



diritto & religioni

Semestrale
Anno VIII - n. 1-2013
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

15



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni

Semestrale
Anno VIII - n. 1-2013
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali

Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci
A. Bettetini, G. Lo Castro
M. d'Arienzo, V. Fronzoni,
A. Vincenzo
M. Jasonni, L. Musselli
G.J. Kaczyński, M. Pascali
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile

Giurisprudenza e legislazione costituzionale e comunitaria
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefani
L. Barbieri, Raffaele Santoro,
Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali
S. Testa Bappenheim
V. Maiello
A. Guarino

Parte III

SETTORI

Lecture, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

F. Petroncelli Hübler, M. Tedeschi

Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fuccillo - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàn - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura.

*Laicità e relativismo: pilastri della società pluralistica**

PAOLA B. HELZEL

1. La “questione” laicità

La faticosa opera di costituzione, ancora *in fieri*, della casa comune europea, ha portato e porta con se non pochi problemi da risolvere, tra cui quello «di quale atteggiamento debbano assumere le istituzioni europee nei confronti del fenomeno religioso istituzionalizzato»¹. Non dobbiamo dimenticare che l'Europa nasce «da un lungo e complesso travaglio storico» e che oggi «si presenta come un organismo assai particolare in cui unità e pluralismo, omogeneità e differenza si saldano insieme e/o si alternano al fondo di quella coscienza comune che, però, si carica sempre anche di tensioni, di sfide, di utopie e di esclusioni»².

Siamo tutti concordi nel ritenere che la libertà religiosa, sia essa individuale, collettiva o istituzionale, debba costituire la base del diritto europeo in materia religiosa. Tale principio, oramai, consolidato nella cultura europea tradizionale, di fatto, da solo «non è in grado di definire in maniera univoca la

* L'articolo riproduce, anche se profondamente modificato, la relazione tenuta al Convegno di Studi “*La laicità dello Stato*”, Università di Macerata febbraio 2013.

¹ GIUSEPPE DALLA TORRE, *Europa. Quale laicità?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, p.74, si tratta – continua Dalla Torre – «di un nodo che presenta almeno due facce, diverse ancorché collegate in qualche modo l'una all'altra. La prima è quella che attiene alle esigenze di rispetto delle diverse identità e delle differenti tradizioni che caratterizzano i vari Stati facenti parte dell'Unione Europea e degli altri che, in un futuro più o meno prossimo, verranno in essi accolti. La seconda riguarda, invece, le qualificazioni che le istituzioni europee sono chiamate ad assumere dinnanzi al fenomeno religioso, posto che si tratta di un fenomeno che è impossibile ignorare sia per la storica incidenza che esso ha vissuto, nelle sue diverse espressioni, nel modellare l'identità europea, sia per le trasformazioni che le società nazionali europee vengono subendo come società multietniche e multireligiose, in ragione dei massicci fenomeni migratori che caratterizzano gli ultimi decenni».

² FRANCO CAMBI, *La laicità europea: identità e funzione planetaria*, nel vol. FRANCO CAMBI, *Incontro e dialogo*, Carocci, Roma, 2012, pp. 85 e ss.

connotazione delle istituzioni europee dinnanzi al fenomeno religioso»³, pertanto, sembrerebbe che l'unica via da percorrere sia quella della laicità che diviene in questo contesto il «fattore chiave» dell'Europa⁴. Una laicità delle istituzioni pubbliche quale garanzia del fenomeno religioso, tanto sul versante del diritto di libertà, quanto su quello dell'eguaglianza, inteso come divieto di discriminazioni per ragioni di religioni. Detto ciò, occorre, però ora, definire cosa sia la laicità. Istintivamente verrebbe da rispondere che la laicità è «un'architrave portante delle democrazie costituzionali, [...], un *plus valore di garanzie* o, se si preferisce un meta-valore, un contenitore che consente come nessun altro agli orientamenti più diversi di manifestarsi liberamente entro regole»⁵. La laicità è, dunque, tanto un principio giuridico quanto un modo di essere, la capacità, in altri termini, «di vivere senza idoli»⁶.

