



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, FILOSOFIA E STORIA

Corso di Laurea Magistrale in Metodologie Filosofiche

Tesi di Laurea

La religione del liberalismo di Cécile Laborde: contesto, analisi e critica

Relatore: Prof.ssa Valeria Ottonelli

Correlatore: Prof. Federico Zuolo

Candidato: Gianluigi Balza

Anno Accademico 2023/2024

Indice

Introduzione p. 4

Parte I Il rapporto tra religione e politica

Capitolo I I due modelli giuridici della laicità: il modello francese e il modello statunitense

1.1 Il modello francese p. 7

1.2 Il modello statunitense p. 11

1.3 Confronto tra i due modelli p. 16

Capitolo II La dottrina della restrizione religiosa: sostenitori e critici

2.1 John Rawls e la dottrina della restrizione religiosa p. 18

2.2 Teorie liberali alternative sorte nel panorama italiano p. 22

Capitolo III Tensioni tra liberalismo e religione

3.1 Opinioni religiose sul liberalismo: critiche e convergenze p. 27

3.2 Il rapporto tra religione e politica attraverso alcuni casi problematici: come bilanciare i valori? p. 35

Parte II La religione del liberalismo di Cécile Laborde

Capitolo IV Cécile Laborde tra analisi e critica di alcune proposte liberali

4.1 Introduzione al libro *Liberalism's Religion* p. 40

4.2 Tre tentativi liberali per giustificare la libertà religiosa: dissolvere, integrare o restringere la religione? p. 45

4.3 Tre tentativi liberali per giustificare le esenzioni religiose: strategia individualista, strategia sociologica e strategia epistemica p. 49

Capitolo V La proposta liberale egualitaria di Laborde

5.1 Il ruolo pubblico della religione: una nuova laicità fondata sull'accessibilità p. 54

5.2 Una nuova teoria delle esenzioni fondata sugli impegni a tutela dell'integrità p. 59

Parte III Sei interpretazioni della religione del liberalismo

Capitolo VI Un'interpretazione decisionista e un'interpretazione metafisica della religione del liberalismo

6.1 Il problema escatologico nella filosofia politica liberale: un liberale 'decisionista' contrapposto al liberalismo politico p. 63

6.2 La metafisica cristiana e aristotelica dell'umano nel liberalismo politico e nella religione del liberalismo p. 66

Capitolo VII Un'interpretazione post-secolarista e un'interpretazione statalista della religione del liberalismo

7.1 Nadia Urbinati e la monoreligiosità: più Stato per l'Italia p. 74

7.2 Lo statalismo del liberalismo egualitario p. 81

Capitolo VIII Un'interpretazione assolutista e un'interpretazione relativista della religione del liberalismo

8.1 La democrazia nelle chiese può essere imposta? p. 86

8.2 La contraddizione sulla concessione delle esenzioni ad associazioni illiberali p. 89

8.3 Dalla contraddizione nelle esenzioni alla contraddizione nei fondamenti della sovranità p. 93

Conclusione p. 96

Bibliografia p. 97

Sitografia p. 102

Introduzione

Nel panorama della filosofia analitica John Rawls rimane saldamente, per affinità e opposizione, il punto di riferimento fondamentale ed è copiosa la letteratura che ispirandosi a lui cerca di trovare una soluzione al rapporto tra religione e politica. Cécile Laborde partendo da una prospettiva rawlsiana tenta di superare i punti ciechi e le lacune del liberalismo contemporaneo in questo settore dell'etica pubblica.

I rawlsiani hanno riflettuto copiosamente su cinque aspetti che stanno alla radice delle controversie tra religione e politica che possono essere concettualmente isolati, ma che si richiamano reciprocamente: distinzione tra giustificativo e fondativo, distinzione tra giusto e bene, limiti e procedura della ragione pubblica, discriminazione delle minoranze e universalità della proposta liberale. La distinzione tra giustificativo e fondativo concerne la distinzione morale e giuridica tra ciò che fonda lo Stato, che nella pratica corrisponde alla costituzione o alla legge fondamentale di ogni nazione liberaldemocratica, e l'azione di giustificare le leggi, cosa che avviene sia nelle aree istituzionali che nell'ambito dell'opinione pubblica. Questa distinzione è sovrapponibile, ma come vedremo non del tutto, alla distinzione tra giustizia e bene comune: la prima riguarda il 'corpus' di idee morali condivise da tutti che stabilisce quali e come possono essere accettate le proposte di legge, escludendo a priori ad esempio idee estremiste e violente; il bene comune va' invece rifiutato a livello fondativo perché con 'bene' si intendono dottrine foriere di una concezione globale del mondo, politiche, filosofiche o religiose, e in quanto tali troppo controverse per essere condivise o comprese da tutti: gli appelli al bene sono troppo divisivi e lo Stato se li adottasse smetterebbe di essere neutrale, come invece avviene nello Stato confessionale o etico. Tuttavia a livello giustificativo è possibile usare queste concezioni del globale nell'azione legislativa ordinaria, a patto che vengano argomentate con ragionevolezza, cioè facendo riferimento ai principi condivisi da tutti.

Connesso a questo c'è una complessa teoria normativa che tutela le minoranze. Infatti il dogma minimo di tutti i liberalismi è impedire l'arbitrio della maggioranza e l'invasività dello Stato. Ma cosa significa tutelare le minoranze? Con quali criteri concedere le esenzioni? Una minoranza infatti potrebbe abusare di questo diritto oppure qualcuno potrebbe pretendere di essere assimilato a una minoranza senza averne il diritto, ma dall'altra parte è doveroso proteggere le minoranze dai pregiudizi maggioritari.

Questa impostazione tuttavia ha diversi limiti: non riconosce che anche gli appelli sulla giustizia sono controversi quanto il bene; non è facile giustificare la necessità di appellarsi esclusivamente a ragioni secolari per sostenere una legge coercitiva; le esenzioni infine si basano sui concetti troppo occidentali di coscienza e religione che non sono adatti a tutelare i diritti, senza riuscire a evitare completamente i pregiudizi della maggioranza.

Laborde nell'opera *Liberalism Religion* prova a dare una risposta a chi contesta questi limiti in due modi: 1) sostituendo la distinzione tra fondativo e giustificativo con una nuova distinzione tra accessibile e inaccessibile; 2) introducendo nel dibattito un approccio

apparentemente banale, ma in realtà inedito: la disaggregazione della religione. La nuova distinzione tra accessibile e non accessibile permette di superare le difficoltà incontrate sui disaccordi sulla giustizia, concentrandosi sulla possibilità di discutere solo le proposte sono accessibili nel senso che tutti le possono potenzialmente capire. Con 'disaggregazione della religione' intende il fatto ovvio che la religione può essere un'attività di culto, una visione filosofica, una forma di coscienza morale, una forma appartenenza etnica e tutte le religioni hanno tutte o alcune di queste caratteristiche; tuttavia questo aspetto poliedrico della religione se è considerato dai sociologi e dagli storici, è quasi ignorato dai filosofi politici, rivoluzionando il paradigma liberale. Riprendendo molte altre proposte liberali contemporanee Laborde nega dunque la salienza etica della religione, cioè nega a essa uno status è particolare meritevole di protezione. Ad avere questo status è la libertà di coscienza, di cui la libertà religiosa è una sottocategoria e che è un elemento della religione come anche di dottrine secolari o non occidentali. Questo permette di superare le accuse di eurocentrismo e il tutto è elaborato al fine di evitare il relativismo sui principi morali principali e al contempo rilanciare il liberalismo come dottrina universale.

Tuttavia Laborde pur riuscendo a cogliere molti aspetti importanti e pur considerando prospettive non occidentali, cosa non comune, fatica a uscire dall'ambito analitico, anglosassone e rawlsiano non contemplando le critiche religiose cristiane e le critiche tradizionaliste europee, oltre a ignorare totalmente il filone libertario del liberalismo. Inoltre queste dispute accademiche si modellano su esempi concreti limitati e non conoscono le caratteristiche sociostoriche, rendendo inapplicabili alcune di queste speculazioni, e l'Italia rientra certamente in questa categoria. Da ciò sorge la necessità di mostrare queste lacune.

Fondamentalmente Laborde tenta di salvare il liberalismo dai problemi che abbiamo evidenziato con una riformulazione radicale del concetto di religione e chiarificando ulteriormente alcuni aspetti centrali della tradizione liberale, ma alla fine non riesce a evitare tre critiche, che manifestano altri aspetti problematici nei rawlsiani e in altre filosofie secolari: 1) da una parte è mossa dall'intento di evitare la canonizzazione di una particolare concezione dell'uomo o del mondo, ma dall'altra nel momento in cui si parla dei diritti e doveri umani fondamentali è inevitabile elaborare una qualche concezione dell'essenza ontologica umana. Ciò accade in parte perché i liberali spesso danno per scontati alcuni valori senza dimostrarli e in parte perché non considerano l'aspetto soteriologico della politica come sostituto della religione; 2) Laborde confonde invasività dello Stato e arbitrio della maggioranza: le due cose vanno spesso di pari passo, ma non necessariamente. Per lei l'importante è limitare la maggioranza, ma empiricamente i libertari e i realisti hanno dimostrato che lo Stato può essere eccessivamente regolamentatore senza essere in preda a una maggioranza arbitraria, ma come patologia ordinaria degli Stati centralizzati e burocratici che le procedure democratiche non riescono facilmente a debellare, cosa di cui raramente i filosofi politici di area progressista tengono conto; 3) Laborde in alcuni punti pone severi limiti alle ragioni che possono entrare nel dibattito pubblico tramite alcuni valori molto forti per difendere l'istanza di antirelativismo, ma in altri punti per evitare l'accusa di essere troppo esclusivista lascia dei margini talmente ampi di interpretazione di questi valori, rendendo troppo contraddittoria, e perciò priva di significato, la sua teoria della sovranità.

Il mio lavoro è diviso in tre parti. La prima è espositiva e ha lo scopo di mostrare al lettore il contesto del dibattito, però non solo da una prospettiva analitica, incominciando col definire il concetto di laicità tramite i modelli giuridici francese e statunitense, i quali hanno fatto da archetipi per stabilire il rapporto tra religione e politica in occidente; successivamente mi occupo di esporre il pensiero laico sul tema che ha portato a elaborare la dottrina della restrizione religiosa, concentrandomi sull'interpretazione che ne ha dato Rawls, per passare ai critici liberali di questa visione e mostrare come in Italia si sia svolto il dibattito tra i pensatori laici. Subito dopo passo a esaminare le risposte filosofiche, anglosassoni e non, e religiose, in particolare cristiane, alle proposte laiche. Infine mostro alcuni casi giuridici controversi per rendere la questione più concreta e ridefinire alcuni concetti che spesso vengono confusi durante le discussioni.

Nella seconda parte faccio un lavoro costruttivo descrivendo il libro *Liberalism's Religion* di Laborde inquadrandolo nel contesto e sottolineandone i punti forti e le istanze principali, in modo da mettere le fondamenta per le critiche successive. Nel capitolo 4 mi concentro sulla prima parte del libro in cui Laborde risponde alle critiche di coloro che accusano il liberalismo di essere troppo occidentale e di giustificare uno Stato arbitrario. Laborde risponde alle accuse da una prospettiva rawlsiana o liberale egualitaria, ammettendo la validità di queste accuse in alcune sensi, ma le vuole anche superare arricchendo la prospettiva rawlsiana aggiungendovi l'approccio disaggregativo alla religione, che consiste nello scorporare concettualmente la religione in tutti i suoi significati e trattarli separatamente. Laborde passa ad analizzare i pregi e i limiti di diversi filosofi politici liberali contemporanei, non necessariamente rawlsiani. Nel capitolo 5 mostro come Laborde corregga i limiti del pensiero liberale contemporaneo tramite l'approccio disaggregativo, dando una nuova versione della giustificazione della libertà religiosa, del ruolo pubblico della religione e delle esenzioni per motivi religiosi.

Nella terza parte confronto e critico l'opera di Laborde riferendomi anche agli autori italiani mostrati nella prima parte. La mia critica verte su tre elementi: il primo è che Laborde come tutti i rawlsiani non riesce a mantenere l'impegno di evitare una metafisica come base della propria filosofia politica; il secondo è che elabora una teoria confusa sul rapporto tra società civile e Stato e in questo contesto non tiene conto di alcune critiche al concetto di sovranità formulate da alcuni filoni del liberalismo; il terzo si sofferma su come Laborde nel teorizzare le esenzioni non riesca a mantenere l'impegno a evitare il relativismo come conseguenza della prima critica.

Parte I Il rapporto tra religione e politica

Capitolo I I due modelli giuridici della laicità: il modello francese e il modello statunitense

Il rapporto religione-politica è su due piani: il ruolo della religione nel dibattito pubblico o il comportamento del credente nel rapporto con gli altri, eventualmente sanzionabile o derogabile; sebbene i due piani siano distinti si intersecano spesso. Sul primo piano bisogna ulteriormente distinguere concettualmente tra separazione fra religione/dritto e religione/cultura. Oggi anche negli ambienti religiosi si rifiuta l'identificazione religione/dritto perché questa identificazione potrebbe essere sinonimo di teocrazia¹; il rapporto religione/cultura invece è più complesso ed è correlato: a livello sociale e culturale la religione può dire qualcosa alle culture secolari? Se sì, la religione può giudicare l'ethos secolare che sta fonda lo Stato? E ciò ha ricadute a livello giuridico?

1.1 Il modello francese

Da un punto di vista giuridico in Occidente sono stati sviluppati due modelli che hanno fatto da esempio per le relazioni Stato-religione: il modello francese e il modello americano. Il primo modello è caratterizzato da una rigida separazione tra Stato e religione e nacque come frutto l'Illuminismo francese e della Rivoluzione Francese. Il fine di questa separazione è quello di proteggere lo Stato dalla teocrazia e in genere da tutti i tipi di abusi che una religione può commettere nei confronti dello Stato. L'impostazione francese si è molto evoluta e vale la pena ripercorrerne le tappe principali per comprendere cosa sia oggi. Anzitutto la Francia conobbe una delle più compiute forme di assolutismo dell'età moderna. Nonostante i re francesi fossero formalmente cattolici, già prima della rivoluzione vi furono attriti col papato: la promozione del giansenismo e del gallicanesimo, cioè il tentativo di creare una chiesa autonoma francese giuridicamente sottomessa al sovrano sullo stile anglicano, la soppressione dei gesuiti considerati come eversori per il loro sostegno al regicidio e la legge sulla manomorta con cui i sovrani incamerarono numerose ricchezze sottraendole ai vescovi francesi, sono indice di una volontà di controllo sulla religione. Nello stesso periodo si diffondeva l'illuminismo in una declinazione fortemente antireligiosa, diversamente dall'illuminismo americano come vedremo nel prossimo paragrafo: la celebre affermazione di Voltaire 'écrasez l'infâme' rivolta contro la Chiesa Cattolica esprime bene la posizione degli illuministi francesi, i quali accusavano il cristianesimo e le religioni in genere di essere portatori di oppressione e oscurantismo contro la ragione e il progresso. Essi ebbero influenza politica anche prima della rivoluzione, come scrive Massimo Introvigne (2011):

¹ Scrivo 'potrebbe' perché per esempio in Inghilterra la Chiesa anglicana è chiesa di Stato e il re è capo sia dello Stato che della Chiesa, ma non è teocrazia. Lo stesso discorso vale per altri sovrani e nazioni protestanti del nord Europa.

cattolico nella sua vita privata, Luigi XVI affida peraltro le più alte cariche dello Stato a ministri, sovente a primi ministri, che cattolici non sono come il banchiere ginevrino protestante Jacques Necker o che si schierano francamente con i nemici illuministi della religione come Anne-Robert-Jacques Turgot, Chrétien-Guillaume de Lamoignon de Malherbes e Étienne de Lomenie de Brienne.

Durante la rivoluzione i passi salienti sono ‘1789, secolarizzazione dei beni ecclesiastici; gennaio 1790, soppressione degli ordini religiosi; agosto 1790, Costituzione Civile del Clero, [...] novembre 1790, l’obbligo del giuramento è imposto al clero; 1791, inizia l’arresto dei sacerdoti “refrattari” al giuramento costituzionale’ (Introigne 2011). Da questa breve esposizione è facile intuire che le politiche assolutistiche prima e la Rivoluzione Francese poi ebbero come idea base la superiorità dello Stato sul resto. Tutto ciò si può riassumere con questa notazione di Alberto Mario Banti (2009):

questa complessa riforma si muove nel solco di una politica che da molto tempo è stata messa in atto dai sovrani di Francia; il senso è di trasformare gli ecclesiastici (parroci o vescovi) in funzionari statali, direttamente dipendenti dallo Stato francese, più che da un’autorità politica e spirituale esterna, cioè il papa.

Come è noto, a queste leggi seguì un periodo di persecuzioni contro la Chiesa Cattolica continuate anche successivamente con Napoleone Bonaparte. La violenza delle persecuzioni, che è stata spesso paragonata a quella della Rivoluzione Russa sia nei metodi sia nell’ideologia, si fermò in parte grazie al Concordato del 1801 con cui Napoleone e papa Pio VII sancirono un compromesso, che tuttavia Napoleone non rispettò mai pienamente. Il Concordato venne sostituito nel 1905 con la Legge di separazione tra Stato e Chiese ‘che stabilisce la completa separazione tra Stato e Chiesa: la legge garantisce la piena libertà di coscienza ai cittadini; autorizza l’espropriazione dei patrimoni ecclesiastici da parte dello Stato; esenta lo Stato da ogni obbligo finanziario nei confronti del clero’ (Banti 2009) oltre che a qualsiasi altra associazione religiosa.

Questo resoconto tuttavia sarebbe incompleto se trattasse solo dei rapporti tra lo Stato francese e la Chiesa Cattolica: protestanti ed ebrei raggiunsero grazie alla rivoluzione la piena eguaglianza giuridica, ma non mancavano gli illuministi che li attaccavano, senza dimenticare che in tempi recenti la legislazione francese è stata accusata di aver leso anche i loro diritti come vedremo poco più avanti. Molti intellettuali cristiani si sono appellati a queste circostanze per accusare i rivoluzionari di voler divinizzare lo Stato e l’ideologia illuminista. Detto ciò la Francia ha sempre regolato il rapporto Stato-religione basandosi principalmente sull’esperienza anticattolica della rivoluzione per poi applicarla alle altre realtà:

Questo modello era stato pensato per la Chiesa cattolica, con le sue autorità diocesane e parrocchiali. In modo più o meno facile, già Napoleone I (1769-1821) aveva in qualche modo ricostruito il protestantesimo francese secondo un modello ispirato a quello cattolico; lo stesso imperatore — con maggiori difficoltà e non senza creatività — aveva creato nel 1808 il Concistoro Nazionale Ebraico, sorta di “Chiesa ebraica”, istituzione unicamente francese e costruita ancora una volta sul modello, per quanto applicabile, delle diocesi e delle parrocchie cattoliche [...]. In teoria, la Repubblica non riconosce alcuna religione; in pratica le cose vanno diversamente, nel senso che la Francia tollera e in qualche modo persino favorisce solo quelle — poche —

religioni disposte a corrispondere a un modello originariamente pensato per circoscrivere la sfera d'influenza della Chiesa cattolica entro limiti determinati, e in seguito perfezionato demandando alle confessioni religiose così indirettamente riconosciute compiti di polizia nei confronti delle realtà e dei movimenti sorti al loro interno. (Introigne 2001)

Fino ad ora questo modello non è considerabile come liberale, se a 'liberale' diamo la connotazione odierna. Per un liberale contemporaneo certamente lo Stato nella propria politica non deve permettere le ingerenze delle associazioni religiose, né promuovere una religione in modo da discriminare certe categorie di cittadini; ciò non significa che lo Stato possa commettere ingerenze arbitrarie nelle associazioni religiose, né promuovere l'irreligiosità, tanto meno di creare un culto dello Stato, visto che il liberalismo storicamente nasce e si sviluppa proprio contro l'assolutizzazione del potere statale. Di per sé il liberalismo è agnostico nei confronti della religione nel senso che non prende una posizione né a favore né contro la religiosità o l'irreligiosità, pretendendo dallo Stato solo la garanzia della libertà ai singoli o ai gruppi di decidere per sé.

Qual è la situazione attuale in Francia? Certamente non si può più parlare di persecuzione perché, nonostante continui attriti, il modello sembra essere compatibile col liberalismo in quanto si impegna a garantire la libertà religiosa e l'eguaglianza di tutte le religioni. Ma vediamo da vicino un paio aspetti controversi del modello francese sorti in epoca contemporanea che fanno sorgere dubbi sulla sua compatibilità col liberalismo.

Nel 2004 è stata promulgata una legge che proibisce di indossare il velo islamico, la kippah o simboli cristiani vistosi nelle scuole pubbliche e nel 2023 è stato proibito anche l'abaya, tradizionale capo d'abbigliamento islamico femminile, nonostante il Consiglio Francese della Fede Musulmana abbia ritenuto questi indumenti non religiosi (Napoletano 2023). Queste, al altre leggi simili, sono state contestate perché giudicate come invasive nella vita privata delle persone da molti esponenti religiosi e laici, mentre per i sostenitori è simbolo di neutralità dello Stato e riguardo al velo islamico un incentivo all'emancipazione dall'imposizione patriarcale. Sempre in questo contesto sono stati sanzionati alcuni studenti musulmani francesi che avevano pregato a scuola, con l'accusa di sospetta radicalizzazione (Respinti 2023) oppure ai giochi olimpici del 2024 è stato proibito alle atlete musulmane di indossare il velo islamico².

L'altra controversia è legata alle politiche antisette. Nel 1996 e nel 1999 il parlamento francese ha steso due rapporti sulle sette, che nel 2001 hanno portato alla modifica dell'articolo 313 del Codice Penale francese, introducendo il reato di manipolazione mentale (legge About-Picard³) e nel 2021 la legge sul separatismo nel tentativo di contrastare il terrorismo islamico. Nel frattempo fu istituito nel 1996 l' 'Observatoire interministériel sur les sectes', sostituito nel 1999 dalla 'Mission interministérielle' de lutte contre les sectes, sostituito a sua volta nel 2002 dalla 'Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires' (MIVILUDES) attualmente attiva. L'obiettivo di queste leggi e istituzioni è quello di proteggere le persone dai gruppi religiosi che praticano truffe, sotcomissione psicologica e in generale violano i diritti umani, anche sulla scia di episodi macabri avvenuti negli anni '90,

2 <https://www.amnesty.ch/it/news/2024/francia-divieto-velo-sport-politica-discriminatoria-giochi-olimpici>.

3 <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000589924>.

quali i suicidi collettivi dei membri del Tempio del Sole o di 'Heaven's Gate' o ancora l'attentato terroristico degli Aum Shinrikyo. Non sono mancati però i critici che, pur condividendone le intenzioni di base, hanno accusato queste politiche di limitare la libertà religiosa. Anzitutto il reato di manipolazione mentale è stato giudicato molto simile per la sua vaghezza al reato di plagio istituito in Italia dal fascismo e abrogato nel 1981 come incostituzionale, oltre al fatto che anche in Cina e in Russia vi sono leggi impostate allo stesso modo; inoltre i due rapporti non hanno dato una definizione del termine 'setta', rendendo arbitrario il criterio di inserimento dei gruppi: per esempio ha fatto scalpore il mancato inserimento dei gruppi fondamentalisti islamici (Introvigine 2001b) oppure l'inserimento di statistiche imprecise che sovrastimano il numero di appartenenti ai nuovi movimenti religiosi (Dericquebourg 2003); a ciò si aggiunga che i due rapporti si sono basati esclusivamente sulle testimonianze degli ex adepti e non sui pareri degli accademici, come invece è successo in Belgio, sebbene in quest'ultimo caso siano finiti l'Opus Dei, il Rinnovamento Carismatico e intere denominazioni protestanti pienamente libere in molti altri paesi (Menegotto 2002). A dire il vero i sostenitori delle politiche antisette si difendono dicendo di voler proteggere la libertà di religione e che il loro scopo è quello di arginare le 'derive settarie', ma non è chiaro cosa siano effettivamente le 'derive settarie'⁴. Le critiche sono arrivate anche dalle chiese cristiane tradizionali⁵ e dal governo degli Stati Uniti tramite l' USCIRF (United States Commission on International Religious Freedom), mentre curiosamente sono state viste con favore dalla Cina⁶. Riassumendo, le cose importanti sono due: 1) ciò che viene discusso è il forte monismo politico che sta alla base di queste politiche perché il messaggio che veicolano, secondo i detrattori, è che le religioni impediscono di essere buoni cittadini perché i valori che professano si 'separano' (da cui il concetto di 'separatismo') dai valori repubblicani; 2) il modello di separazione francese crea una distinzione e opposizione tra la libertà di pensiero e la libertà di coscienza, difendendo la prima e stigmatizzando la seconda perché sospetta di irrazionalità. Come spiega il sociologo Olivier Bobineau:

si inserisce nella tradizione francese del sospetto verso lo spirituale, dell'opposizione tra libertà di pensiero, politica e filosofica, e libertà di coscienza, spirituale. Quest'ultima è sospetta perché ha generato passioni religiose da cui la Francia non si è ancora ripresa del tutto: scontri violentissimi tra cattolici e protestanti, opposizione tra Chiesa e Stato repubblicano alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX... Da allora, la libertà di coscienza è stata sospettata, considerata irrazionale.⁷

4 <https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-nos-vies-connectees/20090608.RUE0793/lutte-contre-les-sectes-la-miviludes-police-des-esprits.html>.

5 <https://www.lefigaro.fr/vox/religion/loi-separatisme-l-appel-des-eglises-chretiennes-inquietes-pour-leur-liberte-20210309>.

6 v. nota 6 e <https://bitterwinter.org/religious-freedom-at-risk-in-european-union-uscirf-report-says/>.

7 v. nota 9. "Oui, qui s'inscrit dans la tradition française d'une suspicion du spirituel, de l'opposition entre la liberté de pensée, politique et philosophique, et de la liberté de conscience, spirituelle. Cette dernière est suspecte parce qu'elle a généré des passions religieuses dont la France ne s'est toujours pas bien remises : affrontements extrêmement violents entre catholiques et protestants, opposition entre l'Eglise et l'Etat républicain à la fin du XIXe siècle et au début du XXe... Depuis, la liberté de conscience est suspecte, jugée irrationnelle.." Trad. dell'Autore.

1.2 Il modello statunitense

Il modello statunitense nasce contemporaneamente a quello francese negli Stati Uniti, ed è frutto dell'illuminismo americano e della Rivoluzione Americana. Come quello francese, pretende una separazione tra Stato e religione ed è dunque anch'esso una forma di laicità, ma ha il fine è opposto: proteggere le religioni dagli abusi dello Stato. Certamente i più progressisti tra i Padri Fondatori avevano idee simili a quelle dei rivoluzionari francesi, ma nonostante ciò la Rivoluzione Americana non fu intrinsecamente antireligiosa, come testimonia il riferimento a Dio nella Dichiarazione d'Indipendenza.

Per dirla con la sociologa francese Danièle Hervieu-Léger (2001) laicità significa separazione

ma è la nozione stessa di separazione che riveste, al di là dell'Atlantico, un significato molto diverso da quello che gli è proprio in Francia. La separazione alla francese fu elaborata per imporre alla Chiesa cattolica di limitarsi a perseguire obiettivi strettamente spirituali, se proprio non la si poteva costringere a limitare la sua attività alle sacrestie. È stata pensata anzitutto per proteggere lo Stato contro l'espansione possibile della Chiesa. Negli Stati Uniti, invece, il principio di separazione intende garantire la libertà delle comunità religiose contro qualunque invadenza dello Stato⁸

Il fatto che si volesse proteggere la religione era frutto di un'esperienza storica diversa: nelle colonie americane trovarono rifugio quei convinti cristiani (protestanti e in parte anche i cattolici) che dissentivano dalla Chiesa d'Inghilterra, per cui essi temevano l'istituzionalizzazione di una chiesa di Stato sul modello anglicano, in cui lo Stato è a capo anche della Chiesa nella figura del re. Anche il modello americano dunque rifiuta l'istituzione di un'ortodossia di Stato ma, al contrario del modello francese, negli USA si temono di più gli abusi commessi dallo Stato che gli abusi commessi dalle associazioni religiose, il che è coerente con la tradizione antistatalista tipica della politica statunitense, senza dimenticare che a livello storico i Padri Fondatori rientrano pienamente nella corrente del liberalismo classico, il che rende più facile considerare il modello americano pienamente liberale anche nel senso odierno.

Tutto ciò fa sì che la libertà religiosa, assieme alla 'non establishment clause', non sia considerata una libertà secondaria, ma anzi primaria, tanto da essere protetta nel Primo Emendamento:

Il Congresso non potrà fare alcuna legge che stabilisca una religione di Stato o che proibisca il libero esercizio di una religione; o che limiti la libertà di parola o di stampa; o il diritto del popolo di riunirsi pacificamente, e di rivolgere petizioni al governo per la riparazione di torti.⁹

Per completezza va citato un filone storiografico minoritario che ribalta la narrazione standard per soffermarsi sulle affinità tra le due rivoluzioni, considerandone pressoché identiche le rispettive teorizzazioni del rapporto religione-politica; questo filone si divide a sua volta in una declinazione progressista che elogia il modello americano e in una

⁸ Cit. in Introigne 2001.

⁹ <https://italiausa.org/la-costituzione-usa/>.

declinazione conservatrice che lo condanna, soffermandosi criticamente sugli aspetti individualisti della religiosità statunitense. Questo filone ha le sue ragioni di esistere perché studia quei Padri Fondatori che erano vicini all'illuminismo francese e mette in evidenza alcune somiglianze importanti che analizzeremo nel sottoparagrafo successivo; tuttavia è lungi dal convincere perché la religione negli USA, come già detto, è protetta come libertà primaria e ha sempre avuto un ruolo fondamentale nel dibattito pubblico (Introvigne 2008), e come forma di religione civile basata sul protestantesimo, cosa già ben evidenziata da Alexis de Tocqueville nella sua nota analisi della democrazia americana, come anche da una celebre espressione di John Adams secondo cui la sobrietà della legislazione e lo spirito la costituzione americana sono fatte 'soltanto per un popolo morale e religioso' (Pera & Ratzinger 2004), senza infine dimenticare il ruolo delle argomentazioni religiose in dibattiti storici come l'abolizione la schiavitù o della segregazione razziale.

Per comprendere meglio lo sfondo che sta dietro alla legislazione americana è doveroso citare Thomas Jefferson (1779). Nello Statuto della Virginia sulla Libertà Religiosa del 1786 scrive:

[Sec. 1] Poiché Dio Onnipotente ha creato la mente libera; che tutti i tentativi di influenzarla con punizioni o fardelli temporali, o con incapacità civili, tendono solo a generare abitudini di ipocrisia e meschinità, e sono un allontanamento dal piano del Santo autore della nostra religione, che essendo Signore sia del corpo che della mente, tuttavia scelse di non propagarla con coercizioni su entrambi, come era in suo potere onnipotente di fare; che l'empia presunzione dei legislatori e dei governanti, civili così come ecclesiastici, che essendo essi stessi solo uomini fallibili e senza ispirazione, hanno assunto il dominio sulla fede degli altri, stabilendo le proprie opinioni e modi di pensare come gli unici veri e infallibili, e come tali cercando di imporli agli altri, ha stabilito e mantenuto false religioni sulla maggior parte del mondo, e attraverso tutti i tempi; che costringere un uomo a fornire contributi in denaro per la propagazione di opinioni in cui non crede è peccaminoso e tirannico; che anche costringerlo a sostenere questo o quell'insegnante della sua stessa convinzione religiosa lo priva della comoda libertà di dare i suoi contributi a un pastore particolare, la cui morale vorrebbe prendere a modello e i cui poteri ritiene più convincenti alla rettitudine, e sottrae al ministero quelle ricompense temporanee che, derivando dall'approvazione della loro condotta personale, sono un ulteriore incitamento a lavori seri e incessanti per l'istruzione dell'umanità; che i nostri diritti civili non dipendono dalle nostre opinioni religiose, più di quanto lo siano le nostre opinioni in fisica o geometria; che pertanto proscrivere un cittadino come indegno della fiducia pubblica, attribuendogli l'incapacità di essere chiamato a cariche di fiducia e remunerative, a meno che non professi o rinunci a questa o a quell'opinione religiosa, lo priva ingiustamente di quei privilegi e vantaggi a cui, in comune con i suoi concittadini, ha un diritto naturale; che ciò tende solo a corrompere i principi di quella religione che intende incoraggiare, corrompendo con il monopolio degli onori e dei compensi mondani coloro che la professano esteriormente e vi si conformano; che sebbene siano davvero criminali coloro che non resistono a tale tentazione, non lo sono tuttavia neppure coloro che tendono l'esca sulla loro strada; che permettere al magistrato civile di intromettersi con i suoi poteri nel campo dell'opinione e di limitare la professione o la propagazione di principi sulla base del presupposto della loro cattiva tendenza è un pericoloso errore, che distrugge immediatamente ogni libertà religiosa, perché essendo ovviamente giudice di quella tendenza farà delle sue opinioni la regola del giudizio e approverà o condannerà i sentimenti degli altri solo nella misura in cui saranno in linea o diversi dai suoi; che è tempo sufficiente per i legittimi scopi del governo civile, perché i suoi funzionari intervengano quando i principi esplodono in atti palesi contro la pace e il buon ordine; e infine, che la verità è grande e prevarrà se lasciata a se stessa, che essa è l'antagonista appropriato e sufficiente dell'errore e non ha nulla da temere dal conflitto, a meno che non venga disarmata dalle sue armi naturali, dalla libera argomentazione e dal libero dibattito, e che gli errori cessano di essere pericolosi quando è consentito contraddirli liberamente:

[Sec. 2] Sia decretato dall'Assemblea generale che nessun uomo sarà costretto a frequentare o sostenere alcun culto religioso, luogo o ministero di qualsiasi tipo, né sarà costretto, limitato, molestato o gravato nel suo corpo o nei suoi beni, né soffrirà in altro modo a causa delle sue opinioni o credenze religiose; ma che tutti gli uomini saranno liberi di professare e, con argomenti, sostenere la loro opinione in materia di religione, e che ciò non diminuirà, amplierà o influenzerà in alcun modo le loro capacità civili.

[Sec. 3] E sebbene sappiamo bene che questa assemblea eletta dal popolo solo per gli scopi ordinari della legislazione, non ha alcun potere di limitare gli atti delle assemblee successive, costituite con poteri uguali ai nostri, e che pertanto dichiarare questo atto irrevocabile non avrebbe alcun effetto di legge; tuttavia siamo liberi di dichiarare, e dichiariamo, che i diritti qui affermati appartengono ai diritti naturali dell'umanità e che se in seguito verrà approvato un atto per abrogare il presente o per limitarne l'applicazione, tale atto sarà una violazione del diritto naturale.¹⁰

10 "Sec. 1] Where as Almighty God hath created the mind free; that all attempts to influence it by temporal punishments or burthens, or by civil incapacitations, tend only to beget habits of hypocrisy and meanness, and are a departure from the plan of the Holy author of our religion, who being Lord both of body and mind, yet chose not to propagate it by coercions on either, as it was in his Almighty power to do; that the impious presumption of legislators and rulers, civil as well as ecclesiastical, who being themselves but fallible and uninspired men, have assumed dominion over the faith of others, setting up their own opinions and modes of thinking as the only true and infallible, and as such endeavouring to impose them on others, hath established and maintained false religions over the greatest part of the world, and through all time; that to compel a man to furnish contributions of money for the propagation of opinions which he disbelieves, is sinful and tyrannical; that even the forcing him to support this or that teacher of his own religious persuasion, is depriving him of the comfortable liberty of giving his contributions to the particular pastor, whose morals he would make his pattern, and whose powers he feels most persuasive to righteousness, and is withdrawing from the ministry those temporary rewards, which proceeding from an approbation of their personal conduct, are an additional incitement to earnest and unremitting labours for the instruction of mankind; that our civil rights have no dependence on our religious opinions, any more than our opinions in physics or geometry; that therefore the proscribing any citizen as unworthy the public confidence by laying upon him an incapacity of being called to offices of trust and emolument, unless he profess or renounce this or that religious opinion, is depriving him injuriously of those privileges and advantages to which in common with his fellow-citizens he has a natural right; that it tends only to corrupt the principles of that religion it is meant to encourage, by bribing with a monopoly of worldly honours and emoluments, those who will externally profess and conform to it; that though indeed these are criminal who do not withstand such temptation, yet neither are those innocent who lay the bait in their way; that to suffer the civil magistrate to intrude his powers into the field of opinion, and to restrain the profession or propagation of principles on supposition of their ill tendency, is a dangerous fallacy, which at once destroys all religious liberty, because he being of course judge of that tendency will make his opinions the rule of judgment, and approve or condemn the sentiments of others only as they shall square with or differ from his own; that it is time enough for the rightful purposes of civil government, for its officers to interfere when principles break out into overt acts against peace and good order; and finally, that truth is great and will prevail if left to herself, that she is the proper and sufficient antagonist to error, and has nothing to fear from the conflict, unless by human interposition disarmed of her natural weapons, free argument and debate, errors ceasing to be dangerous when it is permitted freely to contradict them: [Sec. 2] Be it enacted by the General Assembly, That no man shall be compelled to frequent or support any religious worship, place, or ministry whatsoever, nor shall be enforced, restrained, molested, or burdened in his body or goods, nor shall otherwise suffer on account of his religious opinions or belief; but that all men shall be free to profess, and by argument to maintain, their opinion in matters of religion, and that the same shall in no wise diminish enlarge, or affect their civil capacities. [Sec. 3] And though we well know that this assembly elected by the people for the ordinary purposes of legislation only, have no power to restrain the acts of succeeding assemblies, constituted with powers equal to our own, and that therefore to declare this act to be irrevocable would be of no effect in law; yet we are free to declare, and do declare, that the rights hereby asserted are of the natural rights of mankind, and that if any act shall be hereafter passed to repeal the present, or to narrow its operation, such act shall be an infringement of natural right". https://en.m.wikisource.org/wiki/Virginia_Statute_for_Religious_Freedom. Trad. dell'Autore.

Sono facilmente riconoscibili tre elementi: illuminismo, concezione della coscienza mutuata da John Locke e giusnaturalismo. Il primo è evidente nello scetticismo nei confronti delle religioni positive, tradizionali e gerarchiche, che tuttavia non arriva agli eccessi di ‘écrasez l’infâme’ e che non nega Dio; il secondo elemento risiede nel soggettivismo della pratica religiosa, che si basa sull’inviolabilità della coscienza; il terzo, che è correlato al secondo, afferma la superiorità morale e metafisica del diritto naturale, che comprende quello di coscienza, sul diritto positivo e sullo Stato.

Un’ altro documento fondamentale, che tuttavia non è ufficiale ma si tratta di un’ epistola privata, è la lettera che Jefferson scrisse alla comunità battista di Dunbury 1 gennaio 1802. I rappresentanti della comunità avevano chiesto chiarimenti circa il Primo Emendamento, temendo che potesse essere interpretato in senso antireligioso (Respinti 2004), Jefferson (1801) rispose:

Credendo con voi che la religione è una questione che riguarda esclusivamente l'uomo e il suo Dio, che egli non deve rendere conto a nessun altro per la sua fede o il suo culto, che i poteri legittimi del governo riguardano solo le azioni e non le opinioni, contemplo con sovrana riverenza quell'atto dell'intero popolo americano che ha dichiarato che la sua legislazione non dovrebbe "fare alcuna legge riguardante l'istituzione di una religione o proibirne il libero esercizio", costruendo così un muro di separazione tra Chiesa e Stato. Aderendo a questa espressione della volontà suprema della nazione a favore dei diritti di coscienza, vedrò con sincera soddisfazione il progresso di quei sentimenti che tendono a restituire all'uomo tutti i suoi diritti naturali, convinto che non abbia alcun diritto naturale in opposizione ai suoi doveri sociali.¹¹

E’ qui che Jefferson coniò la celebre metafora del ‘muro di separazione tra Chiesa e Stato’, la quale ha però avuto una storia strana perché si trova in una lettera privata, ma è stata usata come se fosse un testo istituzionale. Successivamente la metafora della separazione è stata interpretata dai progressisti in senso francese, ma come abbiamo visto il contesto originario è molto diverso.

Vediamo ora come tre sentenze della Corte Suprema che hanno interpretato la libertà religiosa.

Reynolds v. Unites States del 1879: i mormoni originariamente praticavano la poligamia, creando tensioni tra la popolazione statunitense, per cui nel 1862 il Congresso approvò il Morrill Anti-Bigamy Act per reprimerla penalmente. Il mormone George Reynolds venne condannato in base a questa legge; i suoi avvocati decisero di fare ricorso invocando il Primo Emendamento e sostenendo che la poligamia fosse un dovere religioso per Reynolds. La Corte rifiutò l’appello alla libertà religiosa e confermò la condanna: citando la lettera di Jefferson equiparandola a una legge, ammetteva che lo Stato non può sanzionare le opinioni,

11 Believing with you that religion is a matter which lies solely between Man & his God, that he owes account to none other for his faith or his worship, that the legitimate powers of government reach actions only, & not opinions, I contemplate with sovereign reverence that act of the whole American people which declared that their legislature should "make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof," thus building a wall of separation between Church & State. Adhering to this expression of the supreme will of the nation in behalf of the rights of conscience, I shall see with sincere satisfaction the progress of those sentiments which tend to restore to man all his natural rights, convinced he has no natural right in opposition to his social duties. https://en.m.wikisource.org/wiki/Letter_to_the_Danbury_Baptists
Trad. dell'Autore.

ma può sanzionare le azioni e nella fattispecie Reynolds aveva violato una legge che proteggeva l'ordine sociale, aggiungendo che anche prima e a prescindere dal Morrill Anti-Bigamy Act la poligamia era sempre stata penalmente perseguita durante il periodo coloniale e in Europa in quanto pratica incivile; ragionando per analogia la Corte rifiutò l'appello alla libertà religiosa per praticare sacrifici umani o il rogo della vedova.¹²

McCullum v. Board of Education 1948: nel 1940 la contea di Champaign Illinois, diede il permesso a un comitato composto da ebrei, protestanti e cattolici di poter dare nelle scuole pubbliche della contea un insegnamento religioso su base volontaria. Nel 1945 Vashti McCollum, atea e madre di un figlio che frequentava una scuola di Champaign, protestò perché secondo lei la scuola a) violava la clausola della non istituzionalizzazione del Primo Emendamento; b) violava il Quattordicesimo Emendamento circa l'uguaglianza: formalmente le lezioni erano volontarie, ma per McCollum nei fatti erano obbligatorie e sosteneva che il figlio fosse stato discriminato. Le sentenze del tribunale locale e della Corte Suprema dell'Illinois furono sfavorevoli alla McCollum, che si appellò alla Corte Suprema degli Stati Uniti. Quest'ultima diede ragione alla McCollum perché l'insegnamento delle religioni nelle scuole pubbliche sarebbe stato un incentivo a praticare una o più fedi, violando la 'non establishment clause'. Nuovamente venne citata la lettera di Jefferson e in questa situazione la metafora del muro venne interpretata in senso molto largo come inconciliabilità tra Stato e Chiesa, non senza obiezioni, tra cui il fatto che l'Università della Virginia, fondata dallo stesso Jefferson, prevedeva l'insegnamento della religione.¹³

Employment Division v. Smith 1990: Alfred Leo Smith e Galen Black, membri della Chiesa Nativa Americana, avevano ottemperato ai loro obblighi religiosi assumendo la droga del peyote durante le cerimonie. Per questo motivo vennero licenziati e chiesero sussidi di disoccupazione, ma la richiesta venne rifiutata dal centro per l'impiego perché l'assunzione del peyote era considerata come cattiva condotta. La Corte d'Appello dell'Oregon sentenziò che il centro per l'impiego aveva violato la libertà religiosa; la Corte Suprema dell'Oregon confermò la sentenza avvalendosi però di una giustificazione leggermente diversa, cioè che la libertà religiosa è più importante dell'integrità del fondo di assistenza. La Corte Suprema degli Stati Uniti invece ribaltò le due sentenze e negò i sussidi perché l'utilizzo del peyote era illegale e vincolava tutti i cittadini. Il Primo Emendamento non era violato perché la legge contro le droghe si applicava in modo accidentale alle loro pratiche religiose. Il giudice Antonin Scalia, citando Reynolds v. United States, giustificò la decisione ricordando che non si può fare appello alle convinzioni religiose per non obbedire a una legge generale, altrimenti le proprie convinzioni personali sarebbero più importanti delle leggi e precisò che l'obiezione secondo cui un interesse impellente può permettere una deroga alla legge, deve essere rifiutata, altrimenti nel nome dell'interesse impellente si potrebbero facilmente ottenere deroghe a tutte le leggi e precipitare nell'anarchia; la tesi di fondo generale era che per preservare l'ordine pubblico o, per meglio usare il termine originale, quando il 'compelling interest' 'interesse imperativo' lo richiede libertà religiosa doveva essere limitata. La Corte

12 <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/98/145/>.

