



ERENEWS

EUROPEAN RELIGIOUS EDUCATION

1 GIUGNO 2023

UNIVERSITÀ ROMA TRE - ISSN 2531-6214

Redazione

Federica Candido (Editor)

Francesco Carta

Martina Cittadini

Giulia Conti

Luciano Del Monte

Isabella De Paolis

Sara Giorgetti

Filippo Mariani

Giulia Nardini

Lorenza Pamato

Michele Trabucco

Comitato scientifico

Alberto D'Anna

Gennaro Gervasio

Mariachiara Giorda

Maria Lupi

Raimondo Michetti

Caterina Moro

Carla Noce

CONTATTACI

Mail: erenews@uniroma3.it

Facebook: [ERENews](#)

Per richiedere la sottoscrizione al bollettino fai clic [qui](#).

Sei studente di Roma Tre?

Il nostro bollettino è classificato tra le "attività altre" dell'offerta formativa del DSU come attività che dà diritto a 6 cfu (ambito F).

Sei studente di un altro Ateneo?

EREnews può ospitare anche tirocinanti provenienti da altri Atenei, in seguito a sottoscrizione di una Convenzione tra l'Ateneo di provenienza e Roma Tre. Il tirocinio, della durata di 150 ore, permette di ottenere 6 cfu, può essere svolto interamente in modalità online e prevede che lo studente/la studentessa prenda parte alle riunioni della redazione e collabori alla creazione di un numero del bollettino (rassegna stampa su un argomento dato; scrittura di una scheda illustrativa su uno specifico sistema scolastico europeo e di un contributo della sezione monografica, articolo o intervista).

Per info scrivere a: carla.noce@uniroma3.it

Sommario

Un nuovo logo per EREnews	6
EDITORIALE.....	7
<i>PRIMA SEZIONE</i>	8
<i>Rassegna stampa ragionata</i>	8
EUROPA.....	8
<i>L'insegnamento dell'Islam a scuola: una via per prevenire il radicalismo o per facilitare la radicalizzazione?</i>	8
GERMANIA.....	10
<i>L'insegnamento di religione, etica ed educazione civica in Germania: il dibattito</i>	10
GERMANIA.....	12
<i>Educazione religiosa confessionale o fuori la fede dalle scuole?</i>	12
DANIMARCA.....	15
In Danimarca il governo blocca la proposta di legge di vietare l' <i>hijab</i> nelle scuole elementari.....	15
USA.....	17
La manifestazione della religione nelle scuole pubbliche.....	17
<i>SECONDA SEZIONE</i>	19
Segnalazioni editoriali.....	19
EVENTI PASSATI.....	20
NUOVE OPPORTUNITÀ DI RICERCA.....	22
<i>Call for papers</i>	22
<i>SEZIONE MONOGRAFICA</i>	25
Introduzione.....	26
La laicità in alcune frasi di personaggi celebri.....	29
Riflessioni filosofiche intorno alla laicità.....	30
Laicità e diritto.....	38
Università e laicità - introduzione.....	40
Gli statuti degli Atenei italiani.....	42
Celebrazioni di avvio dell'Anno Accademico: chi viene invitato? Uno studio delle tendenze dell'accademia italiana.....	45
Conclusioni.....	56

FINESTRA DI APPROFONDIMENTO	58
<i>L'insegnamento delle religioni a scuola: la Polonia</i>	58

Riflessioni filosofiche intorno alla laicità

A cura di Isabella De Paolis

Introduzione

Affronterò in questa sede il concetto di laicità, al di là della polisemia semantica che evoca il termine, da un punto di vista filosofico-gnoseologico che afferisce alla contemporaneità.

Nella nostra quotidianità oggi ci rapportiamo, spesso inconsapevolmente, con il principio di laicità ogniqualvolta parliamo di imparzialità o di neutralità dello Stato rispetto al fenomeno religioso, di riconoscimento di tutte le religioni, di distinzione di campo di azione tra precetto religioso e dovere civile. Spesso ci capita di riflettere sulle conseguenze di azioni varie o di teorizzazioni intorno a tale concetto nonostante, poi, la richiesta di fornire una definizione del termine laicità ci coglie impreparati e confusi.

In ambito filosofico molti pensatori hanno disquisito sulla laicità ma non è mio interesse fornire, in questo contesto, una panoramica delle varie declinazioni che si sono susseguite negli ultimi decenni quanto, piuttosto, presentare tre pensatori del nostro tempo, il filosofo Giorgio Agamben e i teologi Carlo Molari e Raimon Pannikar, che con la straordinarietà delle loro vite e delle loro azioni hanno contribuito ad arricchire di nuove sfumature il termine laicità. La scelta è ricaduta su di loro perché il concetto astratto di laicità è indissolubilmente legato alla declinazione pratica in ambito sociale-comunitario. Tutti e tre i pensatori menzionati si sono distinti non solo per aver parlato di laicità ma per essersi rapportati - seppur in maniera diversa - con lo Stato laico in maniera molto personale, originale e indipendente, rappresentando delle voci fuori dal coro che ci inducono alla riflessione e alla rielaborazione personale.

