



Pierluigi Consorti

(associato di Diritto ecclesiastico nella Facoltà di Giurisprudenza
dell'Università degli Studi di Pisa)

Globalizzazione della democrazia, laicità e religioni ¹

SOMMARIO: 1. Globalizzazione della democrazia e delocalizzazione delle identità - 2. Globalizzazione: valori universali e identità particolari - 3. Identità democratica v. identità democratiche - 4. Globalizzazione ed esportazione della democrazia - 5. Globalizzazione e secolarizzazione - 6. Globalizzazione e riconoscimento delle identità particolari - 7. Democrazie e religioni - 8. Legge morale, legge civile, laicità - 9. Valori v. "valori laici" e "valori religiosi" - 10. Globalizzazione della democrazia e laicità dello Stato.

1 - Globalizzazione della democrazia e delocalizzazione delle identità.

Il tema scelto per questa lezione affonda le sue radici nella storia del cammino ecumenico e del dialogo fra le religioni. Non verrà però affrontato secondo la prevalente chiave teologica comune ai cultori di questi studi, ma su un piano parzialmente diverso, ossia quello più consono allo studioso del diritto delle relazioni fra Stati e confessioni religiose.

Innanzitutto devo chiarire in che modo intendo la formula «globalizzazione della democrazia». Non desidero utilizzare in modo enfatico un'espressione di moda, anche se sono consapevole che basta parlare di globalizzazione per sembrare al passo coi tempi. La globalizzazione sembra essere diventata l'unica chiave di lettura del presente e un inevitabile riferimento per pensare al futuro. Tuttavia non si tratta di un fenomeno nuovo. Le culture e le religioni si sono sempre incontrate e da sempre proprio il commercio e l'economia hanno svolto un ruolo significativo in questo senso. La vera novità sta nella prospettiva essenzialmente consumista con cui oggi si guarda a questa relazione di incontro fra i popoli. La globalizzazione sembra fatta di episodi circoscritti e momentanei, il che fa perdere il senso della lunga durata, che mi pare più congeniale alla comprensione sia del passato sia

¹ Testo rivisto della lezione tenuta per l'Inaugurazione dell'a.a. 2006/2007 dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "N. Stenone" di Pisa, destinata alla pubblicazione nella Rivista ufficiale della Diocesi di Pisa



del presente (ed inevitabilmente consente meglio di cogliere prospettive per il futuro).

Proprio per questa dimensione estesa nel tempo sembra poco opportuno osservare la *globalizzazione* come fenomeno meramente economico, anche se la costituzione di un unico mercato mondiale ne costituisce l'aspetto più evidente. La formula di Virilio «fine della geografia» rende bene l'idea dell'odierno accorciamento delle distanze dovuto alla tecnologia informatica ed alla velocità dei mezzi di comunicazione. Tale "fine della geografia" tocca ambiti più larghi della sola economia: investe quello delle idee, dei modi di pensare, delle tradizioni culturali, politiche e religiose.

L'avvicinamento prodotto dalla globalizzazione ha – apparentemente, ma non troppo, come si vedrà – dato vita ad un contemporaneo processo di delocalizzazione. Lo spazio ed il territorio – insomma, i luoghi materiali che tipizzano le esperienze sociali – sembrano oggi avere un peso minore rispetto al passato. L'uomo sembra sempre più essere «cittadino del mondo». Questo dovrebbe portare a sminuire l'importanza delle particolarità a vantaggio della ricerca di riferimenti comuni, il più possibile universali.

Occorre però sottolineare che la – pur vera – "fine della geografia" non si è ancora tradotta nella creazione di riferimenti universali, né di valori comuni e condivisi. Del resto la globalizzazione economica non ha creato nemmeno opportunità uguali per tutti. E' sotto gli occhi di tutti che la globalizzazione del mercato non ha provocato una crescita generalizzata del benessere, ha anzi indotto una maggiore disgregazione sociale: ad esempio il divario fra Nord e Sud è cresciuto in modo esponenziale. Continuano infatti ad esserci enormi differenze – ad esempio - fra un europeo ed un africano, tra un nordamericano ed un sudamericano: e la loro ragion d'essere è strettamente connessa al diverso luogo geografico in cui costoro vivono.