13 <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/333/203/>.

tuttavia invitò la politica a promulgare una nuova legge che distinguesse l'uso religioso da quello criminale del peyote come già avevano fatto altri Stati della federazione.¹⁴

Quest'ultima sentenza ha suscitato un'enorme preoccupazione da parte di quasi tutte le denominazioni religiose, temendo che il 'compelling interest' potesse essere una scusa da parte dello Stato per limitare arbitrariamente le associazioni religiose. Pur essendo cattolico Scalia, i vescovi cattolici statunitensi si sono chiesti se in futuro l'interesse imperativo sarebbe stato usato per forzare il segreto confessionale (Introvigne 1997). Per venire incontro a queste preoccupazioni, il Congresso approvò nel 1993 il 'Freedom Restoration Act'¹⁵ per evitare casi simili a *Employment Division v. Smith* e per dare un'interpretazione ristretta dell'interesse imperativo.

In conclusione la libertà di religione ha uno status privilegiato, mentre nell'ordinamento francese come visto è riconosciuta, ma è considerata secondaria: questa centralità della libertà religiosa a) ha evitato i rischi delle ingerenze statali tipiche dell'ordinamento francese b) ha impedito la formazione di una chiesa di Stato c) ha permesso che la religione avesse influenza nel dibattito pubblico. Questo modello al contrario di quello francese 1) teme di più l'arbitrio dello Stato che l'arbitrio del singolo, il che è tipico della tradizione antistatalista americana, e 2) ritiene conciliabile la pubblicità della religione e il rifiuto della teocrazia. Nonostante ciò le sentenze poco prima commentate hanno mostrato dei punti deboli sia perché si è comunque presentato il rischio di ingerenze dello Stato negli affari religiosi, sia perché al contrario la libertà religiosa è stata facilmente abusabile e le risposte a questi abusi si sono dimostrate problematiche.

1.3 Confronto tra i due modelli

Riassumendo, la differenze più importanti tra la laicità francese e laicità americana sono cinque. La prima è una diversa concezione di 'pubblico': nella laicità americana il pubblico è ben distinto dallo statale. Negli USA la gran parte delle istituzioni culturali che formano il dibattito pubblico, ad esempio le università, sono private e dunque sottratte al controllo statale, mentre per la laicità francese pubblico e statale vengono fatti coincidere (Pera-Ratzinger 2004). La seconda è che sebbene anche i testi fondanti della laicità francese parlino talvolta di diritti naturali, lo sviluppo della giurisprudenza francese ha sempre percorso la strada del giuspositivismo percependo come una minaccia alla sovranità qualsiasi appello extrastatale alla giustizia; al contrario la tradizione giuridica statunitense, pur modificandosi nel tempo, ha le sue origini e si muove nel solco del giusnaturalismo, dando valore assoluto a principi politico-morali (fondati su Dio e/o sulla natura) precedenti lo Stato, mentre le leggi positive hanno valore solo nella misura in cui rispettano il diritto naturale. La terza, corollario di quanto detto prima, il modello americano sfida quello francese sostenendo che la religione non è un pericolo per lo Stato, e che anzi la sua presenza pubblica non rischia affatto di degenerare in teocrazia. Il quarto è che la legislazione sulla religione negli USA è varia nei contesti locali, lasciando alle amministrazioni federali la regolamentazione, mentre in Francia

14 <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/494/872/>.

15 <https://www.congress.gov/bill/103rd-congress/house-bill/1308>.

vige un modello legislativo unico. Il quinto è che i due modelli si sono sviluppati in contesti sociali differenti: in Francia dopo la rivoluzione la pratica religiosa è declinata sempre di più, al contrario negli USA, pur vivendo anch'essi la secolarizzazione, rimangono una nazione con un'alta partecipazione alla vita delle associazioni religiose.

Ora è venuto il momento di soffermarsi sul concetto di privatizzazione della religione. La filosofia della religione occidentale è stata contestata fuori dall'occidente, ma anche all'interno, per essere ricalcata sulla filosofia di Locke. Il problema è il seguente: la concezione del rapporto Stato-religione di Locke espressa nei suoi scritti sulla tolleranza presuppone che la religiosità sia compatibile con la politica, solo se la prima viene ridotta a un fatto privato. Questo tipo di religiosità così defilata e soggettiva non può regolare i rapporti tra politica e religione in contesti non occidentali oppure anche nello stesso occidente potrebbe non essere adatta. In realtà queste critiche alla filosofia di Locke nella sua correlazione con la giurisprudenza occidentale fanno confusione per colpa di alcune ambiguità. Certamente, come vedremo nella parte II, la proposta di Locke è problematica in contesti non occidentali, ma queste critiche fanno due errori a) separare la tolleranza di Locke dal resto della sua filosofia politica; b) non distinguere tra i due modelli di laicità francese e americana inglobando tutto in modo generico come 'occidentale'. La laicità francese certamente pretende una forte privatizzazione della religione in una forma riconducibile a quella di Locke; anche la laicità americana deve molto alla filosofia politica di Locke, come già constatato dagli scritti di Jefferson, soprattutto al suo giusnaturalismo. Tuttavia è anche vero che Locke, proprio perché era giusnaturalista, voleva difendere la religione e l'individualità personale dagli abusi dello Stato in nome di norme prestatali, che invece è proprio ciò che viene contestato alla laicità francese! In questo senso la tradizione americana ha interpretato in modo più autentico la filosofia di Locke. Dal canto suo la laicità americana permette la presenza della religione nel dibattito pubblico, pur coniugandola con un'impronta fortemente individualista testimoniata dalla frammentazione religiosa, e per questo criticata dai cristiani conservatori che accusano la religiosità americana di relativismo o indifferentismo. L'individualismo religioso americano dunque esiste ed è imprescindibile, né si può negare che nel suo sviluppo si sia aperto a tendenze di tipo francese (Introvigne 2008), ma è necessario ricordare che queste non fanno completamente parte dello spirito americano originario. Anche negli USA esiste un movimento antisette, che però a differenza di quello francese non protegge la società dai separatisti, quanto la volontà di proteggere l'individuo: certamente le due cose non sono intrinsecamente in contraddizione e spesso vengono sostenute insieme, ma la differenza di sensibilità è innegabile.

Infine da un punto di vista religioso il modello francese è apprezzato dalle frange progressiste dei movimenti religiosi perché permette alle religioni di essere più moderne, mentre quelle conservatrici, pur con tutti i distinguo prima esposti, vedono con maggiore favore il modello americano per il ruolo pubblico della religione e la mancanza di pregiudizi antireligiosi.

Per concludere, in occidente ambedue i modelli vengono usati come archetipi, sebbene in Europa prevalga un'impostazione francese; tuttavia le legislazioni europee si sono evolute in sensi diversi innestandosi sulle tradizioni giuridiche autoctone.

Capitolo II La dottrina della restrizione religiosa: sostenitori e critici

2.1 John Rawls e la dottrina della restrizione religiosa

Negli ultimi decenni il dibattito sul rapporto tra religione e politica ha avuto come principali punti di riferimento in ambito laico John Rawls e Jürgen Habermas. Il dibattito verte su questi interrogativi: la religione ha diritto a uno spazio nel dibattito pubblico di una società secolarizzata? I non credenti possono imparare qualcosa dai credenti in ambito morale e politico? In cosa dovrebbe consistere la separazione tra Stato e religione oggi?

La massima preoccupazione dei liberali di tutte le correnti è quella di trovare istanze morali condivise, o almeno condivisibili, da tutti in una società pluralista; la condivisibilità è possibile in virtù dell'argomentazione razionale che porta al riconoscimento di queste istanze morali, presupponendo un concetto di razionalità comune a tutti gli esseri umani. Alcuni liberali detti 'perfezionisti' sostengono che queste istanze possano o debbano essere molto comprensive cioè riguardanti il concetto di bene comune, mentre i loro avversari 'antiperfezionisti' credono impossibile o pericoloso impegnarsi nel bene comune e preferiscono una rivendicazione più modesta che è quella di concentrarsi sul concetto di giustizia, intendendo con esso un minimo comune denominatore di valori morali universali e generali che fissano i limiti del dibattito pubblico.

La posizione di Rawls, elaborata in *Una teoria della giustizia* (2008) e in *Liberalismo politico* (1999), è la seconda. Per Rawls i cittadini devono e possono adottare due principi di giustizia: il principio delle eguali libertà fondamentali e il principio di differenza. Il primo sostiene che la libertà personale sia il diritto principale e che vada garantito al massimo fino a che non danneggi gli altri e in modo eguale a tutti; il secondo sostiene che le disuguaglianze economiche, devono andare in favore degli svantaggiati. Qualsiasi argomentazione nel dibattito pubblico deve essere coerente con questi due principi, i quali vengono dedotti aprioristicamente con l'esperimento mentale del velo d'ignoranza: ci si immagina di vedere le cose dal punto di vista di una persona in una condizione che ignora gli aspetti caratterizzanti di un individuo in una società quali sesso, religione, etnia, ricchezza, abilità o disabilità, e vorrebbe far sì che nella peggiore delle ipotesi di svantaggio sociale possa trovarsi in una situazione comunque accettabile.

Inizialmente Rawls non si preoccupò del ruolo che la religione deve avere in una società; *Una teoria della giustizia* si chiedeva come poter costruire uno Stato liberale in una società pluralista in senso generico e si limitava a dire che chiunque voglia fare argomentazioni nel dibattito pubblico, non può farle partendo da concezioni globali del bene, siano esse secolari o religiose, ma deve partire dai due principi di giustizia, perché le concezioni globali (dette anche 'comprensive') del bene sono troppo controverse ed epistemicamente non comprensibili a tutti: questi sono i limiti della ragione pubblica (Rawls 2008 pp. 369-373). In *Liberalismo politico* a seguito alle critiche ha riproposto la sua visione con alcune correzioni e dando maggiore spazio alle questioni religiose. Le critiche

riguardavano il fatto che Rawls ha ignorato la persistenza della religione nelle società occidentali, che il suo approccio privatizzava la religione e che la sua impostazione del rapporto religione/politica era modellato esclusivamente sulla religiosità cristiana e protestante. Per rispondere, Rawls ha ribadito la necessità di trovare un consenso comune ragionevole in una società pluralista, aggiungendo la nozione di 'consenso per sovrapposizione' che consiste in questo: per quanto le dottrine politiche, religiose, ecc... siano diverse, hanno comunque alcuni principi morali compatibili coi due principi di giustizia, per cui tutte le dottrine che li accettano sono a loro volta accettabili dallo Stato liberale, per poi affermare che le argomentazioni religiose possono essere espresse purché vengano affiancate da argomentazioni ragionevoli condivisibili anche dagli altri; ciò ovviamente vale anche per le concezioni globali secolari. Scrivo ragionevole e non razionale perché nella psicologia morale di *Liberalismo politico* (Rawls 1999 pp. 58-59) ragionevole intende l'impegno nell'equa cooperazione sociale, mentre razionale intende il perseguimento degli interessi del singolo. L'obiettivo di Rawls è quello di evitare il relativismo fondando tutto il suo sistema presupponendo l'universalità della ragione e l'universalità dell'accettabilità dei principi ragionevoli, il tutto tenendo conto che Rawls vuole fare una teoria politica puramente normativa e non descrittiva.

Sul piano storico sebbene Rawls fosse americano, questa proposta è accostabile alla laicità francese perché pretende una forte separazione tra politica e religione. Per quanto concerne l'individualismo, Rawls sembra negarlo ritenendo che i valori politici siano superiori a tutti gli altri perché basati sui valori assoluti della cooperazione sociale (tolleranza, equità), però nel velo d'ignoranza è anche vero che ci si comporta individualisticamente per proteggersi. Rawls in ogni caso si rifiuta di aderire all'antireligiosità, ma vuole solo trovare un metodo per proteggere sia lo Stato che la religione dalle rispettive ingerenze.

Sul piano teorico la sua teoria è una versione della più generale dottrina della restrizione religiosa (DRR) che ha avuto anche altre formulazioni. Qui si seguirà la ricostruzione di Christopher Eberle e Terence Cuneo (Eberle & Cuneo 2023). Ciò che le accomuna tutte le formulazioni della DRR è il sostenere che le leggi coercitive per essere valide devono essere comprensibili a tutti e la comprensibilità universale è raggiungibile solo tramite la ragione. La DRR ha quattro caratteristiche 1) si applica ai cittadini di un regime costituzionale liberaldemocratico che, salvo alcuni pareri contrari, non dovrebbe essere imposta per legge; 2) non pretende necessariamente una privatizzazione totale della religione; 3) i rawlsiani ritengono che le giustificazioni facciano appello esclusivamente alla ragione pubblica, ma molti sostenitori de DRR pensano che possano fare riferimento a concezioni globali del bene impegnative purché secolari e di conseguenza comprensibili; 4) non implica una dottrina politica particolare ma è solo un metodo.

Generalmente i sostenitori della DRR hanno tre argomentazioni: se alle dottrine religiose non vengono dati dei vincoli forti e se non si costringono le persone religiose a fare compromessi 1) il rischio di tensioni sociali o guerre è sempre alto perché solitamente pretendono di imporre agli altri presunte verità assolute (Audi 2000); 2) se anche non si creano conflitti, resta comunque sbagliato perché crea categorie di cittadini che si sentono

messi in secondo piano (Greene 1993); 3) non rispetta la dignità del singolo che deve subire leggi coercitive che non capisce o non condivide (Larmore 1987).

L'argomento 3 è l'argomento del rispetto ed è basato su questa inferenza:

1 Ogni cittadino merita di essere rispettato come persona

2 Se ogni cittadino merita di essere rispettato come persona, allora esiste una potente presunzione prima facie contro la liceità della coercizione statale

3 Esiste quindi una forte presunzione prima facie contro la liceità della coercizione statale

4 Se la presunzione contro la coercizione statale deve essere superata (come talvolta deve essere), allora la coercizione statale deve essere giustificata a coloro che sono costretti

5 Se la coercizione statale deve essere giustificata per coloro che sono costretti, allora qualsiasi legge coercitiva che manchi di una plausibile logica secolare è moralmente illegittima (poiché ci saranno molti a cui tale coercizione non può essere giustificata)

6 Se qualsiasi legge coercitiva priva di una plausibile motivazione laica è moralmente illegittima, allora un cittadino non dovrebbe sostenere alcuna legge che ritiene abbia solo una motivazione religiosa

Tuttavia, assumendo che l'antecedente della premessa (4) sia vero - cioè che ci sono casi in cui lo Stato deve coercire - ne consegue (date alcune altre ipotesi) che:

7 Il DRR è vero¹⁶ (Eberle & Cuneo 2023)

Il DRR è associato ai filosofi liberali, ma in realtà ci sono molti di loro che respingono la DRR. Riguardo alla 1 si obietta che gli USA sono una società pluralista in cui la religione ha un ruolo pubblico importante, eppure non si sono verificate tensioni violente legate alla religione simili ai conflitti religiosi europei (Eberle & Cuneo 2023). Inoltre si possono benissimo fare leggi contro la libertà religiosa con motivazioni secolari (ad esempio con la scusa dell'ordine pubblico) che dunque non violano la DRR e viceversa ci sono dottrine che difendono la libertà religiosa con premesse religiose (Eberle & Cuneo 2023), senza dimenticare le dottrine secolari non sono intrinsecamente tolleranti in quanto secolari (ad esempio diverse forme di nazionalismo o socialismo) (Burleigh 2005). Riguardo al 2 la cosa si può applicare al contrario perché i cittadini religiosi vedono le DRR che pretendono la privatizzazione forte come una violazione dei loro principi e quindi fa sentire i credenti inferiori; non va dimenticato che il DRR di per sé non è sufficiente perché ad esempio non proibisce l'uso di una retorica violenta: va sempre inserita in una teoria politica più ampia per

¹⁶ 1 Each citizen deserves to be respected as a person.

2 If each citizen deserves to be respected as a person, then there is a powerful prima facie presumption against the permissibility of state coercion. [...]

3 So, there is a powerful prima facie presumption against the permissibility of state coercion.

4 If the presumption against state coercion is to be overcome (as it sometimes must be), then state coercion must be justified to those who are coerced.

5 If state coercion must be justified to those who are coerced, then any coercive law that lacks a plausible secular rationale is morally illegitimate (as there will be many to whom such coercion cannot be justified).

6 If any coercive law that lacks a plausible secular rationale is morally illegitimate, then a citizen ought not to support any law that he believes to have only a religious rationale.

However, on the assumption that the antecedent to premise (4) is true—that there are cases in which the state must coerce—it follows (given a few other assumptions) that: 7. The DRR is true. Trad. dell'Autore.

essere efficace. Riguardo a 3 la quarta premessa è ritenuta insufficiente perché una legge coercitiva non è sempre giustificabile o giustificata per tutti. Per uscire da questo impaccio, alcuni negano la premessa 4 (Gaus 1996; Audi 1997; Vallier 2014): non sempre è necessario giustificare a tutti, nemmeno a tutte le persone ragionevoli, una legge coercitiva; a questo punto però una legge coercitiva laica se è incomprensibile, ha lo stesso status morale di una legge coercitiva religiosa incomprensibile. Una seconda possibilità è correggere la premessa 4 così:

una legge coercitiva è giustificata per un agente solo se, quando fosse ragionevole e adeguatamente informato, avrebbe una ragione sufficiente dal suo punto di vista per sostenerla¹⁷ (Eberle & Cuneo 2023)

ciò però implica irrealisticamente che tutti i cittadini a cui viene applicata una legge coercitiva siano abbastanza informati e ragionevoli per poterla capire e accettare e porta con sé una domanda: quali sono le condizioni migliori per essere adeguatamente ragionevole e informato? Le risposte sarebbero molto controverse, e potrebbe portare i sostenitori della DRR a dare giudizi in questioni teologiche che non competono loro, nonostante il loro impegno iniziale di non farlo. Facciamo un esempio: poniamo che un fondamentalista islamico voglia imporre la ‘sharia’. È adeguatamente e ragionevolmente informato per sostenerlo? Per un occidentale no: se fosse adeguatamente informato rifiuterebbe di creare disuguaglianze tra musulmani e ‘dhimmi’, tra donne e uomini e tante altre cose. In altri termini

Ogni legge coercitiva che protegge gli impegni liberali di base è tale che cittadini laici adeguatamente informati e ragionevoli avrebbero una ragione laica sufficiente per sostenerla.¹⁸ (Eberle & Cuneo 2023)

Tuttavia ritenere che una premessa religiosa sia irragionevole e infondata significa dare allo Stato il diritto di emettere un giudizio teologico in una disputa in cui aveva promesso di non prendere una decisione per rispettare la neutralità (Eberle & Cuneo 2023). Infine Nicholas Wolterstorff ha ancora obiettato che tutte le ragioni laiche per giustificare la libertà religiosa si rifanno consapevolmente o meno a principi religiosi o metafisici (Wolterstorff 2008).

A questo punto potrebbe sorgere un dubbio: i critici della DRR vogliono dunque che i cittadini religiosi possano imporre le loro dottrine teologiche senza che gli altri le capiscano? La risposta è no. Essi ritengono che anche i cittadini religiosi dovrebbero appellarsi al bene comune e/o alla giustizia, ma differenza della DRR credono che per farlo non sia necessario costringerli a tradurre in termini secolari le loro proposte. Inoltre i critici liberali pensano che una persona che faccia proposte, anche religiose, deve ascoltare attentamente le opinioni contrarie e informarsi, ma ciò non significa che le sue credenze religiose glielo impediscano, come la DRR sembra suggerire. Ciò che preme loro non è negare la liceità di ragioni secolari nel dibattito pubblico, bensì sottolineare che la DRR non dà parità agli interlocutori perché

17 A coercive law is justified to an agent only if he is reasonable and has sufficient reasons from his own perspective to support it. (Eberle & Cuneo 2023) Trad. dell’Autore.

18 Every coercive law that protects basic liberal commitments is such that adequately informed and reasonable secular citizens would have a sufficient secular reason to support it. Trad. dell’Autore.

esistono anche ragioni secolari controverse tanto quanto quelle religiose, ma la teoria della DRR non lo vede, col risultato che alla fine vengono privilegiati i cittadini secolari. Per avere una corretta parità i cittadini religiosi dovrebbero trovare giustificazioni laiche per i non credenti, ma viceversa i non credenti dovrebbero trovare giustificazioni religiose per i cittadini religiosi:

Essere un buon cittadino significa infatti rispettare i propri concittadini, anche quando si è in disaccordo con loro. In un'ampia gamma di casi, tuttavia, un agente esercita il rispetto non trattando il suo interlocutore come un generico essere umano o un generico cittadino di una democrazia liberale, ma trattandolo come una persona che ha una particolare identità narrativa e una storia di vita, ad esempio come un afroamericano, un immigrato russo o un cittadino musulmano. Ma per fare ciò è spesso necessario perseguire e appellarsi a considerazioni che probabilmente i propri interlocutori, con la loro particolare identità narrativa, troveranno persuasive. E a seconda dei casi, queste ragioni possono essere esclusivamente religiose.¹⁹

Pertanto a rigore i critici della DRR non sono contrari alla DRR in sé, ma chiedono ai loro sostenitori di correggerla affinché sia meno restrittiva e asimmetrica. Ciò che la DRR non rispetta è la libertà di coscienza delle persone religiose che non possono esprimere in coscienza (e la loro coscienza è ugualmente degna di rispetto come quelle degli altri) le loro opinioni solo perché, in quanto non secolari, sono considerate epistemicamente difettose.

2.2 Teorie liberali alternative sorte nel panorama italiano

Habermas ha avuto notoriamente un parere molto diverso da quello Rawls, benché aderisca dalla dottrina della restrizione religiosa. Riassumere la filosofia di Habermas è più difficile perché ha avuto diversi ripensamenti, ma qui è utile solo soffermarci sulle sue posizioni religiose espresse dopo il 2004, quando partecipò al dibattito col cardinale Joseph Ratzinger (Habermas-Ratzinger 2004), sviluppando temi già affrontati col giudice della corte costituzionale tedesca Ernst Wolfgang Böckenförde. Sia con Ratzinger che con Böckenförde il centro del dibattito era: lo Stato moderno costituzionale e liberaldemocratico può autogiustificarsi con ragioni puramente secolari e non metafisiche? Habermas parte da due constatazioni: 1) in passato in Europa gli Stati avevano una giustificazione teocratica efficace e socialmente coesiva; venuta meno la giustificazione teocratico/teologica, gli Stati costituzionali moderni non riescono a trovare un fondamento pre-politico altrettanto efficace. Il normativismo (o giuspositivismo) puro non è mai stato sufficiente e l'alternativa del decisionismo è autoritaria; 2) la religione continua a persistere nelle società secolarizzate. Alla prima constatazione, che è anche un problema, risponde suggerendo il patriottismo costituzionale che consiste nel riferirsi alla costituzione della propria nazione come fondamento della legittimità giuridica e dell'ethos comunitario. La costituzione democratica è

¹⁹ For being a good citizen involves respecting one's fellow citizens, even when one disagrees with them. In a wide range of cases, however, an agent exercises respect not by treating her interlocutor as a generic human being or a generic citizen of a liberal democracy, but by treating her as a person who has a particular narrative identity and life history, say, as an African American, a Russian immigrant, or a Muslim citizen. But doing this often requires pursuing and appealing to considerations that it is likely that one's interlocutors with their own particular narrative identity will find persuasive. And depending on the case, these reasons may be exclusively religious. (Eberle & Cuneo 2023) Trad. dell'Autore.

fondata dall'etica del discorso che è intrinsecamente dialogante; alla seconda non si ferma alla semplice constatazione sociologica, ma sprona i non credenti ad ascoltare i credenti perché anche le tradizioni religiose sono espressioni della razionalità umana e pertanto hanno delle verità da comunicare. Habermas fa come esempio un elenco di concetti sviluppati dai cristiani quali responsabilità, autonomia, giustificazione, storia, memoria e molti altri, che hanno un valore e un senso anche per i non credenti, senza che debbano deflazionarne il significato. Per Habermas questi concetti sono 'depositi di senso' a cui anche i laici possono attingere traducendo in linguaggio secolare accessibile a tutti questi concetti religiosi, anche perché la società senza valori religiosi o di altro tipo diventerebbe amorfa e spenta. Habermas dunque lascia spazio alla religione nel dibattito pubblico, ma solo in quella che lui chiama sfera pubblica informale cioè lo spazio mediatico e culturale, nella sfera pubblica formale cioè nelle istituzioni giuridiche, come Rawls, ritiene che si debbano usare solo argomentazioni secolari.

In Italia anche Marcello Pera (Pera & Ratzinger 2004; Pera 2005a, 2005b e 2024) ha sostenuto la necessità di dialogare coi valori religiosi cristiani, non solo da una prospettiva filosofica, ma anche geopolitica. Docente di filosofia della scienza, presidente emerito del Senato della Repubblica Italiana, amico personale di Karl Popper e del già citato Ratzinger, è entrato nel dibattito nei primi anni duemila, in un contesto segnato dalla paura per il terrorismo islamico, dall'acceso dibattito sulle radici cristiane dell'Europa durante la stesura della Costituzione Europea e dalla discussione di molte leggi in Europa su temi bioetici e di laicità. Pera fa partire la propria riflessione da un'analisi pessimistica dell'occidente, visto come in declino a causa di attacchi esterni e interni. I primi riguardano soprattutto il fondamentalismo islamico e i rischi possibili portati dall'accoglienza dei migranti musulmani, mentre i secondi riguardano quelle relativistiche in filosofia e oicofobiche in politica. In altre parole le minacce esterne sono sostenute da convinzioni molto forti, contro cui l'occidente non ha valori altrettanto forti da contrapporre; le minacce interne sono costituite da quei movimenti politici e intellettuali progressisti che dicono che dopo gli orrori delle teocrazie, delle guerre di religione, del totalitarismo e del colonialismo si deve giungere necessariamente alla conclusione che l'occidente non porti nulla di buono. Quando si parla di diritti umani da difendere all'estero con interventi militari, si bollano questi discorsi come maschera per un nuovo colonialismo che impone come necessari e universali i propri valori contingenti, oltre alla propria egemonia politica. Da qui nasce l'idea di adottare il relativismo come base della democrazia in politica come unica garanzia di tolleranza, un relativismo che, nota con ironia, stranamente prima dice che i valori, le visioni del mondo, le tradizioni ecc... sono tutti uguali e poi dice che la tradizione occidentale va rifiutata e disprezzata. Ma questo, secondo Pera, è errore perché il relativismo è basato sul nulla, è un nichilismo, perché abolendo la nozione di verità permette che le sue procedure approvino norme contraddittorie secondo l'arbitrarietà della maggioranza contingente e non secondo il criterio del bene o della giustizia. In ultima istanza non sa autofondarsi: è efficace solo quando fa riferimento a valori metafisici fondati su una verità assoluta che faccia da criterio normativo. Anche la stessa razionalità non può fondare dei valori perché la razionalità è solo un metodo formale che va riempito di contenuti; solo dopo che ci sono dei valori si può allora usare la razionalità e Pera crede fermamente che i contenuti più adatti siano quelli cristiani. Questi valori che includono i concetti di

uguaglianza, persona, libertà, diritto alla vita sono universali e umani, non solo cristiani e così difende la necessità dell'occidente di giudicare moralmente gli altri sistemi politico-culturali. Anche teorie laiche non relativistiche, (ed è significativo che per lui vi rientri anche il velo d'ignoranza) per quanto ci provino a non farlo, fanno consapevolmente o meno riferimento a valori cristiani o alla metafisica. Lo Stato laico non va rifiutato, anzi va difeso, ma come Stato non confessionale che assicura la propria neutralità nel garantire la dignità, l'eguaglianza e la libertà di tutti, non come stato neutrale di fronte alla morale.

Una liberaldemocrazia si basa sulla libertà intesa contemporaneamente in senso positivo e negativo, o come la chiama lui, libertà come autonomia. La possibilità di affermazione giuridica e politica di questa libertà si basa tre presupposti: armonia tra mezzi, fini e valori; universalità dei valori morali liberaldemocratici; progresso nell'eliminazione degli ostacoli tramite la ragione che necessariamente si autoimpone. Ma ognuna di queste caratteristiche ha dei limiti. L'armonia dei valori non esiste perché non c'è accordo su come bilanciarli, i casi bioetici ne sono l'esempio più drammaticamente evidente; allo stesso modo l'universalità delle regole morali non implica che vengano seguite. L'ingenua fiducia nella razionalità porta a negare l'esistenza del male nell'uomo, la cui causa è tutt'al più relegata all'imperfezione delle istituzioni; infine non considera che nella realtà c'è anche il regresso, come dimostra il fatto che i totalitarismi sono nati nel cuore delle democrazie liberali. Un quarto ulteriore limite è il privilegiare la libertà o la democrazia rispetto al bene, come se fossero cose indipendenti tra loro. Ciò non significa che la liberaldemocrazia non abbia valori universali e che la ragione non sia sufficiente, ma se si rinnegano le tradizioni e le religioni vi è il reale rischio che i quattro limiti sopra esposti assieme al relativismo portino l'occidente a soccombere di fronte alle sfide globali. In conclusione si può citare questa riflessione di Pera (Pera & Ratzinger 2005): come nell'Antica Grecia Aristotele con la 'phronesis' si poneva a metà tra il relativismo nichilista dei sofisti e il dogmatismo intollerante di Platone, allo stesso modo oggi ci troviamo in mezzo a varie forme di relativismo morale ed epistemico che distruggono le forze della società da una parte e il rischio di ritorni teocratici (per lo più islamici) dall'altra. La soluzione è trovare dei principi universali validi e veri che ci guidino nell'azione politica la cui applicazione va valutata con saggezza caso per caso, evitando così ritorni alla teocrazia cristiana o a regimi che hanno abusato della verità per imporre ordinamenti autoritari.

Sul fronte opposto invece troviamo Paolo Flores d'Arcais (2000; 2013), che si è impegnato nella difesa di una DRR molto ristretta soprattutto in una privatizzazione totale della religione. Flores d'Arcais, che a differenza di Rawls è un ateo militante che si rifà al filone anticristiano dell'illuminismo, ritiene che la religione vada esclusa dalla democrazia per due motivi: 1) la religione è irrazionale e 2) la religione tende sempre alla teocrazia. Su 2) Flores d'Arcais rifiuta qualsiasi appello a verità assolute o a leggi naturali perché qualsiasi verità assoluta o legge naturale non è, e non è mai stata, evidente a nessuno e peraltro in nome di essa si è giustificato qualsiasi cosa; per di più il concetto di legge naturale comporta necessariamente quello di creazione, cosa in cui i laici non credono. Stando ai fatti c'è solo il pluralismo delle opinioni e le persone devono accettare la diversità; quando non c'è relativismo c'è assolutismo, c'è la pretesa di sentirsi superiori agli altri in nome di una presunta verità, imponendo valori irrazionali o incomprensibili: nel momento in cui parte

l'accusa di aver violato la 'recta ratio', ci si deve chiedere come si faccia a stabilire la 'recta ratio' senza essere arbitrari. Poiché è impossibile, la sua proposta è creare una democrazia che si basi su un minimo comune denominatore morale e si riconosca la dignità dell'altro. Ciò non deve portare la democrazia a una serie di procedure, né all'arbitrarietà della maggioranza, ma ad argomentare secondo i fatti accertati e le rigide regole della logica la propria posizione. Riguardo ad a) Flores d'Arcais non vuole certo perseguitare la religione, anzi ricorda che anche i laici non possono imporre i propri stili di vita, idee etc... , e che chiunque ha il diritto di credere in ciò che vuole, ma dal canto loro i credenti devono accettare l'inferiorità dei propri valori religiosi rispetto a quelli della democrazia che, lo dice esplicitamente, è atea e chiede l'esilio di Dio.

Sempre su questo fronte si sono schierati Marco Marzano e Nadia Urbinati (2013), i quali però hanno avuto una posizione leggermente diversa da Flores d'Arcais. Marzano studiando l'evoluzione della pratica cattolica in Italia negli ultimi decenni, si sofferma sulla distanza tra le gerarchie e il popolo e sul fatto che esso vive sempre di più la religione in modo soggettivo. In questo contesto critica come inutili e anacronistici i tentativi dei vescovi italiani di riportare la religione sulla scena pubblica a causa della scarsa attenzione o addirittura della contrarietà dei cattolici a seguire in politica le direttive in materia politica o bioetica.

Urbinati invece fa una considerazione di tipo filosofico, più moderata di quella di Flores d'Arcais perché rifiuta categoricamente il relativismo e perché non appartiene all'ateismo militante in quanto non ritiene le ragioni religiose inferiori, ma ritenendole non accessibili le esclude in modo forte dalla ragione pubblica che nello specifico della situazione italiana consiste nel aumentare la rigidità della laicità perché essendo la società italiana poco pluralista, non permetterebbe il corretto funzionamento delle proposte di Rawls e soprattutto di Habermas. Urbinati assieme a Pera rifiuta il relativismo, ma mentre lui invoca con insistenza l'identità cristiana dell'Italia e dell'Europa senza la quale il diritto perderebbe significato, al contrario Urbinati la teme come acquisizione di una tradizione consolidata solo in quanto tale e ciò è proprio una forma di relativismo.

Si possono fare alcuni rilievi. È chiaro che Marzano e Urbinati dicono cose opposte: il primo sminuisce l'efficacia delle proposte dei vescovi italiani a causa della scarsa condivisione dei cattolici della morale cristiana tradizionale che in politica si traduce in un 70% che non condivide i pronunciamenti della Chiesa in politica (Marzano-Urbinati 2013 p. 30, 32, 33, 51); Urbinati invece rappresenta la Chiesa come determinante nella politica italiana ed erroneamente ritiene che l'indagine sociologica di Marzano confermi la sua tesi (Marzano-Urbinati 2013 p. 128), quando invece la smentisce. Nonostante questa grave contraddizione il lavoro di Urbinati è da vedere in prospettiva diacronica e rimane utile perché discute il rapporto tra politica e religione in società poco plurali, cosa trascurata dai principali teorici. Come secondo rilievo è lecito far notare che sebbene l'acquisizione della tradizione della maggioranza possa essere interpretata come una forma di relativismo, tuttavia chi come Pera parla di retaggio culturale cristiano spesso lo fa non in nome della tradizione in sé, ma lo fa come conseguenza di una ragionata analisi sui fondamenti e sul funzionamento del diritto come spiegato poco sopra e come vedremo nel capitolo 6.2. Infine un terzo rilievo

riguarda di nuovo Urbinati che in linea di massima approva l'uso degli argomenti del diritto naturale in quanto compatibili coi dettami di Rawls (Marzano-Urbinati 2013 p. 99) in quel caso specifico contro l'aborto, per poi contraddirsi affermando che la legge 194 fu possibile solo grazie a molti cattolici che si sono sentiti prima cittadini e poi credenti (Marzano-Urbinati 2013 p. 101), cosa che sembra sottintendere la posizione di Flores d' Arcais sulla bioetica, cioè che i credenti non possono impedire ai non credenti di fare ciò che essi ritengono lecito. Questo apre una questione aperta su quali elementi morali devono essere ritenuti non negoziabili nel liberalismo e che sarà discussa nella parte III.

Infine è doveroso introdurre una distinzione molto importante negli ambienti della filosofia analitica post-rawlsiana, che Valentina Gentile (2024) ha definito tra 'separatismo egualitario' e 'pluralismo inclusivo'. Il primo approccio è molto vicino alla proposta di Rawls e tratta in modo egualitario tutte le dottrine comprensive e fa ricadere tutte le religioni in questa categoria. Esso è caratterizzato da due elementi fondamentali: enfatizza l'importanza di un consenso circa le ragioni pubbliche giustificative da introdurre nel dibattito e prova a conciliare l'eguaglianza delle religioni con eventuali esenzioni o istanze per i cittadini credenti. Il pluralismo inclusivo invece ritiene che il separatismo egualitario non riesca a garantire la libertà religiosa e propone sia la possibilità di usare ragioni religiose sia di fondare il dibattito pubblico sulla convergenza di ragioni religiose. Gentile si sofferma sui limiti di questi due approcci: il separatismo egualitario quando cerca di distinguere tra ciò che è secolare e ciò che non lo è lo fa in modo arbitrario; il pluralismo inclusivo invece trascura il dovere egualitario del liberalismo.

Capitolo III Tensioni tra liberalismo e religione

3.1 Opinioni religiose sul liberalismo: critiche e convergenze

La DRR è stata criticata, spesso nell'interpretazione rawlsiana, da numerosi punti di vista e sia da sinistra che da destra, sebbene questo etichettamento sia solo approssimativo. In genere da sinistra, oppure da ambienti culturali non occidentali, si è obiettato che la privatizzazione della religione è compatibile solo col protestantesimo; presuppone una filosofia della religione individualista; è adattabile solo all'occidente; la 'religione' come intesa da Rawls è una categoria occidentale e la neutralità dello Stato è impossibile. Per ora non ce ne occuperemo e rimandiamo queste obiezioni al capitolo 4. Da destra sono state fatte critiche relativamente simili o convergenti nella misura in cui ambedue criticano la modernità, con la differenza che i critici di destra enfatizzano l'importanza del cristianesimo in un modo assimilabile a quello di Pera e per questo in parte si sovrappongono ad alcune critiche fatte da esponenti cristiani. Ma ora occupiamoci delle critiche religiose, per ricollegarci dopo alle obiezioni della destra politica.

Come hanno reagito i rappresentanti delle religioni a Rawls o alla DRR? Per rispondere sarebbe necessaria una lunga analisi di come Rawls è stato recepito da ogni tradizione religiosa, ma questo esula dai nostri intenti, per cui mi soffermerò solo su alcuni pareri o critiche sorti in ambito cristiano.

La prima critica che presento è quella dei nuovi tradizionalisti, di cui citiamo come esponenti principali John Milbank, Catherine Pickstock e Graham Ward (1999). Essi si ispirano principalmente all'analisi della storia della filosofia di Alasdair MacIntyre (1988; 1990). Secondo MacIntyre e i neotradizionalisti fino al medioevo in Europa vigeva un ordine socioculturale condiviso da tutti fondato su forti convinzioni metafisiche e sull'idea di una natura umana perfezionabile tramite la virtù e la teleologia della natura umana. Lungi dall'idealizzare le società antica e medievale, tuttavia ritengono che quelle società fossero in grado di risolvere con maggiore coerenza e condivisione i problemi sociopolitici. Successivamente l'unità religiosa si frantumava durante la modernità e contemporaneamente si perdeva l'idea dell'ordine divino come punto di riferimento per la società; la virtù viene rimpiazzata dai diritti individuali; la teleologia viene rimpiazzata da idee meccanicistiche e nominalistiche e infine si perde il bene come punto di riferimento comune. La democrazia e il liberalismo sorgono proprio per risolvere le tensioni nate dalla crisi della società medievale, con la preoccupazione fondamentale di proteggere i diritti individuali nel nome della neutralità. La democrazia liberale dunque è in contrasto con il vecchio ordinamento sociale pre-moderno. Che fare? In genere la soluzione suggerita non è quella di forzare un ritorno anacronistico alla società pre-moderna, ma quello di vivere in comunità separate dal resto dell'attuale società. Queste critiche, è importante precisarlo, sono rivolte non solo alla DRR, ma anche ai liberali scettici nei confronti della DRR (Eberle & Cuneo 2023).

Contro i nuovi tradizionalisti vengono obiettate due cose. La prima è che non è credibile che il nominalismo tardo-medievale e l'ateismo abbiano avuto una forza tale durante l'età moderna da sconvolgere il panorama sociopolitico. Dopotutto il secolarismo si è storicamente evoluto in due sensi ben diversi, cosa di cui la narrazione neo-tradizionalista non tiene conto: la prima è il secolarismo standard che non ritiene sufficienti le ragioni religiose per essere giustificate (Stout 2004), la seconda è il secolarismo pluralista che si limita a constatare che la pluralità di opinioni e ci ricorda che le nostre credenze non sono condivise o comprese dagli altri. La seconda versione del secolarismo è forse antiteistica o nominalistica? I critici dei neo-tradizionalisti dicono di no e aggiungono che il secolarismo moderno non è il frutto di idee filosofiche, ma di alcuni banali fatti sociologici presentatisi durante la frammentazione religiosa dell'età moderna (Eberle & Cuneo 2013). Riassumendo, i neo-tradizionalisti dicono che il liberalismo a) impone la neutralità nei confronti del bene e della morale; b) concepisce la giustizia solo come diritti intesi in senso individualistico, e in genere dubitano del concetto di 'diritto'. Fondamentalmente i liberali critici della DRR ribattono alla prima premessa ricordando che la neutralità è fatta per includere il maggior numero possibile di visioni del bene, solo non se ne può incoraggiare una in particolare altrimenti si imporrebbero agli altri valori che non condividono; sulla seconda affermano che il liberalismo non è necessariamente individualista, ma semmai si impegna a proteggere la dignità e il valore del singolo. A proposito dei diritti essi fanno notare che storicamente nascono proprio nascono già nell'antichità e nel medioevo rientrando pienamente nell'alveo di quella tradizione che difendono, non di certo sorgono solo con l'illuminismo. Ma i neo-tradizionalisti controbattono sostenendo che se la politica e la società non si impegnano con forza nel perseguire il bene comune, sarà difficile praticare una vita virtuosa.

