la pronta ricezione della legge francese del 1905 da parte dei bolscevichi di Lenin giunti al potere non andrebbe trascurata come invece si tende a fare.

⁴ Quanto alle radici assolutistiche del pensiero di Rousseau, ed anzi alla sua radicalizzazione di quelle, come non pensare alle pagine di H.L. Root cfr. ad es. 1987: 66ss. È altresì chiaro che in questo contesto "liberale" assume un significato molto preciso e incommensurabilmente diverso da quello che assume in pensieri non generati da una matrice razionalista.

⁵ «In netto contrasto con Germania e Gran Bretagna, il caso della Francia si impone come esempio di un inusuale grado di consenso della letteratura accademica che attraversa i campi delle discipline giuridiche e delle scienze sociali» (Minkenbergh 2003: 204). Ciò nonostante, non mancano illustri ammissioni di una sottovalutazione della originalità del modello francese di regolazione del rapporto tra religione e politica, del suo peso, e del difetto di attenzione e di critica da parte della sociologia nei suoi confronti (cfr. Beckford 2004: 27-28).

regio eius et religio», esibisce come tratto pressoché costante della maturazione dello stato moderno la omogeneità confessionale (o quasi) dei suoi territori. Fin dove può lo stato produce in proprio contenuti e persino riti di questa omogeneità confessionale, dove non può tende ad esternalizzare la funzione servendosi di agenzie religiose una volta deprivate di ogni sostanziale autonomia pubblica.

Questa soluzione, almeno in generale, non placa né incanala i conflitti di potere tra organizzazioni politiche ed organizzazioni religiose. Il caso francese è un buon esempio sia di come questo tipo di conflitti non cessi, sia di come esso possa evolvere in diverse direzioni, una delle quali, per l'appunto, si manifesta in quel paese. La tendenza "gallicana", infatti, e le tendenze che le si oppongono, danno luogo ad una vicenda con forti caratteri di originalità, per lo meno in campo cattolico. In Francia, per farla breve, il potere politico ed in primo luogo il Re contesta e contende al Papa il controllo sulla chiesa in quel paese, il che, in quello scorcio di modernità significa un bel pezzo di società. Il disegno di sovranità politica che il Re ed i ceti a lui collegati perseguono prevede una eliminazione dallo spazio pubblico degli altri attori sociali, e dunque anche di quelli ecclesiastici (Parsons 2004). Questo disegno, si badi, non prende innanzitutto la forma di una lotta alla religione in sé ma di una lotta per il controllo da parte della politica di ogni attore della offerta religiosa. In materia religiosa, il giacobinismo da cui uscirà l'ideale laïque è erede di questo proposito ovviamente radicalizzato (Vilmer 2007: 124-125). La stessa cronologia degli eventi rivoluzionari mostra come il primo passo (tra il 1789 ed il 1790, ed in particolare con la Constitution civile du clergé) è costituito dal tentativo di portare il clero cattolico alle dipendenze della République, ed il passaggio finale (dal 1792 al 1794, cfr. Benoit 2005) dal tentativo di dar vita da parte dello stato repubblicano ad una autonoma produzione e distribuzione di beni religiosi. Finalmente, con la laïcité di fine XIX - inizi XX Secolo si compie il vecchio sogno gallicano, il primo ministro Clemenceau celebrerà questo traguardo con l'enfasi adeguata: «État roi et pape» (Bauberot 2006a: 90). Questo filone della modernità, se con coerenza concepisce e persegue il progetto dello stato etico, con realismo sa di doverlo provvedere e sostenere attraverso una religione politica (D'Onorio 2005: 49).

Ciò detto, mi pare che nulla cambi ricordando che non solo la storia della laicità in generale ma – ancora una volta – innanzitutto quella della *laïcité* francese è storia di mediazioni e negoziati che muovono dalle più diverse situazioni e dai più diversi rapporti di forza. Come è noto, a cominciare fu subito proprio Napoleone con il concordato del 1801.

Nell'ambito degli accordi storicamente intercorsi tra stati e chiese possiamo distinguere senza difficoltà i casi in cui l'organizzazione politica ha riconosciuto a quella religiosa, o le ha concesso, una qualità pubblica, da quelli in cui la organizzazione politica si è limitata a concedere a quella religiosa i vantaggi di un trasferimento di risorse. Discutere ed utilizzare questa distinzione credo risulti conveniente perché essa aiuta a comprendere come, anche quando si verificano entrambe le condizioni, la prima non si produce mai per effetto della seconda: non sono mai dei finanziamenti o delle agevolazioni statali a conferire od a riconoscere dignità pubblica ad una organizzazione religiosa. Del resto, famiglie, sindacati, imprese, od altre istituzioni ancora, non divengono pubbliche quando beneficiano di *policies* statali.

Conviene sostare un attimo su quanto appena esposto e richiamarvi l'attenzione.

Probabilmente quello appena presentato è il primo passaggio cruciale della ipotesi che avanziamo, e forse quello più importante. Molto di quanto si potrà dire in seguito poggia sulla base appena indicata. In sintesi, si propone:

- a) di assumere il concetto di stato come capace di individuare, tra le altre, solo una particolare forma generale di autorganizzazione del sistema politico, orientata da una idea di sovranità assoluta, realizzata nel monopolio dello spazio pubblico e non da ultimo espressa da un regime di *civil law*;
- b) di assumere il regime e la idea di *laïcité* come la forma di separazione dei poteri politici dai poteri religiosi perseguita ed imposta dalle più coerenti espressioni del progetto statale attraverso la neutralizzazione delle presenze religiose dallo spazio pubblico (ad eccezione – ovviamente – delle forme di religione politica autoprodotta).