2. Globalizzazione: valori universali e identità particolari

Questa premessa generica aiuta ad introdurre i termini di confronto del tema della globalizzazione della democrazia con quello delle religioni e della laicità. Basti pensare che proprio l'idea del pianeta come villaggio globale ha causato reazioni non previste e certamente non desiderate, che si situano in una linea che chiamerei ad «alta tensione» fra una presunta tendenza alla universalità e il ripiegamento nella particolarità.

Non utilizzo a caso l'espressione «alta tensione»: voglio a proposito evocare i cartelli affissi sui tralicci: «chi tocca muore».



Tornerò in seguito su questo punto. Per ora desidero richiamare l'attenzione sul fatto che la globalizzazione ha accresciuto la presunzione di quelli che si sentono portatori di valori universali e si ergono a difensori del bene comune, favorendo al tempo stesso il consolidamento di certi elementi di particolarità che enfatizzano le diversità: vuoi etniche, vuoi culturali, vuoi religiose, e direi anche politiche.

D'altra parte si deve notare che anche le difficoltà dei popoli più poveri di accedere alle risorse del mercato globale hanno favorito la sottolineatura di simili differenze. In altri termini, la globalizzazione ha incoraggiato il recupero degli elementi che caratterizzano le singole identità attraverso una – apparentemente paradossale – rivalutazione del «noi» contrapposto agli altri. La concettualizzazione di questo «noi» contrapposto a «loro» si fonda molto sulla condivisione di uno spazio geografico, prima ancora che culturale o religioso. Ma ovviamente anche sulla condivisione di un'appartenenza culturale o religiosa.

Le identità collettive tornano volentieri a definirsi in relazione ad un territorio: si tratta di un fenomeno che coinvolge pienamente le religioni.

Mi ha colpito molto che Benedetto XVI - nel notissimo discorso pronunciato all'Università di Regensburg – abbia ricordato con forza l'innesto del Cristianesimo nella cultura ellenistica fino a dire che «questo incontro, al quale si aggiunge successivamente ancora il patrimonio di Roma, ha creato l'Europa e rimane il fondamento di ciò che, a ragione, si può chiamare Europa». Insomma, per il papa il Cristianesimo «nonostante la sua origine e qualche suo sviluppo importante in Oriente» ha «trovato la sua impronta storicamente decisiva in Europa».

Una così autorevole interpretazione autorizza a sostenere che, sebbene in linea di principio le religioni ambiscano a coprire un ruolo universale e perciò transnazionale, di fatto si radicano in esperienze storiche territorialmente caratterizzate. Il Cristianesimo ad esempio percepisce se stesso – come abbiamo appena sentito – alla stregua di una religione occidentale e specialmente europea; il buddismo come una religione orientale e specialmente della penisola indocinese; lo scintoismo come una religione giapponese; l'animismo come un'esperienza africana e via dicendo. E' certo che in tutti questi casi le interferenze e le intersezioni sono maggiori di quanto si possa schematicamente dar conto. Tuttavia mi pare oramai un dato di fatto che – non solo nonostante, ma forse a causa della globalizzazione - le identità collettive, anche religiose, tornino a percepirsi in modo sostanzialmente localizzato.

3 - Identità democratica v. identità democratiche



Anche l'idea di democrazia si trova implicata in questo processo. Potrei dire che corre anch'essa lungo gli stessi fili dell'alta tensione. Non intendo fermarmi troppo sull'idea di democrazia: approfondirla ci porterebbe troppo lontano. E' sufficiente rammentare in questa sede come la condivisione della democrazia sia oggi considerata in Occidente una *condicio sine qua non* per essere ammessi alla tavola dei "normali". La democrazia costituisce insomma per uno Stato un elemento indispensabile per partecipare alla comunità internazionale.

Ma cos'è la democrazia?