Una seconda critica riprende in parte il concetto di teologia politica formulato da Carl Schmitt (2013). La tesi fondamentale della teoria descrittiva di Schmitt era che in occidente tutti concetti giuridici fossero concetti teologici cristiani secolarizzati, in modo tale che lo 'ius publicum europaeum' 'diritto pubblico europeo' è una teologia che dà attributi divini al sovrano e allo Stato secondo la ben nota frase 'tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati'. A differenza dunque di Habermas che elenca quei valori morali cristiani che sono stati accolti dalla filosofia morale liberale, Schmitt sposta il focus sulla giurisprudenza dello Stato moderno. In particolare si concentra sul concetto di sovranità basata sulla decisione: la sovranità è come Dio illimitata nel tempo e nello spazio, unica e indivisibile e colui che la detiene è colui che può decidere a prescindere dalle leggi, esattamente come la divinità può decidere di sospendere le leggi della natura tramite il miracolo. Per questi critici e per Schmitt questa è l'essenza dello Stato moderno; quest'ultimo poi viene giustificato ideologicamente quando si afferma che lo Stato è eterno nel senso che è sempre esistito e che esisterà sempre come unica forma compiuta di istituzione politica. Da un punto di vista normativo Schmitt valutò positivamente la secolarizzazione della teologia nella politica e ideò una teoria autoritaria dello Stato basata sul decisore, peraltro coerente con la sua controversa adesione al nazismo. Al contrario in ambito religioso molti hanno accolto la sua parte descrittiva, ma hanno rifiutato la parte normativa; ciò è in linea con le critiche che Schmitt, pur essendo cattolico, ricevette da teologi cattolici

come Romano Guardini (2005 o anche Santasilia 2019) o Erik Peterson (1983) che ne criticarono l'interpretazione storica del cristianesimo. Quest'ultimo obiettava a Schmitt che lo Stato come da lui teorizzato avrebbe preteso il controllo sulle chiese e le avrebbe manipolate secondo le sue esigenze, come effettivamente facevano i regimi nazionalisti di quegli anni, nel nome di uno Stato che si sostituisce a Dio e alla chiesa nella prerogativa di salvezza. Tuttavia come detto la parte descrittiva ha avuto una certa fortuna perché è un'ottima arma per denunciare le pretese assolutiste, dichiarate o meno, di tutte le filosofie politiche moderne, comprese quelle delle democrazie liberali che cercano di imporre una sorta di religione laica. Ciò non è necessariamente una critica generale alla democrazia e al liberalismo, tant'è che come già visto dagli ambienti religiosi la democrazia americana è generalmente ben vista, ma è una contestazione alle filosofie politiche laiciste di ispirazione francese come quelle di Flores d'Arcais o, in parte, di Rawls.

Una sintesi chiara di questa posizione è stata elaborata dallo scienziato politico Gianfranco Miglio (2011a; 2011b), allievo di Schmitt e intellettuale molti decenni vicino alla Democrazia Cristiana, che elaborò a modo suo una sintesi tra cristianesimo democratico, realismo, federalismo e neoliberismo. Miglio sulla scia di Schmitt analizza l'evoluzione dei concetti di sovranità e Stato. La sovranità si evolve partendo dal dogma teologico di unità, centralità e indivisibilità del potere di Dio, che applicato allo Stato significa centralismo amministrativo e burocratico e unità del potere del sovrano; a ciò si aggiunge la difesa puramente ideologica della presunta eternità e naturalità dello Stato moderno (1981), come se fosse l'unica forma di governo umano possibile e desiderabile. Così facendo, lo Stato traduce nella pratica l'unità, la centralità e l'indivisibilità del potere e della sovranità e invade ogni ambito della vita, nel tentativo di far rientrare all'interno della propria giurisprudenza tutta la politica umana, senza lasciare spazio all'autonomia economica, amministrativa e nemmeno religiosa perché queste tre cose mettono in discussione l'unicità del potere sovrano e vengono viste come pericolose concorrenti, ponendo tra le altre cose le basi del totalitarismo visto dai democratici cristiani come l'apoteosi dello Stato moderno. Idee molto simili sono state avanzate anche da importanti teorici del cristianesimo democratico come Jacques Maritain e da Luigi Sturzo (Invernizzi-Accetti 2019 p. 114-117). Perché questo non è accettabile da un punto di vista cattolico? Perché la dottrina sociale della Chiesa difende il principio di sussidiarietà (Compendio della dottrina sociale Chiesa 2004 capitolo IV), secondo cui ciò che la politica umana non è riducibile allo Stato e ai rapporti giuridici e lo Stato deve intervenire solo in caso di necessità secondo l'espressione 'libertà quanta possibile, Stato quanto necessario'; gli esseri umani possono e devono organizzarsi politicamente con rapporti privati (ad esempio esalta il ruolo delle imprese private in ambito economico) e dando la maggiore autonomia possibile agli enti amministrativi locali, il tutto in un'ottica strumentalista dello Stato (Invernizzi-Accetti 2019 p. 111-138). Cosa centra tutto questo col liberalismo? Come già detto questa è una critica generale a tutte le ideologie politiche laiche sorte durante le età moderna e contemporanea, soprattutto contro il nazionalismo e il socialismo, e non è una critica a tutte le correnti del liberalismo, né si vuole fare, o almeno non più, uno sbrigativo e rozzo accostamento tra liberalismo e totalitarismi, ma mettere in discussione quei liberalismi

che pretendono l'esclusione totale della religione dalla politica. A questo punto è più chiaro l'attrito con Rawls. Come scrive Matteo Bonotti (2011):

Rawls afferma in modo piuttosto controverso che il carattere neutrale della concezione politica indipendente da lui delineata garantisce che i valori politici “normalmente superano qualunque altro valore si opponga ad essi”. L'affermazione di Rawls è fondata sulla sua convinzione che “i valori della politica sono valori molto grandi e quindi non facilmente superabili: questi valori governano la struttura di base della vita sociale – il fondamento stesso della nostra esistenza”. Inoltre, Rawls sostiene che “le virtù della cooperazione politica che rendono possibile un regime costituzionale [ad es. tolleranza, equità, ecc.] sono... virtù molto grandi... Quando queste virtù sono diffuse nella società... costituiscono un bene pubblico molto grande, parte del capitale politico della società». Essendo le condizioni stesse della cooperazione sociale, quindi, i valori politici non possono essere superati, secondo Rawls, da quelle dottrine comprensive che possono entrare in conflitto con essi.²⁰

Al contrario altre versioni del liberalismo come le versioni libertaria, neoliberista o federalista trovano una sorprendente convergenza nella loro critica allo Stato moderno e infatti non è un caso che Italia molti allievi di Miglio siano libertari, sebbene nel loro caso preferiscano concentrarsi su temi economici e non su quelli religiosi; per di più preferiscono escludere Rawls dal novero degli autori liberali e considerarlo un socialista, ritenendo veramente liberali solo quelle filosofie politiche che difendono il libero mercato. Per completezza va aggiunto che tuttavia da questa corrente liberale alterna simpatie con questa critica alla sovranità ad accuse di socialismo perché la DCS permette lo stesso una serie di interventi statali ai fini della giustizia sociale. Ciò però nasce da una parziale fraintendimento del ruolo dello Stato secondo la DSC, che in modo esplicito sostiene che il perseguimento della giustizia sociale non deve essere appannaggio esclusivo dello Stato, ma della società civile nel suo complesso, senza forzature giuridiche (Booth & Peterson 2020). Ciò detto la critica all'invasione dello Stato nella religione e nell'economia sono comunque correlate sia tra i cristiani democratici, sia tra i liberali conservatori perché sono due manifestazioni negative dello Stato moderno. Riassumendo: questa seconda critica è fatta sia da pensatori religiosi, ma anche da liberali laici conservatori e si concentra su una certa filosofia del diritto fatta propria dai liberali progressisti che da una parte assorbe inconsciamente la teologia secolarizzandola, e dall'altra pretende di avere un controllo sempre più pervasivo della vita dei suoi cittadini.

Una terza critica è profondamente correlata alla seconda e anzi si potrebbe dire che in essa è già implicita, ma va oltre perché non solo accusa le filosofie politiche laiche di usare in modo autoritario concetti cristiani secolarizzati, ma anche di volersi sostituire alla stessa religione nelle sue pretese salvifiche: in altri termini se la seconda critica si concentra sulla

20 Indeed Rawls quite controversially claims that the neutral character of the freestanding political conception that he delineates guarantees that the political values ‘normally outweigh whatever other values oppose them’ (Rawls 2005a, p. 155). Rawls’s statement is grounded in his conviction that ‘values of the political are very great values and hence not easily overridden: these values govern the basic framework of social life—the very groundwork of our existence’ (Rawls 2005a, p. 139). Furthermore, Rawls argues that ‘[t]he virtues of political cooperation that make a constitutional regime possible [e.g. tolerance, fairness etc.] are...very great virtues...When these virtues are widespread in society...they constitute a very great public good, part of society’s political capital’ (Rawls 2005a, p. 157). Being the very conditions of social cooperation, therefore, the political values cannot be outweighed, according to Rawls, by those comprehensive doctrines which may come into conflict with them. Trad. dell’Autore.

secolarizzazione della teologia nella filosofia del diritto, la terza critica si concentra sulla secolarizzazione della teologia nella filosofia della storia. Questa critica si rifà a un grande filone eterogeneo di filosofi cristiani o vicini al cristianesimo che nei primi anni del XX secolo si opposero ai regimi totalitari dell'epoca, ma che come vedremo interessa in qualche modo anche il liberalismo. Nello specifico mi riferisco ad esempio a Sergej Bulgakov (1906 e 1942), Nikolaj Berdjaev (1923), Karl Löwith (2015), Henri-Marie De Lubac (2016), Augusto del Noce (2024) e fra di essi si possono anche inserire i già citati Guardini, Peterson, Sturzo e Maritain. In ambito laico possiamo ricordare Emilio Gentile (2001), Luciano Pellicani (Arrigo-Pellicani 2023) e Leszek Kolakowski (2013). Pur essendo come detto prima un filone molto composito, il filo rosso che li accomuna è appunto l'interpretare il socialismo e il nazionalismo come movimenti apocalittici che cercano di immanentizzare la salvezza intesa in senso religioso. Detto in altri termini, queste ideologie politiche non cercano semplicemente di creare un ordine giusto o la giustizia sociale, ma hanno una comprensione globale dell'uomo e il loro programma politico è quello di eradicare il male inteso in senso propriamente metafisico, nella convinzione di riuscire a fare ciò che la religione non riesce a fare. Questo gruppo eterogeneo di autori non ha mai dato vita a una corrente filosofica vera e propria, ma semmai un sentire comune, condiviso variamente per lo più, ma non esclusivamente, da filosofi cristiani di varie confessioni. Al massimo si può dire che in questo grande filone si distingue, anche se pressoché sconosciuta nell'ambito della filosofia analitica con la quale ci confronteremo, ma proprio per questo è necessario metterle a confronto, la 'scuola controrivoluzionaria' di ambito cattolico conservatore che, riallacciandosi idealmente e consapevolmente dagli autori critici della rivoluzione francese quali Edmund Burke, Joseph De Maistre, Juan Donoso Cortés e Luis de Bonald, continua nel XX secolo con Gonzague de Reynold, Russell Kirk, Plinio Corrêa de Oliveira e Giovanni Cantoni²¹. Coloro i quali oggi si rifanno a tutti questi autori, si sono resi noti nel dibattito pubblico sia per aver criticato lo statalismo, sia per aver intrapreso battaglie bioetiche 'pro life'. Essi in genere riprendono polemicamente il giusnaturalismo di Aristotele, il personalismo cristiano e la metafisica classica nel tentativo di contrastare la modernità, colpevole di voler abolire la natura considerata erroneamente inconoscibile o inesistente o strumento ideologico, e che cerca di imporre ingenuamente e con la forza un essere umano astratto e inesistente, che si illude di essere libero nella misura in cui recide i legami con la tradizione e la religione. Al contrario questa scuola di pensiero ribadisce l'importanza della tradizione, della trascendenza e il valore della natura umana intesa soprattutto nella sua dimensione relazionale spontanea legata alla famiglia e nell'uguaglianza nella dignità dalla quale discendono i diritti e i doveri, i quali sono insiti nell'uomo e non arbitrariamente concessi o tolti dallo Stato giuspositivista, arrivando dunque a convergere col pensiero illuminista e libertario americano su questo ultimo punto.

Senza andare troppo nello specifico nell'analizzare le divergenze e le influenze reciproche di questi autori, per far comprendere in modo efficace e sintetico questa corrente filosofica, la esporrò nella versione di Eric Voegelin, vista la sua influenza nel cristianesimo politico di area conservatrice e sulla scuola controrivoluzionaria, pur non essendo un esponente di quest'ultima, bensì un cristiano aconfessionale. Voegelin ha usato (ma non

21 Per un'introduzione generale al pensiero controrivoluzionario v. Calasso 2023

coniato, come talvolta si afferma)²² il termine ‘religione politica’ (Voegelin 1993), successivamente sostituito col concetto di ‘gnosticismo come essenza della modernità’ (Voegelin 1968). Per quanto ‘religione politica’ assomigli molto a ‘teologia politica’, Voegelin era molto distante da Schmitt a causa dei loro atteggiamenti diametralmente opposti nei confronti del nazismo. Voegelin distingueva tra religioni vere proprie e religioni politiche basandosi sul rapporto tra trascendenza e salvezza: entrambe elaborano una soteriologia, ma le prime trovano la propria soddisfazione salvifica nel divino o nella trascendenza, le seconde nell’immanenza e di conseguenza la politica diventa il mezzo con cui realizzare l’escatologia. Le religioni politiche per Voegelin sono nazismo, fascismo e comunismo, ma successivamente abbandonò il termine perché ‘religione’ non è limitabile alla soteriologia. Successivamente ha ripreso la questione definendo ‘gnostiche’ quelle tendenze umanistiche e atee che caratterizzano la modernità, comprese le ideologie politiche che in precedenza aveva chiamato religioni politiche. Non è questa la sede per spiegare nel dettaglio il significato che Voegelin dava alla parola ‘gnosticismo’, ma basti solo dire che per Voegelin, come per Schmitt, i concetti politici moderni e contemporanei sono concetti religiosi secolarizzati, ma se per Schmitt sono cristiani, per Voegelin sono gnostici, o meglio l’immanentizzazione e secolarizzazione della teologia cristiana è gnostica. Cosa significa? Significa che Voegelin interpreta la storia moderna in modo simile ai neo-tradizionalisti, ma non si limita a sottolineare la fine della fiducia nella metafisica nel tardo medioevo, bensì si spinge oltre per dimostrare come l’età moderna porti con sé un’idea di autodivinizzazione dell’uomo che cerca di cambiare la natura umana e il mondo, considerati imperfetti, e costruire da sé la propria escatologia, autoilludendosi che spodestando Dio ed eliminando la religione si diventi padroni della propria storia e della propria essenza. La similitudine con lo gnosticismo, molto contestata e variamente accolta, risiede in due elementi: il primo è che la religione gnostica antica predicava che l’anima umana fosse una scintilla divina, per cui l’uomo può identificarsi con Dio, il secondo è che lo gnosticismo antico era fortemente anticosmista nel senso che identificava la materia e l’attuale ordine del mondo con il male metafisico. Da ciò scaturiva uno spirito di ribellione socio-politica nei confronti del cristianesimo, dell’ebraismo e della cultura filosofica e pagana greco-romana, in quanto tutte queste religioni o filosofie hanno una visione di ottimismo cosmico, esattamente opposta allo gnosticismo. Per Voegelin i movimenti totalitari, preceduti dall’umanesimo moderno e dal progressismo illuminista, anche se in sensi diversi da quelli dello gnosticismo, hanno predicato il disprezzo nei confronti dell’attuale stato delle cose sia come stato esistenziale, sia come struttura sociale e politica, e pertanto la modernità trova necessario creare un nuovo ordine costruito dall’uomo, pienamente divenuto artefice del proprio destino, e sempre lo fa in disprezzo del pensiero cristiano e della metafisica classica.

Per capire appieno cosa significhi, bisogna tenere a mente che Voegelin cerca di fondare una filosofia politica partendo dall’esistenzialismo e dalla filosofia della storia, il che è piuttosto insolito nel panorama filosofico contemporaneo (Godefroy 2019). Voegelin parte da una filosofia della coscienza e dell’esistenza poiché ritiene che ogni filosofia politica presupponga in sé, dichiaratamente o meno, un’autorappresentazione dell’uomo nel cosmo: se

22 Prima di Voegelin il termine fu usato almeno da Karl Polanyi (1936)

una certa filosofia percepisce il 'thauma' degli antichi greci di fronte al mistero dell'essere, automaticamente la filosofia politica che ne deriva cercherà di seguire l'ordine del cosmo; se al contrario, come gli antichi gnostici, nel rapportarsi al mondo prova orrore di fronte all'essere, in quanto percepito come corrotto o malvagio, ne deriverà una filosofia politica che cercherà non di sintonizzarsi con l'ordine del mondo, ma al contrario di trasformarlo sostituendolo a uno creato artificialmente, da cui ne discende l'utopismo: da qui nasce in Voegelin lo scetticismo e la critica nei confronti dei regimi totalitari in modo relativamente simile a un liberale, un po' come quando Friedrich Von Hayek distingue l'ordine come 'kosmos' cioè come ordine spontaneo e naturale, dall'ordine come 'taxis' cioè come ordine imposto da una volontà. Per Voegelin ne deriva che la politica è retta concettualmente dall'idea di 'ordine' e la scienza politica deve studiare come quest'idea è simbolizzata nelle civiltà e nelle filosofie (Voegelin 1972 pp. 33-56) e se questo ordine è appunto visto come il rispecchiamento di un'ordine ontologico trascendente superiore, come nell'antichità e nel medioevo, oppure se l'ordine è immanente ed è costruibile dall'uomo, come avviene nell'età moderna e contemporanea (Voegelin 1970). Lo scienziato politico inoltre deve studiare come i simboli dell'ordine si evolvono tra loro in prospettiva storica, perché per Voegelin quando si creano nuovi simboli non si parte mai da zero, ma si fa sempre riferimento a quelli precedenti, che sia per opposizione o per affinità (Voegelin 1972 p. 54).

Anche Voegelin non fa una critica esplicita della DRR, ma fa una critica generale alla filosofia moderna e contemporanea che comprende anche una critica al liberalismo, che secondo lui mantiene un'impostazione immanentistica della razionalità che erroneamente non capisce l'afflato trascendente intrinseco all'uomo, oltre ad elaborare una religione laica alternativa in linea con le ideologie moderne che vogliono rivoluzionare la natura umana. Questo è discutibile alla luce del liberalismo conservatore, che invece sembra mantenere le caratteristiche apprezzabili da Voegelin come tra l'altro da lui stesso velatamente suggerito (Raynak 2018), ma egli punta il problema nel fatto che anche queste correnti conservatrici si pongono in posizione ambigua e indecisa, a metà tra lo spirito rivoluzionario e la volontà di conservare un qualche concetto di natura umana (Voegelin 1974). In conclusione Voegelin, ma direttamente o indirettamente anche gli altri filosofi del suo filone, riprendono le critiche che Burke e De Maistre rivolgevano ai rivoluzionari francesi: a una politica del contratto artificiale che si basa su una nozione astratta e idealizzata dell'uomo, contrapponevano una politica basata sulla spontaneità naturale dei rapporti e delle istituzioni sociali.

Per arrivare al punto, come visto prima per coloro che adottano il concetto di teologia politica, ciò non significa che Voegelin rifiutasse la democrazia e il pluralismo per tornare alla teocrazia, né voleva assimilare grossolanamente il liberalismo ai movimenti totalitari, ma poneva un interrogativo impegnativo: può la semplice adesione ad alcuni principi morali essere il fondamento dell'ordine? Secondo lui no. Da una prospettiva completamente diversa sosteneva, esattamente come i liberali, la necessità della ragione pubblica il cui spazio deve essere accessibile a tutti, ma a differenza dei liberali ciò non deve escludere la trascendenza: la politica si basa sull'esperienza, ma Voegelin non la intende solo nel senso dell'empirismo, ma riferisce anche all'esperienza della coscienza, all'interno della quale si esprime la trascendenza. Anche se Voegelin si rende perfettamente conto che l'esperienza della

trascendenza non è scientificamente controllabile (nel senso positivistico del termine), per lui non significa che sia qualcosa di arbitrario perché queste esperienze sono comunque analizzabili e sono ben attestate in tutte le civiltà umane, per cui la ragione pubblica va fondata su di essa sia perché la ragione per essere autentica deve tenere conto delle esperienze di trascendenza, sia perché è solo tramite queste esperienze che si possono fare discorsi accessibili a tutti gli esseri umani (Thomassen 2012). Su questo era esplicitamente critico nei confronti di Rawls che secondo lui parte da una teoria che progetta l'ordine politico arbitrariamente a priori da imporre alla realtà forzandola, invece di partire dall'assoluto metafisico, un po' appunto come nei citati Burke e de Maistre. Per usare le sue parole (Voegelin 1977):

Se si applica il linguaggio filosofico (che è originariamente platonico), allora, nel linguaggio platonico, la teoria di Rawls sarebbe una teoria dell'ingiustizia, perché la giustizia presuppone l'apertura verso la realtà divina come [fattore operativo nell'esistenza di una società nella storia], mentre il signor Rawls usa [il linguaggio] come fattore costruttivo - ciò che fa è una costruzione ideologica [che compie] certe assunzioni in [proposizioni che fanno certe asserzioni su] informazione o non informazione e così via. [Ci sono una serie di presupposti che egli stesso utilizza per arrivare... al risultato di qualcosa che si avvicina più o meno a un egualitarismo della New Left. Cioè, parte da una certa opinione, come la chiamerebbe Platone, una 'doxa', di un certo egualitarismo. Poi cerca di trovare - per sostenere la sua fede - una serie di assiomi. Questi assiomi li deve inventare per lo scopo. Chiama il suo scopo una teoria (Platone la chiamerebbe una 'doxa'). Non è una teoria. È una non-teoria. Il risultato è una concezione, non di giustizia, ma di quella che Platone chiamerebbe l'ingiustizia dell'ideologo che vuole imporre la sua peculiare concezione della realtà a tutti gli altri. [...] [sott. Rawls] sviluppa una teoria del contratto ignorando completamente il fatto che nella *Repubblica*, Libro II, Platone ha spiegato perché le teorie del contratto non funzionano. Crassa ignoranza filosofica! Incredibile impertinenza nel credere di poter sviluppare assiomi come teorie contrattuali e così via come base di qualsiasi cosa. Completa ignoranza delle famose dicotomie platoniche di filosofia e filodossia, di giustizia e ingiustizia, di doxa e così via, e di 'episteme'. [...] Non è affatto una teoria; è un costrutto dogmatico.²³

A ciò si ricordi che per Voegelin i simboli precedenti dell'ordine non si possono cancellare e trattarli come se non fossero mai esistiti, per cui un'impostazione come quella di Rawls come anche di qualsiasi filosofia politica laica, non può mai dirsi puramente neutrale rispetto a ciò

23 Now that famous book—*A Theory of Justice*. If you apply philosophical language (which is originally the Platonic), then, in Platonic language, Rawls' theory would be a theory of injustice, because justice presupposes the openness toward divine reality as the [operating factor in the existent of a society in history], while Mr. Rawls uses [language] as the constructive factor—what he does is an ideological construct [making]- certain assumptions in original [propositions which make certain assertions about] information or non-information and so on. [There are a number] of assumptions which he uses himself in order to arrive . . . at the result of something which comes more or less close to a New-Leftist egalitarianism. That is, he starts from a certain opinion, as Plato would call it, a *doxa*, of certain egalitarianism. Then tries to find—in order to support his faith—a number of axioms. These axioms he has to invent for the purpose. He calls his purpose a theory (Plato would call it a *doxa*). It isn't a theory. It is a non-theory. And the result is then a conception—not of any justice—but of what Plato would call the injustice of the ideologue who wants to impose his peculiar conception of reality on everybody else. [...], he develops a contract theory in complete ignorance of the fact that in the *Republic*, Book II, Plato has explained why contract theories don't work. Crass philosophical ignorance! Incredible impertinence in believing that he can develop axioms like contract theories and so on as a basis of anything. Complete ignorance of the famous Platonic dichotomies of philosophy and philodoxy, of justice and injustice, of *doxa* and so on, and *episteme*. [...] It is not a theory at all; it is a dogmatic construct. Trad. dell'Autore.

che c'era prima, cosa che va in parte a convergere con le critiche all'eurocentrismo di Rawls e di cui analizzeremo meglio le implicazioni nel capitolo VI.

Su Voegelin concludo che al livello teorico mette insieme la visione storica dei neo-tradizionalisti aggiungendovi l'idea di divinizzazione della politica cosa che fa la teologia politica. Tuttavia Schmitt si sofferma sulla secolarizzazione dei dogmi nella filosofia del diritto, concentrandosi sull'idea di sovranità che come Dio è concepita come illimitata nel tempo, unica, indivisibile e conseguentemente lo Stato è pensato non come qualcosa di contingente, ma di eterno e necessario che è sempre esistito ed esisterà sempre in quanto unico modo di vivere la politica; invece Voegelin si sofferma sulla secolarizzazione della soteriologia nella filosofia politica.²⁴

Infine vorrei fare un cenno a Ratzinger, la cui posizione è molto più aperta alla liberaldemocrazia rispetto alle critiche sopra esposte, pur con alcune riserve e precisazioni interessanti. Ratzinger parte da una domanda: cosa può dire oggi il cristianesimo all'occidente secolarizzato di oggi? Come porsi all'interno del pluralismo democratico? Cosa rispondere alle filosofie politiche relativiste, positiviste, post-moderne e post-marxiste? Anzitutto Ratzinger pur facendo critiche alla modernità e all'illuminismo simili a quelle già viste, non li rifiuta a priori ma anzi è disposto a rivalutarli come forze esterne che hanno spronato i cristiani a riscoprire gli ideali di fratellanza, tolleranza, eguaglianza e libertà, già presenti nell'ideale evangelico, ma offuscatisi nel tempo, considerando dunque doveroso da parte dei cristiani imparare ascoltare il mondo laico perché esso può insegnare loro qualcosa, soprattutto a evitare che la religione diventi fondamentalismo. Questa rivalutazione dell'illuminismo fa parte di una più ampia strategia per risanare la rottura tra fede e ragione all'interno della teologia, ma anche nel confronto coi laici difendendo la razionalità della morale cristiana in un'ottica giusnaturalista. In questo modo Ratzinger distingue nettamente tra quegli elementi della religione cristiana che per essere condivisibili necessitano

24 Con Thierry Gontier (2009) possiamo affermare: 'In conclusione, la riflessione di Voegelin sui rapporti tra religioni e politica (quella che potremmo chiamare in senso molto specifico "politica religiosa") non ha nulla a che vedere con la "teologia politica" nel senso di Schmitt. Con "teologia politica", Schmitt designa un'analogia di struttura tra due tipi di razionalità, entrambe confrontate con il problema della visibilità (cioè della concretezza) e, quindi, con una certa forma di irrazionalità (rivelazione, dogmi e miracoli per la teologia, autorità sovrana per la politica). Entrambe le razionalità, pur essendo simili, mantengono la loro autonomia nel loro ordine specifico. Secondo Voegelin, tale autonomia non esiste: la questione del rapporto tra teologia e politica si presenta sempre in termini di relazione diretta. L'uomo che vive nella società è lo stesso uomo che lotta per un fine trascendente. Stato e Chiesa, dice Voegelin nel suo corso su Hitler e i tedeschi, non sono due società diverse, ma "le stesse società, che hanno solo rappresentazioni diverse, una temporale e una spirituale...". Non ci sono, da una parte, le Chiese e, dall'altra, le persone politiche, ma... le persone sono le stesse in entrambi i casi' ' 'To conclude, Voegelin's reflection on the relationships between religions and politics (what we could call in a very specific sense "religious politics") has nothing to do with "political theology" in Schmitt's sense. By "political theology," Schmitt designates an analogy of structure between two types of rationalities, both confronted with the problem of visibility (that is of concreteness) and, therefore, with a certain form of irrationality (revelation, dogma and miracles for theology, sovereign authority for politics). Both rationalities, while similar, keep their autonomy in their specific order. According to Voegelin, such autonomy does not exist: the question of the relationship between theology and politics is always presented in terms of direct relationship. The man who lives in society is the same man who strives for a transcendent end. State and church, says Voegelin in his course on *Hitler and the Germans*, are not two different societies, but "the same societies, which only have different representations, one temporal and one spiritual There isn't, on the one side, the Churches and, on the other, political people, but . . . people are the same in both cases." Trad. dell'Autore.

dell'assenso di fede da quelli che invece necessitano solo l'uso della ragione ed è basandosi su questi che i cattolici possono e devono incidere sul dibattito pubblico, non perché debbano imporre la teocrazia, ma perché hanno il diritto e il dovere di giudicare la moralità delle proposte politiche altrui esattamente come gli altri e ed è giusto che diano il loro contributo al dibattito pubblico²⁵.

Benché Ratzinger non abbia le simpatie del mondo progressista, condanna con forza le tentazioni teocratiche del passato e contemporaneamente rivendica con decisione la laicità, trovandola non solo perfettamente coerente con la dottrina cristiana, ma addirittura ne reclama le origini non nella modernità, ma nel cristianesimo antico²⁶ il cui rapporto con la politica è per lui paradigmatico anche per l'oggi. I primi cristiani 1) si rifiutavano di identificare il Regno di Dio con un regno terreno, escludendo perciò la teocrazia²⁷; 2) veniva richiesta dalle gerarchie obbedienza alle istituzioni sebbene 3) questa obbedienza non dovesse essere

25 'Che dire allora della seconda sfida, quella rawlsiana? Nella mia comprensione del discorso del Bundestag, Benedetto non ha rifiutato la premessa rawlsiana: la pratica democratica, il "dare e avere" della nostra vita pubblica, deve essere basato su una comprensione condivisa della ragione che trascenda le divisioni ideologiche come sinistra e destra allo stesso modo in cui tutti capiamo che due più due fa quattro. Tale discorso non può avvenire con un interlocutore le cui posizioni si basino su verità non negoziabili, autoreferenziali, trascendenti. Senza menzionarlo per nome, Ratzinger ha contestato non la premessa di Rawls, ma la sua comprensione errata del cristianesimo. Quando il cattolico, sosteneva Benedetto, entra nello spazio pubblico per avanzare richieste sulla normatività pubblica che può divenire vincolante per legge, non fa tali richieste basandole sulla rivelazione e sulla fede o la religione (sebbene possano coincidere con queste). Fa parte, come abbiamo visto, dell'antropologia cristiana, che gli esseri umani sono dotati della facoltà della ragione, comune all'umanità che, anzi, costituisce il linguaggio legittimo della normatività pubblica generale. Il contenuto della domanda cristiana all'interno della sfera pubblica sarà quindi nell'ambito della ragion pratica – la morale e l'etica come spesso espresse attraverso la legge naturale. Se posso fare un esempio: quando Caino uccise Abele non si voltò e disse al Signore: tu non mi hai mai detto che era proibito uccidere. Né il lettore delle Scritture solleva una simile obiezione. Resta inteso che in virtù della loro creazione (per i credenti a immagine di Dio) tutti noi abbiamo la capacità di distinguere tra il giusto e l'ingiusto e non abbiamo bisogno della rivelazione divina per questo. Anche questa non è una concessione al secolarismo. È un risultato inevitabile delle proposizioni religiose che hanno informato il discorso di Ratisbona. Adottare una norma pubblicamente vincolante basata esclusivamente sulla fede religiosa e sulla rivelazione violerebbe proprio quell'impegno profondo, religiosamente fondato, per la libertà religiosa, per cui la fede forzata è una contraddizione ed è contraria alla volontà divina. È anche una proposizione coraggiosa. Sì, da un lato costituisce il visto d'ingresso del cattolico nella pubblica piazza normativa da pari a pari. Allo stesso tempo, impone una seria e severa disciplina alla comunità di fede. La disciplina della ragione potrebbe costringere a rivisitare le posizioni morali. Non si ha più quel Jolly nel mazzo di carte: "Questo è ciò che Dio ha comandato". Questo non fa parte della ragione pubblica condivisa. Se si adotta una lingua, bisogna poi parlarla correttamente per essere capiti ed essere convincenti. E questo vale anche per il linguaggio della Ragione.' (Weiler 2023)

26 qui già dall'inizio dell'era costantiniana viene insegnata una dualità di potestà: Imperatore e Papa hanno in effetti potestà separate, nessuno dispone della totalità. Il Papa Gelasio I (492-496) ha formulato la visione dell'Occidente nella sua famosa lettera all'Imperatore Anastasio e ancor più chiaramente nel suo quarto trattato, dove egli di fronte alla tipologia bizantina di Melchisedek sottolinea che l'unità delle potestà sta esclusivamente in Cristo: «questi infatti, a causa della debolezza umana (superbia!), ha separato per i tempi successivi i due ministeri, affinché nessuno si insuperbisca» (c. 11). Per le cose della vita eterna gli Imperatori cristiani hanno bisogno dei sacerdoti (pontifices), e questi a loro volta si attengono, per il corso temporale delle cose, alle disposizioni imperiali. I sacerdoti devono seguire nelle cose mondane le leggi dell'Imperatore insediato per ordine divino, mentre questi deve sottomettersi nelle cose divine al sacerdote. Con ciò è introdotta una separazione e distinzione delle potestà, la quale divenne di massima importanza per il successivo sviluppo dell'Europa, e che per così dire ha posto i fondamenti di ciò che è propriamente tipico dell'Occidente. Poiché da ambo le parti di contro a tali delimitazioni rimase vivo sempre l'impulso alla totalità, la brama di porre il proprio potere al di sopra dell'altro, questo principio di separazione è divenuto anche la sorgente di infinite sofferenze. (Ratzinger 2004)

assoluta quando lo Stato fosse contro la legge divina. Quest'ultimo punto è il più delicato perché sarebbe facile invocare la coscienza per giustificare atti illegali o eversivi; tuttavia anche i liberali si appellano a valori che vanno oltre lo Stato e la politica su cui si possono criticare le istituzioni. A ciò infine si collega l'idea che lo Stato debba essere neutrale, ma non su alcuni principi morali fondamentali.

Questa breve esposizione mostra chiaramente come Ratzinger tenda la mano al liberalismo, cosa confermata dai suoi confronti con Ernesto Galli della Loggia (Galli della Loggia-Ratzinger 2004), Flores d'Arcais (Ratzinger-Flores d'Arcais 2000), Pera, e Habermas. Con quest'ultimo peraltro ha parlato significativamente di 'alleanza preferenziale tra cristianesimo, democrazia e liberalismo' (Habermas & Ratzinger 2004). Fino a questo punto Ratzinger sembra rappresentare proprio quel tipo di rapporto tra religione e politica voluto da Rawls, ma vi sono cinque considerazioni da fare. La prima è che utilizzare solo la ragione per proporre determinate leggi non implica che le religioni debbano limitarsi a essere un fenomeno privato, perché i credenti quando portano le proprie ragioni lo fanno comunque da credenti le cui idee razionali, che possono aiutare anche gli altri nel perseguimento della giustizia, sono guidate dalla fede, rifiutando perciò l'approccio dei neo-tradizionalisti che suggeriscono l'esilio dei credenti da un mondo incompatibile coi propri valori, e contemporaneamente sfidando i laici nel sostenere che la tradizione cristiana, assieme a tutte le altre tradizioni religiose, ha ancora qualcosa di importante da dire al mondo, anche se laico. La seconda è che l'occidente non deve dimenticare le proprie radici cristiane perché lo stesso liberalismo se dimentica il cristianesimo fa perdere significato alle proprie categorie concettuali. Adottare una visione storica e astratta dei valori e dell'uomo fa perdere la propria tradizione, che al contrario è il terreno comune con cui l'occidente può dialogare con le altre culture, che invece rifiutano il liberalismo come imperialismo. Le proprie tradizioni e religioni fanno parte dell'uomo e della razionalità, la quale non può essere ridotta a un puro positivismo scientifico o giuridico: in questo senso i laici devono imparare dal cristianesimo e dalle altre religioni e culture non occidentali per non cadere nel rischio opposto di un laicismo scienziatista che pretende di avere la definitiva forma di razionalità, il che è pericoloso quanto il fondamentalismo, per cui fede e ragione si devono correggere a vicenda in un circolo virtuoso. La terza considerazione è il rifiuto di quei liberalismi di matrice relativista; essi rifiutano l'idea di verità perché giustamente vedono gli abusi fatti in nome di essa sia, ma ciò li porta erroneamente a rifiutare la possibilità di arrivare a delle verità, come anche di dividere il nesso tra verità e moralità cosa che invece distrugge la moralità e lascia spazio all'arbitrio della maggioranza perché impedisce di dire la verità sul bene. La quarta considerazione è che Ratzinger, da cattolico, difende la nozione di bene comune mettendosi in maggiore sintonia coi liberali perfezionisti. La quinta è che la neutralità dello Stato è giusta, ma non deve essere

27 Ratzinger 1998: sant'Agostino capisce e vede che l'identificazione [tra religione e Stato] è una caratteristica della religione pagana, in cui le divinità sono autoctone, sono le divinità parziali di questa realtà. Mentre una fede che crede nell'unico Dio, nel Dio di tutti i popoli e di tutte le culture, non può conoscere questa identificazione. E così insiste sul fatto che Chiesa e Stato non possono confondersi. La Chiesa in tutta la sua fragilità, in tutto il suo inserimento nelle cose umane di un determinato tempo, anche nei peccati di un certo tempo, tuttavia è una realtà diversa, un segno di una nuova società futura che adesso non è Stato, ma che si annuncia, tramite la Chiesa, per il futuro e muove la storia verso il futuro. Mentre lo Stato rimane lo Stato del presente e la sua funzione è distinta dalla Chiesa.

indifferente al sacro, né deve escluderlo perché il sacro è un valore importante per le culture non occidentali che il liberalismo deve integrare: se escludesse il sacro paradossalmente sarebbe un'offesa per alcune culture (Galli della Loggia-Ratzinger 2004). Nello specifico, in modo simile a Voegelin crede proprio le esperienze di trascendenza debbano essere il terreno comune nel dialogo non solo politico ma anche interculturale accostando esplicitamente il 'logos' antico greco ai concetti di 'dharma' e 'tao' (Habermas & Ratzinger 2004); tuttavia Voegelin, sulla scia di Karl Jaspers (Godefroy 2019), mantiene una pericolosa ambiguità perché se da una parte queste esperienze sono terreno comune per tutte, dall'altra afferma che ogni esperienza trascendente rimane in parte inaccessibile e che i simboli di cui ci serviamo sono solo cifre soggettive che non possono essere totalmente comprensibili agli altri, esponendosi indirettamente ad alcune forme di relativismo. Ratzinger invece evita ogni rischio di relativismo proponendo una nozione universalistica di ragione, che in qualche modo teorizza la complementarietà tra razionalità occidentale e le altre razionalità. Riassumendo: mentre Flores d'Arcais afferma che la democrazia in quanto atea chiede ai credenti di vivere 'etsi Deus non daretur' 'come se Dio non ci fosse', al contrario Ratzinger provoca i laici a riattingere dalla tradizione cristiana quei valori morali che hanno nutrito l'occidente per secoli spronandoli a vivere 'veluti si Deus daretur' 'come se Dio ci fosse'.

3.2 Il rapporto tra religione e politica attraverso alcuni casi problematici: come bilanciare i valori?

Passiamo ora ad alcuni casi concreti. Partiamo dalla Francia di cui abbiamo già visto le problematiche. Dal 2021 la Lega Calcio francese chiede ai giocatori della Ligue 1 di indossare un distintivo arcobaleno sulla maglia di gioco nei giorni 18 e 19 maggio in cui si celebra la Giornata internazionale contro l'omofobia, la bifobia e la transfobia. Tuttavia alcuni calciatori musulmani avevano mostrato il proprio disappunto. Mostafa Mohamed e Mohamed Camara, rispettivamente egiziano e maliano, in quei giorni del 2023 e 2024, hanno protestato il primo non partecipando alle partite e il secondo coprendo il distintivo con del nastro adesivo. Queste azioni hanno suscitato reazioni indignate da parte del ministro dello sport francese Amélie Oudéa-Castéra, di numerose associazioni LGBT e della stampa francese non solo, chiedendo sanzioni contro di loro, sebbene in quei giorni ambedue i calciatori, come molti altri loro colleghi correligionari, avessero ripetutamente dichiarato di essere perfettamente d'accordo con l'iniziativa contro l'omofobia, ma che il distintivo arcobaleno per loro non era un segno antiomofobia, bensì di promozione dell'omosessualità perché associato all'attivismo LGBT, il che è contrario ai loro valori (Introigne 2024).

Nel 2008 Maria Teresita Laborda Sanz a nome di 35 donne chiede l'ammissione alla Pontificia, real y venerable esclavitud del Santísimo Cristo de la Laguna di Tenerife, una confraternita di fedeli laici riconosciuta dalla Chiesa Cattolica a cui sono ammessi solo gli uomini. Dopo numerose vicende giudiziarie nel 2024 il Tribunal Constitucional ha imposto alla confraternita di ammetterle e che l'esclusione delle donne era discriminazione di genere, nonostante nel 2021 lo stesso Tribunal Constitucional avesse ricordato che la Corte Europea

dei Diritti stabilisce che gli Stati non possono imporre l'ammissione o l'esclusione dei membri in virtù dell'autonomia religiosa (Floder Reitter 2024).

In Finlandia nel 2022 la deputata Päivi Räsänen è stata indagata e assolta per incitamento all'odio per aver scritto e affermato, citando la Bibbia, che gli atti omosessuali sono peccati per i cristiani. Ciò ha causato una forte polarizzazione tra i sostenitori dell'accusa che rivendicavano la dignità degli omosessuali, e i sostenitori della difesa che manifestavano la propria preoccupazione per la libertà di parola (Introvigine 2022).

Questi esempi mostrano come negli ultimi anni le tensioni tra Stati e religioni riguardi 1) il conflitto tra i nuovi diritti e le tradizioni religiose; 2) pongono un interrogativo se anche lo Stato liberale si intrometta nella religione imponendo una teologia e/o pretendendo di avere il diritto di cambiarne le regole giuridiche interne.

Questi problemi hanno quattro cause che agiscono direttamente o indirettamente: 1) i 'nuovi movimenti religiosi'; 2) l'immigrazione; 3); la crisi della teoria classica della secolarizzazione; 4) la presenza in politica di partiti di ispirazione religiosa.

Riguardo alla prima causa, con 'nuovi movimenti religiosi' intendo quelle dottrine sorte temporalmente nel secolo scorso. Potrebbe essere lecito usare il termine 'setta', ma i sociologi delle religioni lo rifiutano perché è ambiguo in quanto ha una connotazione negativa in ambito giuridico, intendendo con questa parola i gruppi religiosi che commettono reati. I nuovi movimenti religiosi, benché si rifacciano quasi sempre a tradizioni precedenti, rappresentano una sfida giuridica notevole perché mettono in discussione le categorie occidentali di religione, costringendo i giuristi a trovare nuove soluzioni per trovare una sistemazione per loro all'interno del diritto, cosa che genera accesi dibattiti politici. Molti di questi movimenti si sono diffusi in occidente tramite l'immigrazione e questo ci porta alla seconda causa cioè la presenza di immigrati che oltre a praticare religioni con caratteristiche diverse dalle nostre, vivono in altri modi il rapporto tra religione e politica.

La terza causa è vista da un punto di vista sociologico: per molto tempo ha fatto scuola la cosiddetta 'teoria classica della secolarizzazione', di cui uno dei massimi esponenti è stato soprattutto dal sociologo Peter Berger (1966), il quale tuttavia l'ha egli stesso successivamente abbandonata. Secondo questa tesi il pluralismo religioso e la globalizzazione costringendo al confronto persone con idee diversissime, provoca un generale abbandono della religione in favore del relativismo, a cui si deve assommare il progresso scientifico che gradualmente dovrebbe dare risposte sostitutive a quelle religiose. Questa tesi, già pensata durante l'illuminismo, ha goduto di ampio sostegno tra gli intellettuali progressisti soprattutto di area positivista o marxista, ma oggi la religione continua a persistere rendendo necessario un ripensamento del ruolo della religione. Attualmente la teoria classica della religione oggi stata sostituita in parte dalla teoria dell'economia religiosa di Rodney Stark (Stark & Introvigine 2003). Ciò non significa che la religione non sia retrocessa, ma lo è stata molto meno rispetto al previsto.

Riguardo infine alla quarta causa le proposte di religione in politica in occidente hanno tre matrici: a) la permanenza più o meno forte in società secolarizzate di partiti di ispirazione cristiano-democratica; b) il fondamentalismo cristiano o islamico; c) la 'rinascita' o 'identità' o 'difesa cristiana' all'interno del populismo di destra.

