



**Alessandro Ferrari**

(associato di Diritto ecclesiastico e canonico nell'Università degli Studi dell'Insubria, Dipartimento di Diritto, Economia e Culture)

### **Secularism e post-modernità: qualche eco da oltreoceano \***

**SOMMARIO:** 1. Premessa - 2. Considerazioni preliminari - 3. La fine del 'vecchio mondo' - 4. Universalità e identità - 5. Un nuovo protagonismo per i diritti religiosi? - 6. Per concludere.

#### **1 - Premessa**

Negli ultimi anni, *A Secular Age* di Charles Taylor ha polarizzato il dibattito tra i religious studies scholars nord-americani sui temi del secularism e del post-secularism<sup>1</sup>. Tra pubblicazioni preziosamente ricapitolative<sup>2</sup> e altre volte a sottolineare, con spirito leggermente vendicativo - ma un poco superficiale e ripetitivo - gli effetti del cd. 'ritorno del sacro' nello spazio pubblico, alcuni studi, più innovativi, risultano di particolare interesse anche in una prospettiva italiana ed europea. Sono opere che si concentrano essenzialmente sul rapporto tra post-modernità e secularism, interrogandosi su quanto la fine della modernità, con l'erosione delle principali acquisizioni di quest'ultima, a partire dall'uscita dal weberiano "mondo incantato" e dalla conseguente impenetrabilità del wall of separation tra sfera religiosa e sfera politica, si rifletta sullo stesso secularism, mettendone in discussione la stessa pertinenza nell'età contemporanea.

Naturalmente, non è questo il luogo per una sinossi tra le riflessioni degli Autori nordamericani qui presentati e il ricchissimo 'deposito' della

---

\* Il contributo, sottoposto a valutazione, è destinato alla pubblicazione negli *Studi in onore di Maria Cristina Folliero*.

<sup>1</sup> Il volume di Taylor è stato pubblicato nel 2007 per i tipi della Harvard University Press; la casa editrice Feltrinelli ha pubblicato, nel 2009, la traduzione italiana.

In questo articolo eviterò di (tentare di) tradurre il termine inglese secularism utilizzato dagli Autori anglosassoni citati. Per un primo approfondimento su questo tema si consenta il rinvio al mio *Le parole europee della libertà religiosa: laicità e secularism nell'età della globalizzazione in Categorie e terminologie del diritto nella prospettiva della comparazione*, a cura di M. Graziadei, B. Pozzo, Giuffrè, Milano, 2015, pp. 347-366.

<sup>2</sup> Cfr., ad esempio, **AA. VV.**, *Rethinking Secularism*, a cura di C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. Van Antwerpen, Oxford University Press, Oxford-New York, 2011.



dottrina italiana in materia. Tuttavia, mi pareva interessante favorire la circolazione di alcune riflessioni *ab longinquis oceani* su temi che hanno molto stimolato le riflessioni di Maria Cristina Folliero: sia dal punto di vista di un metodo ben consapevole del

“rapporto stretto tra i mutamenti culturali dell’idea di laicità e i cambiamenti che si producono nel costume, nella mentalità, nelle appartenenze politiche e in quelle sociali. Anche le scelte legislative dello Stato ne subiscono i contraccolpi”<sup>3</sup>.

Sia, più specificamente, in relazione alle trasformazioni degli stessi principi supremi di regolazione pubblico-statuale del ‘fenomeno religioso’, a partire dalla necessità di fare i conti con un “*separatismo*, una volta sinonimo di laicità, come netta e reciproca esclusione tra politica e religione” e oggi «sempre più come “la forma dell’acqua”: una nozione liquida, polivera e polisensa»<sup>4</sup>.

Cinque libri, pur assai diversi tra loro, mi sono sembrati rivelatori di nuove sensibilità, distanti dall’approccio tradizionale ma, proprio per questo, indici di impostazioni ormai diffuse tra gli studiosi più ‘progressive’<sup>5</sup>. Si tratta di libri di giovani Autori che, in linea con una genealogia illustre, risalente, tra gli altri, a Jonathan Z. Smith, Wilfred C. Smith, Talal Asad, Winnifred F. Sullivan e Saba Mahmood<sup>6</sup>, esprimono una tensione ad afferrare la ‘realtà’ dei fenomeni studiati oltre gli schemi e le categorie consolidate e attraverso un approccio fortemente

---

<sup>3</sup> **M.C. FOLLIERO**, *Diritto ecclesiastico. Elementi. Principi non scritti. Principi scritti. Regole. Quaderno 1, I principi non scritti*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 127.

<sup>4</sup> **M.C. FOLLIERO**, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 133. Cfr. anche **G. D’ANGELO**, *Libertà religiosa e diritto giurisprudenziale. L’esperienza statunitense*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 204 ss.

<sup>5</sup> **V.W. LLOYD**, *Black Natural Law*, Oxford University Press, New York, 2016; **B.L. BERGER**, *Law’s Religion. Religious Difference and the Claims of Constitutionalism*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London, 2015; **A.M. EMON, M. LEVERING, D. NOVAK**, *Natural Law. A Jewish, Christian & Islamic Trialogue*, Oxford University Press, Oxford, 2014; **M. SCHERER**, *Beyond Church and State. Democracy, Secularism, and Conversion*, Cambridge University Press, New York, 2013; **A.M. EMON**, *Religious Pluralism and Islamic Law. Dhimmis and Others in the Empire of Law*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

<sup>6</sup> Cfr., in particolare, **J.Z. SMITH**, *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982; **W.C. SMITH**, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, Minneapolis, 1991; **T. ASAD**, *Genealogies of Religion. Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993, e **ID.**, *Formations of the Secular. Christianity, Islam and Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 2003; **W.F. SULLIVAN**, *The Impossibility of Religious Freedom*, Princeton University Press, Princeton, 2005, e **S. MAHMOOD**, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, Princeton, 2005.



interdisciplinare. Tale approccio, mentre rinuncia consapevolmente alla plasticità dei risultati 'finali', rischiando facili accuse di 'liquidità', offre, al tempo stesso, nuovi spunti interpretativi, capaci di ampliare la visuale da cui i giuristi sono soliti guardare al cd. fenomeno religioso e ai diritti, religiosi e statuali, a esso relativi.

Premesse alcune considerazioni più generali, può rivelarsi utile analizzare la *pars destruens* comune agli Autori prescelti, per poi concentrarsi sui nuovi punti di vista proposti e sulle conseguenze, storiche ed epistemologiche, del riconoscimento dell'osmosi tra sfera politica e sfera religiosa, individuata come la nuova dimensione del secularism post-moderno, della contemporaneità.