Siamo ben consapevoli della difficoltà di definirla in termini universali. Esistono diversi modelli di democrazia, tipizzabili sia in chiave storica che politica o filosofica. Eppure l'Occidente – che da solo conosce diversi tipi di democrazia – quando pensa a se stesso in contrapposizione agli altri, tende a considerarla come un concetto unitario; usandola talvolta come una clava. Sappiamo bene che, contro ogni regola giuridica positiva, la necessità di globalizzare la democrazia è stata proposta dagli Stati occidentali come un obiettivo irrinunciabile, da esportarsi pure con l'ausilio della forza.

In questo modo la democrazia non appare più direttamente collegata a ciò che ne ha contraddistinto l'origine più recente (non risalgo a Pericle, ma penso all'Illuminismo ed alla rivoluzione americana): vale a dire l'affermazione delle libertà individuali intese come diritto personale e collettivo.

La democrazia si è storicamente presentata come un bisogno, prima ancora che come un diritto. In maniera nemmeno troppo nascosta l'odierna necessità di globalizzare la democrazia riguarda la volontà di assicurare prevalenza ad un modello specifico che, per affermare se stesso, rinuncia ad uno dei suoi elementi di identità: fino al punto di comprimere gli spazi di libertà e di garanzia dei diritti individuali e collettivi, come accade sovente – ad esempio - nella presente c.d. «guerra contro il terrorismo».

4. Globalizzazione ed esportazione della democrazia

Mi sembra si possa convenire sul fatto che nell'attuale contesto storico la globalizzazione della democrazia, che pure si presenta come l'elemento di coesione di un'alleanza (mondiale) contro il terrorismo, di fatto si riduca ad ingaggiare una vera e propria guerra per l'esportazione della democrazia (che pure resta indefinita) contro l'Islam.



La lettura dei documenti ufficiali della Casa Bianca non lascia dubbi su questo punto. Anche le carte della NATO sono molto esplicite, e direi anche più chiare di alcune interpretazioni che a volte sono considerate "troppo faziose". Gli Usa chiamano a combattere una guerra per vincere la democrazia contro l'Islam.

La guerra per la democrazia si presenta pertanto come un corollario della guerra contro il terrorismo. Per i popoli vittima di tali esperienze belliche, le sofferenze della guerra sono state difatti presentate come il prezzo da pagare per conquistare la democrazia.

Dobbiamo però chiederci se la democrazia occidentale – che, insisto, non ha contorni univoci – costituisca veramente un valore universale, e perciò esportabile anche verso popoli che affondano le loro radici culturali e religiose in contesti diversi.

Uscendo per un momento dalla contingenza storica, potremmo anche proporre questa domanda in termini ancora più radicali: vale a dire, la democrazia è compatibile con la religione?

La questione è stata affrontata in termini geopolitici in molti studi, anche recenti. Vorrei limitarmi a prendere spunto da questi ultimi. Uno dei più noti si deve a Samuel P. Huntington (conosciuto per la tesi dello «scontro delle civiltà»). In un libro del 1991 egli analizza la «terza ondata» del processo di democratizzazione (quello degli anni 80 e 90 del secolo scorso), ne studia alcuni parametri e conclude revocando in dubbio la possibilità che tale processo potesse "contagiare" gli Stati già comunisti e quelli islamici. Come sapete, nel 1993 pubblicherà un breve articolo sulla rivista «Foreign affairs» in cui trae alcune conseguenze di questa analisi, e sostiene che le civiltà (ma dovremmo forse tradurre "culture") sostituiranno gli Stati nel condurre guerre le une contro le altre. Egli è un esperto di storia e sociologia militare: affronta pertanto la questione sotto questo profilo, ed in particolare suppone l'inevitabilità di uno scontro fra Occidente democratico ed Islam, nonché fra Occidente democratico e società indu-confuciane.

In modo meno catastrofico una simile analisi è stata condotta anche da Giles Kepel, cui si deve l'espressione «*revenge de Dieu*» come cifra della nostra epoca, appunto contrassegnata dalla fine delle ideologie politiche e dalla «rivincita di Dio».