Riguardo ad a) mi riferisco a quei partiti cattolici o protestanti, o minoritariamente ortodossi, di area centrista presenti soprattutto in Europa i cui programmi si ispirano alla propria dottrina sociale. La 'dottrina sociale della chiesa' (DSC) è una parte del magistero della Chiesa Cattolica ed è quella branca della teologia morale che si occupa di definire e applicare i valori morali cristiani nel contesto economico, politico e sociale; dal canto suo il cristianesimo democratico è un modo accettato dalle gerarchie ecclesiastiche di applicare la dottrine sociali della chiesa. Detto ciò i cattolici si rifiutano comunque di incasellare troppo la DSC o il cristianesimo democratico in un sistema politico preciso sia perché vi è il rischio di identificare il cristianesimo con la politica, sia perché la DSC stessa ammette per sé più di una interpretazione proprio per lasciare spazio ai cattolici un'ampia libertà d'azione nelle situazioni concrete.

Su b) il fondamentalismo può essere inteso in due sensi, uno storico che intende la branca del protestantesimo in cui venne coniato il termine, e l'altro teoretico che intende una sorta di filosofia della religione trasversale a varie religioni. Nel primo senso si intende un grande numero di movimenti religiosi cristiani protestanti sorti negli USA dopo la Guerra Civile; gli aderenti a questi gruppi, interni alle denominazioni protestanti già presenti oppure scismatici rispetto a esse, sostenevano che i fondamenti del messaggio cristiano fossero stati perduti a favore del 'modernismo', un termine ombrello con cui indicavano una serie di idee o ideologie secondo loro anticristiane. A queste idee moderniste opponevano quelli che per loro erano gli elementi fondamentali, 'the fundamentals', del cristianesimo. Come si può evincere da questo brevissimo resoconto, il termine fondamentalismo non aveva affatto connotazioni politiche e indicava una serie di idee religiose sorte e discusse esclusivamente in ambito ecclesiale, in particolare centrate sull'interpretazione della Bibbia. Tuttavia proprio quest'ultima cosa poteva e può ancora oggi avere conseguenze politiche che in ambito laico fanno nascere preoccupazioni. Il secondo senso, cioè il fondamentalismo inteso in senso teoretico, come atteggiamento religioso trasversale, è nato nel corso del XX secolo quando nel buddismo, nell'induismo, nell'ebraismo e nell'Islam sono state ravvisate tendenze antimoderne che, similmente a quelle dei fondamentalisti protestanti, ritenevano che le gerarchie religiose e/o la gran parte dei propri correligionari si trovasse in uno stato di ignoranza e avesse perduto i fondamenti della propria religione e che fosse necessario recuperarli, anche attraverso un'interpretazione più rigorista dei propri testi sacri. Col passare del tempo è stato usato come sinonimo di fanatismo religioso, anche se non necessariamente di violenza religiosa, oppure l'imposizione di valori morali di una certa religione a chi non aderisce a quella religione; in breve come sinonimo di irrazionalità in religione, teocrazia o clericalismo come identificazione totale tra religione e cultura e tra religione e politica. In occidente i fondamentalisti che destano maggiori preoccupazioni sono quelle denominazioni cristiane che per motivi religiosi pretendono un'educazione scolastica diversa, o esenzioni di tipo medico, ma a causa dell'immigrazione islamica è sorto anche un islam politico europeo, talvolta di ispirazione fondamentalista come la presenza di gruppi politici in Germania quali Muslim Interaktiv, Generation Islam o Reality Islam, o nel Regno Unito di Islam4UK, oppure operano associazioni culturali che pur non avendo legami col terrorismo, sono vicine a organizzazioni fondamentaliste, soprattutto i Fratelli Musulmani, cosa che è stata contestata in Italia

all'UCOII. Questi fenomeni provocano dall'altra parte reazioni opposte di laicismo intransigente.

Su c) identità o rinascita o difesa del cristianesimo propugnati dai populist: molti movimenti populist di destra si rivolgono all'elettorato cristiano di varie confessioni, proponendosi come i difensori del cristianesimo di fronte alla globalizzazione e all'immigrazione islamica, all'interno della più ampia difesa dell'identità della propria nazione. Al di là delle simpatie o dei rifiuti da parte delle gerarchie delle varie chiese, è stata sottolineata l'incompatibilità col cristianesimo democratico, pur cercando di ereditarne l'elettorato. Tuttavia come ha ricostruito Fabio Wolkenstein (2022) in realtà l'idea di Europa cristiana non è un'idea populist: il concetto venne elaborato dagli statisti democristiani nell'immediato secondo dopoguerra; alla sua base c'era l'idea che i totalitarismi fossero l'estrema conseguenza della modernità secolare e anticristiana, in particolare a causa del relativismo e della statolatria. Al contrario il cristianesimo coi suoi principi morali e al sua concezione dei diritti e dei doveri sarebbe stato l'unico modo per evitare il ritorno di nuove guerre e dittature. Il concetto venne tuttavia abbandonato negli anni successivi. E' ritornato negli anni duemila quando si svolse il dibattito sul riconoscimento delle radici cristiane dell'Europa nel progetto della costituzione dell'Unione Europea; nel dibattito Giovanni Paolo II e Ratzinger, sia come cardinale sia successivamente come Benedetto XVI, si espressero con convinzione a favore della menzione delle radici cristiane. Attualmente, alcuni leaders populist europei si presentano come i continuatori di questa e altre idee dei due pontefici, più o meno estrapolate dal contesto e spesso si inseriscono grossolanamente in dispute teologiche da loro poco conosciute.²⁸

Purtroppo in ambito laico queste distinzioni non sono sempre considerate, creando confusione. Alcuni come Flores d'Arcais fanno rientrare nel fondamentalismo le posizioni semplicemente conservatrici sui temi bioetici, o temono il rischio di identificazione fedepolitica-cultura anche da parte di partiti democristiani; oppure identificano il fondamentalismo con la rinascita cristiana del populismo di destra, come accadde nel 2011 quando il terrorista Anders Behring Breivig venne erroneamente etichettato come fondamentalista cristiano, mentre in realtà era a tutti gli effetti un estremista nazionalista (Introvigne 2011b). Ciò non significa che i tre fenomeni non siano in qualche modo collegati: alcuni ex elettori o membri dei partiti cristiano-democratici si rivolgono ora ai partiti populist, nelle cui fila militano anche alcuni fondamentalisti cristiani, né mancano democristiani che hanno simpatie più o meno blande verso alcuni fondamentalisti, senza dimenticare che sul piano teorico sia i fondamentalisti che i populist dichiarano di difendere un'identità minacciata, ma mentre per i primi è un'identità puramente religiosa, come anche per i cristiano-democratici, per i secondi è politico-culturale e poiché la religione è solo una parte di questa identità, alla fine la religione deve in qualche modo sottomettersi alla politica nel senso che la religione ha valore solo nella misura in cui fa parte dell'identità nazionale, e

28 Per un esempio del rapporto tra populismo di destra e le frange cattoliche fondamentaliste o di alcuni gruppi conservatori moderati, ma dissidenti Tornielli 2016. Per la situazione in Ungheria Lendvai 2017; per la situazione in Germania e Austria Hadj-Abdou, 2016; per una panoramica generale del rapporto tra popolarismo e populismo Invernizzi-Accetti 2019 pp 330-339.

ciò spiega almeno in parte i dissidi tra molti di questi partiti papa Francesco considerato da loro come progressista e globalista.²⁹

²⁹ Tornielli 2016.

Parte II La religione del liberalismo di Cécile Laborde

Capitolo IV Cécile Laborde tra analisi e critica di alcune proposte liberali

4.1 Introduzione al libro *Liberalism's Religion*

La filosofa francese Cécile Laborde nel 2017 ha scritto il libro *Liberalism's Religion* (d'ora in poi LR). Laborde si è mossa tra liberalismo e repubblicanesimo, ma in LR dichiara la propria adesione al liberalismo rawlsiano o egualitario, sebbene in alcuni punti se ne discosti. LR ci interessa perché ha come scopo difendere il liberalismo dalle critiche filosofiche e religiose, riempire le lacune e correggere gli errori dei liberali nella riflessione sulla religione. La sua argomentazione parte dai due principi di giustizia rawlsiani e basa la sua teoria secondo questi principi: è necessario trovare un metodo per a) separare Stato e religione b) giustificare la libertà religiosa c) giustificare le esenzioni per motivi religiosi, non solo nelle società occidentali, ma anche nel resto del mondo. Per farlo dichiara subito che la sfida della sua impresa è di non voler fare una teoria relativistica o cedere a compromessi con valori illiberali. La strategia sottesa a tutta l'opera è costruita su due pilastri:

a) quella di far rientrare la libertà di religione nella di libertà di coscienza, evitando l'accusa di basarsi sul concetto troppo occidentale di 'religione': ciò comporta che la religione non ha uno status particolare o 'salianza etica' e che le associazioni religiose sono assimilabili a molte altre associazioni che si riuniscono per motivi di coscienza, anche secolari. Nonostante questo Laborde pensa comunque che 'religione' sia un concetto valido, ma non serve perché appunto il liberalismo deve proteggere la coscienza, non solo la religione. Laborde parla in termini di 'salianza etica' della religione che deve essere negata;

b) disaggregare la religione: dare una definizione filosofica di religione può essere problematico e anche da un punto di vista giuridico liberale non è giusto dare uno status alla religione, come già detto nel punto precedente, ma da un punto di vista giuridico può essere vista come tante cose già ben definite cioè 'dichiarazioni cognitive della verità, simboli identificativi, modi di vita completi, modalità di associazione volontaria, obblighi morali ed etici, identità collettive vulnerabili e così via'³⁰. La sua proposta ha come sfondo per la giustificazione del pluralismo il legittimo, cioè ragionevole, dissenso sui valori liberali: uno Stato liberale ha dei principi assoluti tuttavia non da intendere rigidamente, ma da interpretare: queste interpretazioni stanno alla politica che deve decidere quale versione di liberalismo dare alla nazione e ai tribunali, i quali devono applicarne i principi caso per caso. A titolo esplicativo si può dire che in un certo senso può essere valido un paragone con la 'phronesis' di Aristotele: il politico e il giudice labordiano hanno dei principi forti, la cui corretta applicazione non può essere rigida, ma necessita sempre di una flessibilità intorno

30 "as cognitive statements of truth, identificatory symbols, comprehensive ways of life, modes of voluntary association, moral and ethical obligations, vulnerable collective identities, and so forth" Trad. dell'Autore.

alla riflessione che mostri tutte le sfaccettature del caso particolare, riprendendo in un certo senso la proposta di Pera, pur senza citarlo. Ma come fa a dimostrare tutto ciò nello specifico? LR è composto da sei capitoli raggruppati in due parti: nella prima espone e confuta le accuse contro il liberalismo e analizza i limiti delle teorie liberali di Ronald Dworkin, Jonathan Quong, Christopher Eisgruber e Lawrence Sager mostrando dunque i problemi della salienza etica della religione, della giustificazione delle esenzioni per motivi religiosi, se sia possibile abbandonare il perfezionismo, se sia giusto stabilire una religione di Stato; nella seconda fa una teoria costruttiva in cui dà una risposta a tutte queste domande. Ma ora vediamo nel dettaglio i passaggi della sua argomentazione.

Analizziamo qui il primo capitolo. Laborde lamenta il fatto che da Rawls in poi la religione sia stata considerata come una concezione del bene, ma questo approccio è problematico perché la religione non è solo una concezione del bene. Negli Stati liberali lo stato protegge la religione non come una cosa particolare, ma come uno dei tanti modi di fare una vita buona oppure non appoggia nessuna religione perché in generale non appoggia nessuna visione globale del bene, ma per l'autrice la religione non può essere individuata in modo univoco e dall'altra parte non può essere ridotta a una concezione del bene perché la religione è molto più complessa, sebbene l'egualitarismo liberale faccia bene a non promuovere una visione del mondo, religiosa o non, altrimenti verrebbe meno la neutralità. A questo punto affronta le tre critiche principali al liberalismo nel suo rapporto con la religione: la critica semantica, la critica protestante e la critica realista. Le risposte alle critiche mettono le basi per una 'pars construens'.

Tutte queste critiche sono formulate da coloro che Laborde chiama 'teorici critici della religione' e accusa l'uso del termine 'religione' perché è troppo occidentale e perché non ci sono definizioni accettate di religione. Questi critici ricostruiscono il concetto di religione partendo dal concetto di tolleranza nella formulazione di Locke (2019): egli traccia una demarcazione nettissima tra il 'forum internum' e il 'forum externum', al fine di impedire ingerenze reciproche tra Stato e Chiesa. Laborde considera un gruppo molto eterogeneo di studiosi che ha sostenuto che la linea di confine di Locke funziona solo in Occidente, perché nelle altre culture questa separazione non è pensabile. Faccio un esempio. La sociologa Marion Maddox (2007) ha messo a fuoco le controversie in Australia legate alla religione degli aborigeni. Dopo aver citato Locke e Rawls, si sofferma sulle dolorose e inutili dispute legali che gli aborigeni hanno ingaggiato coi governi per impedire la costruzione di infrastrutture in aree del deserto o della foresta venerate come luoghi sacri dalle le tribù. Per lei questo è il fallimento dell'eurocentrismo e questa sua citazione riassume alla perfezione le idee degli avversari di Laborde:

Questa visione della religione come fondata sulla distinzione tra "interiore" ed "esteriore", l'"interiore" consistente nell'impegno intellettuale verso "dottrine" o "principi", si è dimostrata duratura negli scritti liberali sulla libertà di religione. Ma il prezzo di questo risultato è la rifusione della religione in modi molto particolari. La religione viene reinterpretata come qualcosa di "interno", una questione di assenso cognitivo a dottrine con cui altri possono essere d'accordo o meno. La religione può muovere il cuore e impegnare le mani, ma l'attività religiosa veramente importante in questa interpretazione ha luogo nel cervello. Questo costo è significativo, perché, di fatto, solo alcuni tipi di religione si prestano a una separazione così radicale; solo alcuni tipi di Dio

possono essere banditi dal mondo esterno, compreso il processo politico. Professando la neutralità religiosa, uno Stato che richiede ai suoi cittadini di fede religiosa di "lasciare a casa i loro presupposti metafisici quando entrano nella sfera pubblica" paradossalmente impone loro una particolare teologia.³¹

Laborde ammette la correttezza delle critiche, ma a differenza loro non pensa che il liberalismo sia compromesso, anzitutto perché essi confondono la giustificazione con la ricostruzione storica: è vero che il liberalismo nasce in occidente e non solo per nobili motivi filosofici, ma soprattutto per motivi pragmatici e usando concetti esclusivamente cristiani; tuttavia non segue logicamente che il liberalismo sia da rifiutare perché non è una critica sul piano logico, ma storico. Un secondo motivo per cui il liberalismo è salvo è il fatto che i critici confondono le pratiche dei paesi liberali col liberalismo, ma non si può considerare l'esercizio del potere statale come male in sé, e benché facciano delle critiche corrette quando gli Stati liberali si comportano in modo contraddittorio, raramente hanno da offrire delle proposte alternative.

Arrivata qui, riassume le critiche del liberalismo in tre sfumature: la critica semantica, la critica protestante e la critica realista.

La prima prende in considerazione quegli storici o sociologi della religione filosoficamente di area decostruzionista: secondo loro non si può parlare di libertà religiosa perché la religione non esisterebbe in quanto a) è un concetto troppo eurocentrico e b) trovare una definizione di religione è sempre stata una controversia inconcludente proprio tra gli stessi studiosi occidentali perché qualsiasi definizione è stata troppo esclusiva o inclusiva. Laborde risponde che tramite lo strumento delle 'somiglianze di famiglia' è possibile trovare una definizione di religione; tuttavia ella non si dilunga nell'argomentarlo, ma preferisce difendere la libertà religiosa in un altro modo: cosa c'è di tanto importante nella religione da meritare protezione? Laborde risponde: la coscienza. La religione è dunque inserita nella più ampia categoria di 'coscienza' e la libertà religiosa è una sottocategoria della libertà di coscienza; qui Laborde introduce una delle sue convinzioni principali cioè che la religione non ha una salienza etica.

Successivamente passa alla critica protestante. Secondo questi critici anche il concetto di coscienza è troppo eurocentrico, anzi cristiano e specificamente protestante, derivato dalla filosofia politica di Locke e dai suoi scritti sulla tolleranza. Ciò che non va è concepire la coscienza come qualcosa di privato che non deve interferire con ciò che è pubblico e che in generale non ha alcuna ricaduta esterna: solo i protestanti (aggiungo io: nemmeno tutti se pensiamo ai fondamentalisti o semplicemente agli evangelici tradizionalisti, ma non solo loro) accetterebbero una tale separazione tra il pubblico e il privato, tra fede e cultura; imporgli di

31 This view of religion as grounded in the distinction between 'inner' and 'outer', the 'inner' consisting of intellectual commitment to 'doctrines' or 'principles', has proved durable in liberal writing on freedom of religion. But the price of this achievement is to recast religion in very particular ways. Religion is reinterpreted as something 'internal', a matter of cognitive assent to doctrines with which other may agree or disagree. Religion may move the heart and engage the hands, but the really important religious activity in this interpretation takes place in the brain. This cost is significant, because, in fact, only certain kinds of religion lend themselves to such radical separation; only certain kinds of god can be banished from the external world, including political process. Professing religious neutrality, a state which requires its religiously-minded citizens to 'leave their metaphysical presuppositions at home when they enter the public realm' paradoxically enjoins upon them a particular theology.

adottare una religiosità protestante è una chiara violazione proprio di quella coscienza che i liberali vogliono proteggere. Laborde nella replica ammette che una separazione totale tra sfera privata e sfera pubblica è impossibile, ma successivamente dimostrerà che il liberalismo egualitario non chiede una separazione rigorosa, ma anzi può essere compatibile con un certo impegno religioso perché l'importante è che si rispettino i principi di giustizia rawlsiani, non importa come; oltre questo per Laborde la neutralità non è contro le religioni, ma al contrario è proprio per garantire l'uguaglianza a tutte le religioni. Infine un paio di cose: 1) il fatto che lo Stato liberale regolamenti il 'forum externum' non significa che lo faccia arbitrariamente, ma lo fa solo quando le azioni esterne (motivate religiosamente o no) ledono gli altri. In questo modo il liberalismo è praticabile in tutte le culture; 2) è proprio in virtù del concetto di coscienza che il liberalismo egualitario si sforza di elaborare teorie dell'esenzione che vengano incontro alle esigenze di chi aderisce a religioni non occidentali.

Infine passa alla critica realista che fondamentalmente 'sottolinea che la regolamentazione liberale della religione equivale o al nudo esercizio di un potere arbitrario o all'istituzione di una religione alternativa, quella del liberalismo'³². Nello specifico la critica ha tre declinazioni. La prima accusa il liberalismo di non essere affatto neutrale e di continuare a modificare le teologie affinché siano in linea col liberalismo, anche perché la separazione totale tra politica e religione è solo un'illusione; la seconda è che il liberalismo regola la religione in modo arbitrario per scopi statali; la terza è che 'il liberalismo stesso è una religione. Il liberalismo non può governare imparzialmente la religione perché è una metafisica o un modo di vita sostanziale rivale'³³. Queste critiche sono state fatte dai realisti, ma anche da autori di ispirazione religiosa. Laborde risponde distinguendo nella critica realista il liberalismo come politica dal liberalismo come religione. Sul liberalismo come politica l'accusa riguarda le prime due declinazioni dell'accusa cioè che il liberalismo vuole definire la religione e ciò equivale a volerla controllare. Laborde però fa notare che anche la libertà di parola o l'odio razziale vanno definiti se si vogliono proteggere la libertà di parola o le vittime del razzismo. Certamente le definizioni possono essere anche qui discutibili, però una qualche definizione è necessaria e comunque non consegue necessariamente che se ne faccia un abuso. Nella pratica basti vedere ad esempio come l'omosessualità sia definita in Uganda e nel Regno Unito o come la religione sia definita in Arabia Saudita o in Francia e si vede chiaramente come le definizioni abbiano scopi ben diversi. Successivamente Laborde fa notare che i critici confondono 'la neutralità - un principio normativo astratto - con la separazione - un particolare quadro istituzionale e politico'³⁴. Nella realtà ci sono vari modi con cui lo Stato regola la religione, senza però che ciò comporti un'ingerenza, ad esempio quando per legge devono esserci dispositivi antincendio nei luoghi di culto o quando 'non esentano i funzionari religiosi dal campo di applicazione del diritto penale'³⁵; al contrario lo Stato può intervenire favorendo una più religioni sotto alcuni aspetti, e violando la

32 "The realist critique points out that liberal regulation of religion amounts either to the naked exercise of arbitrary power, or to the establishment of an alternative religion, that of liberalism." Trad. dell'Autore.

33 "liberalism itself is a religion. Liberalism cannot impartially govern the religious because it is a rival metaphysics or substantive way of life" Trad. dell'Autore.

34 "neutrality—a normative abstract principle—with separation—a particular institutional and political framework" Trad. dell'Autore.

35 "they do not exempt religious officials from the purview of criminal law" Trad. dell'Autore.

separazione rigida, ma non la neutralità. Infine non bisogna confondere 'la neutralità liberale con lo scetticismo liberale. I liberali non sono impegnati in una neutralità (o separazione o astensione) priva di valori'³⁶. Laborde insiste molto nel dire che il liberalismo egualitario non è una forma di relativismo morale, ma al contrario ha dei principi etici forti su cui non fare compromessi e il cui valore è visibile a tutti. La seconda versione della critica realista accusa il liberalismo di essere esso stesso una religione e che si pone in alternativa alle religioni tradizionali, con una sua metafisica e visione del mondo e del bene come le altre. Per Laborde questa critica dice alcune cose vere perché ci sono situazioni in cui il liberalismo di comporta come una religione, ad esempio:

gli individui possono anche vedere il liberalismo come la loro religione: attivisti per i diritti, sindacalisti, dissidenti politici e così via organizzano la loro vita attorno agli ideali liberali, professano la loro verità, formano associazioni di obbedienza liberale e così via. Possiamo anche dire che il liberalismo poggia su valori sacri come i diritti: sono sacri nel senso che non devono essere soppesati, contrattati e bilanciati in un compromesso utilitaristico, ma sono invece perseguiti con un impegno totale a prescindere da perdite e sacrifici [...] E, naturalmente, il liberalismo ha profonde radici religiose, etiche e spirituali, ed è costantemente rivitalizzato, sostenuto e alimentato da diverse tradizioni religiose di pensiero.³⁷

Ma questo non è un problema perché questi usi del termine religione 'si discostano dal senso interpretativo di "religione del liberalismo" che cerco di definire in questo libro, che si riferisce ai valori politico-giuridici specifici del libero esercizio e della non istituzione'³⁸. A queste obiezioni che Laborde liquida come rozze, ne affianca un'altra più potente cioè che il liberalismo è una religione nel senso forte perché porta una concezione controversa del bene oppure perché porta una metafisica rivale, una teologia politica. Sulla prima risponde che è vera, ma non è un problema perché i liberali stessi non credono che il liberalismo sia incontestabile:

I liberali politici, seguendo il lavoro successivo di Rawls, cercano di giustificare il liberalismo di fronte a una vasta gamma di individui che hanno concezioni diverse del bene, ma, come abbiamo visto, nessun liberale (nemmeno i liberali politici) sostiene che il liberalismo sia incontestabile o che possa essere giustificato a coloro che rifiutano le sue norme centrali. Se questo è ciò che si intende con l'idea che il liberalismo sia una religione, i liberali sono colpevoli, ma l'accusa è banale.³⁹

36 "liberal neutrality for liberal skepticism. Liberals are not committed to value-free neutrality (or separation or abstention)." Trad. dell'Autore.

37 "Individuals may also see liberalism as their religion—rights activists, trade unionists, political dissidents, and such organize their lives around liberal ideals, profess their truth, form liberal lobbying associations, and so forth. We can also say that liberalism rests on sacred values such as rights: they are sacred in the sense that they are not to be weighed, bargained, and balanced in a utilitarian tradeo, but instead are pursued with total commitment regardless of loss and sacrifice[...]. And, of course, liberalism has deep religious roots—ethically, spiritually—and it is constantly revitalized, sustained, and fed by diverse religious traditions of thought." Trad. dell'Autore.

38 But they depart from the interpretive sense of "liberalism's religion" that I seek to pin down in this book, which relates to the specific politico-legal values of free exercise and nonestablishment. Trad. dell'Autore

39 "Political liberals, following Rawls's later work, seek to justify liberalism to a wide consistency of individuals holding diverse conceptions of the good, but, as we saw, no liberals (not even political liberals) claim that liberalism is uncontroversial, or that it can be justified to those who reject its central norms. If this is what is meant by the idea that liberalism is a religion, liberals are guilty as charged, but the charge is trivial." Trad. dell'Autore.

La seconda è vera, ma solo per alcune forme di liberalismo, soprattutto quello francese di ispirazione illuminista, cui lei non aderisce. Laborde dichiara di rifarsi a liberalismo egualitario rawlsiano che non si basa su una metafisica, bensì si sforza di difendere alcuni principi di giustizia universali condivisibili da tutti.

4.2 Tre tentativi liberali per giustificare la libertà religiosa: dissolvere, integrare o restringere la religione?

Nel secondo capitolo Laborde affronta tre strategie per giustificare la libertà di religione focalizzandosi sul diritto alle esenzioni da un punto di vista liberale egualitario e per motivi intrinseci, non solo per ottenere utilitaristicamente una coesistenza pacifica, beninteso che la libertà religiosa è da considerarsi sia come positiva sia come negativa. Come si vedrà la difficoltà di tutti i liberali egualitari è quella di giustificare la libertà religiosa, ma senza dare salienza etica alla religione, altrimenti si darebbe alla religione uno status particolare che discriminerebbe i non credenti.

La prima strategia è la dissolvenza della religione in categorie già assimilate dal diritto. Laborde prende in considerazione Ronald Dworkin in *Religione senza Dio* (2016) come più importante rappresentante di questo approccio. Dworkin parte constatando che la religione è una categoria di difficile applicazione giuridica perché è sempre troppo ampia o troppo stretta, e allora dissolve la religione in una categoria il più possibile inclusiva e per farlo bisogna fissare l'attenzione non sull'oggetto, cioè la religione, perché la religione non è oggettivabile, ma sul soggetto religioso e sul suo rapporto con l'autorità, pertanto va definita l'intenzione, non l'oggetto dell'intenzione. Ciò permette a Dworkin di distinguere tra diritti generali e diritti speciali. I diritti generali non possono essere violati a meno che il governo non debba perseguire politiche sostenute da ragioni neutre, ad esempio l'ambiente o la distribuzione equa dei beni; i diritti particolari proteggono gli interessi particolari dall'onere di una legge generale. I diritti speciali necessitano di ragioni più forti rispetto a quelli generali per essere violati dal governo, per esempio la libertà di parola è un diritto speciale. A questo punto sorge la domanda: la libertà di religione è un diritto generale o speciale? La risposta di Dworkin è che è un diritto generale per due motivi: a) rischia di diventare troppo generica e di essere abusata b) rischia di discriminare arbitrariamente. A tal proposito Dworkin cita il caso del peyotismo: per Dworkin la legge che proibisce l'uso di droghe 'è generale e non discriminatorio e mira a proteggere tutti i cittadini da un rischio sostanziale per la salute; in secondo luogo, perché non c'è un modo fondato di distinguere tra l'uso religioso e gli altri usi di una droga (per esempio, quello degli adepti hippy di Aldous Huxley)⁴⁰. Laborde sintetizza: 'se non esiste un confine eticamente saliente tra atteggiamenti religiosi e altri tipi di vita, diventa impossibile ritagliare un'area specifica di protezione dalla legge. La libertà di religione non è un diritto speciale ma generale, un'istanza di un diritto più generale di

40 "is general and nondiscriminatory and is intended to protect all citizens against a substantial health risk, and second, because there is no principled way of distinguishing between religious and other uses of a drug (for example, that of the hippy adepts of Aldous Huxley)" Trad. dell'Autore.

indipendenza etica, che richiede al governo di non appellarsi a particolari concezioni del bene per giustificare la propria azione⁴¹.

Laborde però non è d'accordo: 'la prima tensione è tra la posizione di non esenzione di Dworkin e la sua preoccupazione per gli oneri speciali. La seconda è tra il suo impegno per un'ampia neutralità della giustificazione e il suo divieto più specifico di appellarsi a questioni "religiose" ⁴². La prima tensione sembrerebbe facilmente risolvibile sostenendo una posizione anticonseguenzialista per cui una legge è buona solo se è ben giustificata, anche indipendentemente dagli eventuali oneri diseguali accidentali, ma Dworkin invece sembra tenere conto degli effetti delle leggi per la loro giustificazione e in altri dice chiaramente che se una legge grava su un dovere sacro l'esenzione è d'obbligo salvo urgenze di interesse pubblico, arrivando dunque a condividere le opinioni che prima aveva contrastato. In più Dworkin sostiene che anche gli atei hanno valori religiosi molto positivi e profondi come 'su ciò che è sacro nella vita e nell'esistenza umana' per affermare esplicitamente che i valori religiosi non sono condivisi solo da persone religiose e implicitamente che ciò che è sacro nella vita e nell'esistenza umana è una distinzione eticamente rilevante, poi però dice che questi valori non devono avere ruoli nel dibattito pubblico per cui non sarebbero eticamente rilevanti.

La seconda strategia è quella di integrare la religione, elaborata da Christopher Eisgruber e Lawrence Sager in *Religious Freedom and the Constitution*. L'intento è quello di trovare delle caratteristiche nella religione che siano assimilabili a questioni giuridiche più definite e quindi più gestibili. Eisgruber & Sager a differenza dei critici delle esenzioni sono fermamente convinti che egualitarismo esiga le esenzioni perché altrimenti si verificherebbero delle discriminazioni, soprattutto verso le minoranze. I casi di applicazione sono di tre tipi. Il primo riguarda due poliziotti musulmani di Newark che sono stati licenziati perché si sono rifiutati di rasarsi la barba, come prescritto per igiene dal regolamento, per motivi religiosi. In realtà il dipartimento dava esenzioni per motivi di salute legati alle malattie della pelle, e per gli autori avrebbero dovuto usare una parità di trattamento. Il secondo tipo riguarda una donna della Chiesa Avventista del Settimo Giorno a cui venne tolto il sussidio di disoccupazione perché per motivi religiosi si rifiutava di lavorare di sabato. Tentò di farsi risarcire, ma la causa venne respinta. Per Eisgruber & Sager

lei si trova di fronte a un dilemma ingiusto: o rispettare i requisiti del lavoro o obbedire alle richieste della sua fede (e perdere il diritto al risarcimento). Lo Stato della Carolina del Sud aveva leggi severe sulle chiusure domenicali, il che significava che i cristiani tradizionali non erano costretti a scegliere tra l'esercizio dei loro diritti religiosi e l'adempimento delle esigenze del loro lavoro. Quindi Adell Sherbert è stata discriminata quando la sua richiesta di risarcimento è stata negata.⁴³

41 "If there is no ethically salient boundary between religious and other kinds of attitudes to life, it becomes impossible to carve out a specific area of protection from the law. Freedom of religion is not a special but a general right—an instantiation of a more general right of ethical independence, which requires government not to appeal to particular conceptions of the good to justify its action" Trad. dell'Autore.

42 "The first tension is between Dworkin's non-exemption stance and his concern for special burdens. The second is between his commitment to broad neutrality of justification and his more specific ban on appeal to "religious" matters" Trad. dell'Autore.

43 "she faces an unfair dilemma: either complying with the job's requirements or obeying the demands of her faith (and losing her claim to compensation). The state of South Carolina had strict Sunday closing laws,

Il terzo tipo di casi è identico a quello di Maddox e riguarda la distruzione dei luoghi sacri dei nativi americani per la costruzione di infrastrutture: Eisgruber e Sager suggeriscono che invece nessuno penserebbe di distruggere luoghi sacri per il cristianesimo o l'ebraismo, o comunque per religioni tradizionali o autoctone da un punto di vista occidentale.

Laborde commenta queste argomentazioni dicendo che Eisgruber e Sager provano a parificare la religione ad altre cose. Ma come si fa a fare un paragone tra religione e non-religione? Quest'ultima è una categoria troppo vasta: è come se dicessero che le leggi sul matrimonio danno ai contraenti più diritti rispetto ai contraenti di un contratto di affari e se ne conclude che le leggi sul matrimonio discriminano le leggi sui soci in affari. Questa assurdità deriva dal fatto che Eisgruber e Sager non usano un unico criterio. In realtà i paragoni che fanno sono classificabili secondo due linee: uno sulla vulnerabilità, l'altro sulla profondità degli impegni. Sulla vulnerabilità fanno questo esempio: i sacerdoti cristiani hanno esenzioni sull'assunzione di alcool per le celebrazioni eucaristiche, mentre i nativi americani non hanno esenzioni sull'assunzione di droghe per l'assunzione del peyote, perciò l'attuale legislazione statunitense discrimina la minoranza dei nativi americani. Per Laborde, Eisgruber e Sager possono avere ragione nel dire che quando fanno questi paragoni lo fanno per proteggere i più vulnerabili dalle discriminazioni. Tuttavia come si può distinguere un sincero uso religioso del peyote dall'abuso di droga? E come si fa a dare esenzioni per motivi secolari? Dopotutto questo tipo di paragone suggerisce la salienza etica della religione. Per farlo introducono l'altro tipo di paragone, quello della 'profondità di impegni', cioè il richiedente deve mostrare una forte e sincera convinzione, come ad esempio quando la corte suprema americana equiparò le ragioni secolari per l'obiezione di coscienza durante la Guerra del Vietnam a quelle religiose.

Tuttavia la profondità di impegno ha due problemi. Il primo è che si equiparano le condizioni di salute a doveri religiosi, il che di per sé è fuorviante a causa dell'uso ambiguo del termine 'serious', valido sia per designare la serietà di un problema medico, sia serietà di un obbligo morale, ma

fa una differenza morale il fatto che le persone (in generale) approvino e abbraccino positivamente le loro convinzioni religiose, mentre (in generale) preferiscono non soffrire di una disabilità. Le condizioni mediche e le disabilità non sono "progetti e impegni importanti" con "basi spirituali". Non è chiaro, quindi, in virtù di cosa siano "interessi secolari" "paragonabili" alla religione. Gli impegni religiosi possono in qualche caso essere trattati come disabilità, ma non in virtù di concezioni del bene o di impegni morali profondi.⁴⁴

which meant that mainstream Christians were not forced to choose between exercising their religious rights and performing the demands of their job. So Adell Sherbert was discriminated against when her claim for compensation was denied". Trad. dell'Autore.

44 "It makes a moral difference that people (by and large) positively endorse and embrace their religious convictions, whereas they (by and large) prefer not to suffer from a disability. Medical conditions and disabilities are not "important projects and commitments" with "spiritual foundations." It is not clear, therefore, what it is, in virtue of which they are "secular interests" that are "comparable" to religion. Religious commitments may in some case be treated like disabilities, but it is not in virtue of being conceptions of the good or deep moral commitments". Trad. dell'Autore.

Il secondo problema della profondità è che 'non invita a cercare un gruppo di confronto. Può essere sbagliato gravare sugli interessi religiosi, indipendentemente dal fatto che le condizioni mediche o altri interessi siano protetti'⁴⁵. Impedendo alla signora Sherbert di riposarsi il sabato, le si è fatto un doppio torto: non solo non può ottemperare un dovere religioso, ma è anche stata tratta in modo diseguale rispetto ai cristiani tradizionali cui è stata concessa la domenica come giorno di riposo.

Riguardo ai diritti di associazione Eisgruber e Sager non fanno appello alla libertà religiosa, ma all' 'associazione stretta', cioè la includono nella più generica libertà di associazione, comune anche a organizzazioni secolari; l'associazione stretta però individua in alcune associazioni un legame intimo e privato più forte. Laborde farà proprio questo paradigma, ma si chiede se l'associazione stretta sia efficace perché i legami intimi privati come la famiglia sono presenti in associazioni piccole, mentre le organizzazioni grandi e burocratiche come una chiesa potrebbero non sviluppare questo legame così intimo e privato.

La terza strategia è quella di restringere la religione, riducendola alla coscienza, come suggerito da Charles Taylor e Jocelyn Maclure (2011) in *Secularism and Freedom of Conscience*. L'idea base è ripresa da Rawls quando giustifica l'obiezione di coscienza: nel velo d'ignoranza non accetteremmo di trovarci in situazioni in cui l'onere della coscienza è insopportabile. Taylor e Maclure hanno il vantaggio di trovare sia una giustificazione della libertà religiosa per le religioni non tradizionali, sia, per i non credenti, una libertà religiosa negativa. In questo modo si dà equamente peso a un ampio spettro di istanze morali. Usano anche un secondo criterio che è quello della 'categoricità' e cioè quando una persona è convinta di dover compiere o non compiere un'azione per motivi morali senza che essi derivino da una concezione metafisica, ma più semplicemente da una qualsiasi visione del mondo. In questo modo è garantita non solo la religione, ma in generale l'integrità, cioè la possibilità di poter tranquillamente assecondare i propri doveri di coscienza ed è ciò che interessa maggiormente a Taylor e Maclure. Tuttavia chi può distinguere se la richiesta è banale o pretestuosa oppure se è sincera? Per loro è il richiedente stesso: lo Stato non può imporre arbitrariamente cosa è eticamente saliente, solo i singoli possono farlo e lo Stato deve limitarsi a riconoscerlo. Ma ciò non lascia la porta aperta ad abusi? Per loro no perché la convinzione del richiedente se è forte è evidente.

Anche questa strategia però ha una difficoltà: è troppo restrittiva. Anzitutto è vulnerabile alla critica protestante a causa della riduzione della religione alla coscienza: la religione non è solo coscienza, ma anche appartenere a una comunità, rispettare i riti e impegnarsi costantemente in una vita virtuosa, non semplicemente sottostare ad alcuni obblighi morali; inoltre si occupano solo delle situazioni semplici come il velo islamico, e non dei problemi più delicati come coloro che per motivi religiosi non fanno trasfusioni di sangue o vaccini.

45 "in itself, does not invite any search for a comparator group. It may be wrong to burden religious interests, regardless of whether medical conditions, or other interests, are protected" Trad. dell'Autore.

4.3 Tre tentativi liberali per giustificare le esenzioni religiose: strategia individualista, strategia sociologica e strategia epistemica

Il terzo capitolo si occupa di analizzare le formulazioni della neutralità dello Stato fatte dai liberali egualitari. Laborde individua tre strategie: etica, sociologica ed epistemica. Prima di cominciare bisogna distinguere tra 'perfezionisti' e 'antiperfezionisti': i primi credono che lo Stato debba perseguire una visione del bene o del bene comune, i secondi credono che lo stato non dovrebbe favorire alcuna concezione del bene perché sono troppo controverse e verrebbe meno la neutralità dello Stato.

La prima strategia è quella dell'indipendenza etica formulata da Dworkin: lo Stato deve essere neutrale nel senso che non deve favorire alcuna concezione del bene. Sebbene sostenga una visione neutrale ampia, nei fatti c'è una componente etica forte per cui la neutralità riguarda solo alcuni valori fondamentali: infatti Dworkin giustifica la stessa neutralità basandosi sull'indipendenza etica che è un valore morale impegnativo. Lo Stato deve rispettare l'indipendenza etica dei cittadini e non interferire nella loro vita privata finché non violino i diritti altrui; deve insomma lasciare che tutti possano scegliere liberamente il tipo di vita che vogliono. Poiché lo Stato non può favorire nessuna religione, ne conclude che la religione non ha diritto a uno statuto speciale. La questione sull'aborto è una questione di etica privata in cui lo Stato non deve intromettersi e dunque devono essere le donne a scegliere. Sulla stessa linea Rawls in questioni simili come la cultura e l'istruzione ha affermato che lo Stato non deve sovvenzionare nessuno per non essere di parte, altrimenti darebbe valore a istituzioni o concezioni etiche controverse. Dworkin precisa poi che lo Stato può essere di parte su alcuni sottoinsiemi di beni, quelli che non riguardano l'indipendenza etica e cita le questioni riguardanti cultura, arti o ambiente se rientrano nei doveri di giustizia. Laborde obietta che difendere cultura, arti e ambiente appellandosi a una concezione neutrale della giustizia è giusto, ma nei fatti si prenderebbe posizione in questioni controverse sul bene, perché è difficilissimo essere veramente neutrali sulle tre questioni sopracitate. Tuttavia Dworkin dice che 'la bellezza' o 'l'ambiente' sono valori impersonali abbastanza distaccati o trascendenti da non creare conflitti tra doveri e/o diritti e soprattutto rispetta l'indipendenza etica. Ma se applichiamo quest'ultimo argomento alla religione, l'implicazione che ne segue è che nella misura in cui la religione non è un'etica personale, lo Stato può favorirla come l'ambiente e la bellezza e Dworkin non se ne rende conto. Ad esempio in un corso scolastico dove si insegna storia delle religioni, la religione è come l'ambiente o la bellezza. Lo stesso Dworkin in altri punti ammette comunque che i simboli religiosi sono pubblicamente ammissibili purché non siano divisivi, ad esempio il ritratto del monarca inglese nelle scuole che rappresenta anche la chiesa anglicana. Un'altra eccezione per Dworkin è che promuovere pubblicamente l'esposizione di un'opera d'arte religiosa è lecito in quanto opera d'arte. Tuttavia Dworkin non considera la possibilità di considerare la religione come una cosa che può arricchire una cultura. Andando oltre non specifica quando e dove si applica l'etica personale: sull'aborto non si chiede se i feti abbiano interessi e non si chiede se esiste una 'sacralità della vita' come esistono l'ambiente e la cultura. Sulla prima cosa Dworkin ribadisce che l'aborto è una questione religiosa che deve essere risolta privatamente poiché sia gli

argomenti pro sia contro sono religiosi. Il problema è che lo stesso Dworkin non è neutrale (nel senso da lui inteso di 'neutrale') nelle sue argomentazioni perché esse stesse sostengono una parte in una disputa che lo stesso Dworkin definisce religiosa. Non spiega come soppesare i valori intrinseci e gli interessi personali: perché i valori intrinseci sulla sacralità della vita devono cedere il passo sull'aborto? Non lo spiega e perciò l'indipendenza etica non ha un confine chiaro. Infine la privatizzazione della religione è giusta, ma la religione non è solo etica personale: se uno è contro l'aborto e l'eutanasia non fa solo preferenze su come gli altri dovrebbero vivere, ma sta facendo appello a degli ideali di giustizia che tutti dovrebbero seguire, esattamente come farebbe un liberale.