³ GIUSEPPE DALLA TORRE, *op. cit.*, p. 75; inoltre, osserva, JEAN PAUL WILLAIME, *La laicità in Europa*, in *Il Mulino*, 5, 2009, p. 764, i principi di libertà, di non discriminazione e di indipendenza reciproca dalla sfera politica e religiosa costituiscono i «tre principi fondamentali che permettono di parlare di una laicità europea, al di là dell'innegabile diversità delle costruzioni storiche nazionali nelle relazioni religione-Stato dei diversi Paesi europei».

⁴ FRANCO CAMBI, *Laicità e mondo classico. Riflessioni ricostruttive*, in *Studi sulla formazione*, 2, 2010, p. 69; e sempre l'A., sostiene che «laicità significa unità nel pluralismo, tolleranza e rispetto reciproco, valorizzazione della coscienza individuale, impegno civile e solidarietà sociale. Laicità significa partecipazione alle istituzioni (Stato, Chiesa, Partiti) senza entificarle in soggetti autoritari e condizionanti, senza farli Soggetti della Storia e dei Destini individuali. Laicità significa etica della responsabilità (più che etica della convinzione) ma connessa a quell'etica della comunicazione che implica il rispetto e il dialogo come valori-chiave e come mezzi-principe. Laicità significa un *ethos* diffuso che nelle differenze riconosce occasioni di arricchimento di una cultura (e non una minaccia) e una sfida ai propri pregiudizi, quindi lo stimolo a ripensare costantemente la propria identità e a valorizzare la possibilità di "meticciamento". Tale laicità è ancora in cammino nella stessa Europa, ma l'Europa si è fatta sempre consapevole che lì sta il proprio Senso e il proprio più intimo Valore. E lo sta rielaborando, affinando, e offrendo anche come modello di convivenza planetaria nel tempo in cui le relazioni (e gli intrecci) tra i popoli, le culture, le identità si sono fatte più strette, le convenienze più necessarie, le condizioni di dialogo più imperative. Il modello-laicità europeo si offre oggi come un modello comune per tutti i popoli, esportandovi pratiche e principi (dalla abolizione della pena di morte ai diritti umani) – sia pure con difficoltà e a *stop and go* – e attecchendo, via via, nelle loro politiche o, almeno, inserendosi in esse come una nuova possibilità o un nuovo indicatore. Certamente il suo camminare verso il successo è ancora *sub-judice*, anzi – forse – tutto da giocare e tale percorso implica la valorizzazione dell'operato delle istituzioni internazionali (ONU in testa), la costituzione di tribunali per la difesa dei diritti umani (come quello de L'Aja), una serie di politiche di aiuto e di sviluppo ai paesi in difficoltà che sanzioni anche l'accoglienza di regole etico-politiche connesse al principio di laicità»; è decisamente importante, commenta ERNESTO PREZIOSI, *Nuovi confini per la laicità e libertà religiosa*, in *Argomenti*, 2000, p. 513, «fondare o recuperare il concetto della laicità, ossia il senso di una distinzione che cementi la mutua esistenza nell'interesse del bene sommo della convivenza pacifica tra i popoli e che favorisca la pluralità sempre più evidente nelle società multietniche e multiculturali, e quindi anche multireligiose».

⁵ GEMINELLO PRETEROSI, *Contro le nuove teologie della politica*, nel vol. *Le ragioni dei laici*, a cura di GEMINELLO PRETEROSI, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 13.

⁶ MARIA LAURA LANZILLO, *Oltre la laicità: l'impazienza della libertà*, in *Ragion Pratica*, giugno 2007, p. 42.