Entrambi – sebbene con presupposti e conseguenze diverse – mettono al centro delle loro riflessioni il ruolo pubblico acquistato dalle religioni nel contesto di un mondo ravvicinato (globalizzato), appunto interessato da un processo di democratizzazione che appare ambiguo. Tali tesi, in particolare quelle di Huntington, si prestano a molte critiche, ma va dato loro atto di aver colto nel segno quando avvertono il potenziale conflittuale (quella che ho chiamato «alta tensione») che si



crea quando diverse visioni del mondo entrano in collisione nello spazio pubblico senza trovare punti di riferimento comuni. E – torno a dire – la democrazia costituisce un terreno particolarmente arido e poco adatto per favorire un incontro fra le culture e fra le religioni.

Basti pensare che le democrazie occidentali sono frutto di un'esperienza di secolarizzazione ove ha avuto una certa importanza il contrasto verso la religione. Com'è noto, esse si sono costruite in parte *contro* le Chiese, col risultato di aver dato luogo ad esperienze improntata al separatismo tra Stato e Chiesa. La *not establishment clause* statunitense si traduce nella separazione più netta possibile fra Stato e Chiesa, fra potere temporale e potere civile.

Questo sistema è considerato al contrario inaccettabile in società come quelle islamiche, ove la religione acquista un valore complessivo e necessariamente intrecciato con le scelte temporali; o nelle democrazie orientali, che si sono costruite attraverso un processo di liberazione dalla dominazione coloniale; o ancora negli stati buddisti, per non parlare dell'esperienza giapponese – che è poi la più occidentale fra quelle orientali -, ove la famiglia imperiale è tuttora oggetto di culto.

Come si vede, la «fine della geografia» dovrebbe renderci meno frettolosi nell'affrontare simile questione. L'attuale esperienza storica ci mette di fronte ad esperienze diverse fra loro, non facilmente interpretabili con categorie tradizionali, ed anche particolarmente refrattarie ad un'indagine condotta attraverso categorie comuni o universali (che semplicemente non ci sono).

5. Globalizzazione e secolarizzazione

Vorrei portare a questo proposito l'esempio della secolarizzazione che - come ho accennato - costituisce una cifra della tradizione democratica occidentale. Gli studiosi del fenomeno davano per scontato che essa avrebbe contagiato ogni cultura religiosa, rivelandosi come il momento di non ritorno per la costituzione di democrazie mature. Ebbene, essa non si è certo manifestata con le caratteristiche universali che pure si davano per scontato. Lo stesso Peter Berger ha recentemente svolto una serrata autocritica verso le tesi che egli stesso aveva propugnato, trovando pure molti adepti, finendo con l'arrendersi di fronte all'evidenza di una rinascita religiosa che renderebbe assolutamente improbabile l'avvio di un processo universale di secolarizzazione.

Va però detto che anche le religioni sembrano essere cambiate. Non so dire quale sia il legame fra questo cambiamento e la globalizzazione. Sta di fatto che esse preferiscono intrattenere una



relazione di tipo culturale, sostanzialmente civile e razionale, col mondo contemporaneo; vanno cioè percependosi sempre più come culture che non come religioni. I dati significativi di appartenenza si traducono in modi di fare e in scelte che non hanno necessariamente un diretto riferimento alla spiritualità o alla dimensione ultraterrena. Molte volte appaiono sottolineati gli elementi oggettivi di appartenenza a discapito di scelte spirituali – prima che materiali - mature e responsabili.

In altri termini, le religioni sembrano insistere su un'appartenenza naturale, di tipo etnico, scontato, come accennavo, geografico, ricca di riferimenti a tradizioni culturali che si intrecciano con quelle religiose, perdendone l'autonomia. Faccio l'esempio dell'infibulazione femminile: una pratica rituale che viene riferita al mondo islamico, mentre risale ad antichissime tradizioni egizie, e che è essa stessa percepita in certi ambienti islamici come tradizione culturale propria. Seguendo questa tendenza, l'islam è fortemente cresciuto in Asia centrale – tanto che oggi c'è più Islam in Asia che non nei paesi arabi - presentandosi proprio come un riferimento culturale che ha saputo trarre profitto sia dal vuoto determinatosi dopo lo sfarinamento dell'Unione sovietica, sia dallo sbigottimento con cui l'Occidente ha guardato questo fenomeno (ricordate il ritornello della «fine della storia»?).