Eisgruber e Sager hanno giustificato la neutralità per evitare la discriminazione civica. In termini molto semplici bisogna garantire a tutti i cittadini l'eguaglianza e impegnarsi soprattutto affinché i vulnerabili abbiano i diritti degli altri e non si possono permettere discriminazioni sulla base delle convinzioni religiose. Si tratta di una strategia sociologica. Gli esempi da loro forniti si basano sul finanziamento e sull'espressione, ma Laborde si concentra sull'espressione. Eisgruber e Sager non vogliono che lo Stato faccia distinzioni tra cittadini di serie A e B e pertanto non deve permettere la presenza di simboli religiosi cristiani in luoghi pubblici perché dà l'idea di una preferenza verso il cristianesimo, anche se accettano come Dworkin la possibilità di promuovere opere d'arte religiose in quanto opere d'arte. Si può obiettare che a scuola vengono insegnati valori controversi quanto la religione ad esempio il femminismo, il patriottismo e il darwinismo, ma si giustificano dicendo che queste dottrine non devono essere condivise dallo studente, ma solo comprese; ciò che non andrebbe bene sarebbe chiedere allo studente di fare una professione di fede femminista. Dworkin sottolinea il lato etico della religione, Eisgruber e Sager il lato socialmente divisivo. Per loro uguaglianza significa non dare oneri legali diseguali e non istituzionalizzare le fedi come ortodossie di Stato. Laborde a questo punto solleva un problema: nell'istruzione pubblica c'è davvero una distinzione netta tra la comprensione di una dottrina e l'assenso e impegno verso una dottrina? In biologia si insegna che l'evoluzionismo è vero, o almeno che è scientifico. Ma non è anche questa un'ortodossia? Eisgruber e Sager si difendono dicendo che l'evoluzionismo è appoggiabile dallo Stato in quanto scientifico, ma ciò è una dichiarazione sulla superiorità epistemica della scienza. Per Laborde la questione avrebbe più senso se impostata così: i fautori del disegno intelligente non discriminano i non credenti, ma vogliono insegnare una pseudoscienza. In conclusione la discriminazione civica non è sufficiente poiché Eisgruber e Sager non spiegano perché l'educazione laica dello Stato non sia 'ortodossa' e imparziale sebbene promuova valori o teorie controverse.

La terza strategia è di tipo epistemico ed è basata sul 'disaccordo fondativo' nella formulazione di Quong. Lo Stato deve essere neutro a causa del disaccordo epistemico, intendendo epistemico 'in senso lato, per riferirmi alle condizioni di conoscenza, credenza e deliberazione, e a nozioni come razionalità, ragionevolezza, accettabilità, accessibilità, intelligibilità e così via'⁴⁶. Quong è definito da Laborde 'un liberale della ragione pubblica' e antiperfezionista che parte da Rawls per trarne una giustificazione più sofisticata: rifiuta di

46 "in a broad sense, to refer to conditions of knowledge, belief, and deliberation, and to notions such as rationality, reasonableness, acceptability, accessibility, intelligibility, and so forth" Trad. dell'Autore.

basare lo Stato sulla concezione del bene perché è controversa e le religioni sono un sottoinsieme di questi beni, per cui ci si deve basare sulla giustizia. A questo punto Quong deve affrontare un'ormai classica obiezione contro gli antiperfezionisti, l'obiezione dell'asimmetria: anche le concezioni della giustizia sono controverse quanto quelle sul bene, perciò è doveroso applicare gli oneri di giudizio anche alle affermazioni sulla giustizia, e non solo a quelle sul bene, come invece suggeriva Rawls. Quong risponde a questa obiezione concedendo molto ai critici, condividendo con loro l'idea che anche i principi di giustizia devono essere sottoposti agli oneri del giudizio e che anche sulla giustizia c'è un disaccordo ampio come quello del bene, però sostiene anche che il disaccordo sulla giustizia non è uguale a quello sul bene da un punto di vista epistemico. Qui introduce una sottile distinzione tra giustificativo e fondativo: secondo lui il disaccordo sul bene è causato dalla radicale differenza di valori morali le cui premesse sono talmente diverse da essere incommensurabili; al contrario il disaccordo sulla giustizia riguarda un gruppo di valori morali assoluti condivisi, che fanno da fondamento, ma il cui bilanciamento è controverso:

Quong parte dal presupposto che le persone ragionevoli condividano un insieme di valori politici liberali: libertà, uguaglianza, equità e così via. Inoltre, sono ragionevoli nel senso che cercano di raggiungere condizioni eque di cooperazione con gli altri e accettano che, a causa del peso del giudizio, non si raggiunga un accordo sui valori fondamentali. Di conseguenza, nella ragione pubblica, queste persone si appelleranno solo a ciò che ci si può aspettare che sia condiviso, ossia (ed 'ex hypothesi') i valori politici del liberalismo.⁴⁷

Questa convergenza dunque non significa relativismo perché non è accidentale, ma necessaria: le persone ragionevoli non possono non condividere le premesse riportate nella citazione. Ciò detto, Quong afferma che alcune idee di o sul bene (non le *concezioni globali* del bene) siano condivise da tutti, ad esempio la gran parte delle persone ritiene indesiderabile una vita di dipendenza dalla droga, mentre una vita di famiglia no, sebbene precisi

che il liberalismo politico non dovrebbe essere ostaggio delle opinioni effettive dei cittadini esistenti, in quanto potrebbe esserci una convergenza empirica su opinioni illiberali o comunque ingiuste. Il suo resoconto, quindi, è epistemico, nel senso che non si basa sul disaccordo effettivo, ma sul necessario disaccordo sul bene, date le sue caratteristiche strutturali, in particolare il fatto che gli ideali sul bene vanno “fino in fondo”, fino a premesse che altri non possono condividere. La caratteristica saliente degli ideali sul bene non è che sono (empiricamente) non condivisi, ma che sono (epistemicamente) non condivisibili.⁴⁸

47 “Quong assumes from the outset that reasonable persons share a set of liberal political values: freedom, equality, fairness, and so forth. And they are further reasonable in the sense that they seek to achieve fair terms of cooperation with others, and accept that, because of the burdens of judgment, no agreement will be forthcoming about foundational values. Consequently, in public reason, such persons will appeal only to what can be expected to be shared—namely (and ex hypothesi) the political values of liberalism.” Trad. dell'Autore.

48 “that political liberalism should not be hostage to the actual views of existing citizens, as there may be empirical convergence on illiberal or otherwise unjust views.⁹¹ His account, therefore, is epistemic in the sense that he does not rely on actual disagreement but on necessary disagreement about the good, given its structural features—notably, that ideals about the good run “all the way down,” to premises that others cannot share. The salient feature of ideals about the good is not that they are (empirically) nonshared, but that they are (epistemically) nonshareable” Trad. dell'Autore.

A questo punto Laborde mostra l'obiezione di Christopher Eberle: i teorici della ragione pubblica anzitutto si avvalgono di considerazioni epistemiche e poi hanno un pregiudizio antireligioso perché ritengono le ragioni religiose inaccessibili. Sulla seconda Laborde afferma che Quong non è vulnerabile perché egli considera come inaccessibili anche le dottrine non religiose, mentre sulla prima sospende momentaneamente il giudizio per rifletterci meglio nel capitolo successivo, preferendo fare un paio di obiezioni: 'La prima è che non esclude con successo il perfezionismo moderato - e quindi è un caso di neutralità ristretta piuttosto che ampia. La seconda è che non prende abbastanza sul serio il problema del confine giurisdizionale, la sfida politica di stabilire il confine tra il bene e il giusto'⁴⁹, precisando che Quong ritiene non sovrapponibili completamente le distinzioni giusto/bene e disaccordo giustificativo/fondativo.

Sulla prima obiezione del perfezionismo moderato, Quong non spiega per quale motivo le idee di o sul bene, condivise all'unanimità o quasi, non possano entrare nel dibattito pubblico e ciò fa sì che Quong stia per arrivare a una forma di perfezionismo moderato, ma accorgendosene lo rifiuta con tre obiezioni: obiezione empirica, obiezione dell'insieme ristretto e obiezione dell'oggetto ristretto.

L'obiezione empirica mostra che le constatazioni empiriche aprirebbero la strada al perfezionismo e per questo Quong le rifiuta, ma obietta Laborde: affermare che alcuni disaccordi sul bene sono giustificativi non è forse una constatazione empirica? Se invece non la fosse e l'affermazione fosse puramente analitica, la stessa obiezione empirica che Quong fa non avrebbe senso, perché equivarrebbe ad affermare che il disaccordo è sempre a priori e necessario, e dunque tutta la questione sulla vita buona e sulla dipendenza dalla droga diventa superflua in quanto constatazioni a posteriori contingenti.

L'obiezione dell'insieme ristretto sottolinea che gli argomenti giustificativi devono basarsi sulle stesse premesse morali e per quanto i disaccordi siano forti le parti in causa rimangono in accordo sulle premesse. Per Laborde ha una forza innegabile, ma si può applicare per valutare come negativa la dipendenza dalla droga? Quasi tutti sono contrari all'uso di droghe, ma lo fanno basandosi su premesse diverse, per cui si attua il procedimento contrario a quello difeso da Quong, il quale ritiene giustificabili solo le affermazioni che nascono dal disaccordo generato da premesse comuni, mentre apre solo cautamente e non in ambito giuridico alle affermazioni che nascono dal consenso di sovrapposizione di visioni morali con premesse diverse. Secondo Quong proprio queste convergenze empiriche non sono giustificative sul bene, ma Laborde obietta che il liberalismo politico è fondato proprio col consenso per sovrapposizione: dopotutto l'obiezione di Quong contro il consenso per sovrapposizione sul bene è applicabilissimo anche alla giustizia.

L'obiezione dell'oggetto ristretto ritiene che valutare la dipendenza dalla droga è troppo sostanziale. Quong riprende la sottile teoria del bene di Rawls: l'unica forma di bene perseguibile è quella di garantire a tutti i poteri morali fondamentali (razionalità, ragionevolezza, libertà) che permettono il dibattito e per raggiungerli è necessario che tutti

49 "The first is that it does not successfully rule out moderate perfectionism—and is therefore an instance of restricted rather than broad neutrality. The second is that it does not take seriously enough the problem of jurisdictional boundary—the political challenge of fixing the boundary between the right and the good." Trad. dell'Autore.

accedano alcuni beni primari in opportunità, reddito e altro. Ma allora, controbatte Laborde, si potrebbe dire che anche la dipendenza da droga non permette di raggiungere i poteri morali fondamentali. Relativamente alle esenzioni, Quong dice che una società liberale deve permettere a tutti di perseguire le proprie concezioni di bene. Laborde obietta: ma quali concezioni del bene, in particolare, sono così fondamentali da far rientrare il loro perseguimento nell'insieme di opportunità da equiparare? Quong risponde che gli obblighi religiosi, così come la vita familiare, non sono beni primari rawlsiani 'strictu sensu', ma 'opportunità fondamentali', per cui:

La teoria liberale sottile del bene, quindi, incorpora beni eticamente salienti come gli impegni familiari e le attività religiose. Questo può essere un ideale plausibile e attraente del bene. Ma una cosa è chiara: non è meno sostanziale dell'argomento della cattiva dipendenza [...]. Ma non è chiaro quali conclusioni normative debbano derivare da queste differenze. Ciò che appare è che se, secondo la teoria di Quong, gli impegni familiari e le attività religiose sono inclusi nell'insieme delle opportunità di base che dovrebbero essere parificate, il suo impegno per la neutralità liberale non dispensa da giudizi di salienza etica, nella misura in cui si basa su una teoria (più o meno) sottile del bene.⁵⁰

In conclusione Quong crede che il disaccordo sul bene sia divisivo e non quello sulla giustizia, ma in realtà esistono alcune idee parziali di bene non divisive; ma il suo punto debole sta nel fatto che in casi limite come l'aborto lo Stato, qualunque decisione prenda, non sarà neutrale perché darà un giudizio controverso sullo status dei feti. Qui il liberalismo non può dare una risposta, ma solo lasciare il dibattito aperto.

50 "The thin liberal theory of the good, therefore, incorporates ethically salient goods such as family commitments and religious pursuits. This may be a plausible and attractive ideal about the good. But one thing is clear: it is no less substantive than the badness of addiction argument [...]. But it is unclear what normative conclusions should follow from these differences. What appears is that if, on Quong's own theory, family commitments and religious pursuits are included in the set of basic opportunities that should be equalized, his commitment to liberal neutrality does not dispense with judgments of ethical salience, insofar as it relies on a (more or less) thin theory of the good." Trad. dell'Autore.

Capitolo V La proposta liberale egualitaria di Laborde

5.1 Il ruolo pubblico della religione: una nuova laicità fondata sull'accessibilità

Laborde nella seconda parte del libro espone la sua teoria normativa. Nel capitolo 4 Laborde rifiuta la concezione di bene globale introdotta da Rawls e usata da tutti gli autori citati e criticati precedentemente. Il loro difetto è quello di inserire la religione come una concezione del bene tra le altre, ma religione è un concetto troppo complesso per essere etichettato come concezione del bene; lo scopo di Laborde ora è creare un'alternativa che mantenga lo Stato neutrale ma disaggregando la religione. Dworkin, Eisgruber, Sager e Quong si concentrano ognuno su alcuni aspetti del rapporto tra liberalismo e religione rispettivamente su etica personale, vulnerabilità sociale e disaccordo fondativo; eppure per prima cosa tutti e tre gli aspetti devono essere messi insieme, e poi ci sono alcuni aspetti globali del bene che non sono una violazione dell'etica personale, non mettono in difficoltà gruppi socialmente vulnerabili e non sono oggetto di disaccordo fondativo possono essere appoggiati dallo Stato. Questa seconda cosa ci fa vedere che l'errore più comune dei liberali egualitari è quello di identificare neutralità e laicità: per Laborde, e qui esprime la sua prima tesi, anche la religione nella misura in cui non viola l'etica personale, non mette in difficoltà gruppi socialmente vulnerabili e non è oggetto di disaccordo fondativo potrebbe essere appoggiata dallo Stato. In realtà ci sono tanti modi in cui la religione e lo stato si possono separare e ci sono tanti modi per coniugare religione e liberalismo, molti di più di quanto gli egualitaristi liberali non credano.

Ci sono tre aspetti del rapporto religione-Stato che possono essere usati per teorizzare un secolarismo minimo e non eurocentrico: lo Stato giustificabile, lo Stato inclusivo e lo Stato limitato. Ognuno di essi si concentra su tre caratteristiche della religione in cui l'istituzionalizzazione della religione è un problema per un liberale egualitario, rispettivamente: religione inaccessibile, vulnerabile e completa.

Lo Stato giustificabile: da un punto vista liberale uno Stato confessionale commette tre torti: 1) i non aderenti sono costretti a seguire regole religiose che non capiscono (torto epistemico); 2) alcuni cittadini sono avvantaggiati rispetto ad altri; 3) alcuni cittadini devono seguire regole che violano la loro coscienza, dunque non sono rispettate né l'uguaglianza né la libertà (doppio errore sostanziale) e sono censurati gli argomenti contrari alla religione di Stato (errore epistemico). Queste dimensioni in Rawls sono presenti, ma confuse. Poi definisce la ragione pubblica: la ragione collettiva dei cittadini che si basa su alcuni limiti affinché la ragione pubblica sia l'insieme di argomentazioni accessibili a tutti. A questo proposito è utile distinguere tra intelligibilità, condivisibilità e accessibilità. Le ragioni intelligibili possono essere comprese solo in relazione alla dottrina specifica o agli standard epistemici di chi le pronuncia. Le ragioni condivisibili sono approvate secondo standard comuni. Le ragioni accessibili possono essere comprese e valutate, ma non hanno bisogno di essere approvate secondo standard comuni. Per il liberalismo ci vuole l'accessibilità: la ragione pubblica fornisce la grammatica e il dizionario comuni per parlare nella discussione

pubblica. L'accessibilità permette di superare la distinzione quonghiana giustificativo/fondativo. Ora Laborde pone la seguente domanda: le argomentazioni teologiche hanno spazio nella ragione pubblica? Sorprendentemente per una liberale rawlsiana la risposta è sì, a patto che non vengano espresse da funzionari pubblici perché le loro argomentazioni devono essere accessibili. Addirittura ci sono alcuni liberali che dicono che è illiberale chiedere la traduzione secolare dei concetti religiosi perché comporta una violazione della loro libertà di espressione e integrità e lei vuole rispondere a loro. Laborde in questo ricorda Habermas sulla distinzione tra sfera pubblica formale informale sebbene Laborde vi aggiunga una sfera intermedia in cui si parla sia da privati che pubblicamente. Inoltre l'accessibilità non riguarda solo le idee religiose, ma tutte: ci possono essere ragioni laiche inaccessibili. Viceversa ci sono ragioni religiose accessibili e staccabili dal corpus dottrinale originario (ad esempio la dottrina giusnaturalista cristiana) e poi perché le persone religiose usano le stesse regole logiche. Ci sono tantissimi valori o concetti che hanno un'origine religiosa e una giustificazione secolare condivise oggi da numerosi non credenti (dignità umana, matrimonio, guerra giusta ecc...) e sottolinearne l'origine religiosa è inutile per screditarla da un punto di vista logico.

Ma cosa pensare di quei teorici politici che vogliono escludere totalmente la religione? Essi temono che possano entrare idee illiberali nel dibattito pubblico. Laborde si difende dicendo che l'ammissibilità è un test all'entrata, non all'uscita cioè sulle conseguenze. Ma soprattutto sono poche le concezioni religiose talmente teologiche, o meglio fideistiche o esoteriche, da essere inaccessibili. Gli antipefezionisti invece obietterebbero che si rischia di fare degli appelli al bene che violano l'uguaglianza, ma ribadisce ciò che già emerso dall'analisi su Quong, cioè che gli antipefezionisti non si rendono conto che non tutte le idee sul bene violano l'ordinamento liberale perché ad esempio le leggi contro gli omosessuali non sono sullo stesso piano di incentivare lo studio dell'arte religiosa.

Dall'altra parte disaggregare 'bene' e 'religione' ci permette di vedere cosa c'è di sbagliato nel perfezionismo: posto che a) fare appello ad alcune forme di bene comune è lecito come ambiente, difesa dello stato, sicurezza pubblica; b) la promozione di alcune cose come università o le arti non è incompatibile col liberalismo; c) il liberalismo stesso usa una concezione del bene sottile e d) è inevitabile richiamarsi al bene in alcune questioni di giustizia contestate: il perfezionismo è illiberale quando viola l'uguaglianza e la libertà imponendo leggi dalla giustificazione non accessibile, Laborde approfondisce questo punto nelle due sezioni successive su Stato inclusivo e Stato limitato.

Lo Stato inclusivo mostra i criteri e i motivi per cui lo Stato deve includere tutti i cittadini. Dopo aver introdotto il concetto di accessibilità, Laborde dice che è necessario però non è sufficiente perché lo Stato può fare una legge accessibile ma illiberale. Per esempio si può ragionevolmente dichiarare una religione di Stato facendo appello alla tradizione nazionale e alla pace sociale, e nel farlo discriminare le minoranze: non bastano ragioni pubbliche neutre, bisogna valutare anche l'effettivo trattamento dei cittadini.

Però dare sussidi a organizzazioni che fanno assistenza medica sia laiche che religiose non è forse una violazione della laicità? Per rispondere Laborde distingue tra neutralità e separazione, accusando molti filosofi politici di sovrapporle e identificarle. In realtà non deve

essere così perché uno Stato può promuovere una religione e rimanere neutrale, l'importante è che la promozione di una religione non comporti disuguaglianze nei diritti e nei doveri; inoltre la neutralità è difficile da stabilire perché è difficile dare una definizione rigorosa di religione e non-religione: i simboli religiosi fino a che punto sono solo religiosi e quando diventano simboli culturali accettati da tutta la cittadinanza? Per l'autrice non devono essere esclusi dallo Stato di per sé: solo quando sono divisivi e discriminatori devono essere tolti dallo spazio pubblico, ragione per cui lo statista saggio deve valutare caso per caso. I criteri da lei suggeriti sono: il simbolo deve essere indipendente dal significato semantico, non deve essere percepito come discriminante dalla minoranza e ciò tenendo conto dei significati e delle interpretazioni dei simboli che variano nei contesti socio-culturali, senza dimenticare che non solo i simboli religiosi possono essere divisivi, ma anche alcuni simboli laici. Detto ciò, nulla esclude che un popolo in alcune situazioni debba eliminare la religione come elemento della propria identità nazionale. Laborde qui aggiunge anche che la laicità non deve essere per forza una rigida separazione sul modello statunitense o francese perché l'importante è l'inclusività e per attuarla è necessario discernere in ogni contesto.

Infine lo Stato limitato stabilisce i limiti dell'intervento in ambito religioso. Di solito per i liberali istituire una religione di Stato significa fare delle ingerenze nell'etica personale del cittadino e questo è contro il liberalismo che per essenza è contrario agli interventi statali. Dworkin è su questa linea, ma pensa anche che lo Stato non debba intervenire quando la religione è etica personale: al contrario deve intervenire quando la religione smette di essere solo etica personale. Per Laborde la neutralità deve essere limitata a livello giustificativo rispetto alle visioni globali del bene e nella sostanza deve essere imitata a mantenere l'integrità di tutti. Integrità significa lasciare la libertà di formulare giudizi morali e compiere azioni in modo libero e secondo coscienza. Lo Stato liberale non può interferire nella vita privata. Tuttavia ci sono situazioni in cui lo Stato si appella a concezioni parziali del bene (dipendenza dalla droga) o ai beni pubblici (sicurezza pubblica) le quali non sono valutazioni etiche globali, ma giustificazioni non globali. Ci sono rischi per la libertà anche in questi due casi? Sì perché potrebbero violare l'integrità, ad esempio se per motivi di sicurezza si proibisse l'uso del velo islamico. Ciò che Laborde vuole dire, ed è centrale nella sua teoria, ad essere importante non è il contenuto della libertà rivendicata in sé, ma quanto valore il richiedente dà a quella libertà specifica. In questo contesto afferma che uno Stato che imponesse a tutti di mangiare halal o kasher non sarebbe 'ipso facto' illiberale perché nonostante sia una violazione di libertà, si tratta di libertà secondarie che non minano l'integrità, dopodiché ne deduce che non c'è diritto alla libertà di religione quando la religione non è un sistema di etica personale completa perché la libertà religiosa riguarda solo l'integrità. Ma tenuto conto della distinzione tra accessibilità, condivisibilità e come si può stabilire una laicità minima?

E gli Stati contemporaneamente religiosi e liberali sono accettabili? Una separazione rigida per Laborde non è consigliabile se la religione non è inaccessibile, divisiva o comprensiva. Una laicità minima deve avere tre principi:

Il principio 1 afferma che quando un motivo non è generalmente accessibile, i funzionari statali non dovrebbero farvi ricorso per giustificare la coercizione statale. Il Principio 2 afferma che quando un'identità sociale è un indicatore di vulnerabilità e dominio, non dovrebbe essere simbolicamente appoggiata e promossa dallo Stato. Il principio 3 afferma che quando una pratica si riferisce all'etica globale, non dovrebbe essere applicata in modo coercitivo agli individui. Ha spiegato tre principi di laicità minima.⁵¹

Per trarre tutte le conclusioni Laborde fa un esperimento mentale in cui confronta due ipotetici Stati Secularia e Divinitia, le cui caratteristiche sono le seguenti:

Secularia Lo Stato è rigorosamente non religioso. I simboli e i messaggi religiosi ufficialmente approvati sono vietati nella sfera pubblica. Lo Stato non è sostanzialmente antireligioso, e i cittadini religiosi non sono altrimenti vittime di esclusione o denigrazione civica. Tutte le leggi hanno basi e giustificazioni non religiose. Esistono leggi permissive riguardo all'aborto, all'eutanasia e ad altre pratiche di bioetica. Le scuole sono laiche. L'educazione religiosa è lasciata ai genitori. Le norme antidiscriminatorie limitano l'autonomia dei gruppi religiosi. Non sono previste esenzioni o agevolazioni particolari per i cittadini religiosi, che però non subiscono ingiuste discriminazioni.

Divinitia Lo Stato riconosce simbolicamente una religione, ma non in un modo che violi l'eguale cittadinanza dei non aderenti. Alcune leggi sono ispirate religiosamente, ma la loro giustificazione è accessibile e le leggi non violano la libertà personale dei non aderenti. Esistono leggi restrittive sull'aborto, sull'eutanasia e su altre pratiche di bioetica. All'interno del sistema scolastico esiste un'ampia gamma di offerte sia per l'istruzione secolare che per quella religiosa. I gruppi religiosi godono di ampi diritti di autonomia collettiva in nome della libertà di associazione. Esistono numerose esenzioni e agevolazioni per comportamenti motivati dalla religione, sia individuali che collettivi.⁵²

Laborde non nasconde di preferire Secularia, ma sostiene fortemente che anche Divinitia è liberale sebbene i liberali fatichino ad ammetterlo: 'Ma gli egualitari liberali dovrebbero riconoscere che anche il più conservatore Divinitia è uno stato ragionevolmente liberale. Questo perché onora e rispetta ampiamente i cittadini in quanto liberi ed uguali. Vale a dire: fornisce loro ragioni accessibili per le sue azioni; rispetta la loro libertà personale; e ne

51 "Principle 1 states that when a reason is not generally accessible, it should not be appealed to by state officials to justify state coercion. Principle 2 states that when a social identity is a marker of vulnerability and domination, it should not be symbolically endorsed and promoted by the state. Principle 3 states that when a practice relates to comprehensive ethics, it should not be coercively enforced on individuals." Trad. dell'Autore.

52 "Secularia • The state is strictly nonreligious. Officially endorsed religious symbols and messages are forbidden in the public sphere. The state is not substantively anti-religious, and religious citizens are not otherwise victims of civic exclusion or disparagement. • All laws have nonreligious grounding and justification. • There are permissive laws about abortion, euthanasia, and other practices in bioethics. • Schools are secular. Religious education is left to parents. • Antidiscrimination norms constrain the autonomy of religious groups. Divinitia • The state symbolically recognizes one religion, but not in a way that infringes on the equal citizenship of nonadherents. • Some laws are religiously inspired, but justification for them is accessible and the laws do not infringe on the personal liberty of nonadherents. • There are restrictive laws about abortion, euthanasia, and other practices in bioethics. • There is wide range of provision for both secular and religious education within the school system. • Religious groups enjoy extended rights of collective autonomy in the name of freedom of association." Trad. dell'Autore.

garantisce l'eguale cittadinanza'.⁵³ Per quanto sia un esperimento mentale, è importante nella pratica perché nei fatti tutti gli Stati sono sempre un misto tra i due.

Ma nello specifico quali sono i confini di ragionevole disaccordo? Ne individua tre:

1. Diverso peso dei principi liberali: libertà di associazione versus non discriminazione; diritti dei genitori rispetto ai diritti dei bambini. Qui la ragione pubblica liberale è inconcludente e compatibile con diversi esiti ammissibili.
2. Giusti limiti al legittimo perseguimento dei beni sociali: beni pubblici, coesione sociale, riconoscimento del matrimonio, negatività della dipendenza [sott. dalla droga, N.d.T.], e così via. Il solo fatto che lo Stato faccia appello a un bene non lo rende incompatibile con la ragione pubblica *stricto sensu*; né ipso facto viola le norme di libertà e uguaglianza. Ciò che serve è un giudizio equilibrato sulla compatibilità complessiva della politica con i principi liberali.
3. Indeterminatezza del confine tra giustizia e bene: bioetica, statuto della persona, statuto delle istituzioni sociali (matrimonio, chiese). Ciò riguarda la determinazione di quali sfere della vita sociale siano adatte alla giustizia. Qui la ragione pubblica liberale è indeterminata: non può evitare di attingere a idee controverse (anche se parziali) sul bene e su altre questioni sostanziali.⁵⁴

Tuttavia

non è sufficiente affermare che le leggi sono legittime nella misura in cui ai dissenzienti sono state presentate le ragioni pubbliche che le giustificano: ragioni accessibili come la libertà di associazione, le pari opportunità, la sicurezza nazionale o il progresso medico. La semplice presenza di ragioni pubbliche, pur necessaria, non è sufficiente a rendere queste leggi legittime per coloro che le ritengono ingiuste. I dissenzienti possono ragionevolmente ritenere che la ragione pubblica sostenga un equilibrio di valori politici complessivamente considerato ingiusto (come nel caso della guerra); o che la ragione pubblica sia inconcludente (come nel caso dello stallo tra libertà di associazione e non discriminazione); o che la ragione pubblica sia indeterminata (come nel caso della bioetica, dove è in gioco lo status morale della persona). Il disaccordo sulla giustizia può essere altrettanto fondamentale quanto il disaccordo sul bene, e risolverlo spesso implica stabilire il confine tra la giustizia e il bene stesso.⁵⁵

53 But liberal egalitarians should recognize that the more conservative Divinitia is a reasonably liberal state too. This is because it broadly honors and respects citizens as free and equal. To wit: it provides them with accessible reasons for its actions; it respects their personal liberty; and it secures their equal citizenship. Trad.dell'Autore.

54 1. "Diferent weight of liberal principles: freedom of association versus nondiscrimination; parental rights versus children's rights. Here liberal public reason is inconclusive and compatible with diferent permissible outcomes. Rightful limits to the legitimate pursuit of societal goods: public goods, social cohesion, recognition of marriage, badness of addiction, and so forth. Just the fact that the state appeals to a good does not make it incompatible with public reason *stricto sensu*; nor does it ipso facto violate norms of freedom and equality. What is required is an on-balance judgment of the overall compatibility of the policy with liberal principles. 3. Indeterminacy of the boundary between justice and the good: bioethics, status of the person, status of social institutions (marriage, churches). This concerns the determination of which spheres of social life are justice-apt. Here liberal public reason is indeterminate: it cannot avoid drawing on controversial (albeit partial) ideas about the good and other substantive questions." Trad.dell'Autore.

55 "It is not sufficient to say that laws are legitimate insofar as dissenters have been presented with public reasons for them—accessible reasons such as freedom of association, equality of opportunity, national security, or medical progress. The mere presence of public reasons, while necessary, is not sufficient to render these laws legitimate to those who think the laws are unjust. Dissenters can reasonably hold that public reason supports a balance of political values that is all-things-considered unjust (as in the case of war); or that public reason is inconclusive (as in the stando between freedom of association and

Per risolvere il problema, Laborde rimette tutto nel proceduralismo. I cittadini possono scegliere in base alla composizione della società se applicare o meno un'istituzionalizzazione della religione e possono cambiare idea nel tempo. Non è imporre relativismo etico o scetticismo filosofico, è attuare i principi di giustizia entro dei limiti che sono comunque rigorosi. Una teoria di queste procedure è teorizzata nei due capitoli successivi.

5.2 Una nuova teoria delle esenzioni fondata sugli impegni a tutela dell'integrità

Nel capitolo 5 Laborde ritorna sulla critica realista. Non potendo in LR fornire una giustificazione completa della sovranità statale, si limita ad affermare due cose: a) se si vuole risolvere i conflitti della società civile in modo efficace bisogna fondare un'istituzione ultima che eserciti una sovranità inappellabile e universale; b) la democrazia si basa sugli individui singoli indipendentemente dalla loro origine, status, appartenenza religiosa, etnica, politica, linguistica. Essi fanno parte anche di altre associazioni come famiglia, sindacati, chiese (i corpi intermedi per usare il lessico della dottrina sociale della chiesa), ma è lo Stato che esercita sovranità su tutte le associazioni.

In virtù di queste due cose è lo Stato a decidere che cosa è religioso e cosa no lo è, dove iniziano e finiscono le competenze proprie e della Chiesa, che nel lessico specifico Laborde chiama kompetenz-kompetenz, termine del diritto tedesco passato successivamente anche in altri contesti, che indica la definizione delle competenze proprie e degli altri da parte di uno solo dei soggetti. La laicità vuole che anzitutto ci si senta cittadini e poi credenti e nasce contro le pretese teocratiche cioè quando la religione pretende di governare la sfera pubblica e non solo quella privata. Laborde ammette che la critica realista e la critica protestante hanno una parte di verità perché è vero che lo Stato è decisore ultimo e incontestabile (metagiurisdizione) e che opera una separazione tra privato e pubblico in modo troppo eurocentrico. Alla kompetenz-kompetenz si oppongono a sinistra i teorici critici della religione che ribadiscono la critica protestante, ma Laborde risponde ricordando che nel capitolo 1 aveva mostrato che la critica da sinistra rappresentata da Maddox è confusa: se vogliono sottolineare i rischi di arbitrarietà dello Stato nello stabilire il confine tra politica e religione, non c'è nulla di straordinario né da preoccuparsi perché anche i liberali sono assillati dai medesimi timori; se invece criticano la legittimità dello Stato di risolvere i contenziosi, devono anche fare una 'pars costruens' per dirci come risolverli, ma purtroppo non la fanno. Da destra invece i critici di area religiosa sbagliano a) a equiparare lo Stato liberaldemocratico allo Stato decisionista hobbesiano o schmittiano, perché a differenza di quest'ultimo si è evoluto in senso proceduralista, costituzionale e democratico proprio per contrastare l'arbitrarietà dei sovrani e si basa su valori assoluti non negoziabili; b) la loro critica alla sovranità è più retorica che reale perché in fin dei conti in altre situazioni anche loro sostengono la necessità della sovranità ultima, molti di più di quanto non si rendano conto o

nondiscrimination); or that public reason is indeterminate (as in the case of bioethics, where the moral status of personhood is at stake). Disagreement about justice can be as foundational as disagreement about the good, and resolving it often involves adjudicating the boundary between justice and the good itself “
Trad.dell'Autore.

vogliano far credere; c) parlano delle chiese come ostacoli esterni alla sovranità dello Stato che giustamente ne controbilanciano il potere, ma non specificano mai in che senso. Se giuridicamente, ciò non può essere permesso perché i membri delle associazioni religiose non sono Stati esterni e i loro cittadini devono stare alle regole stabilite dallo Stato, come tutti gli altri; eventualmente è lecito ricordare che l'intervento statale in materia religiosa è un contesto di ragionevole disaccordo. Solo lo stato può decidere, e lo fa democraticamente, i limiti della libertà religiosa, secondo i criteri di uguaglianza, non discriminazione e libertà.

Con questi criteri come si devono concedere le esenzioni collettive? Per alcuni egualitaristi non ci devono essere perché le associazioni religiose discriminerebbero quelle associazioni che non hanno quelle esenzioni, mentre per gli coloro che vogliono istituire la religione le denominazioni religiose non sono semplici associazioni, ma hanno uno status ontologico. Per Laborde il problema non è se le denominazioni sono associazioni ontologiche, ma in che modo dare diritti a un gruppo comporta modifiche alle relazioni sociali. La libertà religiosa per Laborde fa parte della libertà generale di associazione. Le associazioni di ogni tipo non possono discriminare arbitrariamente e devono lasciare libertà di uscita senza costi, però le associazioni religiose possono avere delle esenzioni, tuttavia non perché le religiosità abbia uno status particolare, ma perché le associazioni religiose condividono due caratteristiche comuni che le consentono le esenzioni: coerenza e competenza. Coerenza: 1) i membri si aggregano per uno scopo e per raggiungerlo devono comportarsi con coerenza; come non si può imporre al partito laburista di avere un presidente conservatore, non si può imporre ai cattolici di avere ministri donne e allo stesso modo non si può imporre ai suprematisti bianchi di accettare afroamericani o alla Nation of Islam di accettare WASP perché lo Stato non può imporre una teologia, lo lascia dibattere all'interno della chiesa; queste discriminazioni sono valide solo se hanno un sincero fondamento religioso; 2) le associazioni con interessi di coerenza hanno due caratteristiche: volontarietà e identificazione; 3) negare certe esenzioni è una legittima restrizione della loro libertà di parola perché in una società egualitaria le discriminazioni non possono essere facili: se una associazione discrimina deve giustificarlo così da mostrare se le argomentazioni sono valide o no. Qui laborde aggiunge che la questione deve essere deferita a tribunali per valutare caso per caso. Il problema è che le giustificazioni religiose non devono essere un paravento per discriminare per ragioni in realtà non teologiche. Da qui si passa al problema della competenza: i tribunali non devono fare pronunciamenti teologici, quando invece vedono chiaramente che le motivazioni teologiche erano un pretesto, non si immischiano in questioni teologiche.

Nel capitolo 6, dopo aver giustificato la sovranità dello Stato, Laborde passa a giustificare le esenzioni senza dare salienza etica alla religione. Poiché il capitolo affronta problemi teorici e pratici numerosi e molto diversi, qui è necessario solo riassumere quanto segue. Come già accennato, molti liberali egualitari negano la liceità delle esenzioni su base religiose e lei stessa sostiene che ottenere esenzioni non deve essere agevole in una società egualitaria, tuttavia appunto ritiene che debbano essere concesse, altrimenti lo Stato violerebbe i principi di coscienza degli individui. L'obiezione standard è basata sulla seguente inferenza: '1. La neutralità dello Stato vieta giudizi di rilevanza etica. 2. Le esenzioni religiose

assumono la speciale importanza etica della religione. Perciò 3. La neutralità dello Stato vieta le esenzioni religiose⁵⁶.

Per Laborde, che risponde riassumendo quanto detto nel resto del libro, la premessa 1 è falsa perché lo Stato liberale rawlsiano non può essere neutrale su alcune questioni; se lo fosse cadrebbe nell'indifferentismo o nel relativismo morali, cosa che un liberale egualitario non vuole fare, anzi al contrario l'idea fondamentale del progetto liberale rawlsiano è proprio quella di trovare dei valori assoluti riconoscibili come tali da tutti. La premessa 2, sulla scia della critica semantica, sostiene che la religione non abbia una salienza etica; Laborde replica che non importa perché le associazioni religiose hanno comunque quelle caratteristiche di salienza etica contingenti comuni alle altre associazioni, per cui se è lecito dare esenzioni agli uni lo è anche agli altri.

Quali sono dunque queste caratteristiche? La risposta è questa 'La classe degli impegni eticamente rilevanti, ai fini dell'esenzione, è quella degli IPC 'integrity-protecting commitments' 'impegni a tutela dell'integrità' e nel velo d'ignoranza si nessuno vorrebbe 'mettersi nella posizione in cui la legge imporrebbe loro tensioni intollerabili – tipicamente, pesi sulla loro coscienza'⁵⁷.

Poiché ci sono molti casi ambigui, Laborde teorizza la necessità di due test affinché un'esenzione sia concessa: sincerità spessa e accettabilità sottile; la prima deve verificare se il richiedente sia profondamente sincero nel richiedere l'esenzione, purché sia almeno una richiesta moralmente ambigua, cioè basata su un ragionevole disaccordo sulla giustizia liberale, e non moralmente inammissibile (ad es. sacrifici umani); la seconda deve studiare il caso per stabilire se abbia un minimo di accettabilità. Per quanto riguarda noi italiani, questo principio è espresso nella costituzione italiana quando sancisce la libertà religiosa, ma con la clausola che la religione non sia contraria al buon costume.

Gli IPC si possono distinguere tra IPC obbligatori e IPC identità: i primi riguardano l'integrità riguardo agli obblighi morali, di natura religiosa o laica, i secondi tutelano quegli aspetti identitari di una religione o anche di cultura che non riguardano la dimensione etica.

Gli IPC obbligatori proteggono le persone dall'essere costrette ad agire contro la propria coscienza, contro le proprie convinzioni più profonde: la critica protestante ora è totalmente inefficace, perché anche una banale conoscenza della storia delle religioni mostra gli obblighi morali sono presenti ovunque, anche in concezioni religiose non protestanti e non occidentali; conseguentemente a questo ci sono diversi aspetti della religione che non sono obbligatori, o detto in altri termini la religione non è riducibile a sistemi etici: gli IPC identità proteggono questi aspetti non obbliganti della religione. Perché è importante proteggere anche questi? Perché 'formano una complessa rete di significati sociali ed etici' (in questo senso la religione è assimilabile alla cultura), precisando però che gli IPC identità non riguardano l'integrità, hanno meno valore..

La teoria degli IPC ora ci deve aiutare a capire se e come le associazioni non possono fare discriminazioni. Laborde vuole che le associazioni religiose possano avere l'esenzione

56 "1. State neutrality prohibits judgments of ethical salience. 2. Religious exemptions assume the special ethical salience of religion. Therefore 3. State neutrality prohibits religious exemptions" Trad. dell'Autore.

57 "They would not want to put themselves in a position where the law would place on them intolerable strains —typically, burdens on their conscience" Trad. dell'Autore.

per discriminare. Prima di arrivare al punto, espone Rawls e sottolinea le divergenze da lui: per Rawls si possono concedere esenzioni per discriminazioni illiberali a favore associazioni che praticano dottrine compatibili col liberalismo perché queste discriminazioni si basano su tradizioni religiose e consolidate; ciò fa sì che la misoginia religiosa sia più accettabile, entro certi limiti, di quella non religiosa; Laborde ne prende le distanze perché la misoginia non è più accettabile se deriva da una tradizione consolidata: semmai è meglio scindere le singole istanze esentive e vedere se sono compatibili con la giustizia liberale facendo leva non sulla ragionevolezza della dottrina, ma sulla ragionevolezza dei cittadini. Queste richieste mostrano come sia difficile bilanciare i diritti liberali fondamentali.

Per indicare una soluzione per gli IPC obbligatori suggerisce: a) che gli IPC obbligatori per essere concessi devono richiedere un intervento urgente. Per esempio i Sikh non indossano i caschi sul lavoro perché devono indossare il loro turbante; in teoria non bisognerebbe concederglielo, ma poiché attualmente in varie aree dell'occidente la gran parte degli immigrati Sikh può fare solo lavori edili (come nel Regno Unito) per il momento vanno esentati dall'obbligo del casco; b) il giudice o lo statista deve tenere conto che gli IPC obbligatori non hanno tutti lo stesso grado vincolante; c) la legge può essere: richiesta dalla giustizia e pretendere un'obbedienza universale e uniforme oppure richiesta dalla giustizia, ma 'i suoi obiettivi possono essere raggiunti in diversi modi' o ancora può essere consentita, ma non richiesta dalla giustizia. Nel primo caso le esenzioni non devono essere concesse o almeno non facilmente; d) i liberali egualitari sostengono che le esenzioni implicano uno spostamento dei costi, ma Laborde obietta che non è sempre vero. Talvolta i costi ci sono, ma non sono rilevanti, e comunque vanno bilanciati anche secondo le categorie precedenti. Ad esempio gli ebrei ortodossi rifiutano l'autopsia e al loro posto vengono fatte scansioni MRI che hanno la stessa efficacia: lo spostamento dei costi è ragionevole o trascurabile. Invece se i Sikh non portano il turbante potrebbero gravare sul sistema sanitario.

L'ultimo problema riguarda il rapporto tra maggioranza e minoranze. L'uguaglianza può essere dall'alto o dal basso: nel primo caso maggioranza potrebbe essere privilegiata grazie ad alcune esenzioni non lecite e la soluzione non è estendere queste esenzioni alle minoranze, ma abolirle per tutti; nel secondo caso la maggioranza gode di alcune esenzioni lecite come il riposo domenicale, che va a interferire con gli impegni delle minoranze, come il riposo sabbatico. La soluzione è dare anche agli altri il diritto di riposo in base alle loro esigenze morali, facendo sì che il datore di lavoro, o la società, risarcisca i costi che si vengono a creare.

Purtroppo nel rapporto tra maggioranza e minoranze la legislazione segue i pregiudizi della maggioranza. Inoltre: come si fanno a equiparare le pratiche religiose maggioritarie e minoritarie con successo? Laborde, accettando che la legislazione si basi sul pregiudizio della maggioranza, ammette il forte rischio che la giurisprudenza omogenizzi la pratiche religiose; tuttavia i pregiudizi possono essere un punto di partenza approssimativo che può essere corretto e gli IPC scompongono gli obblighi e le identità in modo abbastanza chiaro e ne permette la commensurabilità.