## 2 - Considerazioni preliminari

Tutti gli Autori analizzati condividono, in primo luogo, una *pars destruens* basata sulla convinzione circa la fine del 'mondo moderno' e, in particolare, circa l'entropia senza ritorno di un secularism interpretato come wall of separation tra politica e religione e come coronamento, all'interno di una storia lineare, di società secolari, liberali e tolleranti<sup>7</sup>. Questa entropia travolge, di conseguenza, anche gli strumenti con cui la modernità - e gli stati-nazione che ne sono derivati - hanno inventato, interpretato e strutturato, su scala globale, il 'fenomeno religioso'. Si tratta, infatti, anche in questo caso, di botti troppo vecchie per contenere il vino nuovo delle tante super-diversità (the "supernova of pluralization" di Taylor) che la contemporaneità ha liberato.

In secondo luogo, i medesimi Autori presentano, specularmente alla *pars destruens*, una *pars costruens* incentrata sull'idea di porosità delle frontiere tra sacro e profano e, dunque, di continua tensione e trasformazione reciproca, di osmosi tra sfera politica e sfera religiosa<sup>8</sup>. Tale prospettiva bidirezionale, ben nota alla tradizione ecclesiasticistica italiana e di recente ricordata come fondamento dell'esperienza politica europea da

---

<sup>7</sup> Cfr. B.L. BERGER, *Law's Religion*, cit., p. 20, e M. SCHERER, *Beyond Church and State*, cit., pp. 71-72.

<sup>8</sup> Naturalmente, tale osmosi, con i suoi conflitti, tensioni ed equilibri, risulterà tanto più evidente quanto più la comparazione tra i sistemi giuridici terrà conto delle specificità di ciascun ordine, evitando letture troppo (statualmente) positivistiche e tenendo presente, ad esempio, per la sfera religiosa, il ruolo normativo del foro interno e quello delle fonti extra ordinem a partire dalle consuetudini contra legem: cfr. E. DIENI, *La coutume dans le droit canonique de la post-modernité. Quelques idées sommaires*, in *Revue de Droit Canonique*, 53/2, 2003, pp. 241-266.



Paolo Prodi<sup>9</sup>, si trova qui collocata in uno scenario globale e plurale quale antidoto nei confronti di interpretazioni eccessivamente semplicistiche, tentate di leggere il post-secularism come 'ritorno del sacro' e/o di cadere nelle trappole di una nuova strumentalizzazione pubblica delle religioni. Nello stesso tempo, tale approccio mira a ricavare nuovi stili interpretativi e d'azione, concentrandosi di più sul metodo di ricerca e sui presupposti dell'agire individuale e collettivo dei soggetti studiati che sull'adesione a dottrine scientifiche organiche, deduttive e linearmente meccanicistiche<sup>10</sup>.

Infine, il punto di osservazione comune agli Autori selezionati è l'emisfero nord-americano nel tempo della crisi - interpretata come trasformazione - del paradigma nord-occidentale, confrontato con i limiti della sua stessa espansione globale. Il contesto è, cioè, quello di sistemi politici che, persa la fiducia nella risposta secolare, con il suo carattere individualista ed emancipatore, reagiscono alla globalizzazione con politiche identitarie e spaventate<sup>11</sup>. Si tratta, in altre parole, di Autori cresciuti in società che sperimentano l'inadeguatezza del modello razional-positivistico della modernità e dei suoi corollari universalistici e assimilatori, disincantati dal secularism e insoddisfatti di approcci ritenuti troppo continuisti come quelli dell'ultimo Rawls, di Habermas e, alla fine, dello stesso Taylor<sup>12</sup>.

### 3 - La fine del 'vecchio mondo'

La fine del 'vecchio mondo', del mondo moderno, è descritta nei testi qui analizzati con diffusione e senza addolcimenti.

L'anamnesi della crisi è offerta con particolare analiticità da Benjamin Berger che, studiando la giurisprudenza della Corte Suprema canadese in materia di diritto di libertà religiosa, individua il peccato originale del costituzionalismo moderno nell'aver alimentato "(the) prevailing public stories about the interaction of law and religion" tese a nascondere "(the) experience of law as a potent cultural force"<sup>13</sup>. Occultando la propria specifica matrice culturale e la propria tendenza

---

<sup>9</sup> Cfr., ad esempio, **P. PRODI**, *Homo Europaeus*, il Mulino, Bologna, 2015, pp. 18-19.

<sup>10</sup> Cfr., in particolare, **B.L. BERGER**, *Law's Religion*, cit., pp. 169-188.

<sup>11</sup> Cfr., per un'utile sintesi, **AA. VV.**, *Le libertà spaventate. Contributo al dibattito sulle libertà in tempi di crisi*, e, più ampiamente, **AA. VV.**, *Libertà di espressione e libertà religiosa in tempi di crisi economica e di rischi per la sicurezza*, entrambi a cura di P. Consorti, F. Dal Canto, S. Panizza, Pisa University Press, Pisa, 2016.

<sup>12</sup> **M. SCHERER**, *Beyond Church and State*, cit., pp. 224-234.

<sup>13</sup> **B.L. BERGER**, *Law's Religion*, cit., pp. 13 e 63-66.



assimilatrice dietro un velo di neutralità, universalità e atemporalità, il diritto dei moderni stati-nazione avrebbe forgiato una e vera e propria “true religion”, disposta a sottomettersi alla razionalità necessaria per l’accesso alla sfera pubblica<sup>14</sup>. Condizione indispensabile per raggiungere tale risultato sarebbe la convergenza, politica e teologica, sul riconoscimento del primato della freedom to belief sulla freedom to practice che consentirebbe alla “true religion” di distinguersi dall’irrazionale tradizione e di ottenere, così, uno spazio, pur ancillare, nel sistema economico-politico della modernità<sup>15</sup>. Su queste basi, appare allora conseguente ritenere che “the liberal constitutionalism is an aspect of, not an answer to, the challenges of cultural pluralism” e, dunque, che sia necessario “examining, troubling, and offering an alternative to that account”<sup>16</sup>.

L’opera di disvelamento condotta da Berger si dipana ad ampio raggio, investendo i capisaldi del costituzionalismo liberale: la centralità dell’autodeterminazione individuale; la religione quale entità autonoma<sup>17</sup>; la distinzione tra spazio pubblico condivisibile perché razional-ragionevole e spazio privato quale luogo delle indimostrabili opzioni personali<sup>18</sup>; la separazione del politico dal religioso; la tolleranza quale ispiratrice delle politiche pubbliche<sup>19</sup>; il richiamo alla neutralità e imparzialità, anche nella sua forma ‘post-moderna’, tayloriana dell’even-handedness<sup>20</sup>; gli accomodamenti ragionevoli e le soluzioni giurisprudenziali.

Le osservazioni che se ne ricavano pare colgano spesso nel segno,

---

<sup>14</sup> Tale sottomissione produce una “juridification of issues of religious difference” e “leads to over-reliance on adjudication, it deeply alienates religious communities, it exposes public life to particular vulnerabilities and [...] breeds disingenuous forms of political engagement”, **B.L. BERGER**, *Law’s Religion*, cit., p. 153. Nello stesso tempo, per il medesimo Autore, tale “juridification” non impedisce le scelte contraddittorie del sistema: e.g., “Canadian constitutional law’s commitment to the individual dimension of religion is not as strong as I have suggested” (p. 71).