Ma, i nuovi scenari che, con i fenomeni della globalizzazione per un verso e del multiculturalismo per l'altro, si sono delineati nella società contemporanea hanno fatto sì che il fenomeno della laicità si riaccendesse «con accenti, significati e possibili esiti che non hanno precedenti nella storia»⁷. Non è difficile comprendere come questa “nuova laicità” sia il frutto dei grandi processi, strutturali e culturali, in atto che hanno dilatato sempre più le differenze fra gli esseri umani in ogni settore della vita. Società multi-etniche, fenomeni di individualizzazione, frammentazione della vita sociale, secolarizzazione, rappresentano alcuni dei fattori che hanno contribuito all'erosione di certi valori che un tempo erano comuni e che oggi non lo sono più⁸.

Un'attenta analisi sociologica mostra come la molteplicità di etnie, di culture, di identità, di religioni, sia, oggi, uno dei tratti salienti ed immediatamente percepibili della comunità europea⁹, purtuttavia, l'incontro tra culture e tradizioni “altre” genera, ancora, nelle nostre società una serie di conflitti che si infiammano ogniqualvolta sono messi in discussione i principi di laicità e libertà religiosa, da una parte e le esigenze della multiculturalità, dall'altra¹⁰. Infatti, le cosiddette “grandi democrazie europee”, figlie di modelli monoculturali tipici degli stati moderni, incontrano non poche difficoltà quando si trovano a dover interagire con differenze culturali, quali la lingua, la religione o le identità minoritarie¹¹.

In questa direzione, un considerevole passo avanti sembra essersi compiuto nel momento in cui, nell'attuale dibattito giuridico-politico si è preso in considerazione il “multiculturalismo compatibile” quale momento di arricchimento nella nostra esperienza di singolarità prima d'ora sconosciute. Un arricchimento e nello stesso tempo una crescita derivante dall'incontro tra culture che «serve a scremare, elidere le schiume di arretratezza che cia-

⁷ PIERPAOLO DONATI, *Introduzione. Il problema della laicità: come coniugare la distinzione fede\ ragione*, nel vol. *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, a cura di PIERPAOLO DONATI, Il Mulino, Bologna 2008, p. 9; sempre in merito rinvio a STEFANO ZAMAGNI, *Introduzione*, nel vol. *Laicità e relativismo nella società post-secolare*, a cura di STEFANO ZAMAGNI - ADRIANO GUARNIERI, Il Mulino, Bologna, 2009, pp. 9 e ss.

⁸ PIERPAOLO DONATI, *op. cit.*, p. 10.

⁹ Cfr., LETIZIA MANCINI, *Simboli religiosi e conflitti nelle società multiculturali*, nel vol. *I simboli religiosi tra diritto e culture*, a cura di AA.VV., Giuffrè, Milano, 2006, p. 1.

¹⁰ Cfr., GIULIA BASSETTI, *Interculturalità, libertà religiosa, abbigliamento. La questione del burqa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 25, 2012, p. 1.

¹¹ Cfr., ENRICO CANIGLIA, *L'Europa e il multiculturalismo*, in *SOCIETÀ MUTAMENTOPOLITICA*, n. 1, 2010, pp. 127-142, è opportuno precisare continua l'A., «che l'Europa è anche il contesto in cui si sono sviluppate esperienze non facilmente riconducibili al modello dello Stato-nazione e in cui esiste una maggiore apertura alle differenze identitarie all'interno dello spazio pubblico».

scuna tradizione porta con sé»¹². L'accettazione delle differenze presuppone, comunque, una concezione positiva ed accogliente della laicità dello stato, in caso contrario non vi può essere alcuna compatibilità tra le singolarità¹³. Ancora una volta, la domanda è quale laicità¹⁴?

È un dato di fatto noto a tutti la polisemia insita nel termine laicità, tanto che «sul piano giuridico si riflette in soluzioni assai diverse e talvolta persino contraddittorie, al punto di farne dubitare, talora, l'utilità dell'utilizzo da parte del giurista»¹⁵. Appartiene a quella categoria di concetti di per sé problematici e portatori di sempre nuovi conflitti e tensioni da sciogliere, dipanare, risolvere e «di cui si può ragionare solo nelle situazioni storiche nelle quali istituzioni politiche e religiose si trovano a coesistere in un contesto costituzionale superiore che le abbraccia, entro un ordine dove siano riconosciute le ragioni delle une e le ragioni delle altre»¹⁶. Detto ciò, si

¹² Cfr., CARLO CARDIA, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, Islam*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2007, p. 155; l'espressione "multiculturalismo compatibile" la si deve attribuire a CATIA DAQUANNO, *Multiculturalismo e compatibilità* (riflessi normativi e giurisprudenziali in Europa), in *Europa e diritto privato*, 1, 2003, pp. 171 e ss.