Per concludere, questa stessa opzione analitica ci consente di cogliere importanti punti di contatto tra il paradigma della laïcité ed altri orientamenti relativi al ruolo pubblico delle religioni ed al rapporto di queste con le organizzazioni politiche. Si ottiene così un ulteriore riscontro della utilità della strategia analitica adottata. È evidente la vicinanza tra l'istanza laïque e la cosiddetta prospettiva

“post-secolare” elaborata da Jürgen Habermas. In modo particolare, questa affinità si manifesta nella pretesa “post(?)-secolare” che l’accesso di questi argomenti alla «sfera pubblica» sia subordinato alla traducibilità degli argomenti religiosi nel linguaggio della ragione (Habermas 2006: 34-35)⁶. La politica, ed in particolare lo stato, hanno il compito di presidiare in nome della «ragione laica» i «filtri» di accesso al dibattito pubblico (2006: 42-43). Anche la laicità di Habermas, come direbbe Sweetmann non ha argomenti contro la *seculocracy* (xxx: xx).

Una forte anche se inattesa coerenza al paradigma della *laïcité* potremmo trovarla persino sul fronte che intenzionalmente le si oppone, in una forma di subalternità sostanziale. Quando E.-W. Böckenförde (2007: 54) invita a non dimenticare la non indipendenza valoriale, la impossibile autofondazione dello stato, non propone certamente di limitare il progetto di monopolio del pubblico ed il raggio di potere che ne consegue, ma semplicemente di piegarlo al dettato di principi dei quali lo stato resta ancora unico esecutore e presidio.

Insomma, per quanto possa sembrare paradossale, se si accetta la comprensione della *laïcité* che abbiamo proposto in questo capitolo, persino la “sana laicità” invocata con argomenti come quelli di Böckenförde – o simili – resta largamente dipendente o subalterna al paradigma della *laïcité*.

2. La crisi della *laïcité*

I regimi di *laïcité* sono in crisi. Se ad affermarlo sono i loro stessi paladini, possiamo evitare qui di impiegare dello spazio per supportare empiricamente questa affermazione (cfr. tra i tanti documenti Commissione Stasi 2004).

Come detto, una certa parte della cultura europea si trova ormai nella spiacevole condizione di dover difendere la *laïcité* non come realtà istituzionale efficace ma solo come valore da doversi sostenere nonostante e contro l’evidenza dei fatti (Casanova 2007). Il più delle volte questi fatti sono quello che si dice il “ritorno della religione”.

Il sociologo della religione, questo è il mio punto, potrebbe anche rimanere stupito dal fatto che un effetto di tale portata – la crisi della *laïcité* – venga attribuito alla azione di organizzazioni religiose (più o meno tradizionali). Infatti, è vero *che* sulla scena europea si sono manifestate negli ultimi venti o trenta anni presenze sempre più significative di “nuove religioni”, *che* la crescente presenza di immigrati ha comportato il manifestarsi nel teatro europeo di una presenza non trascurabile di attori religiosi tradizionali ma estranei, o fino a ieri marginali, rispetto alle nostre comunità, e *che* nello spazio delle Chiese cristiane storiche si siano dati processi di innovazione religiosa (Davie 2000) in parte simili a quelli già osservati nel processo di “ristrutturazione” della *American religion* (Wutnow 1988) ma in parte anche originali (Diotallevi 2003). Tuttavia, anche presi nel loro insieme, questi fenomeni non sono stati in grado di invertire la tendenza plurisecolare (Bruce 2006) al decremento della partecipazione religiosa⁷. Semmai, da un punto di vista quantitativo, potremmo limitarci a dire con James Beckford che il declino della religione ha subito negli ultimi decenni qualcosa come un brusco ed inatteso rallentamento (1992: 496), e – aggiungerei – che dal punto di vista morfologico si sono osservati fenomeni di innovazione religiosa dei quali sono state capaci anche le Chiese storiche (cosa, quest’ultima, che ha stupito non meno dell’altra⁸).

È precisamente a questo punto che emerge una domanda cruciale: ma come è mai possibile che così tanto sia prodotto da così poco? Ovvero: come è possibile che un semplice e non sappiamo neppure se momentaneo rallentamento del declino della religione spieghi niente meno che la crisi della *laïcité* che – esempio non casuale – nella Costituzione della V Repubblica francese (1958)

⁶ Prospettiva abbandonata anche da Richard Rorty (2003). Confronta anche Trigg 2007: 37. Mc Cormick (2007) mostra come anche questo Habermas recente resta – almeno per la questione che stiamo affrontando – interno alla prospettiva hegeliana della *Aufhebung* della religione nella ragione e dunque anche nello stato.

⁷ Cfr. Norris Inglehart 2007. Anche se la *partecipazione* religiosa non può riassumere e rappresentare da sola lo stato e le dinamiche di quelle realtà complesse e multidimensionali che sono la religiosità individuale, le interazioni religiose, le istituzioni religiose, le organizzazioni religiose, le idee religiose. Di conseguenza una affermazione su processi di secolarizzazione fondata solo su dati di partecipazione, per quanto correnti, appare sostenuta in modo molto, molto precario.

⁸ Vista la nota sentenza sull’immobilismo delle chiese europee emessa da Thomas Luckmann nella sua *Religione invisibile* della fine degli anni ’60 (1969: 40-42).

assurge al rango eccelso di una delle qualità essenziali dello stato repubblicano?

Quello che in questa sede più ci interessa è che il riconoscimento del primato della differenziazione funzionale della società contribuisce a comprendere la sinergia del «ritorno della religione» con altri fenomeni sociali e l'impatto di questo insieme *sullo* stato (come particolare forma di autoorganizzazione del sistema politico) e *sulle* sue pretese egemoniche rispetto al resto della società.