Una premessa sulla laicità

Prima di dedicarmi, però, ai tre grandi studiosi vorrei inquadrare il concetto di laicità all'interno del panorama europeo sottolineando i grandi passaggi che si sono avvicendati nel corso delle epoche storiche scorse, fino ad arrivare ai giorni nostri.

Parlare di laicità, infatti, significa innanzitutto comprendere il peso di una serie di mutamenti sociali che si sono avvicendati nel corso dei secoli e che hanno contribuito alla caratterizzazione della narrativa attuale. Secondo il canadese Charles Taylor¹⁰ la nascita dell'età secolare è legata alle riforme del XVI secolo che hanno portato alla trasformazione dall'uomo medievale a quello moderno, ovvero all'individuazione del passaggio dalla cristianità alla modernità cattolica. Da una società umanista, dunque, basata sulla presenza e sull'accettazione di un ordine morale riconosciuto e condiviso,

¹⁰ C. Taylor (2007), *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA); trad. it. *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009.

si è passati ad una consapevolezza più libera da condizionamenti esterni che ha portato all'esaltazione del principio della soggettività e dell'individualismo (nei secoli XVII-XIX) e che, a sua volta, ha generato uno scenario complesso e contraddittorio.

Tutto ciò ha condotto, oggi, ad una versione di laicità che si apre al dialogo con l'alterità, che si auto-interroga e accoglie sollecitazioni e manifestazioni varie, sollevando nuovi interrogativi e riproponendo quesiti irrisolti.

È opportuno, a tal riguardo, sottolineare come la visione eurocentrica del concetto di laicità fondata sulla diade religioso versus sacro - ovvero, secondo un ordine cronologico, distinzione Stato/Chiesa, separazione potere temporale/spirituale, presa di distanza dello Stato dalla Chiesa - è lontana tanto dall'immaginario nordamericano intriso di "cultura post-durkheimiana"¹¹, quanto, evidentemente, dalle culture orientali di matrice islamica.

Dobbiamo sempre a Charles Taylor¹² il merito di aver individuato la complessità semantica del termine secolare nel suo rapportarsi con diverse narrative culturali ed etniche e, dunque, di aver riconosciuto la distanza tra l'immaginario europeo e quello statunitense, da una parte, e tra l'immaginario europeo e quello islamico, dall'altra. Nel caso degli Stati Uniti il legame del singolo con il sacro - velatamente individualistico o marcatamente collettivo e viceversa - è, per ragioni culturali legate alla compresenza di etnie diverse e di comunità di immigrati, una questione essenzialmente personale che va letta come una sorta di rapporto esclusivo ed intimo con il fatto religioso, seppur all'interno di una società multiforme e in continuo mutamento. Per quanto riguarda, invece, il mondo orientale - e in special modo l'islam - è opportuno sottolineare come l'arroganza etnocentrica (Taylor, 2011) europea che distingue Chiesa e Stato, nonché i successivi passaggi di separazione Chiesa/Stato e allontanamento della religione dallo spazio pubblico, non può essere un paradigma applicabile al panorama dei paesi islamici e della shari'a¹³, dove i precetti religiosi sono l'essenza stessa della vita sociale dei musulmani.

La mia proposta è quella di cambiare l'angolazione di veduta e mettere da una parte l'asse del rapporto vicendevole Stato/Chiesa per focalizzare, invece, l'attenzione sulla gestione delle varie fedi religiose da parte dello Stato liberal-democratico, che tenga conto delle diverse declinazioni lungo una linea sia sincronica che diacronica.

¹¹ C. Taylor, (2007), *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA), (trad. it. L'età secolare, Milano, Feltrinelli, 2009).

¹² C. Taylor, (2011), *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA).

¹³ La parola sharia in arabo significa "sentiero", "retta via", e nella religione musulmana indica un insieme di concetti astratti che si desumono dai principali testi sacri. La sharia quindi non è un testo scritto, bensì, come ha scritto l'esperta di studi islamici Asma Afsaruddin, «una serie di principi etici e morali ad ampio raggio», che per il fedele musulmano sono perfetti e immutabili. Da soli però non bastano per indicare la retta via, dato che molto spesso non riguardano casi specifici: a tradurre la sharia in leggi scritte e particolari (i fiqh) sono i fuqawa, i giuristi. Nell'Islam, dunque, la shari'a è il complesso di regole di vita e di comportamento dettato da Dio per la condotta morale, religiosa e giuridica dei suoi fedeli.

È indubbio che tale tipo di laicità preveda una sorta di “uscita”, di presa di distanza dalla religione “riconosciuta” verso il superamento della visione diadica sacro/profano e si concretizzi l'esplicitazione di una società democratica, non neutrale, che ammetta la diversità religiosa. Sarebbe a tal proposito auspicabile che tale modello di società si impegni affinché si realizzi a livello normativo il pluralismo religioso¹⁴ e dunque, si esprimano, nella quotidianità, il riconoscimento e l'accettazione delle varie identità.