¹³ Cfr. GIULIA BASSETTI, *op. cit.*, la quale sostiene che «accettare che gli islamici attendano alla recitazione delle preghiere in qualunque momento della giornata e in qualsiasi ambiente si trovino, presuppone che non si coltivi la laicità escludente, che rifiuta ogni contaminazione tra società e religione, e ritiene che la religione sia fatto esclusivamente privato. Sul terreno dell'accoglienza si può in qualche misura sgomberare il campo da diffidenze, e pregiudizi, e favorire un approccio positivo verso le specifiche esigenze delle confessioni religiose, recependole a livello sociale, o regolandole nell'ambito della disciplina dei rapporti con lo Stato».

¹⁴ Cfr. MARIO TEDESCHI, *Quale laicità? Fattore religioso e principi costituzionali*, in *Dir. eccl.*, 1993, I, pp. 548-562; ID., *Il senso della laicità*, in *Filosofia dei diritti umani*, III, fasc. 9, 2001, pp. 68-70, e in *Incontri meridionali*, VI, 2002, pp. 314-318; MARIA D'ARIENZO, *La laicità francese: "aperta", "positiva" o "im-positiva"?* in *Diritto e Religioni*, 2/ 2011, pp. 354-368.

¹⁵ GIUSEPPE DALLA TORRE, *Laicità dello Stato. A proposito di una nozione giuridicamente inutile*, nel vol. ID. (a cura di), *Il primato della coscienza. Laicità e libertà nell'esperienza giuridica contemporanea*, Studium, Roma, 1992, pp. 35 e ss; ed ancora sempre sulla polisemia del termine laicità rinvio a GIUSEPPE DALLA TORRE, *Metamorfosi della laicità*, nel vol. *Laicità e relativismo nella società post-secolare*, a cura di STEFANO ZAMAGNI - ADRIANO GUARNIERI, *op. cit.*, p. 143; GIUSEPPE DALLA TORRE, *Sana laicità o laicità positiva?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 34, 2012.

Sempre in merito s.v., MARIO TEDESCHI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 107, in cui l'A., commenta come «quello della laicità sembrerebbe un problema scontato, del tutto risolto, sia a livello legislativo che giurisprudenziale, come nella coscienza popolare, ivi compresa quella cattolica. Sennonché ciò appare solo in parte vero e gli attacchi alla laicità continuano ad essere avanzati, soprattutto sul piano giuridico, facendo apparire il principio tutt'altro che consolidato»; ed ancora MARIO TEDESCHI, *Quale laicità? Fattore religioso e principi costituzionali*, in "Dir. Ecclesiastico", 1993, p. 60, il quale evidenzia come nella storia la laicità «si è, di volta in volta, concretizzata o nell'aconfessionalità dello Stato, o nella libertà religiosa, o nel laicismo, o nella separazione, per cui ha un valore relativo e storico».

¹⁶ GUSTAVO ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 7; per un'analisi storico-concettuale del termine "laicità" rinvio ai saggi contenuti nel volume LAURA PAOLETTI (a