<sup>15</sup> Cfr. **V.W. LLOYD**, *Black Natural Law*, cit., p. 152.

<sup>16</sup> **B.L. BERGER**, *Law’s Religion*, cit., pp. 18 e 13.

<sup>17</sup> Cfr., sul punto, **AA. VV.**, *The Meaning of ‘Religion’ in Multicultural Societies Law*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), n. 39 del 2017.

<sup>18</sup> “The ambition is to banish interest and preference from the realm of public debate, which is instead consecrated to reason”, **B.L. BERGER**, *Law’s Religion*, cit., p. 91.

<sup>19</sup> Per **B.L. BERGER**, *Law’s Religion*, cit., pp. 116-117 la tolleranza “at once necessary and impossible” origina un “easy language [that] exhausts itself juridically [and] quickly collapses into a conversionary mode of engagement”.

<sup>20</sup> Con buona pace degli studiosi del progetto europeo *Religare* il cui primo suggerimento ai loro stakeholders è stato proprio quello di ricorrere a «two yardsticks: “inclusive state neutrality” and “justice as even-handedness”»: cfr. p. 8 del *Summary Report* ([http://www.religareproject.eu/system/files/RELIGARE%20Summary%20Report\\_0.pdf](http://www.religareproject.eu/system/files/RELIGARE%20Summary%20Report_0.pdf) – 12 ottobre 2017).



soprattutto laddove de-sacralizzano le narrazioni più totemiche della modernità<sup>21</sup>, pervicacemente incistate sulla novità del diritto statale contemporaneo. Queste narrazioni moderne, infatti, tendono a negare le trasformazioni del diritto contemporaneo delegittimando i suoi travagli, il riconoscimento della sua incompletezza e delle sue fragilità, la sua disponibilità nei confronti della pluralità e di un suo più modesto ruolo recessivo<sup>22</sup>.

Evidenziare le contraddizioni delle narrative moderne ancora egemoniche risulta operazione particolarmente importante. Tuttavia, in tale operazione lascia perplessi la tendenza a indebolire e travolgere, nella loro interezza, principi che, soprattutto nella loro traduzione contemporanea, sembrano (ancora) riflettere fondamentali esigenze umane induttivamente condivise e ispirare, di conseguenza, i fautori del costituzionalismo democratico contemporaneo<sup>23</sup>. A questo riguardo, del resto, lo stesso Berger non arriva, in verità, a proporre un paradigma giuridico alternativo, limitandosi a incentivare una presa di coscienza volta a riconoscere e assumere, con “fidelity”, “humility” e “indifference”, la relatività e parzialità dei molteplici punti di vista, compresi quelli legislativamente autenticati<sup>24</sup>. Si suggerisce, in altre parole, l’uso di un radar, offerto in primis agli ‘operatori sistemici’ - politici, legislatori e giudici - per evitare le secche delle sintesi hegeliane e per mantenere aperta la prospettiva -

---

<sup>21</sup> Cfr., sul punto, **J. CASANOVA**, *The Secular, Secularizations, Secularism*, in *Rethinking Secularism*, cit., p. 65.

<sup>22</sup> Cfr., ad esempio, prima del celeberrimo *Taking rights seriously* di Dworkin (1977), **J. CARBONNIER**, *Flexible droit: pour une sociologie du droit sans rigueur*, LGDJ, Paris, 1969 e, in seguito, **G. ZAGREBELSKY**, *Legge, diritti e giustizia*, Einaudi, Torino, 1992 e, per un approccio canonistico, **S. BERLINGO**, *L’ultimo diritto. Tensioni escatologiche nell’ordine dei sistemi*, Giappichelli, Torino, 1998.

A questo riguardo sfumerei l’osservazione di **J. CASANOVA**, *The Secular*, cit., p. 65 secondo cui “the truly modern sacralization, which constitutes the global civil religion in Durkheim’s terms, is the cult of the individual and the sacralization of humanity through the globalization of human rights”. Il rischio è qui, infatti, quello di legittimare l’appropriazione del discorso sui diritti umani da parte di una parassitaria “modernità” che ne trascura i caratteri contemporanei, a partire proprio dalle ragioni e dal significato della (peculiare) natura giuridica della Dichiarazione fondativa del 1948: cfr. **F. VIOLA**, *Dalla Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo ai Patti Internazionali. Riflessioni sulla pratica giuridica dei diritti*, in *Ragion pratica*, n. 11, 1998, in specie pp. 41-47.

<sup>23</sup> Basti segnalare, nonostante le contraddizioni riscontrate da Berger, il ruolo che tali principi svolgono nella cd. (delicatissima) azione antimaggioritaria della giurisprudenza, anche quando espressa soltanto nelle opinioni (momentaneamente) dissenzienti. Cfr., per una prima panoramica, **A. DI GIOVINE**, *Potere giudiziario e democrazia costituzionale*, in **AA. VV.**, *Magistratura e democrazia italiana: problemi e prospettive*, a cura di S. Sicardi, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2010, pp. 31-55.

<sup>24</sup> **B.L. BERGER**, *Law’s Religion*, cit., pp. 169-188.



propria del diritto contemporaneo - dell'agire giuridico come processo, negoziazione, compromesso dinamico e mobile.

Di conseguenza, per Berger, la fine della modernità non consiste nella contestuale obsolescenza del secularism ma, piuttosto in una secolarizzazione della secolarizzazione, vale a dire, nel riconoscimento di un immanent frame concepito non più come definitivo superamento della sacralità del mondo pre-moderno ma come luogo di sedimentazione - e non radicale sostituzione - delle diverse esperienze umane<sup>25</sup>. Emerge, per tal via, una logica à la Lavoisier o, meglio, a evitare ogni tentazione gattopardesca, una logica che il libro di Matthew Scherer spiega attraverso l'immagine della "conversione cristallina" di Bergson<sup>26</sup>. Infatti, a differenza della "conversione autentica", rappresentata dalle narrative di netta rottura con il passato e simboleggiata dal secularism trionfante dell'età moderna, la "conversione cristallina" del secularism contemporaneo esprimerebbe l'incessante processo storico che produce stratificazioni destinate, fuori da una logica di necessaria linearità, a essere trasformate e superate con il tempo ma anche, inevitabilmente, a lasciare un'impronta sui livelli successivi<sup>27</sup>.