È opportuno, per meglio comprendere l'orizzonte attuale, rapportarsi anche al concetto di secolarizzazione che, insieme al pluralismo religioso, aiuta a focalizzare le ambiguità e le contraddizioni dello scenario religioso attuale. Per secolarizzazione si intende una categoria proposta dalla sociologia classica del XIX secolo che è assimilabile al processo di modernizzazione che intende una marginalizzazione della religione (Durkheim, 1893). Questa definizione, nata da evidenti segnali di una società in evoluzione che vedeva un arretrare delle strutture religiose tradizionali a favore di una moderna urbanizzazione legata all'industrializzazione, è stata ribaltata dalla prospettiva sociologica contemporanea che individua la presenza di varie forme, modi e pratiche della credenza religiosa (Eder, 2002)¹⁵, all'interno della sfera pubblica globale.

Oggi, in molti stati europei si assiste non tanto ad una contrapposizione tra fedeli religiosi e non quanto, piuttosto, ad un conflitto tra culture secolari e fenomeni religiosi. In molte società secolarizzate le diverse forme di comunità religiose sono ancora socialmente percepite come fattori rilevanti di intermediazione fra i singoli e lo Stato. Inoltre, accanto alle grandi tradizioni religiose ci sono altre e diverse forme di appartenenza religiosa che vanno ad incidere in modo nuovo sulla costituzione dell'identità personale, sull'interpretazione del legame sociale e sulla ricerca del bene comune.

Appunti sulla laicità contemporanea

Queste premesse, come accennato in apertura, mi hanno portato a ripercorrere, brevemente, i punti salienti dell'interpretazione di laicità da parte di tre pensatori poliedrici e liberi, Raimon Pannikar, Carlo Molari e Giorgio Agamben al fine fornire spunti che possano stimolare riflessioni e rielaborazioni personali intorno al binomio pluralismo e secolarizzazione. Sebbene diversi tra loro per retroterra, formazione ed esperienze vissute, tutti e tre sono accomunati dalla ferma consapevolezza dell'importanza dell'approccio del dialogo all'interno del paradigma epistemologico sulla laicità.

¹⁴G. Giordan - Enzo Pace (a cura di), (2014) *Religious Pluralism Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, Springer, London. Ci sembra opportuno richiamare l'attenzione sulla proposta di distinguere il concetto di pluralismo da quello di diversità (Pace, 2021). “Religious diversity relates to experiences, to the spontaneous manifestation and actions in both public and private spaces of the plural identities that characterize nowadays societies [...]As Giordan explained in his introduction: ‘We must not confuse the normative-regulatory level, namely that of pluralism, with the descriptive level of empirical diversity’ (Giordan 2014, p. 1). The concept of religious pluralism relates indeed to the level of the political, to the regulation and legitimization of diversity” (Giorgi, Giorda e Palmisano, 2022).

¹⁵ K. Eder, «Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?», in *Berliner Journal für Soziologie*, 12(2002) 3, 331-343.

Il filosofo e teologo indo-catalano Raimon Panikkar¹⁶ – figlio di madre cattolica e padre induista, riceve l'ordinazione sacerdotale nel 1946 – prende le mosse da una personalissima visione di pluralismo per riflettere intorno alla laicità. Nel corso della sua vita ha sperimentato una quadruplice identità: è stato cristiano, nato tale ed educato al cristianesimo; hindù, dovuto alla sua origine paterna, un credo lasciato emergere a poco a poco nel corso della sua esistenza; buddhista, a causa di un profondo lavoro interiore su sé stesso; secolare, a seguito del suo rapportarsi con il mondo occidentale. Personalità complessa, somma di tante contaminazioni – di sangue, di religioni, di formazione culturale e di attività accademica – non poteva non esplicitare, attraverso una produzione scritta enciclopedica, commenti e impressioni generati da esperienze di vita vissuta, non oggetto dunque di sola investigazione speculativa. Prete progressista, fu sospeso *a divinis*, ovvero la Chiesa gli tolse la facoltà di esercitare gli ordini sacri, perché nel 1984 contrasse un matrimonio civile, in Catalogna. In Occidente, a prescindere dalla sua volontà, divenne un simbolo del progressismo ribelle, un portavoce dei movimenti filosofici new-age e del cattolicesimo disobbediente.

La sua curiosità innata per il mondo e per le culture, il suo spirito libero e audace nell'approcciare cose e persone, il suo interesse per tutte le religioni lo hanno indotto a parlare di dialogo intra-religioso come elemento fondante ed essenziale della nostra società, nella quale nessuna religione può pensare di poter sopravvivere in autonomia. Postulava l' "inter-in-dipendenza" per spiegare il rapporto fra le diverse religioni che, sebbene dialoghino di verità autonome le une dall'altre, sono comunque aperte all'incontro con l'altro. Per questa ragione Raimon Panikkar si è trovato ad ammonire la Chiesa ogniqualvolta la trovò asserragliata su posizioni di chiusura e di difesa, affermando: "Chi ha paura di perdere la propria fede la perderà".