può ben comprendere come si possa ragionare di laicità solo in *situazioni dualiste*, come le definisce Zagrebelsky, ovvero in quelle situazioni di autonomia delle sfere dell'attività umana che distinguono tra ambito politico ed ambito religioso, intesa sia «come rivendicazione dell'indipendenza dello Stato dalla Chiesa, sia come difesa dell'esperienza religiosa nei confronti di quella politica»¹⁷. La laicità, allora, implica una bipartizione di “temporale” e “spirituale” che segue un tracciato piuttosto articolato scandendo, così, la vita civile e politica dell'Occidente¹⁸. Un dualismo, come è stato affermato, «frutto di una millenaria evoluzione e di tensioni e conflitti istituzionali tra Chiesa e Stato»¹⁹. Non c'è laicità, quindi, né quando la religione si ingerisce nelle cose dello stato – facendo dello Stato un affare di religione – né tanto meno quando lo stato si intromette nelle cose della religione, trasformando quest'ultima in un affare di stato²⁰. Si può, quindi, parlare di laicità quando esiste la distinzione tra temporale e spirituale, poiché la laicità «vive di questa e su questa distinzione e muore se la distinzione diventa l'affermazione radicale di uno solo dei due poli, o se i due poli vengono fusi fra di loro»²¹. Concettualmente, possiamo considerare la laicità come «una nozione neutrale a due facce, che affratella o contrappone le due parti – Stato e Chiesa – nell'identica e simmetrica pretesa d'essere rispettate dall'altra, entro il campo di esperienza che compete a ciascuna di loro»²².

Ed, allora, la laicità assume il significato di “divieto di intromissione”, “non ingerenza”, “indipendenza”. In questo senso, l'età moderna ha rappresentato il caposaldo di quel processo di differenziazione del potere temporale da quello spirituale, attraverso il quale il potere politico si è reso autonomo rispetto al potere ecclesiastico, con la conseguente tendenza laica dello Stato²³. La nascita dello Stato - Leviatano è il risultato di tale processo. Un

cura), *L'identità in conflitto dell'Europa. Cristianesimo, laicità, laicismo*, Il Mulino, Bologna 2005; VALENTINA VALENTINI, *La laicità dello Stato e le nuove interrelazioni tra etica e diritto*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2008.

¹⁷ BALDASSARRE PASTORE, *Condizioni di laicità*, in *Ragion Pratica*, 1, 2007, p. 7.

¹⁸ L'età moderna, afferma ancora BALDASSARRE PASTORE, *Condizioni di laicità*, cit., p. 7, «rappresenta una tappa saliente di tale processo di differenziazione del potere temporale dalla sfera spirituale, attraverso il quale il potere politico si autonomizza dal potere ecclesiastico. Lo Stato moderno è il risultato di tale processo, ponendosi come risposta alle guerre di religione che insanguinarono l'Europa nei secoli XVI e XVII e che furono anche l'esito della distorsione del rapporto tra religione e politica».

¹⁹ PAOLO PRODI, *La laicità, un valore di tutti*, in *Il Mulino*, 2, 2008, p. 381.

²⁰ Cfr., GUSTAVO ZAGREBELSKY, *op. cit.*, p. 7.

²¹ PIERPAOLO DONATI, *op. cit.*, p. 16.

²² GUSTAVO ZAGREBELSKY, *op. cit.*, p.10.

²³ Cfr. MARIO TEDESCHI, *Separatismo*, in *Nvss.dig.it., Appendice Segr.-Z*, Torino, 1987, pp. 70-76.

processo che «taglia energicamente il cordone ombelicale che nel premoderno legava l'autorità morale e religiosa a quella statutale, giuridica e laica»²⁴. Non a caso, Hobbes, quale spettatore ed interprete delle vicende storiche che hanno insanguinato l'Europa nel XVI e XVII, tratteggia sapientemente «un modello di coesistenza ordinata che fa perno su una obbedienza “esterna” agli ordini dello Stato»²⁵. Una società moderna, dunque, «frutto di una neutralizzazione delle pretese religiose nei confronti del potere mondano» e, nello stesso tempo il riordino delle finalità della stessa politica, «volta unicamente a rendere possibile la convivenza pacifica»²⁶. Lo stato laico nasce, quindi, da una lunga e dolorosa fase di crisi dello spirito europeo, che segnò e turbò intere generazioni orientandole verso «l'elaborazione di un concetto di ragione e di razionalità avulso da ogni riferimento alla natura e al destino trascendente dell'uomo»²⁷. Uno stato, quindi, con una fonte suprema del potere che, nel governo della comunità prescinde dall'appartenenza confessionale dei sudditi, «rinunciando di porsi al servizio di una salvezza ultraterrena e riguardando l'individuo solo nella sua dimensione secolare e nelle sue esigenze temporali»²⁸. In questo contesto, la laicità assume implicazioni socio-religiose indicanti neutralità e aconfessionalità dello stato. Lo stato laico, infatti, «non tende ad imporre i punti di vista di una parte della società al resto della popolazione attraverso la coercizione, che in materia di scelte