Parte III Interpretazione e critica della religione del liberalismo

Capitolo VI Un'interpretazione decisionista e un'interpretazione metafisica della religione del liberalismo

6.1 Il problema escatologico nella filosofia politica liberale: un liberale 'decisionista' contrapposto al liberalismo politico

Sulla base della disamina intrapresa nello scorso capitolo, la proposta di Laborde è riducibile ai seguenti punti: 1) il liberalismo deve trovare per i cittadini un accordo sulla giustizia, che tuttavia comprende anche un accordo su alcuni aspetti del bene; 2) i limiti fissati dalla giustizia permettono un dibattito molto largo tra i cittadini che sono in ragionevole, Un liberale 'decisionista' contrapposto al liberalismo disaccordo su come ordinare i valori liberali: la neutralità dello Stato consiste in questo riconoscimento di ragionevolezza universale delle persone a prescindere dalle loro visioni del mondo; 3) le proposte legislative devono essere accessibili affinché possano essere discusse ragionevolmente, tramite le regole logiche universali; l'inaccessibilità è una caratteristica comune ad alcune argomentazioni sia religiose che laiche; 4) le esenzioni da una legge generale per essere giustificata deve riferirsi alla coscienza; 'religione' è un concetto troppo controverso e non può giustificare le esenzioni per motivi secolari; 5) queste caratteristiche fanno sì che il liberalismo possa superare le obiezioni di eurocentrismo e che il liberalismo possa adattarsi a culture e religioni che hanno diverse concezioni della religione.

A una disamina più generale Laborde vuole trovare una giustificazione laica, e nello specifico liberale egualitaria, della libertà religiosa concentrandosi sulla libertà dei cittadini religiosi nel dibattito pubblico e sulla libertà di avere esenzioni da leggi generali per motivi religiosi, o meglio, di coscienza.

Laborde nelle intenzioni vuole prendere le distanze dal modello francese di laicità perché è legata a una metafisica nel senso che ha una concezione dell'umano troppo definita per essere neutrale e questa concezione riferimento a una decisa presa di posizione su questioni ontologiche, ma in realtà non ci riesce perché inevitabilmente, come tutti i rawlsiani, non si accorge di dare una definizione dell'essenza umana. Per capirlo bisogna confrontarla con un pensatore come Flores d'Arcais che la contrario è fautore di un liberalismo a modo suo decisionista di dichiarata ispirazione francese. Perché tirarlo in ballo? Perché mostra il problema escatologico e antropologico della religione che Laborde non ha disaggregato e che talvolta viene fatta propria dalla politica, anche da teorie democratiche come quella di Flores d'Arcais. Tramite l'analisi dell'aspetto salvifico della religione e della sua immanentizzazione della politica, possiamo far risaltare l'aspetto metafisico di quel liberalismo che Laborde critica, e al contempo far emergere che la religione del liberalismo pur rifiutando di arrogarsi pretese soteriologiche è comunque intrisa di elementi metafisici. Infine questo ci porta

inevitabilmente a interrogarci sul fondamento sovranità: nel caso di Flores d'Arcais la sovranità è stabilita da un accordo contingente al fine di autocostruire un nuovo essere umano emancipato dalla tradizione e dalla natura, ma così si attira facilmente accuse di autoritarismo, perché sia il suo decisionismo è vulnerabile alla critica realista che lo imputerebbe di statalismo arbitrario, sia perché l'appello all'emancipazione dalla natura richiama esplicitamente il superuomo di Friedrich Nietzsche e l'uomo nuovo socialista di Karl Marx; nel caso di Laborde la sovranità è stabilita dai vincoli stringenti dei principi di giustizia dedotta a priori dalla ragionevolezza al fine di creare una società quasi giusta, ma nel momento in cui questa ragionevolezza non viene fatta risalire esplicitamente a qualcosa di metafisicamente forte, o ci si rivolge a un decisionismo come quello di Flores d'Arcais o si ritorna al giusnaturalismo e automaticamente si rinuncia ad autofondare la politica su stessa.

Partiamo dall'interpretazione che dà Laborde al modello giuridico di separazione adottato in Francia. Laborde, che pure non nega di considerarsi progressista, afferma senza ambiguità di essere contraria alla francese a causa della forte regolamentazione della religione e commenta le leggi circa i simboli religiosi. Per lei il liberalismo francese è vulnerabile alla critica realista perché effettivamente impone una sorta religione laica nel senso di una 'metafisica rivale' nei confronti delle altre visioni del mondo; inoltre afferma che ben pochi liberali concorderebbero con restrizioni forti come il divieto del velo islamico poiché per loro è un gravare eccessivo sulla coscienza e sulla vita privata e che molti liberali egualitari si sono opposti a questi abusi compiuti in nome dell'ordine pubblico, della sensibilità maggioritaria o della semplice offesa agli altri (2017 p. 42), né è giusto che i fruitori di servizi pubblici, come gli studenti, debbano nascondere la propria religiosità, ma semmai solo i funzionari perché la neutralità dello Stato che garantisce l'uguaglianza è una prerogativa solo per questi ultimi. Infine la separazione francese non è adatta in contesti in cui la religione e lo Stato sono vissuti in altri modi. Ciò che importa per il momento è sottolineare che la sua proposta non è inquadrabile all'interno della laicità francese nelle sue intenzioni, o almeno nella misura in cui questa laicità non è neutrale, visto che impone a tutti i cittadini un'ideale secolare e non rispetta completamente la libertà del singolo, indici di una forte invasività del diritto. Questa è un'obiezione fatta anche da ambienti religiosi e che lei condivide.

Ma proviamo a paragonare l'opera di Laborde a quella di Flores d'Arcais che a differenza sua si rifà esplicitamente alla laicità francese, propone il relativismo come fondamento e non si preoccupa di definire 'minus habentes' i cittadini credenti. Questo confronto mostra un bivio di fronte al quale il liberalismo deve prendere una decisione: da un lato c'è Flores d'Arcais che punta tutto su una decisione autonoma estrema come fondamento prepolitico, per cui l'uomo è il dio di se stesso come unico deliberatore del bene e del male e che decide di costruire da sé le proprie natura e salvezza, dopo aver liquidato come inferiori le filosofie rivali, in un'ottica in cui il fondamento del diritto è strettamente connesso a una precisa visione dell'uomo e del suo destino; dall'altro quello conservatore e giusnaturalista, che risale a Locke e ai Padri Fondatori, e nel nostro contesto è fatto proprio da Pera. Questa via è conservatrice è diametralmente opposta a quella di Flores d'Arcais: quest'ultimo un rivoluzionario che lotta per trasformare la natura umana, il cui concetto per lui è uno strumento ideologico reazionario a fini repressivi che impone una presunta eternità a cose

contingenti, mentre i liberali conservatori vogliono 'conservare' la natura umana per quello che è nel suo senso ontologicamente forte, per proteggerne la preziosità e dignità dall'arbitrio della politica. Infine c'è la terza via dei rawlsiani che non pretendono di voler dare un senso ontologico alla vita umana, e non giudicano, entro certi limiti, le visioni del mondo, concentrandosi però su una politica retta da valori, diritti e doveri forti dedotti dalla ragionevolezza. Eppure chi prende la strada di Rawls, come fa Laborde, dovrà necessariamente deve spiegare perché l'uomo ha una dignità, quali sono i suoi standard razionali, ragionevoli e relazionali: per farlo è costretto a dare una definizione di ciò che è connaturale all'uomo, o in altri termini cosa è umano e cosa no cioè la sua essenza. Esiste poi una terza via per il liberalismo. I rawlsiani, dal resoconto che farò, tentennano di fronte alla proposta rivoluzionaria e a quella conservatrice, poiché pretendono di proporre fondamenti contemporaneamente forti e neutri senza riferimenti metafisici, ma nel farlo questi fondamenti possono essere interpretati ora come conservatori se vengono fatti coincidere con degli standard nella natura umana ragionevole da proteggere, che peraltro assomigliano involontariamente a quelli giusnaturalismo cristiano, e ora come rivoluzionari quando questi fondamenti paiono inventati appositamente come assiomi indimostrati per far funzionare la teoria. Ma adesso iniziamo l'argomentazione e partiamo da un resoconto più approfondito della filosofia di Flores d'Arcais.

Flores d'Arcais, soprattutto attraverso l'opera *La democrazia ha bisogno di Dio: falso!* (2013), come abbiamo visto è appassionatamente impegnato nel fondare una democrazia senza alcun fondamento metafisico o religioso nel tentativo di confutare Habermas e i post-secolaristi, da lui chiamati 'neo-teocrati soft'. Assumendo sulla scia di Ludwig Feuerbach e del positivismo che la religione è confutata dalla scienza, è una proiezione dell'umano, ha portato a sofferenze immani (guerre di religione, terrorismo, oscurantismo) nel nome della verità assoluta e della 'recta ratio' e che la secolarizzazione è un processo irreversibile⁵⁸, ritiene che non sia possibile fondare un ordinamento politico sulla metafisica, né che la democrazia abbia 'bisogno di Dio' per funzionare. A ciò va aggiunta, sulla scia di Hans Kelsen, una distinzione netta tra eteronomia e autonomia: la prima altro non è che il dominio di un uomo su un altro uomo, spesso ideologicamente mascherata con il richiamo a Dio come Alto e Altro; la seconda invece è ciò che basa la vera democrazia, autodeterminazione totale dell'uomo che può decidere da sé la propria vita e coincide con la massima emancipazione. Infine rifiuta di fondare la democrazia su valori morali assieme al rifiuto del cognitivismo morale sia perché l'unica forma di razionalità ammissibile è quella della logica e dei fatti empirici che non ammette tipi di razionalità metafisica, sia perché i fatti e la logica da soli non sono in grado di farci conoscere la verità sulla morale, sia perché ogni tentativo di dimostrare un 'dover essere', presuppone sempre già il 'dover essere' da dimostrare. Il secondo punto è condiviso anche da Pera, che tuttavia vuole riprendere i valori cristiani, altrimenti la democrazia sarebbe vuota perché perderebbe giuridicamente le proprie basi teoriche e toglierebbe forza morale alla società. Come riempire allora questo vuoto che Pera riempie col cristianesimo? Lo stesso Flores d'Arcais ammette che la democrazia non ha fondamenti e

58 Flores d'Arcais aderisce incondizionatamente alla teoria classica della secolarizzazione ignorando totalmente gli sviluppi della sociologia segnalati nel capitolo 3.2.

proprio per questo è tenuemente appesa all'ethos repubblicano comune che riconosca la dignità di ciascuno e che argomenti partendo da fatti accertati e seguendo le rigide regole della logica (che tuttavia sono proprio una forma di 'recta ratio', sebbene Flores d'Arcais non se ne accorga).

L'adesione comunitaria a questo ethos è l'unico, per quanto fragile, modo che impedisce l'identificazione tra arbitrarismo e relativismo; in questa linea nega la liceità di un puro proceduralismo che dia ragione alla maggioranza e difende il principio dell' 'intolleranza per gli intolleranti'. È chiaro a questo punto che la democrazia dipende solo dalla buona volontà dei cittadini nel rispettare queste regole. Il credente in questo ambito non può che limitarsi a praticare la propria fede nel privato ed è accettabile solo nella misura in cui è anzitutto cittadino e poi credente. Le sue argomentazioni non possono essere religiose perché non sono comprensibili agli altri. In modo non molto chiaro (2013 p. 76-77), afferma che il relativismo scopre che tutte le posizioni morali sono uguali (e vi elenca persino il terrorismo islamico e il nazismo!) ma il relativista non è una persona immorale perché la moralità impone delle scelte e scoprendo che ogni fondamento morale è in realtà una decisione mascherata, il laico possiede una maggiore autocoscienza nel fare una scelta e nel suo caso propende per la logica e i fatti: Flores d'Arcais non spiega perciò perché decidere per la dignità universale, la logica e i fatti dovrebbero essere superiori ad altre decisioni (sebbene lo affermi in 2013 p. 76) che è ciò che ci si aspetterebbe normalmente da una dimostrazione etica, ma ne afferma il carattere 'decisionista'. In questo quadro di relativismo, è critico nei confronti dei rawlsiani (2013 p. 76) perché non pretende a differenza loro di ritenere l'ethos repubblicano come universale, ma ribadisce che è il frutto di rispettare una decisione. Habermas difendendo il diritto dei credenti a esprimere pubblicamente le loro opinioni religiose, rischia pericolosamente di far entrare nelle istituzioni idee teocratiche che impedirebbero a chi lo ritiene lecito di praticare aborto, contraccezione ed eutanasia e tante altre cose, soddisfacendo il morboso desiderio della Chiesa cattolica di rendere reati ciò essa ritiene peccato; per di più quest'ultima con la scusa del giusnaturalismo non farebbe altro che chiamare Dio con un altro nome invece di argomentare in modo realmente razionale.

L'opera di Flores d'Arcais è filosofica ma anche pamphlettistica; si potrebbe discutere, oltre alle gravi contraddizioni segnalate poco sopra, se la sua virulenta accusa contro il cristianesimo e la religione sia viziata da un forte riduzionismo e da numerosi stereotipi, ma non è questa la sede, salvo solo il fatto che da parte cattolica Ratzinger ha esplicitamente condannato la teocrazia e l'oscurantismo praticati in passato e proposto ai fedeli, in linea con Rawls, di argomentare razionalmente senza utilizzare premesse condivisibili solo grazie all'atto di fede (Pera-Ratzinger 2004) oltre a rivendicare la piena compatibilità tra separazione Stato-chiesa e cattolicesimo.

6.2 La metafisica cristiana e aristotelica dell'umano nel liberalismo politico e nella religione del liberalismo

Flores d'Arcais è per certi aspetti simile a Rawls per il fatto che difende un'interpretazione rigida della DRR, ma Rawls diceva esplicitamente di non voler fare un liberalismo

anticristiano. A onor del vero l'adesione di Flores d'Arcais al liberalismo non è così scontata poiché ha alle spalle una lunga storia di militanza nell'estrema sinistra italiana. Ma quali sono le differenze fondamentali con Laborde? Se ne possono individuare cinque:

1) a differenza di Flores d'Arcais non direbbe mai che i credenti siano dei 'minus habentes', perché altrimenti incorrerebbe nel rischio di giudicare determinate proposizioni teologiche, cosa che un liberale ortodosso non farebbe perché sarebbe un'ingerenza dello Stato nella religione rendendosi facilmente vulnerabile alla critica realista, oltre a creare una situazione di disuguaglianza tra credenti e laici, che è all'opposto delle intenzioni di Laborde;

2) Laborde rifiuta il relativismo sia perché fondare l'ethos repubblicano e lo Stato solo su una decisione ha qualcosa di schmittiano, rendendosi di nuovo vulnerabile alla critica realista, sia perché la democrazia ha e deve avere dei valori forti;

3) Se per Flores d'Arcais uno Stato confessionale neutro è una contraddizione in termini, per Laborde esso può benissimo trattare equamente tutti i suoi cittadini. A ciò ricordiamo che per lei la distinzione tra 'forum internum' e 'forum externum' è valida, ma va reinterpretata caso per caso perché accettando in parte la critica protestante ammette che non è sempre facile fare questa distinzione. Secondo Laborde per sconfiggere le obiezioni della critica protestante, che fundamentalmente accusa il liberalismo di stabilire arbitrariamente il confine tra pubblico e privato, è necessario superare l'identificazione tra separazione e neutralità. Poiché Flores d'Arcais non lo fa è chiaramente più vulnerabile anche alla critica protestante. Questa divergenza si crea perché Laborde disaggrega la religione, non la considera un blocco unico e rigido, come anche non considera unica e rigida la separazione, se non altro perché i principi morali del liberalismo non devono mai essere interpretati in modo univoco;

4) ambedue concorderebbero nel dire che lo Stato liberale non regola il 'forum externum' solo perché 'externum' ma solo se le pratiche esteriori danneggiano gli altri. Tuttavia l'adesione incondizionata di Flores d'Arcais alla laicità francese, come anche anche i divieti sul velo islamico, sembrano andare nella direzione opposta;

5) Laborde e i rawlsiani propongono la democrazia liberale come metodo di equa cooperazione sociale, il liberalismo egualitario non ha la pretesa di essere una 'metafisica rivale e uno stile di vita completo', come altri liberalismi di ispirazione illuminista e francese (Laborde 2017 p. 40). Flores d'Arcais al contrario si rifà proprio a questo liberalismo.

In sintesi il confronto tra Laborde e Flores d'Arcais permette di osservare il paradosso di quest'ultimo che da una parte afferma la relatività dei valori e punta tutto sull'accordo contingente e relativo delle parti come elemento fondativo, dall'altra fa due affermazioni la contraddicono: la prima è il carattere eurocentrico che non è messo del tutto da parte, la seconda è la superiorità morale della cooperazione sociale nel cui nome si cerca l'accordo e si pretende la sottomissione di tutti gli altri valori. Ma concentriamoci sul punto 5). Laborde non

vuole che il liberalismo sia una ‘metafisica rivale e uno stile di vita completo’; dall’altra parte ha considerato diversi aspetti sotto i quali il liberalismo può essere considerato una religione senza che tuttavia ne comprometta l’imparzialità (2017 p. 38-40):

dire che il liberalismo è la religione di questo o quello Stato può semplicemente implicare (in un senso della religione) che esso fornisce l’insieme di principi fondamentali che lo Stato pretende di rispettare. Gli individui possono anche vedere il liberalismo come la loro religione: attivisti per i diritti, sindacalisti, dissidenti politici e così via organizzano la loro vita attorno agli ideali liberali, professano la loro verità, formano associazioni di obbedienza liberale e così via. Possiamo anche dire che il liberalismo poggia su valori sacri come i diritti: sono sacri nel senso che non devono essere soppressi, contrattati e bilanciati in un compromesso utilitaristico, ma sono invece perseguiti con un impegno totale a prescindere da perdite e sacrifici. Il liberalismo può anche essere definito una fede - una serie di aspirazioni e speranze da cui si è mossi, ma che non è ancorata a un argomento razionale fondamentale. Il liberalismo può essere intransigente e fondamentalista come qualsiasi religione, come quando fa valere i diritti dei sospetti terroristi contro il populismo maggioritario. E, naturalmente, il liberalismo ha profonde radici religiose, etiche e spirituali, ed è costantemente rivitalizzato, sostenuto e alimentato da diverse tradizioni religiose di pensiero. Tutti questi sono usi perfettamente legittimi del termine "religione". Ma si discostano dal senso interpretativo di "religione del liberalismo" che cerco di definire in questo libro, che si riferisce ai valori politico-giuridici specifici del libero esercizio e della non istituzione⁵⁹

C’è però un aspetto religioso che può assumere un’ideologia politica che fin’ora era solo stato accennato nel terzo capitolo e che curiosamente Laborde non considera mai nell’approccio disaggregativo: la soteriologia e l’escatologia. In 3.1 avevamo chiamato in causa Voegelin come principale interprete di questo elemento religioso secolarizzato in molte ideologie politiche moderne e contemporanee, la cui caratteristica comune è l’illusione di autodivinizzare l’essere umano al fine di poter trasformare il mondo, la natura e l’essenza stessa dell’uomo. Flores d’Arcais (2013) afferma chiaramente che la democrazia liberale come da lui intesa è proprio questo e ciò si accompagna a una chiara presa di posizione sulla metafisica:

Questo è infatti la democrazia: autonomia, *autos nomos*. Chi non riceve la legge da altri, fosse pure dall’Altro, ma la crea. Sovranamente. (p. 5)

Assolutizzando se stesso e relativizzando Dio, *Homo sapiens* ha dovuto attrezzarsi però a realizzare la propria convivenza nella democrazia, cioè nell’orizzonte di un potere di-tutti-e-di-ciascuno che deve reggersi da se stesso nel vuoto, per il proprio codino, come il barone di Munchhausen. (p. 21)

59 “To say that liberalism is the religion of this or that state may simply imply (in one sense of religion) that it provides the fundamental set of principles that the state claims to live up to. Individuals may also see liberalism as their religion—rights activists, trade unionists, political dissidents, and such organize their lives around liberal ideals, profess their truth, form liberallobbying associations, and so forth. We can also say that liberalism rests on sacred values such as rights: they are sacred in the sense that they are not to be weighed, bargained, and balanced in a utilitarian tradeo, but instead are pursued with total commitment regardless of loss and sacrifice.⁸⁵ Liberalism can also be called a faith—an array of aspirations and hopes that one is moved by, but that is not anchored in a foundational, rational argument. Liberalism can be as intransigent and fundamentalist as any religion, as when it enforces the rights of suspected terrorists against majoritarian populism. And, of course, liberalism has deep religious roots—ethically, spiritually—and it is constantly revitalized, sustained, and fed by diverse religious traditions of thought. All of these are perfectly legitimate uses of the term “religion.” But they depart from the interpretive sense of “liberalism’s religion” that I seek to pin down in this book, which relates to the specific politico-legal values of free exercise and nonestablishment”. Trad. dell’Autore.

La democrazia è la forma politica più fragile anche perché deve assumersi l'abissale compito di offrire ai cittadini quel "senso dell'esistenza" che nel mondo non ancora disincantato era decretato per tutti dalla Divina Volontà. [...] Venuta meno la Trascendenza, dove trovare l'altalenante del senso dell'esistenza in un cosmo ormai in-sensato? La democrazia è orizzonte capace di offrirlo? Certamente deve, se fin dal suo atto di nascita, la Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America scritta da Thomas Jefferson, mette all'ordine del giorno il "diritto al perseguimento della felicità" come istituzionalmente garantito e inalienabile, consustanziale insomma col titolo di cittadino. Deve, ma non può. Perché il senso dell'esistenza, non più eterna e divina volontà eteronoma che si tratta solo di obbedire, è ora libera creazione autonoma di ciascuno, esposta perennemente allo scacco. L'autonomia, insomma, è sempre rischio di un baratro di senso. (p. 22)

Laborde e i liberali rawlsiani, almeno nelle intenzioni, si limitano a costruire un sistema politico che possa far cooperare tutte le persone; scovare l'elemento sotterologico/escatologico in Flores d'Arcais ci permette di vedere in lui una chiara posizione sulla metafisica che va ben oltre il progetto rawlsiano, inserendo la sua proposta politica in un progetto di emancipazione e trasformazione antropologica dando un giudizio troppo forte in questioni controverse, quando i rawlsiani si impegnano a non giudicare le dottrine in nome della neutralità e della non ingerenza in questioni che non gli competono.

Ma Laborde su cosa fonda il diritto? Siamo sicuri che pur non avendo l'ambizione di fare un'escatologia proponga lo stesso una metafisica? O ancora: siamo sicuri che nonostante proclami di non fondare il diritto su una concezione specifica dell'uomo, cosa che invece Flores d'Arcais fa, ci riesca davvero? Qui veniamo al punto della questione sollevata all'inizio del capitolo, cioè se Laborde riesca davvero a fondare la legittimità dello Stato su valori non extrapolitici nel tentativo di evitare il relativismo di Flores d'Arcais e la nostra risposta è no. Per vederlo è necessario tornare a Rawls tramite due autori quali Grant Havers (2018) e Francesco Valagussa (2024) che hanno riassunto la posizione di coloro che hanno visto in Rawls elementi metafisici impliciti, contrapposta alla posizione di Voegelin citata in 3.1 che accosta Rawls a una posizione più 'decisionista' poiché lo accusa di inventare apposta degli assiomi per far funzionare il sistema. Partiamo da Havers, secondo il quale Rawls:

ha semplicemente fiducia che le persone ragionino insieme per evitare gravi disaccordi [...]. In *Una Teoria della Giustizia* Rawls insiste sul fatto che la "posizione originaria" richiede un senso di amore universale per l'umanità che è essenziale per il suo contratto sociale: "All'inizio può sembrare strano che si abbia il desiderio di agire a partire da una concezione di diritto e di giustizia. Come è possibile che i principi morali possano coinvolgere i nostri affetti? [...] Innanzitutto, come abbiamo visto, i principi morali sono destinati ad avere un certo contenuto. Poiché sono scelti da persone razionali per giudicare rivendicazioni concorrenti, definiscono modi concordati di promuovere gli interessi umani... Ma in secondo luogo, è anche vero che il senso della giustizia è in continuità con l'amore per l'umanità. Ho notato prima che la benevolenza è in perdita quando i molti oggetti del suo amore si oppongono l'uno all'altro. I principi di giustizia sono necessari per guidarla. [...] Tuttavia, è evidente che gli oggetti di questi due sentimenti sono strettamente correlati, essendo definiti in gran parte dalla stessa concezione della giustizia. Se uno di essi appare naturale e intelligibile, lo è anche l'altro". Anche i lettori più comprensivi di Rawls hanno notato qui qualche bagaglio metafisico. [Kai] Nielsen chiede esplicitamente: "perché un uomo è in qualche modo difettoso nella sua razionalità se non ama l'umanità?"

Successivamente Havers si chiede:

il liberalismo politico richiede un tale amore, nonostante alcune eccezioni? Credo che ciò sia implicitamente richiesto anche all'interno del suo sistema, che si sforza di evitare un liberalismo onnicomprensivo. Rawls si aspetta che i suoi cittadini siano tolleranti e si accettino a vicenda, che siano in disaccordo senza essere sgradevoli. Questi sentimenti suonano misteriosamente come una versione dell'amore universale, sebbene Rawls non stabilisca alcun collegamento tra questi atteggiamenti. Si aspetta semplicemente che i cittadini accettino generalmente le norme liberali o almeno non facciano di tutto per indebolirle. Rawls, che lo ammetta o meno, dipende da una precondizione religiosa che considera filosoficamente obsoleta [...]. Per rendere possibile questa realtà, Rawls deve ricorrere al concetto di amore universale a cui fa riferimento in *Una teoria della giustizia*. In altre parole, un atteggiamento di facile tolleranza verso gli altri richiede probabilmente la convinzione (una dottrina completa?) che tutti gli esseri umani abbiano un valore.

E in *Liberalismo Politico*:

si limita ad affermare che “le conoscenze e i modi di ragionare che fondano la nostra affermazione dei principi di giustizia e la loro applicazione agli elementi essenziali della Costituzione e alla giustizia di base devono poggiare sulle semplici verità ora ampiamente accettate, o disponibili, per i cittadini in generale”. (Rawls 1999). Tuttavia, egli non dimostra mai che tutto ciò sia una “verità evidente” per tutti gli esseri umani. Rawls ignora il problema del “fante ragionevole” di Hume, una persona razionale che rende un servizio a parole alle convenzioni morali anche se le ignora segretamente se non servono ai suoi interessi. Sebbene questa persona sia riprovevole, Rawls avrebbe difficoltà a spiegare perché è irrazionale. *Se le norme care mancano di una base razionale o empirica, Rawls non ha altra scelta che ripiegare per forza di cose su una tradizione religiosa.*⁶⁰

Riassumendo, ciò che Havers contesta è la mancata dimostrazione del perché gli esseri umani dovrebbero comportarsi in certo modo, ad esempio secondo l'amorevolezza, ma invece di dire al lettore da dove deduce queste prescrizioni, svia il discorso limitandosi a dire che si basano su verità accettate o evidenti. Questa constatazione chiarisce la dura obiezione di Voegelin a Rawls quando lo accusa di dover inventare appositamente assiomi non dimostrati per far funzionare la propria teoria, con la differenza tuttavia che mentre per Voegelin si tratta di proposizioni artificiali, per Havers Rawls si comporta inconsciamente come Pera incastonando nella sua teoria concetti cristiani. Infine si può trovare ancora un'ultima sfumatura se ricordiamo la precedente citazione di Bonotti fatta in 3.1:

Rawls afferma in modo piuttosto controverso che il carattere neutrale della concezione politica indipendente da lui delineata garantisce che i valori politici “normalmente superano qualunque altro valore si opponga ad essi”. L'affermazione di Rawls è fondata sulla sua convinzione che “i valori della politica sono valori molto grandi e quindi non facilmente superabili: questi valori governano la struttura di base della vita sociale – il fondamento stesso della nostra esistenza”

e lo confrontiamo con l'idea di Voegelin, ci rendiamo conto che il progetto rawlsiano è molto comprensivo e qui ci appare chiaro che Rawls cerca nella politica un sorta di salvezza, cosa che un politico liberale non dovrebbe fare in quanto sfiora l'utopia e rischia che, ritenendo la politica superiore al resto, anche il suo liberalismo diventi pericolosamente una religione politica.

In Valagussa ritroviamo gli stessi temi e mette insieme le due critiche, allargando ulteriormente il fronte. Dopo aver sottolineato che Rawls non sa spiegare il consenso per

60 Il corsivo è mio.

sovrapposizione, ma si limita a constatarlo (Valagussa 2024 p. 4; cfr. Rawls 1999 p. 131-154), mette in correlazione il consenso per sovrapposizione alla metafisica di Aristotele. Da un punto di vista Aristotelico l'universale è il soggetto ontologico a cui sono affiliati dei predicati. I predicati declinano il soggetto dandogli un'individualità, ma l'elemento comune del soggetto rimane sempre e questo soggetto viene dedotto logicamente tramite la sovrapposizione di insiemi, che alla fine mostrano il sostrato comune. Il medesimo discorso si può applicare al consenso per sovrapposizione di Rawls (Valagussa 2024 p. 6), la cui logica aristotelica implica anche un riferimento alla metafisica aristotelica, dove il soggetto 'sostanza' coincide con il soggetto 'giustizia'. Rawls sembra accorgersi di questo elemento metafisico, ma si rende conto tuttavia che abbandonando la logica aristotelica soggetto-predicato rischia di eliminare la base della sua teoria perché perde la base solida su cui fondare tutto. Per riparare fa i generici appelli all'amorevolezza che abbiamo già citato, ma la cosa peggiora perché arriva a fondare il liberalismo in modo simile a quello di Flores d'Arcais cioè su una decisione arbitraria e contingente:

saremo costretti a dire che il consenso si crea per l'emergere di una possibilità di convergenza da parte di punti di vista diversi. Ma questo emergere assume le sembianze di un desiderio religioso, quasi di una forza magica: Rawls, infatti, non trova di meglio che “fondarlo” nella “psicologia umana ragionevole”, nelle “normali condizioni di vita”, che a loro volta permettono di coltivare nei cittadini una “lealtà ragionata” e quindi una sorta di “senso di giustizia” all'interno di una “società quasi giusta”. [...] se, invece, la sovrapposizione non si basa sulla logica aristotelica, allora dipende da una convergenza non scientificamente ragionata, ma generata grazie a un gesto estemporaneo capace di raccogliere, di dare una forma a una serie di impulsi e opinioni reciprocamente incompatibili. Ma qui siamo alle soglie di un gesto artistico, magico, religioso. Ad esempio, il circolo tra senso della giustizia e società quasi giusta difficilmente può essere fondato scientificamente: assume piuttosto un'aura quasi magica, nel senso che è quasi impossibile indagare come certi costumi abbiano dato origine a certi codici giuridici e come le istituzioni costruite su quelle leggi abbiano a loro volta influenzato i costumi di un certo popolo⁶¹. (Valagussa 2024 p. 6-7)

Andando oltre Valagussa, aggiungiamo che i principi di giustizia non sono solo dei principi logici astratti a cui si presta un consenso, ma fanno riferimento alla ragionevolezza umana e conseguentemente a una sua caratteristica essenziale, come sostrato della ragionevolezza naturale, implicando un elemento essenzialistico comune a tutti gli esseri.

Queste obiezioni sono applicabili anche a Laborde e ai liberali egualitari. Al centro dei tentativi di Flores d'Arcais e dei liberali egualitari vi è lo stesso obiettivo: quello di trovare un minimo comune denominatore per tutti i cittadini che includa i valori di libertà,

61 we will be forced to say that consensus is created because of the emergence of a possibility of convergence from different points of view. But this emergence takes on the guise of a religious wish, almost of a magical force: in fact, Rawls finds no better way than to “ground it” in “reasonable human psychology”, in “normal conditions of life”, which in turn allow for the cultivation in citizens of a “reasoned loyalty” and thus a kind of “sense of justice” within a “nearly-just society”. [...] if, on the other hand, the overlapping is not based on Aristotelian logic, then it depends on a convergence that is not scientifically reasoned, but generated thanks to an extemporaneous gesture capable of collecting, of giving a shape to a series of mutually incompatible impulses and opinions. But here we are on the threshold of an artistic, magical, religious gesture. For example, the circle between a sense of justice and a nearly-just society can hardly be scientifically founded: rather, it takes on an almost magical aura, in the sense that it is almost impossible to investigate how certain customs gave rise to certain legal codes and how the institutions built on those laws in turn influenced the customs of a certain people. Trad. dell'autore.

uguaglianza, dignità, tolleranza ecc... . Flores d'Arcais lo trova in una decisione, Rawls e i liberali egualitari nell'automatica e naturale convergenza di opinione degli esseri umani razionali. Anche la dottrina giusnaturalista cristiana sostiene questa convergenza di opinioni derivanti dal retto uso della razionalità che possa far dialogare cristiani e non cristiani, ma questa razionalità è intrinseca alla metafisica e all'antropologia; i rawlsiani invece ritengono che la convergenza, più ragionevole che razionale vista la distinzione tra i due termini in 2.1, sia possibile senza fare riferimenti metafisici. Ma è davvero possibile? A tal proposito il filosofo Charles Habib Malik, che fu tra i redattori della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, ha affermato che quando si parla di diritti umani sia impossibile non chiedersi cosa sia l'uomo, che in ultima istanza significa interrogarsi su quale sia la sua essenza (Herranz 2004) e in ambito anglosassone ciò si ricollega alla critica di Wolterstorff. Nel capitolo 4.2 di questo libro, abbiamo visto che anche Quong basa tutto sul presupposto che le persone ragionevoli si accordino su equità, libertà ecc... e che argomenterebbero nel rispetto reciproco. Ma da dove viene il presupposto? Perché dovrebbe essere ragionevole convergere su libertà, eguaglianza ed equità? Vale la pena ricordare la citazione critica di Voegelin su Rawls, sul fatto che si basa su assiomi che non dimostra, come nota anche Havers. Sembra proprio che secondo Quong faccia parte della natura umana convergere su questi valori. Tutto ciò viene a galla quando Havers nota che Rawls non riesce a evitare di inserire involontariamente elementi religiosi come l' 'amore per l'umanità', pena il malfunzionamento della teoria. Pera (2024 p. 6) e Flores d'Arcais (2013 p. 77) convergono nell'affermare che la razionalità o ragionevolezza intesa come logica formale e metodo scientifico non sono sufficienti a farci conoscere i valori morali⁶², ma vanno riempiti di qualche contenuto: secondo Pera i valori liberali che permettono l'argomentazione sono in realtà quelli della tradizione cristiana e chi ne vuole fare a meno deve aderire alla popperiana 'fede irrazionale della ragione', mentre Flores d'Arcais sostiene che i ragionamenti deontici del cognitivismo etico presuppongono già ciò che vuole dimostrare. Ora è ovvio che 'se le norme care mancano di una base razionale o empirica, Rawls non ha altra scelta che ripiegare per forza di cose su una tradizione religiosa'.

Cosa può rispondere Laborde a queste affermazioni critiche su Rawls che lo accusano di riproporre implicitamente una metafisica? Laborde afferma senza giri di parole che 'il liberalismo ha profonde radici religiose, etiche e spirituali, ed è costantemente rivitalizzato, sostenuto e alimentato da diverse tradizioni religiose di pensiero', e dicendo così si mette in sintonia con Pera ammettendo molti contenuti religiosi all'interno del liberalismo, ma ciò contraddice il suo progetto di creare un liberalismo esente da elementi metafisici. E quando più avanti nel capitolo 3 commenta i presupposti di Quong svia il discorso dicendo:

[Mike e Sara] sono ragionevoli nella misura in cui si astengono dall'imporre agli altri la propria concezione del bene e cercano termini equi e reciprocamente giustificabili di cooperazione politica tra cittadini liberi ed eguali che perseguono il loro bene a modo loro. Sulla teoria "interna" del liberalismo politico che difende, Quong ritiene di non aver bisogno di fornire una giustificazione per questo assunto di partenza. Questo punto di vista è contestato: altri filosofi rifiutano una spiegazione così deflazionistica delle ambizioni giustificative del

62 È significativo che anche il neopositivismo logico, che concepiva la razionalità esclusivamente in termini di metodo scientifico e logica matematica, negasse la possibilità di fare una morale.

liberalismo [si riferisce a Gerald Gaus N.d.T]. Io non intendo risolvere qui questo dibattito. Indipendentemente dal fatto che sia disponibile o meno una piena giustificazione filosofica del liberalismo, l'idea secondo cui lo Stato liberale dovrebbe occuparsi della giustizia, concepita come una questione di relazioni interpersonali tra persone libere ed eguali, è convincente.⁶³

Laborde differisce da Quong nel rifiutare la distinzione fondativo/giustificativo, ma anche se basa tutto sull'accessibilità bisogna comunque stabilire degli standard di natura umana ragionevole che informino la politica su quali sono le categorie di razionalità naturali valide universalmente su cui fondare la giustificazione del diritto.

Ora appare chiaro come la religione del liberalismo sul piano fondativo possa essere interpretata nel contenuto come un giusnaturalismo non dichiarato o come una metafisica laica, nella misura in cui inserisce elementi cristiani e aristotelici come l'amore o la sostanza universale, dimostrando dunque la tesi descrittiva di Voegelin secondo cui un sistema di simboli dell'ordine ontologico e/o politico non possa mai prescindere totalmente dal sistema di simboli precedente; invece sul piano del metodo si può interpretare come un decisionismo 'sui generis' simile a quello di Flores d'Arcais nella misura in cui rivendica un'autonomia totale della ragione nell'elaborazione del diritto.

63 “They are reasonable insofar as they refrain from enforcing their own conception of the good on others, and seek mutually justifiable, fair terms of political cooperation between free and equal citizens pursuing their good in their own way. On the “internal” theory of political liberalism that he defends, Quong thinks he does not need to provide a justification for this starting assumption. This view is contested: other philosophers reject such a deflationary account of the justificatory ambitions of liberalism.¹¹⁴ I do not aim to settle this debate here. Whether or not a full philosophical justification of liberalism is available, the view that the liberal state should concern itself with justice, conceived as a matter of interpersonal relations between free and equal persons, is compelling”. Trad.dell'Autore.

Capitolo VII Un'interpretazione post-secolarista e un'interpretazione statalista della religione del liberalismo

7.1 Nadia Urbinati e la monoreligiosità: più Stato per l'Italia

La filosofia politica di ispirazione rawlsiana riprende l'idea di kantiana di separare nettamente tra i giudizi a priori, che sono elaborati dalla ragione senza l'esperienza, e a posteriori che sono elaborati a partire dai dati dell'esperienza; in quanto tali i primi sono necessari perché dedotti dalle leggi necessarie e universali logica, i secondi sono contingenti perché derivano dall'esperienza che è mutevole. La filosofia morale, giuridica e politica deve essere sviluppata esclusivamente dai giudizi a priori affinché sia autonoma, cioè fondata sull'autonomia della ragione, e non eteronoma, cioè fondata su un comando esterno, sull'emotività, sull'utile o sulla presunta comprensione delle leggi della natura, altrimenti cadrebbe nella fallacia di Hume: la deduzione del dover essere necessario e universale dall'essere contingente e particolare. Rawls ha introdotto il velo di ignoranza come metodo per aiutare a non farsi influenzare da elementi eteronomi, come la religione o lo status sociale, nella formulazione dei principi di giustizia. Eppure quello di Rawls non è un utopismo: è importante nella vita politica non solo guardare alla teoria ideale, ma anche alle circostanze reali a posteriori, al fine di applicare i principi di giustizia nel modo più corretto nelle situazioni concrete: è il caso di Nadia Urbinati. Urbinati è intervenuta nel dibattito tra politica e religione suggerendo che le prospettive rawlsiane standard o post-secolari come quelle di Habermas parlano sempre di pluralismo sul piano ideale, ma non tengono mai conto delle società che nel concreto non sono plurali: in esse vi è il rischio che la democrazia si tramuti in predominio schiacciante della maggioranza sulle minoranze. L'Italia è da ascrivere tra queste società monoreligiose a causa del ruolo preponderante che il cattolicesimo ha storicamente avuto. Poiché i punti di vista 'mainstream' non sono dunque in grado di dare una soluzione, Urbinati propone per l'Italia una maggiore separazione tra Stato e Chiesa, più di quanto Rawls teorizzasse affinché lo strapotere della maggioranza abbia un vincolo efficace.

Cosa centra tutto questo con la religione del liberalismo? Anche Laborde in tutto ciò è fedele a Rawls e in linea con Urbinati: ad esempio ricordiamo che per lei i simboli religiosi non vanno banditi di per sé, ma è necessario valutare ogni caso per capire se sono divisivi; allo stesso modo Divinità, che è contemporaneamente uno Stato laico perché è fondata sull'accessibilità e confessionale perché riconosce l'importanza di una religione, non può essere applicato se questo riconoscimento della religione 'de facto' provoca divisioni sociali e discriminazioni, riconoscendo in qualche modo il punto sollevato da Urbinati e adombrando una soluzione simile. Tuttavia LR non sviluppa adeguatamente la questione perché si limita a discuterne relativamente alle esenzioni richieste da minoranze popolarmente viste con diffidenza.

L'analisi di Urbinati offre l'occasione per avanzare a Laborde una critica che fa leva un'ambiguità del secolarismo minimo nell'interpretazione della religione del liberalismo.

Questa ambiguità è composta da due elementi non conciliari: il primo consiste nel cercare di mantenere il ruolo pubblico della religione a livello ideale soffermandosi poco sui rischi concreti che Divinità potrebbe avere in quanto a prevaricamento della maggioranza, il secondo è la volontà di mantenere il concetto di sovranità, senza però accorgersi dei rischi di statalismo di Secularia a causa dell'ottimismo nei confronti del concetto di Stato laico.

Il primo elemento è oggetto di una critica di carattere particolare che ricalca la posizione di Urbinati, rispetto alla quale Laborde mantiene un'impostazione generale simile, ma, differisce sulla gestione dei casi particolari: in realtà Laborde se ne rende conto, ma non sviluppa abbastanza la soluzione al problema e la critica inoltre mette in risalto il fatto che in questi dibattiti si parla sempre di società plurali o società multireligiose, ma esistono nazioni monoreligiose in cui non c'è affatto pluralismo, bensì una religione o una cultura che prevale in modo schiacciante e questo può portare facilmente la democrazia a tradursi nella ratifica delle idee della maggioranza, mentre le minoranze subiscono le decisioni degli altri senza poter incidere questa osservazione sarà integrata dai rilievi che Valentina Gentile ha mosso contro LR proprio su questo argomento. Il secondo elemento muove una critica di carattere generale che si può applicare a Laborde e anche alla stessa Urbinati e in genere al concetto di sovranità.

Il secondo elemento è oggetto di una critica di carattere generale e si focalizza su due fattori: 1) filosofi come Laborde e Urbinati concepiscono le ingerenze dello Stato come arbitrio della maggioranza, ma è riduttivo perché anche lo statalismo è una forma di ingerenza dello Stato a causa della regolamentazione eccessiva nella società civile, ma ambedue non se ne rendono pienamente conto e pongono ottimisticamente nelle mani dello Stato le garanzie per regolamentare la società civile; 2) anche se Laborde obietterebbe che le procedure democratiche scongiurano l'arbitrarietà di una burocrazia invadente, si può fare un'altra considerazione a posteriori che smentisce questa affermazione perché la storia del diritto ci mostra che anche in Stati democratici si è sviluppata un'esagerata centralizzazione del potere e una regolamentazione pervasiva, e ciò è accaduto in maniera totalmente indipendente dalle maggioranze e dalle ideologie politiche che si sono alternate al potere. Dietro questa pervasività della regolamentazione statale ci sono l'idea, fatta propria anche da Rawls e accennata in 3.1 quando ho citato Bonotti (2011) secondo cui i valori politici sono più grandi tutti gli altri e quindi non è lecito opporsi a essi, e il pregiudizio contro l'individuo e i corpi intermedi denunciato dai liberali libertari e da una parte dei cristiano-democratici. Ma ora partiamo dall'inizio.