Alla base, dunque, delle sue riflessioni sulla laicità c'è un dialogo spirituale che è anche politico e sociale, che vuole sancire una presa di coscienza del peso della libertà da sé stessa in termini di autodeterminazione per costruire ponti di speranza, in condivisione con gli altri. Un pensiero che non ammette il monismo e che spesso è stato accusato di scivolare nel sincretismo e nel panteismo sebbene l'unico scopo del filosofo indo-catalano fosse quello di aver intuito che nessuna cultura e nessuna religione sono isolate e, dunque, non possono farcela da sole.

¹⁶ Panikkar nasce da madre cattolica, di famiglia borghese catalana (Carme Alemany, † 1975), e da padre indiano induista originario del Kerala (Ramuni Panikkar, 1885 -1954) a Sarriá, un quartiere di Barcellona: "Non mi considero mezzo spagnolo e mezzo indiano, mezzo cattolico e mezzo hindù, ma totalmente occidentale e totalmente orientale". Il padre, discendente del casato aristocratico Nair della regione del Malabar nello stato del Kerala in India, aveva studiato in Inghilterra (dove aveva ottenuto passaporto britannico) e si era stabilito nel 1916 in Spagna, paese neutrale nella grande guerra. A Barcellona era diventato rappresentante di una società chimica tedesca ed aveva avuto due figli e due figlie (Raimon, Josep-Maria, Mercé e Salvador). Secondo Raimon Panikkar, "Tra mio padre e mia madre regnava un'armonia profonda anche se appartenevano a due diverse tradizioni".

Sempre in linea con l'importanza del dialogo e del confronto si muove il teologo cesenate Carlo Molari¹⁷. Venne ordinato sacerdote nel 1952, si laureò in teologia e in diritto e insegnò alla Pontificia università lateranense dal 1955 al 1968, alla Gregoriana dal 1966 al 1976 e alla Urbaniana dal 1962 al 1978. Nel 1974 il libro di Monsignor Carlo Molari *La fede e il suo linguaggio* venne giudicato non conforme alla dottrina cattolica e fu costretto a lasciare l'insegnamento accademico nel 1978.

In ambito di laicità il pensiero di Carlo Molari propone un dialogo tra fautori di posizioni e convinzioni divergenti, in modo tale che possa portare alla luce testimonianze diverse e lontane e approdare a un confronto partecipato e auspicabilmente proattivo.

La sua esperienza personale di libertà sopra tutto e sopra tutti e le ragioni delle sue conversioni sono state generate da una visione teologica che inserisce il mondo e lo spazio all'interno di un processo evolutivo fondato sulla categoria della relazione: "La vita è relazione ... Prima viene la relazione, poi viene la nostra individualità che cresce attraverso i rapporti. Spesso pensiamo che prima diventiamo persone o siamo individui e poi stabiliamo le relazioni, invece è vero il contrario: prima c'è la relazione entro la quale noi sorgiamo come individui"¹⁸. È evidente quanto la posizione di Molari sia di grande attualità e l'idea ispiratrice della sua spiritualità («è per questo che noi preghiamo: non per chiedere a Dio di fare qualcosa al nostro posto, ma per chiedere a Dio di diventare noi capaci di fare quello che la vita oggi ci chiede») racchiuda un desiderio di coniugare fede e ragione, spiritualità e senso pratico, valori religiosi e bene comune. Non è questa la sede per indagare i rapporti tra Carlo Molari e teismo, ateismo, post-teismo o panteismo né sulle tappe del suo processo di spiritualizzazione mistica quanto, piuttosto, sottolineare che il teologo pensasse ad un mondo contemporaneo caratterizzato da una fluidità di visioni teologiche che spronano verso una funzione costruttiva, in prospettiva evolutiva, della laicità: "In questo senso oggi dobbiamo difendere la laicità, anche a livello teologico: cioè assumere l'impegno di trovare le ragioni interne alle dinamiche della storia e della creazione per mostrare quale è la verità della vita"¹⁹.

¹⁷ Carlo Molari (1928-2022) fu ordinato sacerdote nel 1952. Nel 1978, nominato monsignore, Molari ricoprì l'incarico di aiutante di studio della Sezione dottrinale del Santo Uffizio dal 1961 al 1968. Dal 1972 al 1981 fu inoltre segretario dell'Associazione Teologica italiana. Nel 1974 il libro di Monsignor Carlo Molari *La fede e il suo linguaggio*, ispirato a Teilhard de Chardin, fu giudicato non conforme alla dottrina cattolica dalla Congregazione per la dottrina della fede e nel 1977 gli venne chiesto di lasciare l'insegnamento. Pertanto Molari andò anticipatamente in pensione, cessando di insegnare nel 1978, nondimeno continuò a scrivere libri e articoli e a tenere incontri e conferenze. Oltre all'attività di insegnante e saggista, dal 1967 al 2011 svolse attività pastorale all'Istituto San Leone Magno dei Fratelli maristi a Roma.

¹⁸C. Molari, (2013), *Il difficile cammino della fede*, Oreundici, Roma, p. 38.

¹⁹ Carlo Molari, Conferenza all'équipe Notre-Dame, Torino 10 novembre 2007.

Ha uno tratto decisamente più escatologico la riflessione che il filosofo romano Giorgio Agamben²⁰ dedica al discorso sulla laicità.