In ogni caso, l'acribia e il senso di urgenza con cui, seppure in modi diversi, gli Autori qui considerati denunciano le mistificazioni della modernità certificano l'estrema debolezza politica della carica innovativa del sistema dei diritti fondamentali usciti dal costituzionalismo del secondo dopoguerra. Del resto, la persistente forza della modernità<sup>28</sup> e la difficoltà a interpretare e a rendere politicamente operative le promesse sancite nei 'momenti costituenti', internazionali e nazionali, post-1945 sembra emergere anche da altre circostanze che, in diversa misura, costituiscono lo sfondo delle opere esaminate. Si pensi, ad esempio, alla continuità con cui, specie nella letteratura anglosassone, il secularism è schiacciato sulla modernità e sull'ipostatizzazione dello stato-nazione a esso coevo oppure al ritardo (anche per l'assenza di variabili linguistico-culturali come quella che consente a molti europei continentali di articolare il rapporto tra *sécularisation* e *laïcisation*) con cui si sono cominciati a distinguere,

---

<sup>25</sup> Al tayloriano immanent frame è dedicato un ricchissimo forum digitale dedicato ai temi del secularism e del ruolo delle religioni nello spazio pubblico contemporaneo (<https://tif.ssrc.org/> - 4 dicembre 2017).

<sup>26</sup> Il riferimento di Scherer è, in particolare, a **H. BERGSON**, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), ora in **ID.**, *Oeuvres*, a cura di A. Robinet, 3<sup>me</sup> ed., Puf, Paris (*Le due fonti della morale e della religione*, prima traduzione italiana, ed. di Comunità, 1947; ora edito, nella traduzione italiana di M. Vinciguerra, anche da SE, Milano, 2017).

<sup>27</sup> **M. SCHERER**, *Beyond Church and State*, cit., p. 68 e, più diffusamente, p. 104 ss.

<sup>28</sup> Cfr., sullo "spettro del post-moderno", **R. MORDACCI**, *La condizione neomoderna* Einaudi, Torino, 2017.



oltremarina e oltreoceano, le plurime dimensioni del secularism<sup>29</sup>. Anche il radicamento di una lettura superficiale e stereotipata di taluni principi giuridici - come la laïcité francese - e l'ammirata meraviglia - anche qui forse un poco superficiale e stereotipata - rispetto a proposte che altro non sono se non ricalchi del costituzionalismo contemporaneo<sup>30</sup> testimoniano la grande resistenza della modernità. Quest'ultima, infine, traspare in maniera ancora più pervasiva dall'amaro disincanto con cui sono stati studiati i 'retrosena' della politica dei diritti umani, denudati di ogni pretesa regalità<sup>31</sup>.

Probabilmente, rincorrere illusioni e/o cogliere la post-modernità del costituzionalismo del secondo dopoguerra, con il suo tentativo di superare la dialettica tra titolarità individuali e collettive attraverso un approccio relazionale e una finalizzazione personalistica e non stato-centrica, è più facile per chi scrive da un paese del Sud Europa, impregnato della narrazione universalista cattolica, uscito dalla guerra e dalla dittatura.

#### 4 - Universalità e identità

Insistere sulle differenze intra-'occidentali' e incoraggiare il tasso di riflessività endo-sistemica contribuisce ad attenuare le semplificazioni delle comparazioni ideal-tipiche ma, soprattutto, a uscire dalle secche dell'approccio moderno al rapporto tra universalità e identità particolari. Nello stesso tempo, l'attenzione nei confronti delle diversità interne alle stesse aree geopolitiche tradizionalmente predeterminate suggerisce l'adozione di un universalismo modesto - o umile, per richiamare ancora Berger. Infatti, tutti gli Autori esaminati, da una parte, declinano la crisi della 'modernità occidentale' e delle sue proiezioni coloniali e post-coloniali come una crisi universale e, dall'altra parte, si muovono all'interno di una prospettiva di thin universalism. Una prospettiva, cioè, in cui non contano le risposte onnicomprensive ma i "presupposti umani" (umiltà, fedeltà, intuizione emotiva, compassione) funzionali ai processi dinamici propri delle "conversioni cristalline"<sup>32</sup>. Questo universalismo 'post-moderno' riconosce la propria (non più paradossale) pluralità, l'artificialità dei propri strumenti di diffusione e conservazione, del resto fatti oggetto dell'opera di

---

<sup>29</sup> Cfr., ancora, i contributi raccolti in AA. VV., *Rethinking Secularism*, cit.

<sup>30</sup> Cfr., ad esempio, R. BHARGAVA, *Rehabilitating Secularism*, in *Rethinking Secularism*, cit., pp. 92-113.

<sup>31</sup> Cfr. S. MOYNE, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Belknap Press, Harvard, 2010.

<sup>32</sup> M. SCHERER, *Beyond Church and State*, cit., p. 101.



demistificazione di alcuni degli Autori esaminati, e respinge l'alternativa populista e fondamentalista di fronte alle sfide del pluralismo e dei cambiamenti sociali. Ciononostante, questo thin universalism non rinuncia a ricercare e gettare ponti tra esperienze diverse.

Il rapporto tra universalità e identità nel passaggio dalla modernità all'età contemporanea costituisce il cuore del libro di Anver Emon dedicato al pluralismo musulmano. Emon inquadra le due facce del pluralismo musulmano - quella interna, connessa alla pluralità degli attori del sistema giuridico islamico, e quella esterna, connessa ai rapporti di quest'ultimo con i non musulmani - adottando una metodologia in linea con il modello cristallino di Scherer e, dunque, scegliendo di interpretare la shari'a come "rule of law", vale a dire come realtà complessa in action e non in the book. L'analisi di Emon conferma la lettura, ormai consolidata, che individua nell'incontro con la modernità positivista della sponda Nord del Mediterraneo la radicalizzazione di un processo di irrigidimento del sistema giuridico musulmano. Infatti, la nascita degli stati-nazione post-coloniali ha completamente stravolto l'habitat necessario a un diritto universale e fortemente orizzontale. Naturalmente, anche lo statuto giuridico classico previsto per i non musulmani, la cd. dhimma, ha risentito di queste trasformazioni, divenendo sostanzialmente incomprensibile nello scenario contemporaneo<sup>33</sup>. Inoltre, mentre la stabile presenza di minoranze musulmane nella sponda Nord del Mediterraneo mette alla prova l'universalismo nord-occidentale, le migrazioni e l'accentuazione del pluralismo della società civile e della sfera pubblico-istituzionale stessa costringono i 'Paesi islamici' della sponda Sud a nuovi rapporti con identità religiose sempre più diversificate.