Orbene, eccoci al punto. Il primato della differenziazione per funzioni della società è quel più generale processo che investe e mette in crisi radicalmente lo stato⁹ e dunque anche la sua *laïcité* come ogni altro singolo aspetto del suo progetto. La differenziazione per funzioni della società ed il conseguente maggiore differenziarsi in ogni ambito sociale di interazioni, organizzazioni e società, nonché di sistemi sociali e persone, rende semplicemente incontenibile da parte di una singola organizzazione (come lo stato) non solo la società o l'intero spazio pubblico anche con riferimento ad un limitato territorio, ma addirittura anche il solo sottosistema politico. Una singola organizzazione, nel migliore dei casi, governa solo se stessa e sopravvive vendendo prestazioni (*Leistungen*). Non solo: tenuto conto del livello di specializzazione raggiunto dai vari codici, dal livello di contingenza raggiunto dai singoli eventi sociali e dal livello di complessità sociale, il progetto *étatiste* si rivela semplicemente inconcepibile¹⁰.

Tutto ciò si riflette ovviamente sui rapporti tra sistema politico e sistema religioso e tra organizzazioni politiche ed organizzazioni religiose, e si manifesta anche nella crisi della *laïcité*¹¹. Ma qualcosa del genere si verifica anche per i rapporti tra sistema politico e sistema scientifico, tra sistema politico e sistema economico, e così via.

Il drastico rallentamento della crisi quantitativa della religione e la capacità di innovazione religiosa mostrata anche – non solo, ovviamente – dalle Chiese tradizionali sono *parte integrante* di questo processo di differenziazione per funzioni della società, ed in particolare del processo di differenziazione per specializzazione di un sottosistema religioso (Luhmann 1977: 49ss). ... “parte integrante”, ma pur sempre *parte*. In assenza di quanto avviene contemporaneamente sul fronte economico, su quello scientifico, e sugli altri, si può immaginare che il cosiddetto «ritorno della religione» da solo non sarebbe assolutamente sufficiente a produrre la crisi dei regimi di *laïcité*.

Dal canto loro, giuristi e politologi – in quanto italiano vorrei limitarmi a ricordare Sabino Cassese (2003) –, per così dire, ci danno conto dall'interno della stessa crisi dello stato, anzi forse di qualcosa in più, allorché ci mostrano che persino nella sua culla europeo-continentale è ormai praticamente impossibile rintracciare evidenze di monopoli territoriali della forza fisica legittima e della produzione legislativa.

Semmai possiamo osservare come lo scontro tra riformisti da una parte e statalisti conservatori dall'altra – forse ormai alla sua fase decisiva – si sia spostato laddove si sta dando forma alla UE, laddove, per dirla con le parole di Tony Blair, si stanno legittimamente scontrando coloro che sostengono le ragioni di un super state e coloro che sostengono le ragioni di un super power (entro una rete multilivello di powers e superpowers e dunque in un regime politico non più statale ma poliarchico).

Ma così – e non per caso – siamo tornati al cantiere dell'Unione Europea con un movimento convergente con quello guidato dalle tracce delle controversie sulla *laïcité*.

È nella prospettiva di una molto avanzata differenziazione per funzioni della società che si può meglio comprendere in che senso è possibile affermare che la crisi della *laïcité* è semplicemente un aspetto – per quanto cruciale – della crisi dello stato nella sua più compiuta versione sociale (l'*État Providence!*), e come sia dunque un aspetto della crisi di quello che con un eccesso di estensività viene definito «modello sociale europeo». (Non c'è forse ancora Europa oltre il

⁹ Per una analisi luhmanniana dello stato ed in particolare dello stato sociale cfr. Luhmann 2000: 215ss.

¹⁰ Seguendo Luhmann, si intende per 'complessità' la equipossibilità di eventi sociali incompossibili, e per contingenza il darsi di eventi sociali non necessari. Cfr. Baraldi Corsi Esposito 1990: 48ss e 56-57.

¹¹ Ma anche – reciprocamente – nella crescente irrilevanza del *cleavage* religioso nel mercato elettorale come anche degli altri *cleavages* elettorali tradizionali (sesso, età, occupazione, livello di istruzione, ecc.), cfr. Sani 2006.

perimetro della provincia *étatiste*?)¹²

Concludendo questo passaggio possiamo dire che se non è da sola la forza del polimorfo «ritorno della religione» a produrre la crisi della *laïcité*, è questo «ritorno della religione» insieme a quello del mercato, della ricerca scientifica e di altro ancora – come il correlato di individuazione (Simmel 1982), che produce la realissima crisi della *laïcité* come aspetto particolare della più generale crisi della sovranità statale assoluta. Effettivamente la religione ed in parte almeno le stesse Chiese storiche appaiono come agenti della crisi politica del «modello sociale europeo» quando contrastano le sue pretese di *laïcité*. In questo modo la religione si manifesta oggi come forza politica e come vettore di transizione e ben più di quanto non sarebbe se si accertasse che è ancora in grado di spostare quote importanti di elettorato verso destra o verso sinistra¹³.

3. *Laïcité: alternative e resistenza*

Mentre siamo di fronte alla crisi comunque seria e forse persino irreversibile della *laïcité* si pone la domanda intorno alla disponibilità di risorse in Europa per affrontare questa situazione. Ma è proprio a questo punto che, se pagato, il costo di una certa comprensione non generica di *laïcité* (e di stato) può rivelarsi un buon investimento.

È proprio questa scelta analitica che ci consente di non confondere la crisi della *laïcité* con la crisi della modernità *tout court* per quanto riguarda la questione della autoorganizzazione del politico e della separazione tra politico e religioso. Infatti, la modernità ci offre almeno un altro modello di separazione tra poteri politici e poteri religiosi, ed assai diverso da quello della *laïcité*. Si tratta del modello della *religious freedom*, il cui riferimento più noto è costituito dalle due *clauses* riguardanti la religione presenti nel primo emendamento alla Costituzione degli Stati Uniti d’America, definitivamente approvato nel 1791; esse riguardano il *free exercise* ed il *disestablishment of church*.