Attivo assertore di tutte le libertà personali, ha più volte espresso pubblicamente il suo dissenso e la sua disapprovazione nei confronti di politiche di controllo di vario genere – dalle proteste contro le misure antiterrorismo statunitensi alle campagne di distanziamento sociale durante la gestione del Covid-19.

Il suo recentissimo pensiero sulla situazione attuale che definisce in piena “crisi epocale [...] che non ha ancora esplicitato tutte le sue potenzialità”²¹ è il seguente: «Siamo dinnanzi all'esaurimento delle culture; non vedo nascere un pensiero nuovo né da parte laica, né da parte cristiana. Siamo tutti immobili, fissi su un presente, che si cerca di rabberciare in qualche maniera»²². Si tratta di tornare alla sua proposta di qualche anno fa all'interno del dibattito sulla laicità nello spazio pubblico. La sua indicazione è quella di inquadrare il ruolo della Chiesa all'interno della tensione tra il tempo messianico - quello di scarto tra l'olam hazzeh e l'olam habba della tradizione giudaica²³ - e il tempo storico - e di indagare circa la miopia della Chiesa stessa nel “cogliere ciò che Matteo 16,3 chiama i segni dei tempi, ta semeia ton kairon”²⁴. Ne deriva la constatazione dell'assenza, oggi, di un legame dialettico e vicendevole tra Stato, o economia di governo, da una parte, e Chiesa, o economia di salvezza, dall'altra, che ha come

²⁰Giorgio Agamben (Roma, 1942) si laurea nel 1965 presso l'Università di Roma con una tesi sul pensiero politico di Simone Weil. Negli anni sessanta, a Roma frequenta intensamente Elsa Morante, Pier Paolo Pasolini (fa la parte di Filippo ne *Il Vangelo secondo Matteo*), Ingeborg Bachmann.

Ha insegnato Estetica presso l'Università di Macerata di Verona e di Venezia. A partire dagli anni novanta, i suoi interessi si sono rivolti alla filosofia politica e al concetto di biopolitica. Attraverso una rilettura della Politica aristotelica e del pensiero di Michel Foucault, di Hannah Arendt e di Carl Schmitt, elabora una teoria del rapporto fra diritto e vita e una critica del concetto di sovranità (*Homo sacer*, Einaudi 1995). Dal 1994, è regolarmente visiting Professor nelle università americane. Nominato, nel 2003, Distinguished professor presso la New York University, abbandona l'incarico per protesta contro la politica del governo statunitense. Dal novembre 2003, professore di estetica presso la Facoltà di Design e Arti della IUAV.

²¹<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-terza-guerra-mondiale-non-ncora-finita>: Giorgio Agamben il 5 settembre 2022

²² Ivi.

²³ “La Tradizione giudaica conosceva la distinzione tra due tempi o due mondi: l'olam hazzeh, ossia il tempo che va dalla creazione del mondo sino alla sua fine, e l'olam habba, il tempo che viene dopo la fine del mondo. Questi due termini, nella loro traduzione greca, sono presenti nel testo delle epistole (il filosofo non precisa in quale delle epistole paoline sia presente tale terminologia, ndr.): ma il tempo messianico, il tempo che l'Apostolo visse e il solo che gli interessa, non è né l'olam hazzeh né l'olam habba: è il tempo che resta fra questi due tempi, quando si verifica nel tempo la cesura dell'avvenimento messianico [...] Non è più la linea omogenea e infinita del tempo cronologico profano (rappresentabile ma vuoto di qualunque esperienza), né l'istante puntuale e altrettanto impensabile della sua fine. Ma non è nemmeno un semplice segmento prelevato sul tempo cronologico e che andrebbe dalla risurrezione alla fine del tempo. È un tempo che pulsa all'interno del tempo cronologico, che lo lavora e lo trasforma dall'interno. È, da una parte, il tempo che il tempo impiega per finire, dall'altra il tempo che ci resta, il tempo di cui abbiamo bisogno per fare finire il tempo, per giungere alla meta, per liberarci della nostra rappresentazione ordinaria del tempo.” In G. Agamben, *Il Regno-attualità*, 2009, n.22, pp.784-786.

²⁴ Il contributo del filosofo Giorgio Agamben, docente di Filosofia teoretica all'Istituto universitario di architettura di Venezia, qui proposto in una traduzione dal francese, è stato pronunciato presso la cattedrale di Notre-Dame a Parigi l'8.3.2009: http://www.lavocedifiore.org/SPIP/article.php3?id_article=4604.

conseguenza ultima una dilagante e ipertrofica presenza del diritto e della legge che si esplicita nello stato di crisi permanente della società contemporanea. È il caso, emblematico, dello stato di eccezione, allorché il potere si riversa in un solo individuo e “il sistema giuridico-politico si trasforma in una macchina letale”²⁵.

La proposta di Giorgio Agamben è quella, dunque, di tornare al dualismo della Roma repubblicana o dell'Europa medievale dove la contrapposizione senato/popolo e potere temporale/potere spirituale dichiaravano la propria presenza e attività mediante un rapporto di coesistenza nello spazio pubblico. La nostra società, secondo il filosofo romano, è intrappolata nel tentativo di far coincidere legalità con legittimità, ovvero nello sforzo di porre la legge (ciò che è legale) alla base della legittimità di ogni potere istituzionale.