²⁴ ALFONSO CATANIA, *Stato costituzionale e laicità*, nel vol. *Religione e democrazia*, a cura di MASSIMO ADINOLFI - ALFREDO D'ATTORRE, Edizioni Solaris, Roma 2009, p. 60.

²⁵ ALFONSO CATANIA *op. cit.*, p. 60, occorre sottolineare, insiste l'A., «che questa costruzione dello Stato moderno, nel suo richiedere una obbedienza esterna e formale, ammette sin dall'inizio la riserva interiore sui contenuti della decisione sovrana, racchiudendo così il germe della distinzione, fondamentale per lo Stato moderno e per la laicità, del foro interno e del foro esterno».

²⁶ BALDASSARRE PASTORE, *op. cit.*, p. 7.

²⁷ PAOLO CAVANA, *Laicità dello Stato: da concetto ideologico a principio giuridico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica (www.statoechiese.it)*, settembre 2008, p. 3; è riconosciuto in maniera quasi unanime dagli storici, commenta CARLO CARDIA, *Laicità, diritti umani, cultura relativista*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica (www.statoechiese.it)*, novembre 2009, pp. 1-2, che «insieme con la modernità anche la laicità si afferma nel '700-'800 in forme diverse sulle sponde dell'Atlantico, ed assume due volti, uno nel continente americano l'altro nell'Europa illuminista. [...] Gli Stati uniti d'America realizzano la prima forma di Stato democratico nel quale la religione si colloca in un orizzonte pluralista di libertà e di competizione ideale. Lo Stato è amico della religione, le lascia spazi individuali, sociali e pubblici, anche perché non conosce i veleni della vecchia Europa né ha memoria dei conflitti passati. [...] Diverso, ed opposto, è lo spirito laico che prevale in Europa, e le leggi che vi si affermano. L'illuminismo europeo muove una critica totalitaria a ciò che la storia ha prodotto sino ad allora, vede nella religione e nelle chiese l'espressione di tutto ciò che è premoderno, regressivo, irrazionale. In Europa, ... la libertà religiosa che si afferma è spesso lo strumento per sradicare dall'animo e dalla cultura dei cittadini tutto ciò che è religioso e spirituale, perché ingannevole e pericoloso».

²⁸ *Ibidem*.

e di orientamenti di coscienza, resta radicalmente illegittima»²⁹. Lo stato, in altri termini, si limita a svolgere un ruolo di arbitro garantendo la libertà religiosa dei più deboli. Messa in questi termini, la questione della laicità non appare ancora ben definita. In realtà, ancora una volta, ci troviamo dinanzi alla cifra dell'estrema complessità del concetto di laicità³⁰. Un concetto che già in precedenza abbiamo definito, polisemico, incerto, problematico, controverso, «che trova la sua definizione nel movimento della storia, vivendo nel tempo e nello spazio, e acquisendo di volta in volta contenuti nuovi»³¹ che si aggiungono ai precedenti, senza mai sostituirli. Un'araba fenice, come qualcuno l'ha definita³², che risorge continuamente dalle sue stesse ceneri.