È tale l’abbondanza della letteratura dedicata ad illustrare la differenza tra regime di *religious freedom* e regime di *laïcité* che non vorrei qui entrare nel dettaglio. In breve, basti dire che la *religious freedom*:

- è espressione di una di quelle realtà che politologi e giuristi definiscono *stateless societies*,
- è espressione del modo non *étatiste* in cui il sistema politico si organizza (e organizza i propri rapporti con le organizzazioni religiose e più in generale con gli altri poteri sociali),

¹² La riflessione e la ricerca si sono già spinte anche oltre questo punto. Sociologi (cfr. ad es. Gorski 2000), giuristi e storici – penso al filone di ricerca principalmente tedesco ma anche britannico che ha definito il *Konfessionalismus Paradigm* (cfr ad es. Blickle Schloegl 2005) –, hanno proposto una lettura affascinante e mi pare convincente secondo la quale lo stato nel suo prender forma tra il XVI ed il XVII secolo è per tanti versi l’espressione di una istanza di de-differenziazione sociale, è il risultato di una spinta al contenimento del processo di differenziazione funzionale avviatosi per lo meno dal XIII e XIV secolo, piuttosto che solo od innanzitutto un vettore di differenziazione e di modernizzazione (cfr. Diotallevi 2007). Nel principio secolare (matrice di quello laico), il «*cuius regio, eius et religio*» consacrato a Westfalia, si manifesta infatti non l’abbandono dell’ideale di un ordine sociale organizzato e presidiato, ma il tentativo di riprodurre un ordine sociale organizzato e presidiato dal potere politico piuttosto che dal potere ecclesiastico supposto che una egemonia sociale da parte del potere religioso paragonabile a quella ambita dal potere statale abbia mai avuto i tratti della realtà storica). Il principio secolare (e *laïque*) si afferma così nell’Europa continentale come principio sociale monarchico e non poliarchico.

Per evidenti ragioni, quello del *Konfessionalismus Paradigm* è un percorso che non possiamo seguire in questa sede. Così come non possiamo seguire il percorso che ci mostrerebbe la stessa crisi dello stato (e della sua *laïcité*) nella prospettiva della differenziazione per funzioni di una società che è ormai globale (*Weltgesellschaft*), ovvero della globalizzazione: in generale ed anche come globalizzazione religiosa (Beyer 1994).

¹³ Per la prudenza in proposito da parte dei politologi si veda il già citato Sani 2006. In questo quadro, e non a contraddirlo, va collocato il caso dei referendum sulla «fecondazione assistita» tenutisi in Italia nel 2005 (cfr. Diotallevi in uscita su “Polis” 3/2007).

- è espressione della differenza che separa regimi di *common law* – quello in cui il potere politico sta “sotto” la legge e innanzitutto riconosce i diritti – da regimi di *civil law* – quelli in cui il potere politico, facendosi stato, assume il monopolio della produzione giuridica e si assume la facoltà assoluta di concedere o negare diritti;

- avvia un regime di separazione tra poteri politici e poteri religiosi che non prevede la espulsione della religione dallo spazio pubblico ed ancor prima non prevede un esaurimento dello spazio pubblico in quella sua porzione controllata dal potere politico (per altro negli USA assai frammentato in funzioni e livelli per dar luogo ai ben noti processi di *check and balances*).

- La *religious freedom* è componente essenziale di un sistema politico e di una semantica per cui pubblico non è sinonimo di statale.

- In estrema sintesi, la *religious freedom* è espressione e componente di una soluzione al problema della sovranità alternativa a quella prevalente nell’Europa continentale, una soluzione tendenzialmente ‘poliarchica’ invece che tendenzialmente ‘monarchica’.

In questa sede vorrei limitarmi a richiamare la attenzione su due elementi che mi sembrano particolarmente utili ed in genere trascurati nel dibattito europeo intorno alla crisi della *laïcité*. Si tratta di due elementi che credo convenga tener presenti mentre si affronta la crisi della *laïcité* anche per evitare di finire paralizzati in una rappresentazione di questa à la Huntington come scontro tra modernità e anti-modernità o post-modernità (temuta o desiderata che sia).

Per un verso, non solo non credo sia sempre così chiaro che la modernità ci offre almeno due diverse famiglie di regimi di distinzione tra poteri politici e poteri religiosi, *laïcité* e *religious freedom*, nel quadro di due diverse tradizioni di autoorganizzazione del politico e di soluzione del problema della sovranità (una *étatiste* e l’altra no) e di comprensione dell’ordine sociale (una monarchica e l’altra poliarchica), ma non credo sia sufficientemente chiaro che entrambe queste tradizioni culturali ed istituzionali affondano e mantengono le proprie radici nella storia europea, e che è assolutamente impreciso affermare che ciò vale solamente per la *laïcité*.

Per altro verso, credo vada ricordato che l’evoluzione empirica delle relazioni tra poteri politici e poteri religiosi in Europa, almeno dal 1989 ad oggi, non ha certo una direzione orientata dalla cultura della *laïcité*.

Mi pare si tratti di due elementi di cui conviene tener conto soprattutto quando a riflettere sulla crisi della *laïcité* siamo noi europei.

4. Radici europee della alternativa alla *laïcité*

Innanzitutto, può essere utile ricordare che non è solo la *laïcité* ad affondare le sue radici nella storia europea. In questo momento, come in ogni momento di crisi e di passaggio, è utile per l’Europa recuperare tutte le risorse della propria storia e se necessario allargare ed approfondire la coscienza della propria identità e delle proprie possibilità.