Le religioni e le culture religiose hanno pertanto avviato dinamiche di riconoscimento della loro identità agendo più sul versante dell'appartenenza naturale e culturale, che non su quello della spiritualità. Questo fenomeno appartiene anche Cristianesimo, penso alle polemiche italiane sul Crocifisso come simbolo di cultura nazionale, o anche all'uso che fanno i cd "atei devoti" per giustificare la "naturalità culturale" di certi valori).

Vorrei anche segnalare che questa dinamica non si limita alla richiesta di riconoscimento *verso gli stati*, ma riguarda anche le religioni stesse. L'insistenza sulle particolarità come sintomi di identità finisce con l'accrescere anche le distanze interne alle stesse religioni. Questo avviene nella distinzione fra sciiti e sunniti, ma anche fra ortodossi russi ed ortodossi macedoni, o fra cattolici russi e ortodossi russi, o ancora fra cattolici irlandesi e anglicani nordirlandesi. Allo stesso modo appare significativa la distanza fra un buddista cambogiano ed un buddista vietnamita, e via dicendo. Insomma, contano molto di più gli elementi di particolarità che non quelli – che in realtà sarebbero grandemente più significativi – di comunione.

6 - Globalizzazione e riconoscimento delle identità particolari



Per ottenere il riconoscimento di queste particolarità alcuni movimenti hanno agito anche in modo violento, ma altri hanno accettato, o anche preteso, di muoversi all'interno di una logica democratica. Vorrei fermarmi un secondo su questo punto, perché secondo me dimostra che la prassi del riconoscimento è determinata da scelte contingenti ed opinabili, non direttamente afferenti all'opzione religiosa. In altri termini, dipende da strategie politiche e non deriva dall'appartenenza religiosa. Questo vale per Al Qaeda come per l'IRA.

Mi pare che in queste circostanze – ossia, di fronte alle richieste di riconoscimento – le democrazie occidentali non abbiano accordato sufficiente fiducia alla democrazia, che pure in altre occasioni hanno proposto come elemento irrinunciabile.

Tale ambiguità è stata ben segnalata da Kenneth Cragg, un vescovo anglicano notoriamente impegnato nel dialogo con l'Islam, il quale avverte che a suo parere la più importante novità del XX secolo sia stata la riconquista del potere da parte degli islamici nelle aree che erano state prima occupate dagli europei: vale a dire il Medio Oriente e l'Africa settentrionale. Egli nota come la nascita di questo Islam politico sia avvenuta da poco, e che esso sta ancora costruendo la propria immagine attraversando soprattutto difficoltà interne, che sono sotto gli occhi di tutti, senza ricevere aiuto dalle democrazie occidentali.

Anche George Carey – già arcivescovo di Canterbury – parla della doppiezza con cui agiscono le potenze occidentali quando insistono sull'importanza del potere popolare in Iraq, e tuttavia lo pongono in dubbio in Palestina. Egli è molto esplicito, ed effettivamente oltre gli esempi che propone, potremmo ricordare cosa accadde in Algeria quando il FIS vinse regolarmente e democraticamente le elezioni, o le polemiche successive al recente successo del partito islamico di Erdogan in Turchia. Sono dubbi che emergono perché si teme che il risultato elettorale possa portare ad esiti diversi da quelli auspicati: ma allora, di quale democrazia si parla? (Carey)

7 - Democrazie e religioni

È venuto il momento di trattare un po' più da vicino il rapporto fra democrazia e religioni. Dico subito che gli specialisti di questo tema segnalano immediatamente l'ostacolo rappresentato dalla c.d. «alterità». Vale a dire che stigmatizzano la distanza strutturale che sussiste fra la democrazia e le religioni. Marc Gopin – con riferimento alle religioni monoteistiche – parla di tre tipi di «alterità», in sostanza di impedimenti con cui le religioni ostacolano la democrazia. Un tipo



“dolce” deriva quando l’appartenenza religiosa lascia spazi alla determinazione individuale della coscienza, ma sempre funzionale al rispetto di istanze primarie. Un ostacolo “eterno” si incontra quando le religioni dividono fra chi sarà salvato e chi condannato, sebbene nell’eternità; infine un ostacolo “sottile” si trova quando le religioni producono, o comunque non contrastano, differenze sostanziali come quelle di casta o di genere.