E, così, mentre gli stati della sponda Sud si avvicinano al modello giuridico Nord-occidentale e quest'ultimo deve fare i conti con altre normatività, il libro di Emon consente di soffermarsi sul diverso approccio alla questione del rapporto tra universalità-identità da parte di un diritto religioso, come quello musulmano, da un lato, e da parte di diritti statuali moderni e secolarizzati, dall'altro lato. Infatti, leggendo Emon dopo aver liberato gli occhi dai lustrini della modernità grazie a Berger e Scherer, il diritto musulmano sembrerebbe apparire come meno pervasivo, assimilatore e - si lascia intendere - ipocrita del suo concorrente statale. In effetti, dal momento in cui la critica degli Autori richiamati lascia in ombra i temi dell'uguaglianza e delle libertà, concentrandosi soprattutto sull'individualismo, l'autonomia e la neutralità del diritto (statale) moderno, la pretesa di quest'ultimo di imporre a tutti i residenti di uno stato

---

<sup>33</sup> A.M. EMON, *Religious Pluralism*, cit., p. 165 ss.



l'immediata osservanza di leggi universali e uniformi<sup>34</sup> appare sotto una luce meno emancipatoria. Infatti, da questa prospettiva, le identità degli outsiders risultano occultate o marginalizzate negli spazi comuni previsti dal patto politico siglato tra i soli insiders<sup>35</sup>. Allo stesso modo, è occultata la dimensione della conversione forzata imposta agli outsiders che vogliono divenire insiders dei sistemi politici nord-occidentali. D'altro canto, l'approccio all'alterità da parte del diritto musulmano sembra più trasparente. La presenza e la forza di un diritto divino positivo fondato sulla Rivelazione hanno impedito le pretese - e le simulazioni - universalistiche di un diritto naturale 'à la Grozio', rendendo il richiamo a un'astratta, comune razionalità umana insufficiente a sostenere la pretesa di un'universale soggezione a una legge comune<sup>36</sup>. Di conseguenza, il tema dell'uguaglianza politica non poteva nascere da nessuna narrativa universalista, ma solo dalle relazioni tra identità particolari. Infatti, il diritto musulmano è stato più preoccupato di determinare con precisione le condizioni per la soggezione dell'outsider alla shari'a che di provvedere alla salvezza/emancipazione universale<sup>37</sup>. Pertanto, questo diritto restringeva l'identità normativa dei non musulmani, assoggettandoli alla legge (religiosa) comune, solo per mezzo di una conversione all'islam o di un patto tra outsiders e insiders e, dunque, solo attraverso l'esplicita considerazione del ruolo politico giocato dalla diversità religiosa comunitariamente vissuta<sup>38</sup>. In luogo dell'assimilazione prodotta dalla neutralità, solo un patto esplicito poteva fondare l'universalità (comunque sempre relativa) della normatività musulmana.

Queste considerazioni consentono tre ulteriori riflessioni.

Innanzitutto, mettendo a confronto la gestione dei confini operata da due mondi giuridici così diversi si è indotti, ancora una volta, alla cautela nel confrontarsi con le categorie giuridiche della modernità. In particolare, vien da chiedersi se l'esigenza di superare il wall of separation tra religioso

---

<sup>34</sup> M. SCHERER, *Beyond Church and State*, cit., pp. 190-216.

<sup>35</sup> Un parziale temperamento di tale approccio è dato proprio dal diritto - a un tempo statale e religioso - contratto tra gli stati e le confessioni religiose dove il prezzo dell'invenzione di una true religion - indispensabile per la firma del patto con lo stato - è (talvolta) compensato dall'esplicito riconoscimento pubblico di identità particolari.

<sup>36</sup> A.M. EMON, *Religious Pluralism*, cit., p. 79 ss.

<sup>37</sup> A.M. EMON, *Response to Matthew Levering's "Christian and Natural Law"*, in A.M. EMON, M. LEVERING, D. NOVAK, *Natural Law*, cit., p. 112.

<sup>38</sup> A.M. EMON, *Response to Matthew Levering's "Christian and Natural Law"*, cit., pp. 112 e 124. Cfr., anche, per un possibile parallelismo con il diritto canonico, M. LEVERING, *Christians and Natural Law*, in A.M. EMON, M. LEVERING, D. NOVAK, *Natural Law*, cit., pp. 75-86 e 92-96, dove l'universalismo inglobante e tendenzialmente assimilatore di Origene è accostato alla posizione più identitaria dell'Ambrosiaster.



e secolare - comprensibile quando tale separazione sia intesa come esclusione di ogni porosità - non possa diventare essa stessa espressione di una neutralità assimilatrice e pervasiva.

In secondo luogo, emerge come entrambi i sistemi giuridici, religioso-musulmano e secolare-statale, pur nel diverso approccio al rapporto tra universalismo e identità, abbiano adottato talvolta, in realtà, approcci comparabili. Penso, ad esempio, a talune forme di gestione della diversità religiosa fondamentalmente discrezionali e casuistiche (gli accomodamenti ragionevoli da un lato, il *ta'zir* dall'altro) e contraddittorie rispetto alle premesse generali dei sistemi giuridici di riferimento, come, ad esempio, l'imposizione fiscale imposta dagli omayyadi ai convertiti o le leggi 'sul velo', così poco plausibilmente neutrali<sup>39</sup>.

Infine, mentre tutti e cinque gli Autori paiono concordi nel minare in radice ogni pertinenza attuale dell'universalismo giusnaturalistico secolare moderno, gli stessi Autori sembrano, invece, aprire - forse in modo inconsapevole - interessanti spiragli per il protagonismo universalistico dei diritti di matrice religiosa nella post-modernità.

## 5 - Un nuovo protagonismo per i diritti religiosi?

La demistificazione della modernità descritta nei libri in esame investe anche le tradizionali pretese universalistiche del giusnaturalismo, identificato come il cavallo di Troia dell'espansionismo coloniale occidentale<sup>40</sup>. Com'è noto, questa critica non riguarda soltanto il giusnaturalismo razionalistico moderno, ma pure quello contemporaneo, che nei diritti umani si sarebbe illuso di trovare una nuova e più nobile legittimazione. Tale critica risulta particolarmente sferzante nel libro di Lloyd, in cui giusnaturalismo groziano, giusnaturalismo straussiano e giusnaturalismi religiosi sono condannati senza appello, indistintamente, come retri strumenti di conservazione, assiomi artificialmente funzionali a un ben preciso, immutabile, ordine politico, economico e sociale<sup>41</sup>. Per contro, sulla base degli itinerari biografici di quattro illustri

---

<sup>39</sup> A.M. EMON, *Religious Pluralism*, cit., p. 65.

<sup>40</sup> A.M. EMON, *Religious Pluralism*, cit., p. 60.

Cfr., per un *caveat* volto a sconfessare "il luogo comune secondo cui il colonialismo italiano, sebbene territorialmente poco esteso, non sia stato altrettanto invasivo e violento di quello posto in essere da altre nazioni europee", G. ANELLO, *Colonialismo giuridico italiano. Archeologia della subalternità legale nei contesti multiculturali*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., novembre 2009, p. 11.