2. Un tentativo di definizione

Fin dalle origini il termine laicità, parafrasando Zagrebelsky, si è ripetutamente “scambiata le vesti”, nel senso che dal significato etimologico di derivazione greca *laòs*, inteso come popolo guerriero in rapporto con il capo, è passato, «con l'avvento della Chiesa cristiana, ad indicare ciò che è proprio del popolo; nel medioevo, è stato utilizzato dalla dottrina cristiana per distinguere i semplici fedeli da coloro che facevano parte del clero, avendo ricevuto gli ordini sacerdotali»³³. Da questa iniziale differenziazione nel signi-

²⁹ FRANCESCO MARGIOTTA BROGLIO, *La laicità dello Stato*, nel vol. *Le ragioni dei laici, Le ragioni dei laici*, a cura di GEMINELLO PRETEROSSO, cit., pp. 79-80.

³⁰ Da ultimo si rinvia al contributo di MARIA D'ARIENZO, *La “religione della laicità” nella Costituzione francese*, in *Supplemento alla Rivista Diritto e Religioni*, 3, 1-2012, I *Quaderni*, n. 7.

³¹ VALENTINA VALENTINI, *La laicità dello Stato e le nuove interrelazioni tra etica e diritto*, cit., p. 2. Non vi è dubbio che il termine 'laicità', commenta ALDO TRAVI, *Riflessioni su laicità e pluralismo*, in *Diritto pubblico*, 2, 2006, p. 375, «di per sé possa prestarsi a letture diverse. Alla nozione di laicità si possono ricondurre posizioni molto varie, che spaziano dalla indifferenza dello Stato per il fenomeno religioso, al rifiuto di ogni forma di espressione pubblica di una fede da parte del cittadino e alla riconduzione del fenomeno religioso nel culto privato, ad atteggiamenti di favore, accomunabili solo per il fatto che escludono ogni forma di coercizione diretta o indiretta sulle convinzioni di ciascuno».

³² Che ci sia ciascun, afferma – GIOVANNI BONIOLO, *Introduzione*, nel vol. *Laicità*, a cura di GIOVANNI BONIOLO, Einaudi, Torino 2006, p. IX, – lo dice, ma nessuno sa dov'è. Certamente – continua l'A., «che nessuno lo sappia è falso, ma è piuttosto pacifico che a molti non sia proprio chiaro, nonostante che ad alcuni di questi sia capitata la ventura di occupare una posizione sociale o istituzionale di particolare rilievo».

³³ VALENTINA VALENTINI, *op. cit.*, p. 3; ed ancora come sottolinea GIUSEPPE DALLA TORRE, *Meta-morfosi della laicità*, cit., p. 143, il termine laicità è stato piegato dal cristianesimo dal termine greco *laos* a significati peculiari alle proprie esigenze. «Queste erano all'inizio dettate dalla necessità di distinguere il “popolo di Dio”, cioè il popolo della nuova alleanza, sia dal popolo ebraico, legato all'alleanza antica, sia dagli altri popoli della terra. Così il lessico cristiano venne a modificare il

ficato, si passò nel Settecento ad una vera contrapposizione, tra il “chierico” inteso come «il depositario e il custode di certezze assolute, stabilite *ex autoritate*, per definizione inconcuse e incontestabili», ed il laico «guidato dallo spirito critico e dal dubbio sistematico» che «ricusa il principio d'autorità nella sfera delle attività intellettuali, cerca la “verità” attraverso il confronto ed è disposto a modificare le proprie certezze se si dimostrano infondate»³⁴. La laicità, diviene, così, l'attributo di un modello di stato che spezza, definitivamente, l'antica alleanza ed il sostanziale asservimento, sottolineandone, sostanzialmente, la reciproca autonomia tra le strutture del potere politico e del potere religioso³⁵. Ciò, in parte, spiega il polisemico carico semantico di cui, oggi, la laicità è portatrice, tant'è, sottolinea Dalla Torre, che tale polisemia «è frutto di una sorta di moltiplicatore, dovuto a due fattori ben precisi: da un lato il tempo, giacché la pluralità di significati si coglie sia in una prospettiva diacronica che in una prospettiva sincronica: dall'altro lato, l'ambito disciplinare, giacché ad un diverso approccio quanto ad ambiti di sapere, possono corrispondere sensi diversi dei termini in questione»³⁶. Tuttavia, il rischio, in continuo agguato, è quello di andare incontro ad «una navigazione difficile, dai confini non sempre certi e dalle numerose lacune»³⁷, quando si accoppia la laicità a qualche altro termine. Pertanto, «a fronte della babele di senso degli ultimi tempi in tema di laicità», è opportuna «una navigazione “a vista”, diretta a mappare le nuove dimensioni di fenomeni sottesi e a tentare il disegno di una nuova carta nautica [...] più precisa di quella che ora abbiamo a disposizione»³⁸. Un tale processo di ri-semantizzazione dovrebbe servire a cogliere le istanze provenienti dal dibattito attuale, mostrando una rinnovata attenzione alla laicità che al di là dall'essere «un evento storico concreto di cui prendere coscienza nella sua complessità ed ambiguità»³⁹, suscita, per i risvolti del tutto inediti che sta assumendo,