Possiamo discutere questa classificazione, che per molti aspetti risulta imprecisa. Come ho accennato, la relazione fra democrazia e religione è stata variamente interpretata. C’è chi considera l’Islam assolutamente incompatibile con la democrazia mentre il Cristianesimo un vero e proprio motore della democrazia (Huntington); ma non manca chi sostiene l’esatto contrario. Mi sembra che al di là di esperienze specifiche, si debba tuttavia ammettere che in genere negli ordinamenti confessionali si rileva una distanza effettiva dalla applicazione della sostanza della democrazia.

Una riflessione sul rapporto fra democrazia e religione non può quindi proseguire senza accennare a questa scarsa accettazione del modello democratico negli ordinamenti confessionali. Muovendo da un’impostazione ‘teocentrica’ – sebbene con colorazioni diverse a seconda dei riferimenti possibili –, in genere gli ordinamenti confessionali assegnano un ruolo residuale alla democrazia, spesso confinata ai soli aspetti procedurali.

In linea di principio, nessuna religione ammette al suo interno l’espressione di vere e proprie forme di dissenso. Tali minoranze sono al più tollerate e comunque relegate in luoghi di confine. Nemmeno ci sono religioni democratiche in senso proprio (fatte le debite eccezioni, che riguardano di fatto alcune minoranze cristiane di carattere congregazionalista, che non consentono però di affermare che il Cristianesimo sia in sé democratico).

Il più delle volte il richiamo che le religioni fanno al rispetto della democrazia appare strumentale alla creazione di una relazione privilegiata - oppure di indipendenza – rispetto al potere politico dominante. Una simile impostazione si riflette anche sugli ordinamenti civili che derivano da culture religiose, e che sovente presentano il rapporto con la democrazia ed il pieno rispetto dei diritti fondamentali in termini conflittuali.

Pur senza accedere a pericolose generalizzazioni, si deve ammettere che nelle relazioni col potere civile le religioni sembrano preferire un modello unionista, finendo per accettare la democrazia soprattutto quando essa costituisce per loro un vantaggio. Come d’altro canto appaiono meno decise nella critica verso quegli ordinamenti



totalitari che garantiscano privilegi. In sostanza, mi pare che anche dal punto di vista storico si debba segnalare la fatica di una relazione controversa e difficile. Ad esempio mi sembra emblematico che la Chiesa cattolica abbia riconosciuto l'importanza dei diritti fondamentali e del principio democratico molto recentemente, dopo averli fortemente contrastati al massimo livello dottrinale e con argomentazioni di tale spessore da potersi difficilmente relegare ad un irreversibile passato remoto.

8 - Legge morale, legge civile, laicità

Ma quel che più conta mettere in luce in una prospettiva globalizzata è la stretta dipendenza che tutti i diritti di derivazione religiosa propongono in ordine alla compatibilità fra rispetto delle norme morali e rispetto di quelle giuridiche.

Il richiamo che le religioni fanno costantemente alla superiorità delle norme etico/religiose provoca la propensione a reclamare un loro tendenziale assorbimento nella sfera giuridico/civile, quasi che fossero "buone" e degne di essere rispettate solo le norme conformi ai dettami religiosi, e perfino proponendo l'illegittimità delle leggi che ne fossero difformi.

Nelle democrazie occidentali questa complicata relazione fra il polo della legge civile e quello della religiosità appare parzialmente ricomposta attraverso il richiamo al principio di laicità – sebbene variamente inteso – e l'assoluto rispetto della libertà religiosa individuale e collettiva. Un paradigma non ancora maturato nell'altra metà del globo, dove ancora si tende ad identificare Cesare con Dio; capovolgendo così la relazione occidentale, portata piuttosto ad identificare Dio con Cesare.