<sup>41</sup> V.W. LLOYD, *Black Natural Law*, cit., pp. IX-X.



afro-americani (Frederick Douglass, Anna Julia Cooper, William Edward Burghardt Du Bois e Martin Luther King Jr.), Lloyd ambisce a tracciare il profilo di un autentico “diritto naturale” fondato, appunto, sull’esperienza dei neri d’America e maturato tra la seconda metà del XIX secolo e la prima metà del XX quando sarebbero iniziati “decline and detritus”<sup>42</sup>.

Il problema di questo approccio, che mira a fare risaltare l’eccezionalità virtuosa del black natural law, è che i diritti naturali religiosi - come emerge con evidenza nell’opera sul Natural Law curata da Emon, Levering e Novak - non sono il diritto naturale di Leo Strauss o, se si vuole non possono ridursi a quello, considerata la loro irriducibile pluralità. In ogni caso, il diritto naturale straussiano assomiglia piuttosto a un diritto naturale religioso ... secolarizzato. Soprattutto dalle riflessioni di Emon e Levering, infatti, traspare con una certa evidenza come l’irrigidimento, l’universalismo deduttivo, precettistico, conservatore e, talvolta, fondamentalista del diritto naturale di matrice cristiana e di quello musulmano<sup>43</sup> siano dipesi proprio dall’incontro con la modernità e, in particolare, dall’affermarsi della dialettica sacro/profano, che ha sconnesso Dio dalla razionalità e accentuato il processo di positivizzazione e di inaridimento delle fonti di produzione comunitaria più orizzontali e casuistiche<sup>44</sup>. La modernità, infatti, ha tolto rilevanza al foro interno, innescato un processo di ‘statualizzazione’ dei diritti religiosi e favorito la strumentalizzazione politica della religione e lo sviluppo di religioni civili identitarie, spesso in dialettica con le comunità religiose e/o le loro autorità.

Tuttavia, come si diceva, la declinazione straussiana dei diritti naturali religiosi non ne esaurisce tutte le varianti. Gli Autori di Natural Law, infatti, descrivono diritti naturali religiosi che sono «more than what is just “reasonable”» e che si sviluppano induttivamente, in intima - e necessaria - connessione con specifiche rivelazioni divine<sup>45</sup>. Questi diritti

---

<sup>42</sup> V.W. LLOYD, *Black Natural Law*, cit., p. 118 ss.

<sup>43</sup> Per Emon e i suoi interlocutori (come per i numerosi giuristi musulmani da essi citati) è del tutto evidente la pertinenza del riferimento a un “diritto naturale” musulmano.

<sup>44</sup> A.M. EMON, *Religious Pluralism*, cit., p. 205 e, per uno sguardo approfondito alle vicende del diritto canonico, il rinvio è ... *naturaliter*, a C. FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, Giuffrè, Milano, 2008.

<sup>45</sup> A.M. EMON, *Islamic Natural Law Theories*, e D. NOVAK, *Natural Law and Judaism*, in A.M. EMON, M. LEVERING, D. NOVAK, *Natural Law*, cit., pp. 173 e 4-44. Sotto questo profilo occorrerebbe riflettere sugli effetti dell’interpretazione groziana sul diritto divino naturale canonico, progressivamente razionalizzato fino, forse, a una eccessiva sottovalutazione della portata della nota definizione di Graziano del diritto divino naturale quale contenuto “in lege et in Evangelio”. Cfr., per un primo spunto sul tema, O. CONDORELLI, *Carità e diritto agli albori della scienza giuridica medievale*, in AA. VV., *Diritto canonico e servizio della carità*, a cura di J. Miñambres, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 51-57.



naturali religiosi non fondano un universale astratto, che si cala uniformemente dall'alto schiacciando ogni identità, ma alimentano, per il loro legame con progetti salvifici particolari, comunità dai confini ben precisi. Inoltre, in linea con la prospettiva bergsoniana più volte evocata da Scherer e nell'ottica della "conversione cristallina" e porosa da lui tratteggiata, anche le rivelazioni alla base dei diritti naturali religiosi possono essere interpretate come antidoti a ogni ambizione di supremazia imperialista, come imperativi di apertura alla diversità, come spazi di trascendenza che, rinviando a un oltre inarrivabile, possono contrastare chiusure e staticità<sup>46</sup>. Del resto, il rapporto tra l'universalità del diritto naturale e l'identità del diritto divino positivo che emerge dai diritti religiosi è anche accostato alla relazione dinamica tra diritto internazionale e diritto nazionale, dove l'uno sfuma e - dico io - relativizza l'altro<sup>47</sup>.

Questa possibilità di apertura dei diritti religiosi, fondata sulle idee di trascendenza, grazia/miracolo<sup>48</sup>, esperienza personale di fede, consente di recuperare, pur se in forme talvolta più attenuate rispetto ad altre esperienze<sup>49</sup>, il ruolo delle intuizioni e delle emozioni individuali, così centrali per Lloyd e Scherer<sup>50</sup>.

Per queste ragioni, andrebbe forse sfumata l'eccezionalità del black natural law rispetto ad altre tradizioni giusnaturalistiche comunitarie e, nonostante i comprensibili timori di abbracci fagocitanti<sup>51</sup>, sarebbero, piuttosto, da investigare le possibilità di intersezioni nella prospettiva di una maggior dialettica tra queste (e altre) tradizioni-sensibilità giuridiche e la dominante concezione moderno-positivistica del diritto. Anche i diritti naturali religiosi, cioè, possono "(appreciate) the mix of reason, emotion and imagination that makes up our humanity", "(appreciate) the influence communities have on individuals"; "(recognize) the epistemic privilege of the oppressed" e affidarsi alla performatività della testimonianza dei fedeli,

---

<sup>46</sup> In questo caso, dalla costante e dinamica apertura alla trascendenza dipenderebbe la possibilità per i diritti naturali religiosi di evitare la sorte del black natural law "that [...] collapsed into incoherence after the civil rights movement", **V.W. LLOYD**, *Black Natural Law*, cit., p. X.

<sup>47</sup> Cfr. **D. NOVAK**, *Response to Anver M. Emon's "Islamic Natural Law Theories"*, in **A.M. EMON**, **M. LEVERING**, **D. NOVAK**, *Natural Law*, cit., p. 202.

<sup>48</sup> **A.M. EMON**, *Religious Pluralism*, cit., pp. 163-165. Il miracolo, come 'violazione' dell'ordine naturale di al-Ghazali potrebbe essere messo in relazione con la grazia, l'intuizione-movimento bergsoniano descritti da Scherer.

<sup>49</sup> **D. NOVAK**, *Natural Law and Judaism*, cit., p. 9, esclude, infatti, la pertinenza quali fonti di diritto dei "subrational impulses".

<sup>50</sup> Cfr. **M. SCHERER**, *Beyond Church and State*, cit., p. 98, e **V.W. LLOYD**, *Black Natural Law*, cit., p., XI.