La filosofa politica Nadia Urbinati e il sociologo Marco Marzano (2013) in *Missione impossibile. La riconquista cattolica della sfera pubblica* hanno esposto una critica ai filosofi liberali post-secolaristi, soprattutto Habermas, ponendogli davanti la situazione religiosa dell'Italia, la quale ha un'eccezionalità non prevista durante le discussioni filosofiche che è lo scarso pluralismo religioso. Ma andiamo con ordine. Il libro è strutturato in due parti: la prima è di Marzano che affronta la secolarizzazione dell'Italia, la seconda di Urbinati è molto ricostruttiva del dibattito ed è tesa a criticare Habermas, suggerire alcune correzioni a Rawls e mostrare le difficoltà della democrazia italiana.

Marzano discute sui tentativi della Conferenza Episcopale Italiana di proporre in politica la dottrina sociale della Chiesa dopo il dissolvimento della Democrazia Cristiana. Questi tentativi corrispondono ai pronunciamenti dei vescovi su alcuni temi politici, tendenzialmente in materia bioetica, che spesso vengono viste come ingerenze dai partiti politici progressisti, alle organizzazioni come Azione Cattolica o Comunione e Liberazione e ad alcune iniziative particolari come le conferenze di Todi o il Meeting di Rimini. Marzano però, con dati alla mano anche se in parte discutibili⁶⁴, ritiene che tutto ciò sia inutile per le seguenti ragioni. Per prima cosa i cattolici italiani percepiscono una forte distanza dalle gerarchie: benché siano ancora molti i battezzati la pratica liturgica è scarsa intorno al 12-15%, in genere pochi ritengono vincolanti i pareri dei vescovi su questioni morali importanti, anche in termini bioetici; in linea con questo la gran parte dei cattolici ritiene che la Chiesa non dovrebbe occuparsi di politica oppure afferma che durante le elezioni non fa riferimento ai propri valori religiosi per decidere cosa votare. Detto questo, Marzano collega queste tendenze a una più generale soggettivizzazione o protestantizzazione del cattolicesimo italiano: in altri termini i cattolici italiani preferiscono vivere la fede come un fatto privato in cui si sperimentano esperienze religiose; si è legati alla propria parrocchia o movimento piuttosto che alla chiesa in senso universale; si pensa che la Chiesa dovrebbe occuparsi principalmente di questioni spirituali; infine vi è molta frammentazione riguardo a idee teologiche, pastorali, liturgiche e politiche. Marzano conclude che il fossato tra gerarchia e popolo è causato dalla tradizionale mancanza di democrazia all'interno della Chiesa, cosa che perpetua un paternalismo anacronistico nei confronti dei fedeli. Questa cecità delle gerarchie impedisce ai vescovi di comprendere le reali esigenze dei fedeli e crea di fatto una sorta di scisma tra una chiesa 'di base' progressista e una 'di palazzo' conservatrice. Per Marzano se la Chiesa vuole andare avanti e recuperare aderenti deve aprirsi a istanze politiche e teologiche più progressiste e limitarsi a occuparsi di spiritualità in un'ottica di fede come fatto privato.

Si potrebbero avanzare alcune critiche a questa analisi sociologica e alle sue soluzioni⁶⁵, ma ciò che interessa in questa sede è soffermarci su come interpretare la secolarizzazione. Ciò che Marzano fa è mostrare non tanto la secolarizzazione come avanzamento dell'ateismo o dell'agnosticismo, ma come una trasformazione della religiosità. Questa trasformazione nello specifico è chiamata 'believing without belonging' 'credere senza appartenere'; questo fenomeno è caratterizzato da una religiosità molto soggettiva, insofferente ai dogmi e alle gerarchie, in cui si crede di poter entrare in contatto col divino senza mediazioni istituzionali. Come abbiamo visto la teoria classica della secolarizzazione non è più condivisa in modo diffuso e il credere senza appartenere mostra che la religione da una parte è divenuta più evanescente e ha cambiato parzialmente il suo ruolo nella società, dall'altra non scompare mai completamente perché nonostante tutto la domanda religiosa rimane e anche in modo piuttosto costante.

Urbinati fa un discorso filosofico. Come Flores d'Arcais manifesta la sua preoccupazione circa le ingerenze della Chiesa cattolica nella sovranità dello Stato italiano. Secondo l'autrice il grave limite della filosofia politica contemporanea è quello di ragionare in

64 Stark & Introvigne 2003.

65 Introvigne 2012.

termini di società pluralista anche in contesti che pluralisti non sono, come appunto l'Italia, dove la stragrande maggioranza della popolazione è cattolica. L'Italia è una nazione di fatto monoreligiosa che per più ha al proprio interno uno Stato ingombrante e teocratico come Città del Vaticano. Notoriamente tra i problemi di un sistema democratico vi è quello per cui la legislazione tende sempre a riflettere i valori della maggioranza, rischiando di discriminare le minoranze; in una situazione di monoreligiosità ciò significa una probabile discriminazione dei non credenti e promozione statale della religione della maggioranza che, se non 'de jure' almeno 'de facto', rischia di diventare religione di Stato. Quanto detto fin'ora è il nocciolo del discorso di Urbinati. Vediamo ora nello specifico la sua descrizione della situazione italiana e le sue critiche ad Habermas e Rawls. Per farlo inizia dando una definizione di laicità. Laicità non è sinonimo di liberalismo perché la separazione tra religione e Stato viene fatta anche da regimi autoritari e illiberali. La laicità poi non va confusa col laicismo o secolarismo che è un'ideologia che predica la superiorità dello Stato sulla religione e su tutti gli altri valori creando uno Stato etico che viola il liberalismo e gli stessi laicità e pluralismo, perché impone a tutti di professare un unico sistema etico. Laicità significa dare eguaglianza a tutti i cittadini indipendentemente dal credo e non creare un'identità tra la morale religiosa e il diritto. Con gli accordi del 1984 l'Italia non impone la laicità in senso statalista come fa la Francia, riuscendo a essere più coerentemente liberale; tuttavia lo Stato italiano è troppo debole nei confronti della Chiesa e rischia di subire ingerenze da parte di essa. In una società plurale le denominazioni religiose in un certo senso si autolimitano reciprocamente, ma in Italia non può succedere. Ciò che bisogna fare è fare una laicità più rigorosa che separi di più Chiesa e Stato affinché lo Stato sia più forte:

un *pluralismo sociale e religioso* e un *potere civile monistico* (la sorgente della legge deve essere solo una, lo stato) sono le strategie integrate che rendono la libertà individuale e la pace sociale sicure in una democrazia costituzionale.⁶⁶

La Chiesa cattolica ha sempre tentato, secondo Urbinati, di rendersi superiore all'autorità civile, ma lo Stato non deve avere alcun fondamento fuori dalla politica: questo è il senso genuino della laicità. Ci sono questioni insolubili, ad esempio quelle sui diritti, che vanno discusse in virtù del grande dissenso attorno ad esse e in uno Stato liberale e laico tutti devono poter esprimere razionalmente la loro opinione. Se una persona entra nel dibattito come cittadino credente e non solo come cittadino stravolge il rapporto pubblico-privato e la nozione di ragione pubblica.

Qui si apre il dibattito tra filosofi liberali che si devono muovere davanti a un bivio tra Rawls o Habermas. La posizione di Rawls, lo ricordiamo, è quella di limitare la propria religiosità nel privato, già nella propria coscienza ognuno deve fermare la propria religiosità per esprimersi da cittadino in tutta la sfera pubblica. Purtroppo Rawls basa tutto sulla buona volontà dei cittadini di autocensurarsi e sembra essere più utopico (o distopico per altri) che reale, sperando che tutti seguano il 'moral duty of civility' 'etica di cittadinanza', oltre ad essere adatto solo in società in cui la religione è vissuta molto soggettivamente. Habermas invece propone di risolvere la situazione distinguendo tra sfera pubblica formale e informale. La

66 Il corsivo è nell'originale.

prima è l'arena del dibattito istituzionale giuridico e politico in cui i rappresentanti e i funzionari devono autocensurare le proprie idee religiose, politiche, ecc..., la seconda è il dibattito pubblico che avviene nei media e che influenza la sfera formale. Qui i credenti possono esprimere la loro opinione in termini religiosi senza tradurre ciò che dicono in termini secolari. La proposta di Rawls secondo Habermas causerebbe una dolorosa schizofrenia nel credente diviso moralmente tra la fedeltà allo Stato e alla religione. Anche Habermas però è ingenuo perché basa tutto sul presupposto che le religioni, e in generale tutti gli attori della società civile, formino una sorta di garbato dibattito filosofico in stile accademico e simile al 'moral duty of civility', ma nella realtà non è così. In sintesi i sistemi di Rawls e Habermas, benché siano così popolari tra i filosofi, non sono adottabili per l'Italia perché entrambi presuppongono per il loro funzionamento una società plurale, che in Italia non c'è.

La proposta di Rawls per Urbinati è migliore ma l'utilizzo del giusnaturalismo, benché lecito in linea teorica a differenza di Flores d'Arcais, non è sufficiente a impedire raggiri nelle procedure come il blocco di voti o lobbying. La post-secolarità di Habermas invece permetterebbe alla religione maggioritaria di entrare nel dibattito pubblico dominando il resto. Il paradosso è che il liberalismo dando questo spazio alla religione, permette alla maggioranza di imporre leggi non accessibili, come è accaduto, secondo lei, nel caso Lautsi con le decisioni del TAR del Veneto e della Corte europea che hanno stabilito la liceità dell'Italia di appendere i crocifissi nelle scuole in nome della tradizione della maggioranza, da una parte adottando dunque un'impostazione relativistica che premia arbitrariamente la maggioranza contingente invece di agitare gli abusi, e dall'altra facendo paradossalmente un'ingerenza nella chiesa poiché si stabilì il significato del crocifisso non solo come simbolo del cristianesimo, ma anche come culturale e anche laico perché metafora del sacrificio a favore degli altri⁶⁷; probabilmente questo è un piccolo graffio ai cattolici che hanno difeso il crocifisso e che contemporaneamente condannano il relativismo e non vogliono che sia lo Stato a definire i confini della religione.

Per Urbinati il liberalismo in genere a dire il vero ha favorito la religione dandole proprio questo spazio pubblico, oltre a fare sì che la religione si occupi di spiritualità e non di politica, che per Urbinati è la sua vera essenza. Habermas paradossalmente permette ai cittadini di esprimere le loro opinioni e di sentirsi prima credenti e poi cittadini nella sfera informale, e poi pretende che i politici eletti tradiscano gli elettori quando sono in parlamento perché loro devono comportarsi prima come cittadini cercando machiavellicamente di convincere credenti e non credenti durante le sessioni parlamentari. Questa divisione del lavoro tra chi discute e fa le leggi invece di risolvere la schizofrenia del cittadino credente la sposta dal livello psicologico e morale personale al piano istituzionale, senza dimenticare che i cittadini, credenti e non, quotidianamente mettono già da parte i propri interessi privati nell'agone pubblico, e non si capisce per quale motivo in questi casi non sono schizofrenici. Lo stesso Habermas endendosi conto dei rischi propone un sistema di 'chiuse idrauliche' che renda impermeabili le due sfere pubbliche. Urbinati sostiene che facendo così Habermas da una parte fa entrare la religione nel dibattito pubblico, e dall'altra chiude ogni canale di

67 Per una visione contraria a quella di Urbinati v. Weiler 2010.

comunicazione tra società civile e sfera istituzionale, cosa poco desiderabile visto che le istituzioni dovrebbero rappresentare la società civile. Urbinati propone questo: il funzionario pubblico non rappresenta gli elettori, ma tutti gli italiani e il politico è in interdipendenza tra la società civile e le istituzioni. La società civile è giusto che influenzi la sfera istituzionale, ma il politico deve rappresentare anzitutto lo Stato e deve essere leale prima ad esso che ai suoi elettori, proponendo una maggiore separazione Stato-Chiesa, senza tuttavia spiegare come essa, e tutti gli altri attori della società civile, possano influenzare le istituzioni (cosa che Urbinati auspica per il buon funzionamento della democrazia) senza compiere ingerenze nella sovranità.

Per riassumere e chiarire: come Flores d'Arcais teme fortemente le ingerenze della Chiesa cattolica e pretendono una laicità molto forte; però a differenza di Flores d'Arcais e in sintonia con Laborde non ritiene che il relativismo sia la soluzione e non si impegna nel dimostrare 'l'inferiorità' delle premesse religiose, ma si limita a dire che non sono accessibili. Infatti come già visto, Laborde e anche i sostenitori rigidi della DRR, dicono chiaramente che qualsiasi giudizio sulle religioni, anche quando liquidate come anacronistiche o irrazionali, sarebbe un'ingerenza. Paradossalmente Urbinati è leggermente in maggiore sintonia anche con Ratzinger sul relativismo rispetto a Flores d'Arcais (anche se nemmeno quest'ultimo accetta l'arbitrio della maggioranza), e sebbene lei si soffermi sui rischi di una maggioranza religiosa mentre Ratzinger sui rischi di una maggioranza laica e anche se Urbinati critica il cattolicesimo, non impedisce a un'altro cardinale, quale Julian Herranz (2004), di teorizzare dei limiti anche a una maggioranza religiosa. Infine sempre rispetto a Flores d'Arcais, Urbinati diverge sul decisionismo implicito di lui: infatti egli rifiuta la critica di Schmitt al dialogo democratico-parlamentare (Flores d'Arcais 2013 p. 37) e rifiuta qualsiasi arbitrarismo da parte dello Stato, ma ponendo la decisione come fondamento della politica (Flores d'Arcais 2013 p. 76-81) è pienamente in sintonia con Schmitt, anche se solo su questo aspetto; Urbinati invece ricordando esplicitamente le dispute Trasimaco-Socrate e Kelsen-Schmitt parteggia dichiaratamente per Kelsen in nome del normativismo, altrimenti il decisionismo giustificerebbe il diritto del più forte.

Si potrebbero approfondire le critiche all'opera di Urbinati accennate nel capitolo 2.2, ma non è questa la sede perché ciò che interessa è vedere se e come le sue critiche a Rawls e Habermas sono applicabili a Laborde. Fondamentalmente sono due i punti che ci riguardano: 1) da un punto di vista sociale i discorsi filosofici liberali si scontrano con la realtà monoreligiosa italiana dove non c'è il pluralismo funzionale all'efficacia del discorso pubblico e 2) la proposta di Habermas, ripresa da Laborde, secondo cui i cittadini possono esprimersi religiosamente nella sfera informale, ma non in quella istituzionale crea una situazione imbarazzante in cui i politici dovrebbero tradire i propri elettori.

Riguardo alla 1 Laborde in realtà si rende conto del rischio che la maggioranza possa discriminare le minoranze tanto da dedicare un paragrafo nel capitolo intitolato significativamente 'Pregiudizio della maggioranza', dove affronta le difficoltà da parte dei gruppi minoritari di ottenere esenzioni per motivi identitari o morali in società tradizionalmente cristiane; per renderlo coerente con la proposta di ritenere liberale Dio, lo Stato confessionale basato sull'accessibilità, ammette la necessità di apportarvi eventuali

correzioni affinché non avvengano queste discriminazioni. Ma è sufficiente? Dal punto di vista di Urbinati quella di Laborde potrebbe essere un'idea accettabile, ma Divinitia rimane pur sempre uno Stato in cui la maggioranza è favorita; forse Divinitia, con o senza correzioni, andrebbe bene in una situazione idilliaca e irrealistica in cui la maggioranza favorita dallo Stato sia in grado di autocontrollarsi secondo il 'moral duty of civility' e per questo Urbinati invoca una laicità più rigida e un più efficace bilanciamento dei poteri che eviti gli abusi. Laborde obietterebbe che le correzioni a Divinitia che invoca sono proprio i restringimenti che anche Urbinati auspica, ma allora c'è da chiedersi se Divinitia non sia una leggera variante di Secularia, lo Stato laico che non riconosce istituzionalmente l'importanza di una religione. Ciò che emerge non è tanto una contrapposizione frontale tra Urbinati e Laborde su come gestire i pregiudizi della maggioranza, quanto l'ambiguità di Laborde che da una parte, come Urbinati, dà la priorità assoluta alla sovranità statale e vuole frenare i pregiudizi della maggioranza, dall'altra vuole lasciare la possibilità che religione possa continuare avere un ruolo pubblico, ma alla fine non riesce a conciliare le due cose.

È proprio su questo che ha insistito Gentile (2024 p. 43 e seguenti). Davanti alla preoccupazione di un liberale che teme l'entrata di opinioni troppo conservatrici nel dibattito pubblico, Laborde rassicura che Divinitia non piacerà affatto ai conservatori estremisti perché essi vedranno comunque Divinitia come eccessivamente liberale poiché rispetta i tre principi del secolarismo minimo riportati nel capitolo 5.1. Gentile riprendendo un esempio di Laborde immagina tre persone discutere sul suicidio assistito: Mary lo rifiuta perché è contrario alla legge di Dio, Jacob lo rifiuta perché una persona malata terminale non si rende pienamente conto di ciò che fa e inoltre è facilmente manipolabile, Robert lo sostiene perché crede che un malato terminale ha diritto a morire degnamente senza sofferenze. Un funzionario conservatore dovrebbe giustificarsi usando l'argomento di Jacob perché è accessibile e non quello di Mary che è solo intelligibile; l'accessibilità permette di evitare le arbitrarie distinzioni tra secolare e religioso, ma il disaccordo è uguale e molto profondo sia tra Mary e Robert che tra Jacob e Robert nonostante gli ultimi due parlino lo stesso linguaggio dell'accessibilità: alla fine Laborde ritorna come Quong a fare una distinzione tra fondativo e giustificativo. Infine Laborde sa che gli appelli ai valori condivisi non sono sufficienti a risolvere l'indeterminatezza della ragione pubblica nel risolvere questioni controverse e per questo propone l'accessibilità, che dovrebbe eliminare l'indeterminatezza, ma il disaccordo fra i tre sembra smentirla. Laborde si difende sostenendo che i dilemmi giustificativi possono essere risolti dalle procedure democratiche e il che il disaccordo tra Mary, Jacob e Robert non importa al secolarismo minimo, importa ciò che fa il funzionario, ma questo non risolve l'indeterminatezza: Robert potrebbe dubitare della sincerità dei funzionari di Divinitia che seguono l'argomentazione di Jacob sostenendo che è una maschera per imporre valori religiosi basandosi goffamente su premesse errate e pseudorazionali e soprattutto non accetterebbe che la legge dia un parere così in una discussione così controversa, per Robert l'argomento di Jacob non è sufficiente.

Collegata a questa implicazione Gentile ne trova una seconda che ci porta a discutere il punto 2 circa i doveri di civiltà dei cittadini e dei funzionari. Divinitia per funzionare necessita di una maggioranza di persone ragionevoli come Jacob e di riflesso i funzionari

usano certamente ragioni accessibili come quelle di Jacob, ma il risultato è che nonostante questo vengono escluse persone come Mary e Robert, i quali continuano a ritenere illegittime le leggi perché fondate su premesse errate, venendo meno all'"deale di inclusione del liberalismo. Ciò accade perché il secolarismo minimo ha due obiettivi, quello di riconoscere alle religioni un ruolo sociale e quello di 'disconoscere gli aspetti dottrinari collegati alla dimensione etica e comprensiva delle religioni e delle dottrine comprensive' (Gentile 2024 p. 49), ma Laborde non sembra riuscire a coniugarli. Alla fine o Secularia e Divinitia sono due cose diverse o Divinitia è una leggera variante di Secularia a seconda di quale dei due obiettivi viene privilegiato. Infine anche Laborde esclude arbitrariamente alcune ragioni comprensive perché le ragioni di Jacob e Robert non sono meno comprensive di quelle di Mary.

Questo significa che la proposta di Urbinati sia buona per correggere la laicità di Laborde? La risposta è no, sia perché Laborde è già d'accordo sui principi generali della sovranità, sia perché questa stessa idea di sovranità è troppo ottimista circa la priorità dello Stato sulla società civile, cosa che sarà esaminata nel paragrafo successivo. Per completezza concludo che anche la proposta di Urbinati in quanto rawlsiana non sfuggirebbe all'accusa di proporre una metafisica come sviluppato in 6.2, e invece di fare una 'pars construens' che spieghi come devono rapportarsi la società civile e le istituzioni, afferma in modo contraddittorio sia la necessità di una forte separazione tra la società civile e Stato affinché esso mantenga la sua autonomia sia la necessità dell'influenza della società civile sullo Stato, pena la perdita di senso della partecipazione democratica, lasciando il lettore senza una soluzione. Sarebbe doveroso colmare questa lacuna come vedremo nel paragrafo successivo, ma ciò richiederebbe troppo spazio.

7.2 Lo statalismo del liberalismo egualitario

Prendiamo ora in considerazione il lato più 'laicista' della teoria di Laborde, quello che condivide maggiormente con Urbinati, cioè la teoria della sovranità statale connessa al primato dell'essere cittadino rispetto all'essere appartenente a una religione, etnia, posizione economica etc... e che riguarda l'impostazione generale della teoria normativa e in virtù di questa comunanza di vedute, l'obiezione di statalismo che sto introducendo è applicabile, per l'una e per l'altra e consta di due elementi: la linea Laborde-Urbinati 1) non dà una risposta ai critici liberali della DRR che mettono in discussione la quarta premessa dell'argomento del rispetto, per la quale una legge coercitiva va giustificata 2) non vede i rischi di abuso dello Stato come ente accentratore del potere poiché lo interpreta solo come abuso della maggioranza e non come filosofia del diritto che pretende di far rientrare tutta l'azione politica umana all'interno del diritto positivo anche nei minimi particolari, pervadendo la vita del cittadino in modo capillare.

Su 1) anzitutto Urbinati non considera i punti ciechi mostrati dai critici liberali della DRR e come abbiamo visto Laborde supera il problema con l'accessibilità; detto questo probabilmente Urbinati non solo preferirebbe Secularia a Divinitia, ma probabilmente lo considererebbe l'unico modello veramente liberale. Tuttavia, dopo l'analisi di Gentile, appare

evidente che *Secularia* presenta lo stesso problema di *Divinitia*. Vediamo perché. Anche Gideon Sapir e Daniel Statman (2003) si sono espressi sul caso di in uno Stato laico che governa una società quasi monoreligiosa, nel loro caso Israele. Sapir e Statman dopo aver esposto le posizioni laiche più intransigenti, dichiarano che nel mondo occidentale è difficile trovare una difesa esclusivamente e chiaramente religiosa di legge o di una sentenza; anche nel contesto israeliano dove la religione ebraica è socialmente maggioritaria e dove esistono partiti religiosi ebraici, non gli risultano argomentazioni che partano dalla Torah o si riferiscano a Dio e infatti in genere le argomentazioni dei partiti religiosi vengono accettate anche dai laici. Semmai le controversie sono state più laicamente legate al carattere nazionalistico o culturale ebraico, per cui un arabo non si riconosce nell'identità ebraica. Sapir e Statman a questo punto prevedono un'obiezione come quella di Urbinati, Flores d'Arcais o del fittizio Robert per cui le argomentazioni laiche avanzate dai credenti sono spesso un camuffamento per veicolare idee illiberali e ambizioni di potere, ma essi rispondono che se un ragionamento è convincente e ha successo non lo si può liquidare solo avanzando un sospetto, sottintendendo che sarebbe necessario mettersi sullo stesso piano e portare una controargomentazione logicamente più cogente. Viceversa, andando oltre Sapir e Statman, se Robert sospetta velleità teocratiche in *Divinitia*, perché un cittadino religioso non dovrebbe sospettare velleità antireligiose in *Secularia* o nello Stato laico di Urbinati? Laborde preciserebbe che in realtà lei prende le distanze dai pregiudizi antireligiosi di Urbinati, Flores d'Arcais e Robert, ma il fatto che talvolta chieda una forte separazione più come a p. 157 di LR lascia un margine di dubbio. Sapir e Statman infine aggiungono che avanzare la categoria del 'sospetto' ha comunque le sue ragioni, pur prendendo le distanze dagli eccessi della psicanalisi o dei faucaultiani; tuttavia notano che, se usata con coerenza, implica mettere in discussione buona parte degli attori del dibattito pubblico, cosa che non sempre i laici sono disposti a fare⁶⁸, anche perché provocherebbe quella separazione eccessiva tra società civile o corpi intermedi e istituzioni che Urbinati ha introdotto.

Su 2) mi riferisco alle critiche realiste, cristiano-democratiche e libertarie di destra al concetto di sovranità nel capitolo 3.1; è curioso notare che fino ad ora nessuno abbia preso in considerazione quelle dei libertari. Laborde (2017 p. 163-164) afferma in modo coevo alla citazione di Urbinati nel capitolo 7.1:

La radicalità del liberalismo, invece, risiede nel fatto che esso presuppone la sovranità dello Stato: la prerogativa dello Stato di fissare e far rispettare in modo decisivo i termini del contratto sociale [...] Il secolarismo presuppone inoltre la legittimità e la sovranità di comunità politiche autocostruite: i moderni Stati sovrani secolari.⁶⁹

Molti liberali non lo sottoscriverebbero. Ad esempio Carlo Lottieri (2001) invece di parlare di sovranità, preferisce provocatoriamente sostituirlo con la formula weberiana mutuata

68 Urbinati in parte si sottrae a questa possibile critica perché dice chiaramente che la separazione non deve essere solo tra religione e politica, ma in genere tra interessi privati e politica.

69 “The radicalism of liberalism, instead, lies in the fact that it assumes state sovereignty: the state’s prerogative to decisively fix and enforce the terms of the social contract. [...]. Secularism further assumes the legitimacy and sovereignty of self-constituted political communities: modern secular sovereign states” Trad. dell’Autore.

da Miglio 'monopolio legale della violenza' e con lui in Italia lo fanno anche Alberto Mingardi, Carlo Stagnaro, Luigi Bassani e Alessandro Vitale; questo atteggiamento dei libertari fa eco sia alla teologia politica di Schmitt, sia al neofederalismo e neoliberalismo statunitensi. Per loro semmai è l'opposto di quanto affermato da Laborde: il liberalismo è il grande ideale che ha frenato gli eccessi della sovranità. Laborde e Urbinati sono convinte che il problema sia l'eventuale abuso della maggioranza, mentre per gli altri il problema sta nella sovranità in sé come concentrazione eccessiva del potere e perciò contraria all'ideale liberale di divisione e bilanciamento dei poteri. Laborde ammette che la critica realista ha un fondo di verità, ma non è una cosa negativa perché deve esistere una sovranità ultima, un'istituzione inappellabile a cui i cittadini possano rivolgersi per ottenere un giudizio definitivo nelle controversie e questo è appunto lo Stato; inoltre questa sovranità non è illimitata, ma è comunque sottoposta ai vincoli costituzionali e al dibattito democratico. Quanto affermato da Laborde e Urbinati è vero ed esse hanno ragione a evidenziare il ben studiato rischio sociologico della 'tirannia della maggioranza', senza dimenticare che Laborde mostra correttamente che anche le critiche religiose alla sovranità si mostrano in vero molto disponibili ad accogliere il concetto di sovranità e che le polemiche contro la sua difesa liberale sono molto retoriche.

Tuttavia è anche altrettanto ben studiato il rischio di accentramento naturale del potere tipico dello Stato moderno. Con ciò intendo collegarmi a tutta quella storiografia che mostra la progressiva incidenza del governo centrale sulla società durante l'età moderna che tendeva giuridicamente a sostituirsi ai corpi intermedi e alle autonomie politiche e giuridiche locali regolamentando ogni aspetto della società. Ciò riguardava il diritto amministrativo e fiscale, ma riguardava strettamente anche la religione nella misura in cui essa è vista come un ostacolo del potere centrale, come abbiamo visto con l'assolutismo francese (ma potremmo indicare l'assolutismo in generale) passato poi al nazionalismo e al socialismo; in questo contesto di centralizzazione del potere nasce la nozione moderna di laicità.

Laborde obietterebbe due cose come fa nei capitoli 1 e 5 di LR: a) non a torto sottolineerebbe che questa sarebbe una critica sul piano storico-sociologico, che si riferisce a giudizi empirici a posteriori, e non logico su una teoria a priori della giustizia; tuttavia anche lei, come Urbinati, quando parla del pregiudizio della maggioranza deve naturalmente riferirsi a giudizi empirici a posteriori con cui correggere la teoria ideale; b) il fatto che lo Stato abbia una sovranità non significa che essa sia arbitraria, hobbesiana o schmittiana perché essa è delimitata dalla costituzione, dalle procedure, dalla divisione dei poteri e dal dibattito pubblico formale e informale. Quest'obiezione è giustissima perché fa banalmente notare ai critici che la liberaldemocrazia anche se deriva dalla modernità, non per questo ne eredita l'assolutismo, ma anzi è nata per combatterlo, né si può volgarmente equiparare lo statalismo odierno, per quanto deprecabile, al totalitarismo. Eppure ciò non esclude affatto che anche le democrazie contemporanee abbiano ereditato alcune delle caratteristiche sopracitate. Per esempio se pensiamo agli USA mi riferisco alla perdita di autonomia degli stati federati durante le presidenze di Andrew Jackson con la 'nullification crisis' e poi sotto Abraham Lincoln, per non parlare dei pesanti interventi statali del New Deal, e questa tendenza si mostra anche in ambito religioso se vediamo l'evoluzione delle sentenze esaminate nel

capitolo 1.2. Allo stesso modo anche le politiche socialdemocratiche in Europa hanno esteso l'ambito del potere statale poiché in quest'ottica lo Stato è visto come lo strumento più adatto a risolvere tutti i problemi. Ciò è intrinsecamente connesso alle politiche laiciste dei partiti di sinistra europei che interpretano il ruolo dello Stato come garante nei confronti degli abusi della religione esattamente come negli ambiti amministrativo ed economico. In Italia anche i cattolici si sono opposti a questa pervasività dello Stato connessa alla laicità aggressiva dell'epoca risorgimentale (Invernizzi-Accetti 2019 p. 111-139), basti ricordare di nuovo Sturzo come archetipo dei cattolici dell'epoca, la cui contestazione allo statalismo in ambito economico si univa alla contestazione della laicità intesa come statalismo in ambito religioso, le cui origini comuni risiedono appunto nel ritenere lo Stato democratico come giudice imparziale e affidabile; eppure durante la Prima Repubblica il dominio incontrastato della maggioranza cattolica e della Democrazia Cristiana non ha prodotto le riforme liberiste di Sturzo, ma anzi ha perpetuato le politiche stataliste, il che è significativo per mostrare come la tendenza alla centralizzazione si sia imposta nonostante sia esecrata dalla stessa DSC e dagli intellettuali cattolici. Con questo resoconto non voglio entrare nei dibattiti sulla schiavitù americana del XIX secolo, criticare lo Stato sociale o sostenere che le sentenze delle corti supreme americane fossero tutte ingiuste, ma mostrare come anche in democrazia i poteri dello Stato sono aumentabili e di fatto sono aumentati, per cui questo rischio di accentramento pervasivo che soffoca la società civile, a prescindere dagli eccessi e dai pregiudizi ideologici dei libertari, non lo si può liquidare facilmente ed è grave che Laborde non consideri questa corrente del liberalismo tra tutte le proposte liberali. Peraltro Laborde stessa ammette questa centralizzazione quando scrive:

La laicità ha storicamente comportato un trasferimento e una concentrazione su larga scala del potere coercitivo: dalla Chiesa e dalle autorità di nomina divina a un sovrano assoluto, che in seguito ha fondato la sua sovranità sull'autorizzazione democratica⁷⁰

Riassumendo, anche un libertario o un democristiano teme la tirannia della maggioranza: ciò che non va' nell'imposizione liberale egualitaria è il non vedere che lo Stato può essere invadente anche a prescindere dalla tirannia della maggioranza e che le politiche dei partiti di sinistra propugnano proprio questa invadenza nel nome della neutralità per la risoluzione dei conflitti. Le riserve stanno nello scetticismo sul ritenere lo Stato in sé come garante affidabile nelle controversie, nel sostenere che la sovranità e la democrazia possono essere arbitrarie anche se rispettasse le regole procedurali e costituzionali nello stile suggerito da Laborde o Urbinati e che il dibattito pubblico non è sufficiente a scongiurare quelle che Miglio chiamava 'legge di gravità del potere' e 'ipertrofia legislativa', cioè la tendenza da parte dello Stato accentrato di regolamentare sempre di più tutti i settori della società: l'ultima severa affermazione di Urbinati sull'incontestabilità morale dello Stato di diritto⁷¹ se da una parte è giustamente motivata dalla volontà di creare un'autorità non

70 “Secularism historically entailed a large-scale transfer and concentration of coercive power: from the church, and divinely appointed authorities, to an absolute sovereign, which later grounded its sovereignty in democratic authorization” Trad. dell'autore

71 Sia un liberale laico sia un cattolico conservatore sono convinti dell'importanza del comando impersonale della legge e dunque dello Stato di diritto, ma mentre per Urbinati questo comando impersonale è solo la

arbitraria, non riesce a dare una risposta alla seguente affermazione di Miglio (Barbera-Miglio 1997 p. 22):

A me francamente preoccupa la posizione di debolezza che l'individuo ha nei confronti dello Stato moderno. Senza Comunità di appartenenza, ordini professionali, chiese, che si ergano a difesa dei gruppi e degli individui, lo Stato ha avuto mano libera e rotto ogni argine. La tirannia fiscale, amministrativa, politica, che un gruppo di uomini esercita su di un altro in nome dello Stato è ormai sotto gli occhi di tutti. A questo proposito, tengo a sottolineare di essere assolutamente solitario nel panorama italiano, perché sono arrivato a questa posizione attraverso studi storici e giuridici, mentre la maggior parte degli studiosi di storia e dei giuristi venera lo Stato moderno

Con tono simile, sul versante del rapporto con la religione, la Commissione Teologica Internazionale (2019) ha notato il paradosso per cui:

sembra inevitabile osservare che, quando un simile Stato “moralmente neutrale” comincia a controllare il campo di tutti i giudizi umani, esso incomincia ad assumere i tratti di uno Stato “eticamente autoritario”. Nel suo rapportarsi originario alla verità, l'esercizio della libertà di coscienza – in nome della quale è imposta la censura di ogni valutazione – finisce per trovarsi in costante pericolo. In nome di questa “etica di Stato” viene talvolta indebitamente messa in questione, al di là del criterio del giusto ordine pubblico, la libertà delle comunità religiose a organizzarsi secondo i loro principi.

Infine la divergenza fondamentale, che è correlata a queste ed è già stata accennata in 3.1, mostra da un lato i rawlsiani che concepiscono la politica solo come interna allo Stato e rifiutano obblighi o diritti pre-politici nel senso di extrastatali, dall'altro i libertari e i democristiani che si rifiutano a) di ridurre tutta la politicità umana all'interno della regolamentazione statale rivendicando il ruolo dei corpi intermedi e b) i diritti e i doveri a una mera concessione o deliberazione della giurisprudenza positiva. Riassumendo (Pappalardo 2024):

lo Stato si attribuisce tutte quelle funzioni di erogazione e distribuzione del potere fino ad allora disseminate nel corpo sociale e nelle sue articolazioni giuridiche e istituzionali. Inoltre, assume come funzioni proprie ed esclusive la produzione delle leggi, la punizione dei reati, l'imposizione dei tributi, la conduzione delle guerre, il controllo di polizia e l'istruzione pubblica, i corpi intermedi vengono combattuti in nome della libertà dell'individuo, ma lo spazio lasciato libero dal venir meno di quelle realtà viene subito occupato dallo Stato, che dilata il suo apparato negli ambiti della scuola, dell'assistenza e della sanità. In una fase successiva lo Stato centralizzatore dà inizio alla statalizzazione delle attività di produzione, attraverso la creazione progressiva di un grande numero di monopoli di diritto e di fatto, nonché di oligopoli, in cui la «partecipazione» statale si inserisce in determinati settori produttivi in modo condizionante, soprattutto sulla scia del debordamento dell'intervento pubblico, in economia e non solo. Si giunge così all'attuale «Stato del benessere» che veglia sul cittadino «dalla culla alla bara»

Possiamo concludere il capitolo riassumendo che Laborde è post-secolarista nella misura in cui permette o addirittura pretende uno spazio per la religione, ma è anche fautrice di un laicismo statalista nella misura in cui difende il positivismo giuridico della sovranità moderna.

legge immanente positiva, per il cattolico è la legge naturale.

Capitolo VIII Un'interpretazione assolutista e un'interpretazione relativista della religione del liberalismo

8.1 La democrazia nelle chiese può essere imposta?

Si può introdurre il capitolo con questa considerazione apparentemente conciliante tra cattolicesimo e liberalismo egualitario, ma che in realtà approfondisce la divergenza esposta alla fine del capitolo precedente tra i libertari e cristiano-democratici da una parte e lo statalismo laico dall'altro circa la regolamentazione dei corpi intermedi da parte del diritto positivo. Esistono sei punti di convergenza tra il pensiero sociale cattolico, riferendomi soprattutto a come è stato difeso da Ratzinger, e il pensiero liberale egualitario di Laborde e Urbinati:

- 1) lo Stato deve essere neutrale. Ciò significa che i cittadini devono essere uguali davanti alle leggi in quanto a diritti e doveri e che l'adesione a una dottrina religiosa o secolare non deve essere incoraggiata o impedita dallo Stato;
- 2) la neutralità dello Stato non significa neutralità su alcuni principi morali fondamentali, altrimenti la stessa politica non avrebbe senso in quanto la sua essenza è quella di fare meglio e insieme ciò che è buono o giusto per la collettività, per cui tutti rifiutano il relativismo;
- 3) la democrazia non è sinonimo di arbitrarietà della maggioranza o della decisione e deve sempre vigere il comando impersonale della legge morale e giuridica;
- 4) i cittadini religiosi non possono imporre a chi non appartiene alla propria religione quei precetti morali che non sono accessibili, ma devono sempre usare la ragione, anche quando lo Stato riconoscesse una religione come importante per la nazione⁷². Ciò vale anche per i cittadini secolari che aderiscono a dottrine non pienamente accessibili agli altri. In sintesi non si può usare lo Stato per avvantaggiare la propria fazione;
- 5) conseguentemente il cristianesimo deve rifiutare la teocrazia evitando di identificare peccato e reato ed evitando di immanentizzare l'escatologia cristiana nella politica. Su quest'ultimo punto però potrebbero nascere equivoci e divergenze: anche la teologia della liberazione propugnava un'immanentizzazione dell'escatologia, ma ha sempre goduto del favore dei progressisti politici. Ratzinger dal canto suo preciserebbe che gli interventi dottrinari della Chiesa non violano la sovranità dello Stato e la teocrazia va rifiutata in base alla distinzione agostiniana tra Città di Dio e Città degli uomini e infine perché la ricchezza della dottrina sociale della Chiesa non è incasellabile rigidamente in un sistema politico

⁷² Il cardinale Julian Herranz (2004) accetta possibilità di uno Stato assimilabile a Divinità anche nel caso in cui la religione promossa non fosse cristiana.

preciso⁷³, mentre un liberale potrebbe non essere d'accordo sul primo punto. Infine il rifiuto liberale della teocrazia spinge affinché la religione sia il più possibile qualcosa di spirituale che sarebbe la sua vera essenza, mentre Ratzinger da una parte ammette che la Chiesa rischia di corrompersi al contatto col potere e rischia di perdere l'obiettivo della sua missione, ma dall'altra precisa che spirituale non è sinonimo di privato e che le religioni possono dare il loro contributo al progresso sociale, senza dimenticare che lo Stato non può decidere cosa qual è l'essenza dell'essere religioso;

6) Stato e religione non devono fare ingerenze reciproche altrimenti violerebbero le rispettive sovranità e devono impegnarsi insieme affinché la religione sia protetta dallo Stato e viceversa lo Stato sia protetto dalla religione.

Da questa breve esposizione non appaiono motivi di grande conflittualità perché sia un sistema che l'altro intendono stabilire dei principi morali forti, senza dare sconti al relativismo; il problema sta nel contenuto: quali devono essere i principi morali fondamentali che non possono essere discussi? In base a quale criterio una dottrina può essere considerata controversa? Questo capitolo metterà in luce la difficoltà di Laborde a stabilirlo perché in alcuni punti afferma saldamente l'assolutezza morale dei valori liberali per non farsi accusare di relativismo, mentre in altri punti afferma che lo stesso liberalismo non è incontestabile per non farsi accusare di rigidismo morale. Questo breve confronto con Ratzinger fa risaltare il primo impegno di Laborde, quello antirelativista. All'inizio di questo capitolo ho scritto che ciò si ricollega al paragrafo precedente quando parlavo della regolamentazione pervasiva dello Stato. Perché? Perché la posizione di Chiara Cordelli che sto per introdurre è una versione di questo statalismo che arriva persino a giustificare gli interventi dello Stato in teologia ed è molto più compatibile col liberalismo egualitario di quanto Laborde creda, andando a contraddire il proprio impegno a scongiurare simili interventi nelle dottrine religiose. Questa confusione presente in LR mostra che il secondo impegno di Laborde, quello di teorizzare un liberalismo flessibile, degenera in un relativismo.

In LR Laborde cita un articolo di Cordelli (2017) 'Democratizing Organized Religion' che discute se le associazioni religiose abbiano il dovere morale di organizzarsi democraticamente. La risposta di Cordelli è affermativa, con alcune precisazioni. Questo discorso fa parte di un più ampio dibattito in cui ci si chiede se anche organizzazioni non statali o non politiche debbano governarsi democraticamente. Cordelli con diritti democratici intende:

un diritto rivendicato da un gruppo di agenti a una quota uguale di potere per influenzare determinate decisioni, sia attraverso la partecipazione, la deliberazione o la rappresentanza. Le questioni che affronto sono quindi (1) se e, in caso affermativo, quali agenti (ad esempio, membri, dipendenti religiosi, dipendenti laici, ecc.) dovrebbero avere, almeno pro quota, il diritto di influenzare le decisioni all'interno di una chiesa e (2) se questo diritto è superato da rivendicazioni concorrenti.⁷⁴

73 Simmetricamente Laborde rifiuta il relativismo, ma ciò non implica che il liberalismo debba essere incasellato in un unico e rigido politico, ma deve essere flessibile.

74 "right, held by a group of agents, to an equal share of power to influence certain decisions, whether through participation, deliberation, or representation. The questions I address are thus (1) whether and, if so, which

Tradizionalmente i filosofi politici, in modo trasversale alle correnti a cui aderiscono, sono contrari a imporre la democratizzazione delle associazioni religiose perché comporta un'ingerenza dello Stato nella religione, la violazione dell'integrità dei credenti e dalla volontarietà delle associazioni. Tuttavia Cordelli da una prospettiva tra repubblicanesimo e liberalismo rispondendo affermativamente a 1) sostenendo che le chiese cristiane esattamente come gli Stati comportano un assoggettamento continuativo dei rispettivi membri, la presenza di sanzioni per chi viola le regole e alti così di uscita; per di più lo Stato di per sé non è in grado di impedire totalmente l'arbitrarietà del potere ecclesiastico. Ciò mette le basi per introdurre la democrazia nelle chiese, sebbene riguardi principalmente, ma non esclusivamente, come agenti i ministri e come oggetto le decisioni che hanno effetti profondi sugli interessi fondamentali degli individui o che interferiscono con la loro libertà. Ma spostandoci su 2): questi diritti sono superati da altre rivendicazioni, soprattutto quella di associazione? Questo conflitto tra diritti è reale o apparente? E come andrebbe risolto? Se le chiese avessero un diritto illimitato all'autonomia, sarebbe certamente illecito chiederle una democratizzazione; tuttavia le chiese non possono godere di un diritto illimitato all'autonomia: a) la religione non ha una salienza etica tale da poter giustificare una tale autonomia; b) il fatto che le chiese subiscano restrizioni affinché non commettano abusi non dà allo Stato il dovere di compensare queste restrizioni con una forte autonomia; c) anche se la religione fosse da relegare totalmente nel privato, non ne consegue che le chiese debbano avere un'autonomia assoluta per poter essere protette dall'ingerenza dello Stato. Ora, Il diritto di associazione si esprime in questo:

lo scopo della libertà di associazione è quello di proteggere l'interesse degli individui (I) a perseguire autenticamente e congiuntamente, come membri di un'associazione, una particolare concezione del bene o missione, indipendentemente dal suo contenuto. Si tratta di un interesse che tutti i cittadini dovrebbero avere un'uguale opportunità di soddisfare, compatibilmente con la stessa opportunità per gli altri. Ora, mentre l'imposizione di un requisito R a un'associazione A non può vanificare la missione di A e quindi non può compromettere l'I dei membri di A, l'imposizione di R ad A1 può compromettere l'I dei membri di A1. Ne consegue che lo stesso principio di libertà di associazione può richiedere la concessione di diversi ambiti di autonomia a diverse associazioni⁷⁵

Ma questo approccio incentrato sulla 'missione' come fulcro dell'associazione a prescindere dal contenuto di questa missione è limitato perché è troppo monolitico. Cordelli propone in alternativa di spostare l'approccio sulle decisioni che l'associazione pretende di fare. Per Cordelli l'autonomia può essere concessa quando la sua negazione comprometterebbe il raggiungimento dello scopo che fonda l'associazione. Tutte le decisioni

agents (e.g., members, religious and employees, laic employees, etc.) should be, at least pro tanto, entitled to an equal share of power to influence the making of what decisions within a church and (2) whether this entitlement is overruled by competing claims" Trad. dell'Autore.