È il momento di considerare con più attenzione l'elemento della laicità.

Mi pare di poter dire che in questo contesto la questione della laicità assume una rilevanza speciale. Tuttavia, anche in questo caso ci troviamo di fronte alla difficoltà di definire con esattezza cosa sia il «principio di laicità».

Parlando di laicità si può a pieno titolo evocare l'araba fenice: «che vi sia ciascun lo dice, ove sia nessun lo sa». Per aiutarci a capire partirò da una definizione di Norberto Bobbio, per il quale «la laicità esprime piuttosto un metodo che un contenuto».

Una simile definizione consente di svuotare di senso polemico la dialettica laico/religioso, assegnandole invece tutte le potenzialità connesse alla forza dell'incontro e del dialogo.



Se la laicità coincide infatti con un metodo invece che con un contenuto si può dire che non si danno presupposti di inconciliabilità assoluta, e che nel metodo dell'incontro, del confronto e del dialogo si possono trovare i possibili punti di convergenza. Per la verità, non sembra nemmeno necessario giungere a convergenze; basterebbe mettersi in una relazione tra eguali attribuendo a ciascuno la dignità delle proprie opinioni e delle proprie scelte.

Il metodo laico mi sembra pertanto quello del dialogo, del confronto, al quale ciascuno deve presentarsi con la nettezza delle proprie posizioni, senza malcelare secondi fini proselitistici, ed al tempo stesso con la volontà di ascoltare e capire l'altro.

In questa prospettiva si può essere credenti ed insieme laici; o anche laicamente credenti. Questo significa che non si deve usare la religione – né la propria ideologia – come una chiave di lettura onnicomprensiva, valida per tutte le situazioni. Il metodo laico chiama piuttosto ad interrogare sempre e comunque la propria coscienza individuale di fronte alle scelte cui ci chiama la vita.

Per questo – insisto – anche i credenti possono essere laici.

Anzi, vorrei dire che ogni vera credenza sorge da una propensione laica ad interrogare la propria coscienza prima di compiere un atto di fede.

9 - Valori v. “valori laici” e “valori religiosi”

Aderendo a questa impostazione si può anche discutere l'utilità, e forse la correttezza, della distinzione – in genere polemica – fra «valori laici» e «valori religiosi». Ho molto cercato, ma non ho mai trovato nei trattati di etica questa distinzione. Per gli esperti, semplicemente non esiste: «troveremo la distinzione tra valori assoluti e valori relativi, tra valori strumentali e valori finali, tra valori estrinseci e valori intrinseci, tra valori primari e valori secondari», ma non tra diversi «valori etici» (Bobbio).

Non esiste quindi un'etica onnicomprensiva: abbiamo piuttosto diverse etiche individuali. Il metodo laico le presuppone tutte degne di essere prese in considerazione. Ammette il confronto tra opzioni potenzialmente divergenti anche in ordine alla dimensione della «vita oltre la vita», e delle scelte che conseguentemente si operano nell'«al di qua».

Nella prospettiva che mi permetto di suggerire, la laicità è concepita come un atteggiamento umano per certi versi indipendente dalle scelte religiose: o forse addirittura come il possibile frutto di scelte religiose mature e di scelte areligiose ugualmente ben ponderate.



In conclusione, l'elemento della laicità fa prevalere l'aspetto della responsabilità individuale rispetto alle consuete logiche di appartenenza che abbiamo prima ricordato.

10 - Globalizzazione della democrazia e laicità dello Stato

Vorrei giungere alla conclusione richiamando un ultimo profilo in ordine alla questione della laicità, che mi pare assuma rilievo anche nella prospettiva della globalizzazione della democrazia: vale a dire quello della «laicità dello Stato».

Si parla sovente di «Stato laico» con riferimento alle democrazie occidentali, e spesso in contrapposizione alle forme di stato orientali, ed in particolare islamiche. Così facendo si pecca di superficialità.