Agamben è tornato al problema della crisi della nostra società – che ha perso sia la legalità che la legittimità – commentando il gesto, che definisce esemplare, della deposizione di papa Benedetto XVI. E lo fa con toni accesi che puntano il dito contro le istituzioni *tout court*, da quelle ecclesiastiche a quelle delle moderne democrazie: secondo lui la questione non è tanto legata al fatto che le istituzioni non siano delegittimate perché cadute nell'illegalità, quanto, piuttosto, all'evidenza che l'illegalità sia così estesa perché i poteri hanno perduto consapevolezza riguardo alla loro legittimità. «Se la crisi che la nostra società sta attraversando è così profonda e grave è perché essa non mette in questione soltanto la legalità delle istituzioni, ma anche la loro legittimità», e non soltanto «le regole e le modalità dell'esercizio del potere, ma il principio stesso che lo fonda e legittima»²⁶. Secondo il filosofo romano la rinuncia di papa Ratzinger vuole essere un monito sulla necessità di individuare il male all'interno della Chiesa «pena l' aprirsi di una frattura pericolosa fra istituzione ecclesiale e popolo dei fedeli, pena l' estendersi di una crisi di legittimità che rende meno forte la Chiesa e la avvicina al decadimento»²⁷. Un vuoto di legittimità, dunque, che si estende a varie tipologie di autorità e che in alcuni casi rende esacerbata una riflessione sulla legalità. Da qui la sua personale sfiducia nei confronti del potere giudiziario, perché una crisi che riguarda la legittimità non può essere giocata sullo stesso campo del diritto e, di conseguenza, una società - come la nostra - che tenta di far coincidere legalità con legittimità sta sperimentando una crisi profonda di decadenza, che la colloca assai lontano dalla democrazia. L'inversione di rotta, imporrebbe, dunque la presenza delle istituzioni di *auctoritas* e *potestas* - o potere spirituale e potere temporale - affinché,

²⁵ G. Agamben, (2007), *Il Regno e la Gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza.

²⁶ G. Agamben, Cosa insegna la rinuncia di Ratzinger, in «la Repubblica», 16 febbraio 2013, p. 1.

²⁷ F. Orlando, *Giorgio Agamben e il gran rifiuto di Benedetto XVI – Il mistero del male*, in «città futura on line» del 14/04/2019; <https://www.cittafutura.al.it/sito/giorgio-agamben-gran-rifiuto-benedetto-xvi-mistero-del-male/>

senza alcuna pretesa di voler coincidere, si riappropriano dei propri spazi e della propria sfera di azione.

L'indignazione del filosofo romano nei confronti di una passività di intervento, da parte della Chiesa, nella vita pubblica attuale ci riporta al filo rosso dell'intero contributo, ovvero alla necessità di un impegno fattivo e costruttivo da parte di tutte le istituzioni affinché si realizzi un dibattito che si interroghi sulle ambiguità e sulle contraddizioni dello spazio sociale laico attuale.

Conclusioni

Quelle proposte sono tre brevi pillole di testimonianze e di pensieri sulla laicità da parte di tre personaggi di spicco, originali e talvolta scomodi rispetto al pensiero dominante.

Soprattutto in Panikkar e Molari, riscontriamo una comune tensione al dialogo, alla partecipazione attiva, al coinvolgimento fattivo di tutti gli attori del dialogo intorno alla laicità. Un dialogo che, parafrasando un testo²⁸ noto agli addetti ai lavori, deve necessariamente tener conto di tutti i volti della laicità nell'Italia plurale, multicolore, multietnica e super-diversa.

Il terreno dello spazio pubblico è ancora molto tortuoso, anche laddove la filosofa Claudia Mancina ci suggerisce la sua visione di laicità inclusiva²⁹ basata sui tre pilastri di neutralità delle istituzioni pubbliche, piena libertà religiosa, eguaglianza tra le religioni. Ritengo, infatti, che sia ossimorica l'affermazione di neutralità dello stato e uguaglianza tra le religioni, perché accogliere la diversità religiosa è un compito delle istituzioni stesse che, attraverso un modello di governance di tipo bridging³⁰, possa garantire e legittimare la coesistenza di più fedi religiose diverse nella società.

Se, nella vita sociale, il ruolo delle parti interessate è quello di individuare le esigenze di istituzioni e amministrazioni, di coordinare e di declinare attività e decisioni politico-giuridiche, il ruolo di pensatori, di filosofi e teologi è quello di riflettere, speculare e argomentare su concetti e paradigmi vari mettendo in discussione, interrogando la loro

²⁸ C.C. Canta - A. Casavecchia - M.S. Loperfido - M. Pep (2011), *Laicità in dialogo. I volti della laicità nell'Italia plurale*; Salvatore Sciascia Ed., Caltanissetta-Roma.

²⁹ C. Mancina, (2009), *La laicità al tempo della bioetica. Tra pubblico e privato*, Il Mulino, Bologna.