Non è solo la *laïcité* ad essere europea, anche la storia della *religious freedom* comincia (e prosegue) in Europa, seppur non con la stessa evidenza che ha acquisito nell’esperienza statunitense. Infatti, la *religious freedom* prende forma nell’Inghilterra e nella Scozia del XVI e XVII secolo, nel periodo che corre tra la opposizione di Enrico VIII al luteranesimo (che gli valse da Leone X il titolo di *defensor fidei*) e la vittoria della *Glorious Revolution*¹⁴.

La *religious freedom*, di cui abbiamo già parlato nel paragrafo n. 3 e che raggiunge la sua più nota espressione negli Stati Uniti, matura nel corso di una storia – quella Britannica – in cui è il

¹⁴ Per una idea di come la presenza di una *established church* (due, per la verità!) non contraddica il principio della *religious freedom* cfr. tra gli altri Albert 2005.

parlamento a prevalere sul re (Root 1987, 1994). Il pensiero di John Locke è testimone ed interprete di quegli eventi e del formarsi di questo diverso tipo di istituzioni, così come del lento formarsi di un regime di tolleranza e di pluralismo religioso (semplicemente impensabili in aree di «*cuius regio, eius et religio*», ma anche di territorializzazione estrema della sovranità assoluta e di uniformità religiosa). La alleanza tra spirito religioso e spirito liberale che avrebbe sorpreso Alexis de Tocqueville in visita nei giovani Stati Uniti nel primo quarto del XIX secolo, aveva fatto le sue prime prove e raccolto i suoi primi successi proprio nella *Glorious Revolution* (Root 1994; Vallance 2005).

Il sistema di *religious freedom* nel suo poter essere ancora oggi amministrato solo casuisticamente (Cookson 2001) rivela la propria organicità ad un regime di *common law* (e non di *civil law*), che a sua volta affonda le proprie radici sì nella tradizione romanistica ma in modo molto diverso da come questo avvenga per il diritto napoleonico e per il diritto pubblico tedesco.

Insomma, avere una coscienza della identità europea circoscritta ad un solo modello di autoorganizzazione politica, ad una sola soluzione del problema della separazione tra poteri politici e poteri religiosi, e fatalmente alla sola *laïcité*, ma anche ad una sola delle correnti dell'illuminismo – quella “razionalista”, lasciando in ombra quella “critica” –, significa rinunciare a delle risorse importanti, preziose anche se costose. Due secoli di idealismo filosofico, storiografico, giuridico, ed una tutto sommato recente associazione all'area politica *étatiste* (Cassese 1998), hanno pressoché occultato persino alla coscienza di un italiano di media cultura le radici “romanistiche” della *common law*, ma non hanno potuto rimuovere la realtà di questa radice comune, neppure dal dettato costituzionale (Dalla Torre 2002, 2005).

Ricordando tutto ciò non si prefigura alcun salto né alcuna ingenua opzione tra astratti paradigmi alternativi. Lo scopo è semplicemente quello di sottolineare che la storia e la cultura europee ci consentono di stare senza eccessivi drammi di fronte alla crisi della *laïcité* (e dello stato) con più risorse di quanto in genere si creda. *Chi vuole continuare a sostenere contro ogni evidenza il valore della laïcité naturalmente è pienamente legittimato a farlo, ma va contrastato nella sua eventuale pretesa (per la verità molto diffusa) di presentarla come il baluardo della modernità.* La modernità, e la stessa modernità europea, conosce almeno un altro regime di distinzione tra poteri religiosi e poteri politici. Insistendo con quel genere di argomenti i “laicisti” non fanno altro che tentare invano di celare una debolezza dietro una ideologia.

5. Direzioni degli sviluppi istituzionali

Anche in Europa, in questi ultimi decenni non abbiamo assistito solo ad un «ritorno» meramente quantitativo della religione. Abbiamo assistito anche ad esempi importanti di riforma dei regimi di separazione tra poteri ecclesiastici e poteri politici. Pensiamo alla revisione concordataria realizzatasi in Italia negli anni '80, a cambiamenti non di poco conto verificatisi in Gran Bretagna (con la riduzione dei privilegi politici accordati alle autorità ecclesiastiche anglicane e presbiteriane), al *disestablishment* della Chiesa di Svezia che ha di gran lunga allentato i suoi legami con lo stato, ed ad altro ancora (Madeley 2006).

Se guardiamo alla direzione seguita da queste riforme sforzandoci di recuperare una memoria più adeguata della tradizione europea, cogliamo facilmente lo spazio enorme che si apre per soluzioni intermedie, correzioni importanti ma possibili, ibridazioni, non mancando per altro di tener conto delle tanto varieguate situazioni socioreligiose locali.

In particolare penso che il nuovo Concordato italiano e le soluzioni applicative definite tra Governo italiano e Conferenza Episcopale Italiana mostrino alcune delle interessanti aperture che dall'interno di un regime politico continentale possono esser fatte in direzione di alcuni valori di

*religious freedom*¹⁵. In particolare penso alle soluzioni adottate per il finanziamento “pubblico” alle confessioni religiose e per l’insegnamento della religione cattolica nelle scuole statali. Nel primo caso, l’otto per mille del gettito complessivo delle imposte sulle persone fisiche è destinato allo stato od a qualcuna delle confessioni religiose che abbiano raggiunto un’intesa con lo stato stesso sulla base di scelte annualmente e liberamente espresse dai cittadini senza aggravio di oneri per gli individui. Nel secondo caso, l’insegnamento della religione cattolica nella scuola statale, con personale indicato dagli ordinari locali, è parte del normale curriculum degli studi ma non è obbligatorio per il singolo allievo.

6. *La svolta e la scelta del Vaticano II*

Ricordati questi due elementi si può concludere con un cenno al caso della Chiesa cattolica.