La laicità costituisce una cifra anche di altre esperienze statuali: la Tunisia – ad esempio – o la Turchia sono stati laici in senso proprio. Ma allora, quando uno Stato può dirsi laico?

Tradizionalmente il tema è stato proposto nella contrapposizione tra Stato laico e Stato confessionale. Vale a dire che anche in questo settore si tende a presentare la differenza tra «religione» e «laicità» accennata in precedenza. Il fenomeno della globalizzazione rende tuttavia meno significativa l'impostazione della questione della laicità dello Stato in termini di semplice differenziazione dalla religione.

Come abbiamo diversi modelli di Stato democratico, abbiamo diversi tipi di Stato laico: ciascuno dei quali frutto originale dell'esperienza storica in cui le componenti religiose si sono rapportate all'autorità statale in modo diverso fra loro. Anche procedendo per grandi linee, si segnala l'assoluta impossibilità di enucleare una definizione oggettiva di laicità dello Stato. Possiamo al più trovare continue approssimazioni della laicità. Così quella nordamericana è molto diversa da quella francese, che a sua volta è distante dalle forme di laicità attivate negli ordinamenti di tradizione protestante. Senza dimenticare la laicità realizzata in modo aberrante negli «ordinamenti atei» di tradizione socialista, oppure quella adottata ancora oggi negli Stati di tradizione ortodossa. Persino l'islam ha una sua concezione di Stato laico, democratico, a sovranità popolare.

Non esiste dunque un'unica idea di Stato laico, nemmeno in Europa. La laicità italiana è ben diversa dalla *laïcité*; in Gran Bretagna la Regina è il Capo della Chiesa locale ed i vescovi fino a poco tempo fa sedevano di diritto nella camera dei Lords. Del resto, se volessimo tradurre «laicità» in inglese ci troveremmo davanti ad una insormontabile difficoltà. Laico è solo il "non chierico", secondo un'impostazione che troviamo risalente nel tempo.



A mio avviso dobbiamo avere il coraggio di cercare un nuovo contenuto della laicità dello Stato, il più possibile vicino all'idea di laicità come metodo cui ho fatto riferimento. In questa prospettiva possiamo immaginare la *laicità dello Stato* senza vederla concretizzata nella sola separazione giuridica dalle Chiese: concetto ormai largamente consolidato. Essa riguarda piuttosto un'attitudine dello Stato apparato a confrontarsi con lo Stato comunità. Ossia con quanti lo compongono a livello sostanziale reclamando il rispetto delle libertà individuali e collettive, fra le quali occupa un posto specialissimo la *libertà religiosa, dei singoli come dei gruppi*.

In altri termini, la laicità non coinvolge tanto la dinamica separatista dei rapporti apicali fra lo Stato e le Confessioni religiose, ma concerne la tutela dell'espressione pratica della *libertà di coscienza* di ciascuno.

Del resto non è detto che uno Stato separatista sia anche laico.

Mi pare che si abbia uno Stato laico quando esso dimostrerà la capacità di far convivere le diverse opzioni personali mettendole democraticamente in dialogo. Da un lato fissando regole e principi che la maggioranza democraticamente sceglie nel rispetto delle opzioni valoriali costituzionalmente date, e, dall'altro lato, garantendo alla minoranza il diritto di esprimere il proprio dissenso; ed al tempo stesso vietando e punendo i comportamenti contrari alle regole ed ai principi democraticamente stabiliti.

Da tale visuale si intravede «l'attitudine laica dello Stato-comunità, che risponde non a postulati ideologizzati ed astratti di estraneità, ostilità o confusione dello Stato-persona o dei suoi gruppi dirigenti rispetto alla religione o ad un particolare credo, ma si pone a servizio di concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini» (Corte costituzionale, sent. 203/89).

La laicità e la democrazia sono in questo senso strettamente collegate. Ma questo tipo di democrazia laica non può essere globalizzata con la forza, né esportata, perché costituisce una conquista.

Probabilmente, una più accorta affermazione del principio di laicità come fondamento di un dialogo franco fra diversi potrebbe essere la strada su cui incamminarsi per il futuro.