³⁰ In ambito sociologico si usa distinguere tra differenti tipi di capitale sociale: il capitale sociale della "coesione interna" (bonding social capital), costituito dai legami tra persone che sono simili per etnia, età, classe sociale, ecc., e il capitale sociale "che getta ponti" (bridging social capital), costituito dai legami che passano attraverso varie linee di diversità sociale. Recentemente ha scritto Paolo Naso: "In considerazione della relazione tra Nuovo Pluralismo Religioso e immigrazione [...], come già descriveva Putnam più di venti anni fa, il capitale sociale può essere *bridging*, capace cioè di creare ponti verso l'esterno, o *bonding* e cioè legante - e pertanto fortemente coesivo per le comunità che lo detiene - ma scarsamente relazionale verso l'esterno. Il primo tende a costruire reti aperte che sono orientate a includere e abbracciare mentre il secondo - *bonding* - tende a rafforzare l'identità esclusiva ed escludente di gruppi omogenei" *Pluralismo religioso, un investimento ad alto rendimento sociale* in M. Ambrosini - S.D.Molli - P. Nasp (a cura di), (2022), *Quando gli immigrati vogliono pregare*, Il Mulino, Bologna, pp 32-33.

essenza allo scopo di arricchire il dialogo contemporaneo progressista con più punti di vista e con più interpretazioni possibili. Di certo, rimane l'auspicio che una maggiore responsabilità civica condivisa sappia attingere anche dalla prospettiva filosofico-teologica più originale.

Laicità e diritto

A cura di Luciano del Monte

Un elemento chiave per la coesistenza delle comunità religiose, in Italia, è la laicità dello Stato, non sancita però all'interno della Costituzione. Tuttavia, pur non essendo esplicitamente espressa all'interno di essa, la sua presenza risulta dal combinato disposto dagli articoli 2, 3, 7, 8, 19 e 20. Rilevante è proprio l'Art. 3 che afferma: "Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali [...]"³¹. Una svolta giuridica su tale tematica si ha con la sentenza della Corte Costituzionale n. 203 dell'11 aprile 1989 (G.U. 19/04/1989, n. 16), con la quale si è definitivamente consolidato il principio dello Stato laico. Prendendo le mosse da una questione di legittimità costituzionale, sollevata in ordine all'insegnamento della religione nelle scuole italiane, la Corte Costituzionale ha sancito definitivamente "il principio supremo della laicità dello Stato, che è uno dei profili della forma di Stato delineata nella Carta costituzionale della Repubblica"³².

Questa sentenza però non ha messo fine alle problematiche legate alla laicità: per alcuni studiosi di diritto essa pone l'Italia in una posizione totalmente differente rispetto agli altri modelli internazionali; secondo altri invece la Corte avrebbe deluso le aspettative in quanto, con tale pronuncia, "ha utilizzato il principio di laicità come fondamento giustificativo dell'insegnamento della religione cattolica"³³. Un ulteriore punto di



vista sulla stessa tematica è offerto da Nicola Fiorita che afferma: "gli anni che sono trascorsi [...] dalla sentenza n. 203 del 1989 non sono stati caratterizzati soltanto dalla perdurante inattuazione del principio costituzionale di laicità, ma anche da una sottile neutralizzazione del principio stesso [...]"³⁴. L'esito finale di questa neutralizzazione si

³¹ Cfr. <https://www.senato.it/istituzione/la-costituzione/principi-fondamentali/articolo-3>; <https://www.governo.it/it/costituzione-italiana/principi-fondamentali>.

³² Cfr. <https://www.cortecostituzionale.it/actionSchedaPronuncia.do?anno=1989&numero=203>.

³³ <https://www.uaar.it/uaar/premio-laurea-uaar/2011/visigalli-laicita.pdf>.

³⁴ N. Fiorita, "L'insostenibile leggerezza della laicità italiana", in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale» 2011.