Per quanto tutt’altro che omogenea al suo interno, e nel passaggio tra un pontificato e l’altro, va registrato che a partire dal Concilio Ecumenico Vaticano II, ed in particolare dalla dichiarazione *Dignitatis Humanae*¹⁶ sulla libertà religiosa, la Chiesa cattolica ha cominciato ad esprimere più chiaramente ed ad incorporare nei livelli più alti del proprio magistero la opzione per modelli di relazione tra potere ecclesiastico e potere politico certamente più affini al tipo della *religious freedom* che non quello della *laïcité*¹⁷. Contemporaneamente, a partire da Paolo VI per poi raggiungere la massima evidenza con Giovanni Paolo II, il vescovo di Roma ha cominciato ad interpretare un ruolo più attivo e di guida in processi che possono essere interpretati come vettori di istituzionalizzazione del *global religious system*. Si pensi al caso dei due incontri di preghiera con i principali capi religiosi convocati da Giovanni Paolo II in Assisi.

In questo modo, la Chiesa cattolica – ma il discorso potrebbe non limitarsi a questa –, sia su di un piano dottrinale che su quello pratico partecipa con consapevolezza a quel processo che per comodità abbiamo continuato a chiamare «ritorno della religione». La Chiesa cattolica, seppur certo in modo non compatto né costante, non solo dunque prende parte a quei processi che abbiamo visto concorrono a mettere in crisi il regime di *laïcité*, ma appare anche portatrice di modelli e di strategie riflesse e riformisticamente orientate nella stessa direzione. Organizzazioni ecclesiastiche del cattolicesimo romano, nonostante evidenti divisioni interne ed intermittenze, stanno esercitando a vari livelli ed in varie aree una influenza sulla vertenza intorno alla ridefinizione od alla riforma dei regimi di *laïcité* entrati in crisi. Quale sarà l’esito di queste vertenze è ovviamente molto difficile da prevedere.

Nella crisi dello stato europeo continentale e della sua estrema versione dello «stato sociale», la religione in generale e certamente anche in qualche misura il Cattolicesimo romano appaiono ragionevolmente in grado di giocare il ruolo di forza transizionale. Di fatto, insieme a tanti altri soggetti sociali (imprese interessate a regimi di mercato o organizzazioni scientifiche interessate alla competizione per il sapere, ai movimenti per i diritti delle persone), operano per il superamento del regime *étatiste*.

Soprattutto nel caso del Cattolicesimo romano, e restando ben chiaro che la storia non si ripete, questo ruolo potrebbe essere giocato in una direzione *mutatis mutandis* analoga a quella lungo la quale si costruì la alleanza tra cristiani e *liberal* che portò al successo la Gloriosa Rivoluzione. Il contesto di globalizzazione potrebbe rivelarsi ulteriormente favorevole alla elaborazione di una soluzione che interpreti e metta a frutto le opportunità dischiuse dalla crisi dei regimi statuali eredi della cultura della sovranità assoluta¹⁸.

¹⁵ Vedi alcune interpretazioni del caso italiano avanzate da G. Dalla Torre e già ricordate.

¹⁶ Ricordo che non dovrebbe mai essere separato da quello della *Nostra Aetate* per ragioni intrinseche cui si accenna in conclusione di Diotallevi 2004.

¹⁷ Che invece sembrano influenzare alcuni passi della *Gaudium et Spes* o della *Apostolicam Actuositatem*.

¹⁸ Opportunità e rischi ben messi in luce, ad esempio, da Cavanaugh 2002.

Naturalmente le oscillazioni interne al cattolicesimo potrebbero pure vedere il prevalere della componente che supporta la difesa del regime statale e della cosiddetta “sana” *laïcité*¹⁹. Il carattere composito se non potenzialmente contraddittorio della agenda ecclesiastica (cattolica e non solo) rispetto a processo di formulazione dei poi fallito Trattato Costituzionale europeo mostra che la possibilità da noi considerata se ha dalle sue condizioni reali e *chances* non è però scontato che si affermi, non solo nell’agone politico ma ancor prima in quello ecclesiale.

In estrema sintesi, nel ragionamento sin qui sviluppato, abbiamo provato a fornire argomenti a sostegno

1. di una comprensione della *laïcité* come manifestazione, tra le altre, del progetto di egemonia sociale della politica che prende forma nello stato,
2. la qualcosa mette ancor meglio in luce la radicalità della crisi della *laïcité* ed allo stesso tempo il carattere propriamente ideologico ed utopistico della cultura che la assume come riferimento.
3. Allo stesso tempo, abbiamo cercato di mostrare come la modernità ci offra altri modelli di separazione tra poteri politici e poteri religiosi, oltre quello proposto dalla *laïcité*, ed in particolare quello della *religious freedom* che non prescrive né la privatizzazione della religione né la statalizzazione dello spazio pubblico,
4. e come la stessa Europa sia la radice di entrambe i modelli, a patto di non cedere alla riduzione della coscienza europea ad una sua sola componente.
5. Del resto, sono le stesse derive empiriche post-1989 che mostrano il declino della influenza dei modelli di *laïcité* persino nella provincia europeo-continentale.
6. Alla luce di questi argomenti, ancora una volta il magistero conciliare appare come profezia densa di potere di orientamento e di ispirazione.

Alcune riflessioni conclusive

Insomma, se a qualcuno di voi capitasse ora, alla fine di questa esposizione veloce e certo non poco schematica, se – dico – capitasse di guardare anche in un modo diverso alla questione delle relazioni tra politica e religione nella modernità avanzata significherebbe che l’obiettivo che ci eravamo proposti è stato raggiunto. *Non è detto, infatti, che quello della laicità sia l’unico punto di vista moderno sul rapporto tra religione e politica, né che la crisi della laicità corrisponda alla crisi della modernità.* Ciò non è vero in generale e neppure per la sola cultura europea, ben più ricca della sua mera componente *laique*; né – meno che mai – è vero che quello della *laïcité* sia l’unico possibile sguardo sui rapporti tra religione e politica che emerge e ci è consegnato dal magistero del Vaticano II.