<sup>51</sup> **V.W. LLOYD**, *Black Natural Law*, cit., p., IX.



fino al martirio<sup>52</sup>. Nello stesso tempo, come già detto, anche i diritti naturali religiosi sperimentano, al pari del black natural law, i rischi della secolarizzazione e del multiculturalismo livellante<sup>53</sup>, nonché del fondamentalismo<sup>54</sup> e del formalismo<sup>55</sup>.

In conclusione, le critiche all' 'universalismo straussiano' sembrano riflettere la necessità di superare l' approccio binario della modernità per rivalutare la porosità tra le diverse esperienze sociali ai fini della costruzione di una ragione pubblica condivisa<sup>56</sup>. Quest'ultima è costruita anche grazie alla trasmissione di virtù e valori da una sfera all'altra. Nel ruolo attribuito da Scherer alla conversione come categoria ermeneutica generale; nel valore della fedeltà, dell'umiltà e dell'indifferenza di Berger<sup>57</sup>; nell'importanza attribuita alla propensione all'accomodamento come

---

<sup>52</sup> V.W. LLOYD, *Black Natural Law*, cit., pp., IX e 109 ss.

<sup>53</sup> V.W. LLOYD, *Black Natural Law*, cit., pp. 152-153. Per un approccio più bidirezionale, funzionale a un 'multiculturalismo necessario', cfr. D. NOVAK, *Natural Law and Judaism*, cit., p. 30 per il quale "(P)erhaps, then, natural law thinking can save multiculturalism from the dead-end of relativism, which denies any moral commonality at all; and perhaps multiculturalism, properly understood, can save natural law thinking from its all too frequent political and epistemological myopia". Analoga sembra essere la posizione di Novak sulla funzione dei diritti umani: cfr. pp. 34-35.

<sup>54</sup> V.W. LLOYD, *Black Natural Law*, cit., p. 120. Com'è noto, anche la tradizione cattolica ha teso a calcificare il suo diritto naturale nei 'principi non negoziabili' e tutte le tradizioni religiose hanno i loro Clayton Powell e, cioè, persone che si appellano alla "authority of God to advance a worldly political point without offering an account of how we know God and how that knowledge is always partial. Those missing elements [...] both humble us and cause us to act strategically in the world" (p. 120).

<sup>55</sup> V.W. LLOYD, *Black Natural Law*, cit., pp. 131 ss., con il giudice costituzionale Clarence Thomas perfettamente a proprio agio con un'interpretazione 'razionale' del diritto naturale e con una neutralità secolarizzante e positivista, tesa a occultare i riflessi culturali della legge.

<sup>56</sup> A un giurista europeo il pensiero va oltre che agli "hypergoods" di Taylor e alla "twin accommodation" di Stepan, anche a Böckenförde e alla sua celebre affermazione secondo cui lo Stato liberale non può vivere senza i "presupposti che non può (da solo) garantire", in E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione* (1967) ma ora, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia, 2006, p. 68.

<sup>57</sup> In particolare, B.L. BERGER, *Law's Religion*, cit., pp. 170 e 177, sottolinea l'importanza di questa umiltà "about the potential universality of law's culture; about the capacity of law to understand other cultural forms, and about the ultimate contingency of the privilege enjoyed by law's culture", e, nello stesso tempo, la possibilità che "(C)ultural manifestations one initially sees as foreign" siano poi "understood as untroubling to the law: seeking to understand what is unfamiliar within a familiar conceptual framework, often through analogy and metaphor". Berger cita come esempio di tale atteggiamento la "translation" del ghet operata tra ordinamento religioso e ordinamento statale nel caso *Bruker v. Marcovitz* (pp. 180-181) mentre mi sembra non colga nel caso Multani una manifestazione di "indifference" catalogandolo, invece, come mera espressione di "legal tolerance" (pp. 121-122).



processo multidirezionale e non assimilazionista e, dunque, come reale ascolto delle effettive ragioni dell'altro<sup>58</sup> echeggiano strumenti e atteggiamenti conosciuti anche dalle tradizioni religiose e che ben riflettono la porosità su cui si vuole costruire la narrativa post-moderna.

Infine, sembra significativo come proprio i diritti naturali religiosi acquistino interesse nella e per la contemporaneità. E questo, paradossalmente, proprio in virtù del loro insopprimibile fondamento trascendente, che li rende agli occhi contemporanei geneticamente relativi e, perciò, più accettabili rispetto a una loro declinazione razionale e astratta. Si tratta di un passo importante verso nuovi ruoli per le ragioni religiose nella sfera pubblica.

## 6 - Per concludere

I principali assunti ricavabili dalla lettura dei cinque libri esaminati sono quattro.

Primo. Risulta condivisa la convinzione che, se ci si trova in un'età post-moderna<sup>59</sup>, non si vive in un'epoca post-secolare. La fine della modernità, cioè, non porta con sé la fine del secularism. Al contrario, l'idea del secularism quale presupposto per la gestione politica delle società plurali pare uscirne confermata. Tuttavia, questo 'secularism necessario', che tradurrei qui come 'laicità necessaria', non è più un principio meccanicistico autisticamente funzionale ai miti della modernità e di una "conversione autentica", ma un mezzo che consente la comunicazione tra soggetti e realtà diversi e un "process of crystalline conversion" destinato a favorire

"a more genuinely democratic politics that acknowledges difference as the necessary and ineliminable basis of collective political action rather than marking difference as a condition to be regulated, contained, or overcome through the establishment of a single authoritative mode of public reason"<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> B.L. BERGER, *Law's Religion*, cit., p. 111.

<sup>59</sup> Tale convinzione manifesta la persistente rilevanza della differenza storica tra i percorsi istituzionali delle due sponde dell'Atlantico.

<sup>60</sup> M. SCHERER, *Beyond Church and State*, cit., pp. 24 e 234; F. ALICINO, *I diritti umani nel mondo globale. Tradizioni religiose, tradizioni costituzionali, e Mare nostrum*, in AA. VV., *I diritti umani nel mondo globale. Tradizioni religiose, tradizioni costituzionali e mare nostrum*, a cura di F. Alicino, Editoriale Scientifica, Napoli, 2016, pp. 80-83, parla di "connotazione obbligatoriamente laica delle istituzioni pubbliche"; cfr. anche p. 55 ss.



Secondo. Il carattere poroso - o fluido - del secularism contemporaneo descritto da questi Autori comporta, da una parte, una reinterpretazione delle acquisizioni della modernità alla luce di virtù e strumenti pre-moderni, a loro volta rivisitati, a partire dal concetto di "conversione cristallina"; dall'altra parte, la medesima porosità obbliga a una rilettura dei diritti religiosi attraverso gli strumenti moderni riconsiderati alla luce della contemporaneità<sup>61</sup>. Così, il ricorso alla "conversione cristallina" quale categoria ermeneutica generale<sup>62</sup> legittima un nuovo protagonismo paradigmatico dei diritti religiosi. Questi ultimi, infatti, a loro volta liberati dai lacci della secolarizzazione moderna, acquistano una nuova pertinenza politica proprio in virtù della dipendenza da una trascendenza garante di un universalismo modesto, dinamico, non fondamentalista né assimilatore<sup>63</sup>.