realizza, secondo N. Fiorita, attraverso “il combinarsi di diversi tipi di norme che rappresentano [...] omissioni di laicità, di azioni indifferenti alla laicità e di azioni avverse alla laicità”³⁵. Di conseguenza, vi è un allontanamento dal principio laico e si produce anzi “un risultato anti-laico”³⁶. Dal punto di vista ecclesiastico, la Chiesa cattolica non fornisce nessuna definizione propria di laicità; tuttavia, rivendica le radici cristiane di quest’ultima, come afferma papa Pio XII nel suo discorso tenuto nella Basilica vaticana il 23 marzo 1958: “[...] come se la legittima sana laicità dello Stato non fosse uno dei principi della dottrina cattolica; come se non fosse tradizione della Chiesa il continuo sforzo per tenere distinti, ma pure, sempre secondo i retti principi, uniti i due Poteri; [...]”³⁷. Per un’apertura della Chiesa nei confronti della laicità è bene ricordare la posizione espressa da papa Benedetto XVI durante il suo discorso tenuto a Parigi il 12 settembre 2008, nel quale affermava: “In questo momento storico in cui le culture si incrociano tra loro sempre di più, sono profondamente convinto che una nuova riflessione sul vero significato e sull’importanza della laicità è divenuta necessaria. È fondamentale infatti, da una parte, insistere sulla distinzione tra l’ambito politico e quello religioso al fine di tutelare sia la libertà religiosa dei cittadini che la responsabilità dello Stato verso di essi e, dall’altra parte, prendere una più chiara coscienza della funzione insostituibile della religione per la formazione delle coscienze e del contributo che essa può apportare, insieme ad altre istanze, alla creazione di un consenso etico di fondo nella società”³⁸. Relativamente alla definizione di “laico” bisogna sottolineare che questo termine può avere diverse accezioni a seconda della lingua e del contesto culturale in cui viene espresso³⁹; in Italia e più specificatamente nella Chiesa cattolica, si tratta di una condizione costituzionale autonoma, giuridicamente tutelata dal diritto canonico, nel quale sono riportati tutti i punti che delineano gli obblighi e i diritti dei fedeli laici⁴⁰; come tutti i fedeli, “sono tenuti all’obbligo generale dell’apostolato e hanno diritto di impegnarsi, [...] ad animare le realtà temporali con lo spirito evangelico. Con il sacramento del matrimonio i l. possono edificare la famiglia attraverso il ministero coniugale che costituzionalmente compete loro. Possono inoltre rivestire, se ritenuti idonei dalla gerarchia, determinati uffici ecclesiastici”⁴¹. Infine, è doveroso porre l’attenzione sulla tematica della laicità al livello dell’Unione Europea; il panorama europeo risulta piuttosto variegato riguardo al modo in cui i singoli Stati amministrano i propri rapporti con la religione: “alla Francia, il cui modello di laicità è tradizionalmente ispirato al separatismo, si affiancano paesi confessionali come il Regno Unito, dove il sovrano è anche capo della

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Cfr. https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1958/documents/hf_p-xii_spe_19580323_marchigiani.html.

³⁸ Cfr. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-elysee.html.

³⁹ Cfr. <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1448/72966>.

⁴⁰ Cfr. https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/ita/documents/cic_libroll_224-231_it.html; https://www.vatican.va/archive/catechism_it/p123a9p4_it.htm.

⁴¹ Cfr. <https://www.treccani.it/enciclopedia/laico>.

Chiesa, per giungere poi a stati concordatari (Italia) o ad ordinamenti dotati di una Costituzione nei quali è contenuto un esplicito riferimento a Dio o ad una determinata religione”⁴². Tuttavia, quella appena citata è un’organizzazione in via di superamento, infatti, “in Francia vige una legislazione di sostegno alle scuole cattoliche; in Gran Bretagna [...] assistiamo ad una consistente apertura nei confronti delle minoranze religiose che non si riconoscono nella Chiesa anglicana; in Spagna [...] il principio di laicità ha assunto un ruolo assai diverso rispetto a quello sinora avuto in passato”⁴³. Analizzando invece la tematica dal punto di vista giurisdizionale dell’Unione Europea va evidenziato che all’interno dei trattati che tutelano i diritti fondamentali dell’uomo, come il Trattato di Maastricht (1992), quello di Amsterdam (1997) o la Carta dei diritti fondamentali dell’Unione Europea proclamata a Nizza (2000), “non è dato rinvenire alcuna espressa menzione del termine *laicità*, così come quello di *laico* per qualificare l’atteggiamento dell’Unione nei confronti del fenomeno religioso”⁴⁴. Questo perché non vi è una legislazione comunitaria, ma sono i singoli Stati a doversi organizzare autonomamente riguardo tali tematiche rispettando, ovviamente, i diritti fondamentali. Ciò però potrebbe portare a problematiche giurisdizionali all’interno dei singoli Stati europei proprio per il fatto che non vi siano linee guida specifiche, poste dall’alto, riguardo l’argomento. A ogni modo, la questione muta a partire dal 1° dicembre 2009, data dell’entrata in vigore del Trattato di Lisbona⁴⁵, poiché esso inserisce una nuova disposizione secondo cui “1. L’Unione rispetta e non pregiudica lo status di cui le chiese e le associazioni o comunità religiose godono negli Stati membri in virtù del diritto nazionale. 2. L’Unione rispetta ugualmente lo status di cui godono, in virtù del diritto nazionale, le organizzazioni filosofiche e non confessionali. [...]”⁴⁶. Emerge dunque come a livello europeo ci sia una sorta di laicità “pluralista e inclusiva, nel senso che l’Unione [...] è separata dal fenomeno religioso ma al tempo stesso rispetta tutti i diversi orientamenti, con i quali mantiene un dialogo aperto, trasparente e regolare”⁴⁷.

Università e laicità - introduzione

A cura di Federica Candido e Francesco Carta

⁴² Cfr. <https://oikonomia.it/index.php/it/368-il-principio-di-laicita-nell-ordinamento-dell-unione-europea>.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Cfr. <https://www.europarl.europa.eu/italy/it/scoprire-l-europa/il-trattato-di-lisbona>.

⁴⁶ Cfr. <https://oikonomia.it/index.php/it/368-il-principio-di-laicita-nell-ordinamento-dell-unione-europea>.

⁴⁷ Ibidem.