75 "purpose of freedom of association is to protect individuals' interest (I) in authentically and jointly pursuing, as members of an association, a particular conception of the good or mission, whatever its content. This is an interest that all citizens should be provided with an equal opportunity to fulfill, compatibly with the same opportunity for others. Now, while imposing a requirement R on an association A may not defeat A's mission and thus may not compromise A's members' I, imposing R on A1 may compromise A1's members' I. It follows that the same principle of freedom of association may require granting different scopes of autonomy to different associations". Trad. dell'Autore.

che riguardano lo scopo dell'associazione sono 'essenziali' e dunque meritano l'autonomia; le altre decisioni invece no in quanto 'non essenziali'. Si può obiettare che questa distinzione sia troppo sfumata e che spettando ai tribunali e ai governi si rischiano interferenze nella religione. Cordelli risponde dicendo che la distinzione anche se sfumata non è impossibile e sostiene che gli enti statali compiono abitualmente distinzioni simili in molti altri settori ed è inevitabile che lo Stato compia giudizi di questo genere. La libertà di associazione protegge le decisioni essenziali, non quelle non essenziali.

Per fare un esempio, in Romania il 'Sindicatul Păstorul Cel Bun' aveva rivendicato per i sacerdoti Chiesa Ortodossa Rumena il diritto di poter contrattare le decisioni circa sicurezza e condizioni di lavoro, stipendio, trasferimento, pensione e uso dei beni della chiesa. Il sindacato venne sciolto dai vescovi, ma gli aderenti fecero ricorso al tribunale civile, che però diede ragione alla gerarchia in virtù del principio di autonomia. Per Cordelli questo è un esempio in cui la richiesta di democrazia era lecita e purtroppo il tribunale civile non l'ha concessa. Infine non si può lasciare che una chiesa decida autonomamente chi deve detenere l'autorità ultima al proprio interno o chi parla a nome di essa: infatti all'interno delle chiese sono presenti dispute di vario genere e se lo Stato non dà un giudizio su di esse, permette che rimanga lo 'status quo', con conseguente mancanza di diritti da parte di chi si oppone ad esso. Questi diritti poi riguardano soprattutto chi lavora per una chiesa, per i quali uscire da essa richiede dei costi molto alti e quindi il diritto di associazione va' subordinato a quello di democrazia, dunque per proteggere il diritto alla democrazia lo Stato può addirittura deve intervenire in questioni teologiche.

Lo Stato dal canto suo ha buone ragioni per imporre o almeno incoraggiare la democrazia nelle chiese, ad esempio subordinando le esenzioni fiscali alla democrazia interna. Certamente ci sono casi in cui ciò non è necessario perché alcune chiese hanno già meccanismi democratici oppure può essere dannoso se ciò mette in difficoltà chiese già indebolite da discriminazioni passate. Una soluzione infine potrebbe essere quella di definire giuridicamente le chiese come personalità giuridica, cosa che presuppone che tali associazioni perseguano il bene comune e non solo rivendicazioni particolaristiche.

8.2 La contraddizione sulla concessione delle esenzioni ad associazioni illiberali

Laborde cosa ne pensa di tutto questo? Per rispondere dobbiamo pendere in considerazione i rilievi critici che ha avuto da parte di Avia Pasternak sulla questione dei diritti di associazione ed esenzione. Partendo dal fatto che Laborde giustifica la libertà di associazione come estensione della libertà individuale, Pasternak muove due obiezioni. La prima si concentra sui diritti dei gruppi religiosi come personalità giuridica, ma non ci interessa; la seconda riguarda i diritti di discriminazione: Pasternak ricorda che Laborde difende le esenzioni perché le associazioni hanno interessi di coerenza e competenza che determinano gli IPC e che è dovere dello Stato tutelare, altrimenti farebbe un'ingerenza nella teologia e cita l'esempio controverso delle chiese suprematiste bianche. Pasternak nota che nel capitolo 5 Laborde sostiene che non si può imporre alla Chiesa Cattolica di ordinare le donne come non si può imporre a una chiesa suprematista di accettare l'adesione degli afroamericani, poi però nel capitolo 6 dice

che le esenzioni necessitano non solo di sincerità spessa, ma anche di accettabilità sottile, ricordando che la stessa Laborde non accetterebbe esenzioni per i sinceri nazisti, terroristi o per chi vorrebbe praticare infanticidi rituali. Pasternak fa notare che le due cose non sono coerenti perché una chiesa suprematista non arriva alla soglia di accettabilità liberale minima. Pasternak prevede la seguente controbiezione: non bisogna confondere le azioni con le intenzioni che sono dietro le azioni e non bisogna giudicare se la dottrina è illiberale, ma se l'azione specifica è illiberale. Pasternak però non è convinta e preferisce ritornare almeno in parte a Rawls: come caso limite potrebbe essere liberale rifiutare gli afroamericani in un'associazione, ma le chiese suprematiste non solo esercitano questo rifiuto in base a motivazioni illiberali, ma questa azione è una forma di disprezzo esplicita e voluta che va oltre il rapporto tra la chiesa e l'eventuale richiedente: l'esprime l'odio verso una categoria di persone, per cui almeno qui non ha senso dividere intenzioni e azioni.

Laborde ha replicato a queste obiezioni. Anzitutto riconosce che Pasternak ha visto le sue forti soglie di sbarramento per le concessioni delle esenzioni, poi passa al punto cruciale: fino a quando si può separare la singola richiesta dalla dottrina comprensiva da cui deriva? Laborde fa tre distinzioni:

In primo luogo, dobbiamo decidere se i gruppi razzisti (non violenti) in generale hanno un posto nelle società liberali [...]. In secondo luogo, alcuni gruppi religiosi definiscono la propria appartenenza su basi etniche o razziali, e lo fanno senza necessariamente esprimere atteggiamenti razzisti. Le associazioni ebraiche ultraortodosse applicano rigide regole di matrilinearità [...]. In terzo luogo, i più problematici sono quei gruppi religiosi la cui dottrina escludente è specificamente motivata da un'animus razzista, come le chiese suprematiste bianche negli Stati Uniti.⁷⁶

Dopo aver premesso che se si danno le esenzioni per i razzisti religiosi bisogna darle anche a quelli non religiosi perché la religione non ha salienza etica, Laborde ritorna sulla distinzione tra azioni e intenzioni e cioè se eventuali razzisti che non praticano la violenza hanno diritto di parola in una società liberale: a livello di principi generali Laborde lascia aperta la questione ritenendola una forma di disaccordo ragionevole tra i liberali sul paradosso dell'intolleranza e sul diritto di parola per dottrine illiberali, mentre sul lato del caso particolare e concreto sostiene che la discussione deve vertere sul significato e sulle conseguenze storico-sociali del razzismo statunitense che potrebbero spostare l'ago della bilancia sul negare le esenzioni. Conclude ammettendo di aver sorvolato troppo sull'argomento e ricordando 'che affinché le leggi siano giustificabili, devono essere supportate da ragioni accessibili: ragioni che i cittadini possano comprendere e discutere'.

Tuttavia c'è un punto debole. Laborde distingue tra un primo livello in cui si discerne nettamente ciò che da una punto di vista liberale è moralmente ripugnante da ciò che è accettabile o doveroso, e un secondo livello in cui si discute ciò che è moralmente ambivalente; partendo dall'osservazione di Pasternak sostengo che questa distinzione è

76 "First, we need to decide whether (nonviolent) racist groups in general have a place in liberal societies [...]. Second, some religious groups define their own membership on ethnic or racial grounds, and do so without necessarily expressing racist attitudes. Ultra-Orthodox Jewish associations apply strict rules of matrilinearity [...]. Third, most problematic are those religious groups whose exclusionary doctrine is specifically motivated by racist animus—such as white-supremacist churches in the United States". Trad. dell'Autore.

problematica perché Laborde 1) non distingue in modo chiaro il confine dei due livelli e 2) perché essa stessa mette in discussione i principi del liberalismo mettendo essa stessa in discussione il primo livello che è quello più rigorista.

Partiamo dal deflazionismo. Laborde nega salienza etica alla religione e nel caso delle chiese suprematiste bianche, se è giusto dare loro la possibilità di compiere alcuni atti razzisti come discriminare l'ingresso dei richiedenti in base al colore della pelle, è lecito darlo anche ad associazioni razziste non religiose, purché queste associazioni non siano violente; Laborde dunque partendo dalla giustificazione religiosa delle chiese suprematiste, arriva quasi a giustificare le associazioni razziste in generale. Su questo si possono fare tre rilievi: 1) cos'è la violenza? La violenza non è solo fisica, ma anche verbale e morale. Se si intende quella fisica non è detto che un'associazione razzista la pratichi, ma di sicuro pratica le altre due mettendo comunque le basi per quella fisica, almeno indirettamente. E' vero che Laborde ricorda che la liceità delle associazioni razziste è discussa tra i liberali stessi, ma è proprio lei che chiede il criterio della violenza per valutare l'accettabilità; 2) Laborde precisa giustamente che la discriminazione di una chiesa suprematista non è sullo stesso piano delle rigide regole di matrilinearità da parte ebraica. Ciò è coerente col fatto che (capitolo 6) non le piace mettere sullo stesso piano il sacrificio infantile e dare lievi punizioni corporali ai bambini facendoli passare tutti e due nella prima fase di accettabilità sottile: la prima è moralmente ripugnante la seconda è ambivalente perché nasce da un ragionevole disaccordo sulla giustizia liberale. Eppure nella replica subito dopo aver scritto così sostiene che la libertà di parola dei razzisti è un argomento di ragionevole disaccordo; 3) l'esempio della chiesa suprematista è sensato nel contesto citato, ma è un po' irrealistico per portare avanti il discorso: quanti afroamericani vogliono entrare in una chiesa suprematista? Nel capitolo successivo ricollegandomi a Cordelli mi concentrerò su una questione simile, ma più realistica come la democrazia nelle chiese.

Concludo il discorso sottolineando che nonostante questo la posizione di Laborde mantiene un vantaggio su quella di Rawls, a cui invece Pasternak vuole tornare. Rawls si troverebbe attaccato sia dai laici che dai credenti in una situazione antinomica: i primi contesterebbero la sua confusa accettazione della misoginia per cui essa è accettabile se religiosa, tradizionale e non comporti inferiorità nei confronti della donna. Questa posizione relativista mette in discussione gli impegni liberali per la parità dei diritti per poi affermare che la misoginia accettabile deve rispettare la parità dei sessi: ma cos'è la misoginia se non il mancato rispetto della parità dei sessi? E poi con quale criterio si può stabilire se una credenza è abbastanza religiosa e tradizionale? Le Costituzioni di Anderson che impongono ai massoni di non ammettere nelle logge le donne e gli atei sono meno accettabili della negazione del sacerdozio femminile tra i cristiani perché più recenti? I secondi invece manifesterebbero la propria indignazione nell'essere giudicati accettabili ma inferiori a causa del loro sostegno a una posizione che tuttavia essi stessi non percepiscono come misogina. Laborde si limita a giudicare solo le richieste singole facendo fare l'onere della prova ai richiedenti, nella sicurezza che l'argomentazione se non è teologica non subisce intromissioni e senza dare giudizi controversi sulle dottrine.

8.3 Dalla contraddizione nelle esenzioni alla contraddizione nei fondamenti della sovranità

Basandoci sul capitolo 6 e sulla risposta a Pasternak, la richiesta di democratizzare le chiese cattolica e ortodosse è come quella di chiedere alle chiese suprematiste di accettare gli afroamericani; dunque la posizione di Cordelli è discutibile, ma accettabile perché dipende da come si vuole interpretare la gerarchia dei diritti liberali di eguaglianza e associazione: se gli avversari di Cordelli privilegiassero i diritti di associazione si troverebbero nella stessa posizione di ambiguità da disaccordo razionale sui principi liberali. Ma se ci basassimo sul capitolo 5 in cui difende con forza la competenza delle associazioni religiose in ambito teologico le conclusioni dovrebbero essere opposte. Vediamo perché. Un cristiano potrebbe non condividere l'argomentazione di Cordelli aggiungendo una premessa teologica che lei non considera, ma che per i cristiani è fondamentale. La premessa è che la comunità cristiana primitiva, di cui le chiese attuali si considerano le legittime eredi, non era una comunità umana come le altre perché è stata fondata da Dio, Dio ne è membro e Dio ne è la vera guida; di conseguenza le chiese cristiane attuali, nonostante i disaccordi sulla successione apostolica, concordano sull'affermare che la chiesa è sì umana in quanto formata da esseri umani, ma ha anche una componente divina che nei fatti si esprime nell'ispirazione divina della gerarchia (secondo un adagio la voce dei superiori è la voce di Dio). Ciò non significa che i ministri siano infallibili in tutto e che non siano perseguibili penalmente e certamente un giudice in un tribunale non può trattare una chiesa come una associazione divina; tuttavia deve tenere conto che i membri considerano la propria associazione come divina e da ciò derivano numerose posizioni teologiche: se un tribunale tralasciasse questo fattore teologico, non capirebbe la vera origine della posizione delle chiese, basata su argomentazioni teologiche e quindi che non competono al tribunale; in caso contrario imporrebbe di modificare la dottrina venendo meno al rispetto della competenza e chiedendo di rinunciare alla coerenza dei membri, come invece è accaduto in Spagna col caso della Venerable Escalvitud oppure per fare l'esempio laico di Laborde sarebbe imporre a un partito laburista un presidente conservatore.

Ciò apre la porta a una critica ancora più radicale ai fondamenti del liberalismo labordiano. Nel capitolo 1 aveva sostenuto che i valori liberali non sono incontestabili e che nemmeno i liberali più ortodossi ritengono incontestabile il liberalismo, per cui cito nuovamente e in modo più esteso quanto avevo già citato nel capitolo 4.1:

La filosofia politica del liberalismo non ha alcuna pretesa di fornire un quadro di riferimento per la giusta coesistenza tra religioni (e concezioni del bene) diverse, perché è essa stessa una religione. È, in un certo senso, giudice e parte. Qual è la dimensione della religione che Fish individua nella frase precedente? Da un lato, Fish potrebbe voler dire che il liberalismo è una dottrina controversa: non è universalmente condivisa. Questo è corretto, ma non deve preoccupare i liberali. I liberali politici, seguendo il lavoro successivo di Rawls, cercano di giustificare il liberalismo di fronte a una vasta gamma di individui che hanno concezioni diverse del bene, ma, come abbiamo visto, nessun liberale (nemmeno i liberali politici) sostiene che il liberalismo sia incontestabile o che possa essere giustificato a coloro che rifiutano le sue norme centrali. Se questo è ciò che si intende con l'idea che il liberalismo sia una religione, i liberali sono colpevoli, ma l'accusa è banale.⁷⁷

77 "This is that the political philosophy of liberalism has no valid claim to provide a framework for the fair coexistence between different religions (and conceptions of the good), because it is itself a religion. It is, in a

Eppure subito dopo afferma inequivocabilmente una forma di assolutismo morale:

Possiamo anche dire che il liberalismo poggia su valori sacri come i diritti: sono sacri nel senso che non devono essere soppressi, contrattati e bilanciati in un compromesso utilitaristico, ma sono invece perseguiti con un impegno totale a prescindere da perdite e sacrifici⁷⁸

E nel capitolo capitolo 4 scrive:

Prendere sul serio un disaccordo ragionevole sulla giustizia non implica che non vi sia alcun dato di fatto riguardo alle vere esigenze della giustizia. E il fatto che la giustizia sia contestuale non obbliga al relativismo etico o allo scetticismo.⁷⁹

Nel capitolo 5 inoltre Laborde mette i valori liberali come un assoluto che deve regolare la sovranità altrimenti arbitraria:

uno Stato sovrano ha una legittimità liberale solo se persegue una concezione di giustizia riconoscibilmente liberale, e lo fa democraticamente. In altre parole, la sovranità è limitata internamente dai principi liberaldemocratici.⁸⁰

Queste ultime tre citazioni sembrano lasciare intendere invece che i valori del liberalismo siano tutt'altro che incontestabili. Per cui in base a quanto analizzato in questo capitolo si può riassumere che non è chiaro il confine tra il livello di valutazione di accettabilità minima e il livello di valutazione specifica, e alla luce delle ultime quattro citazioni non è chiara nemmeno la distinzione tra accettabilità minima e azioni moralmente ripugnanti; quest'ultimo problema fa sorgere un grosso interrogativo su quali siano i valori liberali e cosa sia il liberalismo.

Questo ci riporta a quando Laborde rimprovera Quong per non distinguere tra giustizia e bene; Laborde ammette la difficoltà di trovare la demarcazione, e risolve il problema sostenendo che le questioni di giustizia e bene vanno definite nel dibattito pubblico. Io aggiungo però che il prezzo da pagare è comunque un certo arbitrarismo della maggioranza.

sense, judge and party. What is the dimension of religion that Fish picks out in the sentence above? On the one hand, Fish might mean that liberalism is a controversial doctrine: it is not universally shared. This is correct, but need not trouble liberals. Political liberals, following Rawls's later work, seek to justify liberalism to a wide consistency of individuals holding diverse conceptions of the good, but, as we saw, no liberals (not even political liberals) claim that liberalism is uncontroversial, or that it can be justified to those who reject its central norms. If this is what is meant by the idea that liberalism is a religion, liberals are guilty as charged, but the charge is trivial". Trad. dell'Autore.

78 "We can also say that liberalism rests on sacred values such as rights: they are sacred in the sense that they are not to be weighed, bargained, and balanced in a utilitarian tradeoff, but instead are pursued with total commitment regardless of loss and sacrifice". Trad. dell'Autore.

79 "Taking seriously reasonable disagreement about justice does not entail that there is no fact of the matter about the true demands of justice. And the fact that justice is contextual does not commit one to ethical relativism or skepticism". Trad. dell'Autore.

80 "On the view I defend, a sovereign state has liberal legitimacy only if it pursues a recognizably liberal conception of justice, and does so democratically. That is, sovereignty is internally limited by liberal democratic principles". Trad. dell'Autore.

In conclusione sebbene Laborde cerchi sinceramente e esplicitamente di evitare il relativismo e sebbene il concetto di ragionevole disaccordo non sia relativismo, involontariamente una parte della sua teoria è relativista a causa della confusione che ho appena analizzato. Ciò accade perché il progetto del libro è affermare con forza la necessità della sovranità e la necessità di principi morali assoluti che rendano la sovranità non arbitraria ponendo dei confini, però alla fine questi stessi principi sono talmente contestabili per lei stessa che i confini diventano senza senso.

In questo contesto si può aggiungere un'ultima cosa: Laborde nel capitolo 5 sostiene con forza la necessità di una sovranità ultima, la quale deve spettare allo Stato altrimenti la stessa organizzazione politica perderebbe di senso poiché altrimenti lo Stato sarebbe in balia dell'arbitrarietà dei corpi intermedi; detto ciò riconosce che anche la sovranità può essere arbitraria e pertanto precisa che la sovranità è lecita solo se delimitata da principi liberali. Da ciò se ne può prudentemente concludere che lo Stato liberale escluda chi critica la sovranità in sé. Tuttavia questo ci ricollega ai liberali di area federalista, liberista e libertaria che hanno criticato il concetto di sovranità in modo parzialmente simile ai realisti. Giustamente nel capitolo 5 ricorda che lo Stato liberaldemocratico non è decisionista per il solo fatto di essere frutto della modernità, e anzi aggiungo io che il liberalismo nacque storicamente anche come risposta all'assolutismo; tuttavia come detto ci sono alcuni liberali di cui sopra hanno sostenuto che gli attuali Stati liberali non siano ancora abbastanza liberali proprio perché avrebbero ancora in parte una concezione assolutistica della sovranità o addirittura criticano la sovranità in sé. Laborde come visto nel capitolo precedente purtroppo non tiene conto di questi liberali; tutto sommato concordo con la visione della sovranità di Laborde, ma come si comporterebbe davanti a un libertario anarcocapitalista? Si azzarderebbe a escluderlo dal liberalismo e dal ragionevole disaccordo liberale? C'è il rischio che paradossalmente le idee di questi liberali potrebbero non essere ammessi a causa della loro critica alla sovranità, sebbene come già ricordato ella stessa abbia in modo confuso ammesso la contestabilità del liberalismo e la necessità di dibattere i principi di giustizia che vincolano la sovranità. È vero come dice Bonotti (2011) che il liberalismo non può essere troppo rigido, pena l'esclusione di molte credenze e di conseguenza di molti cittadini: è proprio per questo che infatti le costituzioni liberaldemocratiche sono molto flessibili permettendo diverse interpretazioni degli stessi principi. Il problema è che Rawls stesso, come sottolinea Bonotti, non distingue chiaramente tra questioni costituzionali e non costituzionali, da cui derivano le questioni discusse da Quong e Laborde sugli oneri di giudizio sul bene e sulla giustizia per riparare questa ambiguità, ma alla fine rimane il pericolo di trasformare le norme da ragionevolmente interpretabili a evanescenti, cosa che contraddice il sincero impegno dei rawlsiani a evitare il relativismo.

Il paradosso, e qui mi ricollego al paragrafo 6.2 di questa tesi, è che i libertari e i cristiano-democratici rifacendosi al giusnaturalismo esprimono chiaramente un'antropologia e una metafisica come estremi per delimitare diritti e doveri degli individui e delle comunità per dare alla costituzione dei vincoli saldamente inappellabili entro cui svolgere il dibattito pubblico, mentre i rawlsiani tra cui Laborde rifiutano di esprimersi in senso metafisico in nome della neutralità, ma involontariamente come gli altri, se vogliono dare vincoli

costituzionali stringenti per evitare abusi, devono riattingere al concetto di natura umana come essenzialmente ragionevole, sociale e valorizzata da una dignità intrinseca; poiché negano di farlo sorge la confusione che abbiamo appena smascherato. Infine richiamandomi al paragrafo 7.2 di questa tesi quando parlavo dello statalismo, aggiungo che questa confusione sui principi morali basilari della politica ha il doppio effetto di far cadere la comunità nell'arbitrarietà di uno Stato troppo invasivo come quello voluto da Cordelli che vuole regolamentare il più possibile la società civile, o viceversa nell'arbitrarietà di qualche maggioranza che stravolge più che interpretare i principi morali liberali fondamentali da inscrivere nella costituzione, arrivando a demolire proprio quella sovranità che Laborde rivendica con forza.

Conclusione

La mia critica a LR è riassumibile in tre punti distinti che hanno un medesimo filo conduttore. Il primo riguarda la presenza di un'impostazione inconsapevolmente metafisica nell'impianto rawlsiano che Laborde eredita. Laborde non è acritica nei confronti di Rawls e del liberalismo in generale e per questo motivo prende sul serio quelle obiezioni che accusano il liberalismo di essere una religione alternativa in tutti i sensi in cui può essere inteso, tranne quello che qui è stato introdotto cioè che presuppone una certa concezione globale dell'uomo e del suo essere, fattore inevitabile per chiunque voglia parlare di diritti in quanto diritti umani. Il secondo mostra la difficoltà di Laborde nell'arginare i pregiudizi della maggioranza, sia essa laica o religiosa, connesse a una certa confusione sui limiti da dare alla religione nello spazio. Nella misura in cui certe correnti liberali, rappresentate archetipicamente da Urbinati e in cui Laborde si riconosce in buona parte, pensano che questi problemi vadano risolti con uno Stato forte, si apre a sua volta a un'altra obiezione che Laborde non discute, e che può essere estesa anche oltre il liberalismo egualitario, che consiste nel concepire l'arbitrarietà dello Stato democratico solo come arbitrio della maggioranza, ignorando completamente gli abusi dello Stato, anche democratico, come statalismo. Ciò non significa che lo Stato non debba definire religione, coscienza e così via, ma significa che non viene vista la tendenza allo statalismo a causa della fiducia eccessiva nello Stato come arbitro imparziale. Il terzo punto, partendo da una serie di incoerenze sulle esenzioni, evidenzia dei passaggi in cui la volontà di evitare il relativismo, viene contraddetta; questa confusione è spiegabile alla luce del primo punto, ed è legata al secondo nella misura in cui questi principi basilari 'scomunicano' implicitamente una parte dei liberali, quelli di area libertaria, e contemporaneamente possono permettere sia un Stato invadente, in linea con il rifiuto dei libertari, sia uno Stato troppo debole e in balia delle maggioranze, venendo meno alle intenzioni di creare uno Stato abbastanza forte per farsi rispettare.

Bibliografia

Arrigo, G. M., Pellicani L. (2023), “Una conversazione con Luciano Pellicani”, *Cristianità* n. 422 <https://alleanzacattolica.org/una-conversazione-con-luciano-pellicani/> (consultato 10/1/2025).

Audi, R. (1997), “Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics.” In Robert Audi and Nicholas Wolterstorff. *Religion in the Public Square*, Lanham, Rowman and Littlefield, p. 1-66.

Audi, R. (2000), *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge University Press, Cambridge.

Banti, A. M. (2009), *L'Età Contemporanea. Dalle rivoluzioni settecentesche all'imperialismo*, Laterza, Roma-Bari.

Barbera, A, Miglio, G. (1997), *Federalismo e secessione*, Mondadori, Milano.

Berdjaev, N. (1923), “Filosofii neravenstva”, <https://www.vehi.net/berdyaev/neraven/09.html> (consultato 10/1/2025).

Bulgakov, S. (1906), “Karl Marks kak religioznyj tip”, <https://www.vehi.net/bulgakov/marks.html> (consultato 10/1/2025).

Bulgakov, S. (1942), “Rasizm i christianstvo”, <https://www.vehi.net/bulgakov/rasizm/rasizm.html> (consultato 10/1/2025).

Berger, P. (1966), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, Garden City.

Bonotti, M. (2011), “Religious Political Parties and the Limits of Political Liberalism”, *Res Publica*, 17, 2, pp. 107-123.

Booth, P., Peterson, M. (2020), Catholic Social Teaching and Hayek's Critique of Social Justice. *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 23, pp. 36-64.

Burleigh, M. (2005), *Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics in Europe, from the French Revolution to the Great War*, Harper Perennial, New York

Calasso, S. (2023), “Rivoluzione conservatrice: un ossimoro”, *Cristianità* n. 424 <https://alleanzacattolica.org/rivoluzione-conservatrice-un-ossimoro/> (consultato 10/1/2025).

Commissione Teologica Internazionale (2019), “La libertà religiosa per il bene di tutti. Approccio teologico alle sfide contemporanee”, Congregazione per la dottrina della fede https://press.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_it.html (consultato 29/11/2024).

Compendio della dottrina sociale della Chiesa (2004), https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_it.html. (consultato 10/1/2025).

Cordelli, C. (2017), "Democratizing Organised Religion", *Journal of Politics*, 79, 2, pp. 576-590

De Lubac, H. M. (2016), *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore II Da Saint-Simon ai nostri giorni. Monografie*, Jaca Book, Milano

De Lubac, H. M., (2017), *Il dramma dell'umanesimo ateo. L'uomo davanti a Dio*, Jaca Book, Milano

Del Noce, A., (2024), *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna

Dericquebourg, R. (2003), "From the MILS to the MIVILUDES France's "Sect" Policy Since the Fall of the Socialist Government", CESNUR, https://www.cesnur.org/2003/vil2003_deriquebourg.htm (consultato 29/11/2024).

Dworkin, R. (2016), *Religione senza Dio*, Il Mulino, Bologna.

Eberle, Chris and Terence Cuneo, "Religion and Political Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/religion-politics/>>. (consultato 26/6/2024).

Floder Reitter, P. (2024), "Diktat ai cattolici dalla corte iberica", *La Verità*, 10 Novembre, p. 9.

Flores d'Arcais, P., Ratzinger, J (2000), *Dio esiste? Un confronto su verità, fede, ateismo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine.

Flores d'Arcais, P. (2013), *La democrazia ha bisogno di Dio: falso!*, Laterza, Roma-Bari.

Galli della Loggia, E., Ratzinger, J. (2004), "Ratzinger e Galli della Loggia su Storia, Politica e Religione", *Il Foglio*, 4 Novembre.

Gaus, G. (1996), *The Order of Public Reason*, Cambridge University Press, Cambridge

Gentile, E. (2001), *Le religioni della politica*, Laterza, Roma-Bari

Gentile, V. (2024), *Libertà con le religioni. tolleranza democratica, civiltà ed eguaglianza liberale*, Giappichelli, Torino.

Godefroy, B. (2019). Karl Löwith contre Eric Voegelin: l'ébauche d'une philosophie de l'immanence. Karl Löwith, Essais Américains (Éd. M. Béland).

Gontier, T. (2009), “From “Political Theology” to “Political Religion” ”, Voegelinview, <https://voegelinview.com/voegelin-and-carl-schmitt/> (consultato 29/11/2024).

Greene, A. (1993), “The Political Balance of the Religion Clauses.” *Yale Law Journal*, 102, 16, pp. 19-44.

Guardini, R. (2005), “Il salvatore nel mito, nella Rivelazione e nella politica. Una riflessione politico-teologica”, in R. Guardini, *Scritti politici*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia

Habermas, H., Ratzinger, J. (2004), *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia.

Hadj-Abdou, L. (2016), The “Religious Conversion” of the Austrian Populist Radical Right. In N. Marzouki, D. McDonnell & O. Roy (Eds.) *Saving the People: How Populists Hijack Religion*. Oxford University Press, pp.29–46.

Havers, G. (2018), “Voegelin, Rawls, and the Persistence of Liberal Civil Theology”, Voegelinview, <https://voegelinview.com/voegelin-rawls-and-the-persistence-of-liberal-civil-theology/> (consultato 10/1/2025).

Herranz, J. (2004), “Libertà religiosa e dialogo tra civiltà”, Pontificio Consiglio Per i Testi Legislativi, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20040701_liberta-religiosa_it.html (consultato 10/11/2024).

Hervieu-Léger, D. (2001), *La Religion en Miettes ou la Question des Sectes*. Calmann-Lévy, Parigi.

Introvigne, M. (1997), “Il Fantasma della libertà. Le controversie sulle “Sette” e i nuovi movimenti religiosi in Europa, *Cristianità* n. 264, <https://alleanzacattolica.org/il-fantasma-della-liberta-le-controversie-sulle-sette-e-i-nuovi-movimenti-religiosi-in-europa/>(consultato 10/11/2024).

Introvigne, M. (2001a), “Perché in Francia? Un commento a “La Religion en Miettes ou la Question des Sectes” di Danièle Hervieu-Léger”, *Cristianità* n. 306, <https://alleanzacattolica.org/perche-in-francia-un-commento-a-la-religion-en-miettes-ou-la-question-des-sectes-di-daniele-hervieu-leger/>(consultato 10/11/2024).

Introvigne, M. (2001b), “Lettera aperta al Signor Raymond Forni, presidente dell’Assemblea Nazionale Francese”, CESNUR, https://www.cesnur.org/2001/fr_sept05_it.htm (consultato 29/11/2024).

Introvigne, M. (2008), “L’ultimo Viaggio di Tocqueville L’Enciclica Itinerante” di Papa Benedetto XVI sugli Stati Uniti d’America”, *Cristianità* n. 347-348. <https://alleanzacattolica.org/lultimo-viaggio-di-tocqueville-lenciclica-itinerante-di-papa-benedetto-xvi-sugli-stati-uniti-damerica/>(consultato 29/11/2024).

Introvigne, M. (2011a), “Religione e Rivoluzione Francese”, Alleanza Cattolica, <https://alleanzacattolica.org/religione-e-rivoluzione-francese/> (consultato 16/12/2024).

Introvigne, M. (2011b), “Breivik, l’attentatore di Oslo. Un’ideologia identitaria ma non fondamentalista”, CESNUR, <https://www.cesnur.org/2011/mi-oslo.html> (consultato 26/5/2024).

Introvigne, M. (2022), “The Päivi Räsänen Case in Finland: Another View”, Bitter Winter <https://bitterwinter.org/the-paivi-rasanen-case-in-finland-another-view/> (consultato 29/11/2024).

Introvigne, M. (2024), “France: Should Muslim Soccer Players Who Refused to Wear an Anti-Homophobia Badge Be Sanctioned?”, Bitter Winter, <https://bitterwinter.org/france-should-muslim-soccer-players-who-refused-to-wear-an-anti-homophobia-badge-be-sanctioned/> (consultato 29/11/2024).

Invernizzi Accetti, C. (2019), *What Is Christian Democracy? Politics, Religion and Ideology*, Cambridge University Press.

Jefferson, T. (1779), “Virginia Statute for Religious Freedom”, Wikisource, https://en.m.wikisource.org/wiki/Virginia_Statute_for_Religious_Freedom (consultato 29/11/2024).

Jefferson, T. (1802), “Letter to the Danbury Baptists”, Wikisource https://en.m.wikisource.org/wiki/Letter_to_the_Danbury_Baptists (consultato 29/11/2024).

Kolakowski, L. (2013), “Lo spirito rivoluzionario. La radice apocalittico-religiosa del pensiero politico moderno”, Pgreco, Sesto San Giovanni

Laborde, C. (2017). *Liberalism’s Religion*, Harvard University Press, Harvard.

Laborde, C. (2019), “Reply in *Liberalism’s Religion* [Review of *Liberalism’s Religion* by Cécile Laborde]”, *The Review of Politics*, 81, 4, pp. 665-671.

Larmore, C. (1987), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lendvai, P. (2017), *Orbán: Europe's New Strongman*, Hurst & Company, London.

Locke, J. (2019), *Lettera sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari.

Lottieri, C. (2001), “Ordine policentrico e diritti individuali. Considerazioni sulla teoria neofederale di Daniel J. Elazar”, *Il Politico*, 66, 2, 197, pp. 319-331.

Löwith, K. (2015). *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano.

MacIntyre, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame University Press, Notre Dame.

MacIntyre, A. (1990), *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, Notre Dame University Press, Notre Dame.

Maddox, M. (2007), "Accommodating Religious Diversity: Beyond Liberal Dilemmas", CESNUR, https://www.cesnur.org/2007/bord_maddox.htm (consultato 26 giugno 2024).

Marzano, M., Urbinati, N. (2013), *Missione impossibile. La riconquista cattolica della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna.

Menegotto, A. (2002), "Rapporti tra Stato e Chiesa e libertà religiosa in Francia", Alleanza Cattolica in Ferrara, <https://www.scuoladieducazionecivile.org/rapporti-tra-stato-e-chiesa-e-liberta-religiosa-in-francia/> (consultato 29/11/2024).

Miglio, G. (2007), *Genesi e trasformazioni del termine-concetto Stato*, Morcelliana, Brescia.

Miglio, G. (2011a), *Lezioni di politica. 1. Storia delle dottrine politiche*, Il Mulino, Bologna, a cura di Davide G. Bianchi e Alessandro Vitale.

Miglio, G. (2011b), *Lezioni di politica. 2. Scienza della politica*, Il Mulino, Bologna, a cura di Davide G. Bianchi e Alessandro Vitale.

Milbank, J., Pickstock C., Ward G. (1999), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, London, Routledge.

Napoletano, A. (2023), "Francia, dopo il velo il vestito: proibito l'«abaya» nelle scuole", *Avvenire*, 29 Agosto, <https://www.avvenire.it/mondo/pagine/francia-dopo-il-velo-il-vestito-proibito-l-abaya> (consultato 29/11/2024).

Pappalardo, F. (2024), "Lo Stato moderno", Alleanza Cattolica, <https://alleanzacattolica.org/lo-stato-moderno/> (consultato 13/1/2025).

Pasternak, A. (2019), "Group Rights in *Liberalism's Religion* [Review of *Liberalism's Religion* by Cécile Laborde]", *The Review of Politics*, 81, 4, pp. 661-665.

Pera, M., Ratzinger, J. (2004), *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano.

Pera, M. (2005a), "Democrazia e libertà? In difesa dell'Occidente", Senato della Repubblica https://www.senato.it/leg14/4171?atto_presidente=991 (consultato 10/1/2025).

Pera, M. (2005b), "La Forza dell'identità", Senato della Repubblica, https://www.senato.it/leg14/4171?atto_presidente=990 (consultato 10/1/2025).

Pera, M. (2024), "Il suicidio dell'Occidente. Intervento del presidente Pera al convegno del 31 gennaio 2024", Senato della Repubblica, https://www.senato.it/application/xmanager/projects/leg19/file/repository/relazioni/biblioteca/minervaweb/Suicidio_delloccidente_Estratto_Marcello_Pera.pdf (consultato 10/1/2025).

Peterson, E. (1983), *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia

Polanyi, K., (1936), The essence of fascism, https://people.unipi.it/matteo_villa/wp-content/uploads/sites/366/2024/04/Polanyi-1935-The-essence-of-Fascism.pdf (consultato il 10/1/2025)

Raynak, R. (2018), The burkean tradition of Strauss and Voegelin, <https://voegelinview.com/burkean-tradition-strauss-voegelin/> (consultato 10/1/2025).

Rawls, J. (2008), *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano.

Rawls, J. (1999), *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano.

Ratzinger, J. (1998), “Relazione per la presentazione del libro di 30Giorni sull’attualità di sant’Agostino, *Il Potere e la Grazia*”, <https://www.massimoborghesi.com/il-potere-e-la-grazia-ratzinger-e-il-volume-di-30giorni-su-santagostino/> (consultato 8/7/2024).

Ratzinger, J. (2004), “Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani”, in Ufficio delle informazioni parlamentari, dell’archivio e delle pubblicazioni del Senato (a cura di), *Liberare la Libertà. Fede e Politica nel Terzo Millennio*, Cantagalli, Siena, pp. 43-68.

Respinti, M. (2004), “Laicità dello Stato made in USA”, *Il Foglio*, 17 Dicembre, p. 3.

Respinti, M. (2023), "Why Secularism Is Dangerous. 1. An Outrageous Crime in France: Kids Pray", Bitter Winter, <https://bitterwinter.org/why-secularism-is-dangerous-1-an-outrageous-crime-in-france-kids-pray/> (consultato 29/11/2024).

Sapir, G., Stattman, D. (2003), "Freedom of Religion, Freedom From Religion, and Respect for Religious Sentiment", CESNUR, https://www.cesnur.org/2003/vil2003_sapir_statman.htm (consultato 8/7/2024).

Santasilia, S. (2019), Riflessioni sulla figura del Salvatore. la critica di romano guardini alla teologia politica, *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, Dicembre 2019, n 11

Schmitt, C. (2013), *Le categorie del «politico». Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna.

Stark, R., Introvigne, M. (2003), *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita della religione in ccidente*, Piemme, Casale Monferrato.

Stout, J. (2004), *Democracy and Tradition*, Princeton University Press, Princeton

Taylor, C., Maclure, J. (2011), *Secularism and Freedom of Conscience*, Harvard University Press.

Thomassen, B. (2012), “Reason and Religion in Rawls: Voegelin’s Challenge”, *Philosophia*, 40, pp. 237–252.

Tornielli, A. (2016), “Quei cattolici contro Francesco che adorano Putin”, *La Stampa*, 16 Ottobre, <https://www.lastampa.it/cronaca/2016/10/16/news/span-id-u10901139917677hpd-span-id-u109011399176776lb-span-id-u10901139917677ejd-quei-cattolici-contro-span-span-span-francesco-che-adorano-putin-1.34789136/> (consultato 8/7/2024).

Valagussa, F. (2024), “The Metaphysics of Liberalism. On Two Figures in Rawls Thought”, in *Quaderni di scienza politica*, maggio-agosto 2024, fascicolo 2, pp. 251-254.

Vallier, K. (2014), *Liberal Politics and Public Faith*, Routledge, London

Vitali, A. (2015), “La democrazia deve chiedere l’esilio di Flores D’Arcais”, *Tempi*, <https://www.tempi.it/la-democrazia-deve-chiedere-l-esilio-di-flores-darcais/> (consultato 8/7/2024).

Voegelin, E. (1993), “Le religioni politiche”, in E. Voegelin, *La politica dai simboli alle esperienze*, a cura di S. Chignola, Giuffrè, Milano.

Voegelin, E. (1968), *La nuova scienza politica*, Borla, Roma.

Voegelin, E. (1970), *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Rusconi, Milano.

Voegelin, E. (1972), *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano.

Voegelin, E. (1974), “Liberalism and Its History”, *The Review of Politics*, 36, 4, pp. 504-520

Voegelin, E. (1977), “Deformations of Faith”, <https://voegelinview.com/deformations-of-faith-pt-1/> (consultato 8/7/2024).

Weiler, J. (2010), “Intervento orale del professor Joseph Weiler in rappresentanza di Armenia, Bulgaria, Cipro, Grecia, Lituania, Malta, Federazione Russa, San Marino – Stati che intervengono come terze parti nel caso Lautsi innanzi alla Grande Camera della Corte europea dei diritti dell’uomo”, *Il Sussidiario*, <https://www.ilsussidiario.net/news/politica/2010/7/1/esclusiva-intervento-di-joseph-weiler-davanti-alla-grande-camera-della-corte-europea-dei-diritti-dell-uomo/96809/>. (consultato 8/7/2024).

Weiler, J. (2023), “Il mio caro professor Ratzinger. Un necrologio intellettuale”, *Il Foglio*, 5 Gennaio.

Wolkenstein, F. (2022), “Christian Europe Redux”, *Journal of Common Market Studies* 61, 3, pp. 636–652.

Wolterstorff, N. (2008), *Justice: Rights and Wrongs*, Princeton University Press, Princeton

Sitografia

<https://www.amnesty.ch/it/news/2024/francia-divieto-velo-sport-politica-discriminatoria-giochi-olimpici> (consultato 29/11/2024).

<https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000589924> (consultato 13/1/2025).

<https://www.youtube.com/watch?v=SsYECfHdThA> (consultato 13/1/2025).

<https://italiausa.org/la-costituzione-usa/> (consultato 13/1/2025).

<https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-nos-vies-connectees/20090608.RUE0793/lutte-contre-les-sectes-la-miviludes-police-des-esprits.html> (consultato 29/11/2024)

<https://www.lefigaro.fr/vox/religion/loi-separatisme-l-appel-des-eglises-chretiennes-inquietes-pour-leur-liberte-20210309> (consultato 29/11/2024).

<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/98/145/> (consultato 29/11/2024).

<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/333/203/> (consultato 29/11/2024).

<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/494/872/> (consultato 29/11/2024).

<https://www.congress.gov/bill/103rd-congress/house-bill/1308> (consultato 29/11/2024).