Tutto ciò significa qualcosa di molto importante e preciso anche per la tematica che è al centro degli interessi vostri e dei lavori di questi giorni: l’insegnamento della religione nella scuola pubblica. Innanzitutto infatti significa che non necessariamente si deve assumere «pubblico» come sinonimo di «statale» e dunque «scuola pubblica» come sinonimo di «scuola statale». Il processo educativo è sempre pubblico, chiunque lo gestisca, senza eccezioni di principio per i diritti e per i doveri.

¹⁹ La quale non mette in discussione lo stato, la sua pervasività e la centralizzazione del suo potere (anche sul diritto), ma si limita a richiamarlo ad alcuni principi. Al contrario, il modello della *libertà religiosa* prevede non solo dignità pubblica originaria alla vita religiosa individuale e collettiva ma sancisce il divieto di pretesa alla sovranità assoluta da parte di una qualsiasi istituzioni politica, delegittimando con ciò lo stato.

Significa poi che la presenza di un insegnamento della religione – per esprimerci “all’Italiana” – «confessionale e curricolare» non necessariamente incrina la pubblicità dello spazio pubblico né costituisce una lesione del principio della libertà religiosa.

Infine, significa che, se anche qualcuno può trovare in questa presenza pubblica delle Chiese cristiane qualcosa che mette in difficoltà ottocenteschi modelli di *laïcité*, una tale reazione soggettiva non merita assolutamente di generare scandalo e sconcerto. Del resto, è semmai lo stato della *laïcité* e la *laïcité* di stato a mostrare segni di serio declino ed è la laicità ad apparire una cultura il cui eventuale futuro ci costerebbe gradi elevati di quella libertà che le nostre «società aperte» si stanno conquistando, libertà – libertà per tutti – che in parte non trascurabile poggia proprio sulla efficacia del ruolo pubblico che sono in grado di giocare le tradizioni e le istituzioni cristiane.

Insomma, se guardiamo dal punto di vista che ho qui provato a riassumere, la questione del presente e del futuro dell’insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche europee non ci appare un problema marginale, ma niente di meno che uno dei processi nei quali si confrontano da un lato la mera rassegnata ma accanita difesa del vecchio «modello sociale europeo» come apogeo dell’altrettanto vecchio statalismo e della sua *laïcité* e dall’altro la possibilità di lasciar spazio anche in Europa, anche nella vecchia Europa continentale, ad una «società aperta», poliarchica. Detto altrimenti, *anche* l’impegno per il ruolo pubblico delle chiese anche nei processi educativi, fa parte di quelle battaglie, come la battaglia per la difesa della vita, del mercato o della libertà di ricerca e di insegnamento, che hanno come posta una nuova stagione per l’Europa, la sua cultura e le sue città, una stagione di profonda riforma civile.

Riferimenti bibliografici

- | | | |
|---------------------------------------|-------|--|
| Albert R., | 2005 | <i>American Separationism and Liberal Democracy: The Establishment Clause in Historical and Comparative Perspective</i> , in “Marquette Law Review” 88: 867-925. |
| Baraldi C., Corsi G.,
Esposito E., | 1990 | <i>Glossario dei termini della teoria dei sistemi di Niklas Luhmann</i> , Editrice Montefeltro, Urbino. |
| Baubérot J., | 2006a | <i>L'intégrisme républicain contre la laïcité</i> , Éditions de l'aube, Paris. |
| Baubérot J., | 2006b | <i>Modernité tardive. Religion et mutation du public et du privé (à partir de l'exemple français)</i> , in "Social compass" 53 (2): 155-168. |
| Beckford J.A., | 1992 | <i>Tendenze e prospettive</i> , in AA.VV., <i>La religione degli europei</i> , Fond.Agnelli, Torino, pp.485-502. |
| Beckford J.A., | 2003 | <i>Social theory and religion</i> , Cambridge University Press, Cambridge. |
| Beyer P., | 1994 | <i>Religion and globalization</i> , Sage, London. |
| Blickle P., Schloegl
R. (Hrsg.), | 2005 | <i>Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas</i> , Biblioteca Academica Verlag, Epfendorf. |
| Bobbio N., | 1983 | <Politica>, in Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G., <i>Dizionario di politica</i> , UTET, Torino, pp.826-835. |
| Böckenförde E.-W., | 2007 | <i>Diritto e secolarizzazione</i> , Laterza, Roma-Bari. |
| Bruce S., | 2006 | <i>Secularization</i> , in Segal R.A. ed. by, <i>The Blackwell Companion to the Study of Religion</i> , Blackwell, Oxford, pp.413-430. |