Terzo. Da tutti gli Autori esaminati, nonostante le premesse decostruzionistiche, emerge una chiara prospettiva universalista. In particolare, il costante riferimento a società plurali rende conseguente interpretare questo secularism post-moderno come una possibilità anche per individui e società al di fuori del pattern protestante e le cui tradizioni religiose non siano riconducibili ai 'beliefs' funzionali al secularism

---

<sup>61</sup> Se, naturalmente, la conversione è la categoria ermeneutica di Scherer, **V.W. LLOYD**, *Black Natural Law*, cit., p. 162, non esita ad affermare che "(C)onversion is taboo in an era of secularism and multiculturalism, but it is at the heart of political commitment. This is not conversion to Christianity or monotheism, but rather conversion to the side of the excluded and oppressed".

Nello stesso tempo, le 'virtù' più volte invocate dagli Autori esaminati possono servire, anziché per rifiutare, per integrare di contenuti politici quanto più possibilmente condivisi i "core concepts" ("harm; proportional review; best interest of the child; public good") utilizzati (da tutti gli ordinamenti giuridici) nei "proxy debate whose function it is to help cleanse the sphere of public policy of substantive moral claims": cfr., **B.L. BERGER**, *Law's Religion*, cit., pp. 164-169, e **A.M. EMON**, *Religious Pluralism*, cit., p. 215.

<sup>62</sup> Cfr. **M. SCHERER**, *Beyond Church and State*, cit., p. 230.

<sup>63</sup> Questa prospettiva, basata sulla continua e reciproca reinterpretazione degli ordinamenti giuridici letti nelle loro dinamiche interrelazioni, può anche aiutare a superare la rigidità di un approccio basato sulla necessaria alternatività - nel senso di una impossibile coesistenza - tra diritti religiosi e secolari o sul primato inglobante e strumentalizzante dei diritti religiosi da parte del diritto statale. In questo modo, ad esempio, il costituzionalismo arabo-musulmano potrebbe gestire con minor drammaticità i riferimenti religiosi delle sue Costituzioni senza necessariamente dover scegliere tra il modello 'teocratico' proposto da **R. HIRSCHL**, *Constitutional Theocracy*, Harvard University Press, Cambridge, M., 2010, o un modello radicalmente neutrale.

Cfr. anche, per una interessante traduzione politica contemporanea di questi diritti e valori religiosi riconfessionalizzati, **PAPE FRANÇOIS**, *Rencontres avec Dominique Wolton. Politique et société*, Éditions de l'Observatoire, Paris, 2017.



moderno<sup>64</sup>.

Quarto. L' „universalismo modesto“ sostenuto dagli Autori qui considerati è funzionale alla ricostruzione di uno spazio pubblico condiviso da “stateless democratic citizens”<sup>65</sup>, impegnati nella ricostruzione di rapporti politici di prossimità capaci di assicurare una maggior corrispondenza tra chi fa e chi obbedisce alle leggi in un contesto di crisi contestuale dei sistemi della rappresentanza politica democratica e delle frontiere nazionali.

Se questi quattro punti rispecchiano, pur approssimativamente, le linee di fondo del pensiero scientifico qui approfondito, allora sembrano opportune due ulteriori considerazioni conclusive.

Innanzitutto, il secularism contemporaneo che emerge dalla lettura di questi testi nord-americani, pur indicando ancora una relazione tra ‘religioso’ e ‘non religioso’ e dunque pur conservando una sua specificità, tende a identificarsi con la politica tout court, con la complessiva esigenza di governo delle società super-pluralistiche contemporanee. Nello stesso tempo, anche quando viene ancora interpretato in funzione del ‘religioso’, questo secularism sembra talvolta esprimere un approccio politico universalmente pervasivo e lineare, per certi versi non dissimile dalla sua ‘stratificazione’ moderna. Tuttavia, la radicalizzazione del discorso sulla porosità delle sfere, il portare alle estreme conseguenze l’invito ad andare “beyond state and church”, non deve indurre a pensare né a un prossimo avvento di una notte schellinghiana né al raggiungimento di un’armonia e di un equilibrio perfetti tra le due sfere né che si stiano concretamente liberando nell’agone democratico forze pericolose fin qui contenute, seppur anche attraverso confini fittizi. Infatti, a rendere improbabile una società senza confini - e, dunque, la fine del dualismo e della porosità stessa - è anche una seconda considerazione. Essa nasce dalla constatazione che la porosità tra sfere sociali e, in particolare, tra sfera religiosa e sfera politica evidenziata dalle riflessioni sul secolarismo contemporaneo dipende, naturalmente, dall’agire storico, in tempi e spazi definiti, di soggetti ‘religiosi’ e ‘politici’ dotati di una propria autocoscienza identitaria.

---

<sup>64</sup> M. SCHERER, *Beyond Church and State*, cit., pp. 230 ss.

<sup>65</sup> Così Stanley Cavell citato da M. SCHERER, *Beyond Church and State*, cit., p. 233 (ma si veda anche p. 173). Cfr. pure A.M. EMON, *Religious Pluralism*, cit., pp. 70 e 92.

Per una riflessione italiana sul diritto ecclesiastico al tempo della radicale trasformazione dello stato, cfr. G. D’ANGELO, *Diritto ecclesiastico e comparazione giuridica al tempo della “crisi” tra vocazione naturale e nuove esigenze*, in AA. VV., *Ordinamenti giuridici e interessi religiosi. Argomenti di diritto ecclesiastico comparato e multilivello*, a cura di G. D’Angelo, vol. I. *Il diritto ecclesiastico nel sistema CEDU*, Giappichelli, Torino, 2017, pp. 3-27, e la bibliografia *ivi* citata.



L'interazione tra questi soggetti attiva la porosità che produce una continua, reciproca, trasformazione nella logica di rapporti tra culture intese come "costruzioni discorsive duplici", capaci di includere - a un medesimo livello di pertinenza e legittimità - sia l'essentialismo identitario sia le dinamiche di trasformazione<sup>66</sup>. D'altra parte questa porosità, da una parte, rende fuorviante il meccanicismo teleologico della modernità, impedendo facili previsioni e approdi predefiniti; dall'altra, essa conosce non solo le osmosi convergenti ed entropicamente 'progressive', ma anche i conflitti, le resistenze, le lotte per l'egemonia.

In nessun caso, dunque, il secularism della post-modernità sfocerà in un'armonia degli indistinti. Piuttosto esso sembra costituire l'alba di un rimedio per trasformare, sia al di là sia al di qua dell'Atlantico, un modello politico ormai esausto.

---

<sup>66</sup> Così **G. BAUMANN**, *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, il Mulino, Bologna, 2003, pp. 100-102.