- Cacciari M., 1981 *Progetto*, in "Laboratorio politico" 2: 88-119.
- Casanova J., 2000 *Oltre la secolarizzazione*, il Mulino, Bologna.
- Casanova J., 2007 *The Problem of Religion and the Anxieties of Secular Democracy in Europe*, relazione in via di pubblicazione al convegno "Religion and Democracy in Contemporary Europe" presso il Van Leer Jerusalem Institute, 1/3 Settembre.
- Cassese S., 2002 *La crisi dello Stato*, Laterza, Roma-Bari.
- Cassese S., 1998 *Lo stato introvabile*, Donzelli, Roma.
- Cassese S., 2003 *Lo spazio giuridico globale*, Laterza, Bari-Roma.
- Cassese S., 2006 *Oltre lo stato*, Laterza, Bari-Roma.
- Cavanaugh W.T., 2002 *Theopolitical Imagination*, AT&T Clark, London.
- Chaves M., 1994 *Secularization as declining religious authority*, in "Social forces", 749-774.
- Chaves M., 2001 *Religious pluralism and religious participation*, in "The Annual Review of Sociology" 27: 261-281.
- Gorski P.H.S.,
- Commissione Stasi, 2004 *Rapporto sulla laicità*, Libri Scheiwiller, Milano.
- Cookson C., 2001 *Regulating Religion. The courts and the free exercise clause*, Oxford University Press, Oxford.
- Dahl R.A., 1968 *A preface to a democratic theory*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Dalla Torre G., 2005 *Il caso italiano*, in Paoletti L. (a cura di), *L'identità in conflitto dell'Europa*, il Mulino, Bologna, pp.15-42.
- Dalla Torre G., 2002 *Laïcité et statuts personnelles. Le modèle italien*, in Durand J.D. ed., *Quelle Laïcité en Europe*, Lahra, Lyon, pp.45-64.
- Davie G., 2000 *Religion in Europe*, Oxford University Press, Oxford.
- DiMaggio P. J., 2000 *La costruzione di un campo organizzativo come progetto professionale: i musei d'arte negli Stati Uniti, 1920-1940*, in Powell W.W., DiMaggio P.J. A cura di, *Il neoistituzionalismo nell'analisi organizzativa*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Diotallevi L., 2001 *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Diotallevi L., 2003 *Cattolicesimo in via di settarizzazione?*, in "Concilium" 3: 139-157.
- Diotallevi L., 2004 *Cattolicesimo romano e globalizzazione religiosa*, in "Antoniano" 2: 345-364.
- Diotallevi L., 2007 *Il dibattito sulla secolarizzazione e il caso italiano*, in "Religioni e società" 57: 162-171.
- Dobbelaere K., 1987 *Some trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate*, in "Sociological Analysis" 48 pp.107-137.
- Dobbelaere K., 2002 *Secularization an analysis at three levels*, Peter Lang, Bruxelles.
- Eisenstadt S.N., 2000 *Multiple Modernities*, in "Daedalus" 129 1: 1-30.
- Gauchet M., 1998 *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris.
- Gorski P., 2000 *Historicizing the secularization debate: Church, State, and Society in late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700*, in "American Sociologica Review" 65: 138-167.
- Habermas J., 2006 *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari.
- Iannaccone L. R., 1988 *A formal model of church and sect*, in "American journal of sociology" 241-268.
- Luckmann Th., 1969 *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna.
- Luhmann N., 1977 *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M..
- Luhmann N., 1985a *Society, Meaning, Religion - Based on Self-Reference*, in "Sociological Analysis", 46: 5-20.

- Luhmann N. (a cura di) 1985b *Soziale differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Luhmann N., 1987a *Modernità e differenziazione sociale*, in Id., *Moderno postmoderno*, Feltrinelli, Milano, pp.88-97.
- Luhmann N., 1987b *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Luhmann N., 2000 *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Madeley J. 2006 *Religion in the Modern State*, in Haynes J. Ed. by, *The politics of Religion*, Routledge, London, pp.59-71.
- Manent P., 2006 *A World beyond Politics? A defence of the Nation State*, Princeton University Press, Princeton.
- Marchisio R., 2005 *Ripensare la laicità: tra pluralismo ed individualismo religioso*, in "Rassegna Italiana di Sociologia" 4: 605-630.
- Mirabelli C., 1997 *Diritto ecclesiastico e comparazione giuridica*, in Margiotta Broglio F., Mirabelli C., Onida F., *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Il Mulino, Bologna, pp. 9-86.
- Nijk A.J., 1973 *Secolarizzazione*, Queriniana, Brescia.
- Norris P., Inglehart R. 2007 *Supply, Demand, and Secularization*, in "Free Inquiry" 27(2): 29-32.
- Panebianco A., 2004 *Il potere, lo stato, la libertà. La gracile costituzione della società libera*, il Mulino, Bologna.
- Pannenberg W., 1978 *Die Allgemeingültigkeit der Religion*, in "Evangelische Kommentare" 11, pp.350-357.
- Luhmann N.,
Portinaro P.P., 1999 *Stato*, il Mulino, Bologna.
- Root H., 1987 *Peasants and King in Burgundy. Agrarian Foundations of French Absolutism*, University of California Press, Berkeley.
- Root H., 1994 *The Fountain of Privilege. Political Foundations of Market in Old Regime France and England*, University of California Press, Berkeley.
- Rorty R., 2003 *Religion in the Public Square. A Reconsideration*, in "Journal of Religious Ethics" 31.1: 141-149.
- Sani G., 2006 *Il mercato elettorale rivisitato*, in "Rivista Italiana di Scienza Politica" 3: 351-362.
- Schiera P., 1983 <Stato moderno>, in Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G., *Dizionario di politica*, UTET, Torino, pp.1150-1156.
- Simmel G., 1982 *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari.
- Stark R., Glock C.Y., 1968 *American piety*, University California Press, Berkeley.
- Tschannen O., 1992 *Les théories de la sécularisation*, Droz, Genève Paris.
- Vallance E., 2005 *Revolutionary England and the National Covenant, State oaths, Protestantism and the Political nation, 1553-1682*, The Boydell Press, Woodbridge.
- Walzer M., 1994 *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano.
- Willaime J.-P., 2006 *Laïcité, religions et construction européenne*, in Baubérot J., d'Hollander P., Estivaleses M., *Laïcité et séparation des Eglises et de l'Etat*, Pulim, Limoges, pp.213-224.
- Wilson B.R., 1985 *Secularization: the inherited model*, in Hammond Ph. ed., *The Sacred and the Secular Age*, University of California Press, Berkeley, pp.9-20.
- Wuthnow R., 1988 *Restructuring of the American religion: Society and Faith Since World War II*, Princeton University Press, Princeton.