vocabolo greco da un significato generico ad un significato specifico: quello di un popolo radunato da Dio nella nuova alleanza e costituito da quanti avevano ricevuto il battesimo».

³⁴ VIRGILIO MURA, *Il relativismo dei valori e gli squilibri del terrore*, nel vol. *Gli squilibri del terrore. Pace, democrazia e diritti alla prova del XXI secolo*, a cura di MICHELANGELO BOVERO - ERMANNO VITALE Rosenberg & Sellier, Torino 2006, p. 202.

³⁵ Cfr., ANTONIO VITALE, *Fenomeno religioso e legalità costituzionale*, Elisud, Salerno 1996, p. 46.

³⁶ GIUSEPPE DALLA TORRE, *Presentazione*, nel vol., *Lessico della laicità*, a cura di GIUSEPPE DALLA TORRE, Studium, Roma 2007, pp. 7-8.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ GIOVANNI FERRETTI, *Laicità*, in “Filosofia e Teologia”, 2, 2007, p. 232; ed ancora rinvio a FRANCESCO REMOTTI, *Il pregio di ciò che manca e la laicità degli altri*, nel vol. *Le ragioni dei laici, Le ragioni dei laici*, a cura di GEMINELLO PRETEROSSO, cit., p. 43, quando l'A., sottolinea che «essere laico forse vuol dire “mancare” di qualcosa: non essere qualcuno o non avere cose che altri possiedono. Si è

nuovi interrogativi. Questa nuova attenzione nei confronti della laicità non deve trascurare un dato fondamentale, vale a dire che essa, «implica sempre un'imprescindibile dimensione religiosa, etica e giuridica, in quanto fa riferimento all'*ethos* della società civile e ai rapporti tra gli uomini, con le loro credenze e le visioni comprensive del bene»⁴⁰. Ed, allora, la questione della laicità nell'attuale momento storico-culturale richiede una verifica ed una chiarificazione filosofica tendente ad identificare, definire ed esplicitare il senso del suo esplicitarsi come forma "dialogica" all'interno della comunità umana⁴¹. In questo modo, la questione della laicità non interessa più solo l'aspetto lessicale e/o concettuale, ma diviene un problema squisitamente umano, poiché riguarda l'uomo in sé ed il suo rapporto con gli altri, il suo essere in e tra gli altri. La laicità diviene, allora, il fondamento di ogni possibile dialogo tra gli uomini, e tra l'uomo, la società ed il mondo, assumendo, così, «il ruolo di un vero e proprio principio di interpretazione e di intellegibilità della realtà che chiede sempre di essere chiarita e compresa»⁴². Quest'ultimo passaggio ci riporta al punto di partenza, ovvero, i nuovi accenti e significati che la laicità ha assunto nell'attuale società in cui il pluralismo culturale è divenuto imperante e non sembra, sicuramente, voler arrestarsi nei prossimi anni, alimentato dal fenomeno della globalizzazione. La laicità, è al suo banco di prova, nel senso che ora deve mostrare, «la capacità di aprirsi all'"altro" e di sottolineare il positivo che esso ha da offrire»⁴³, di essere, cioè, metodologicamente, in grado di stimolare, problematizzare il mondo, innescare il dubbio, di possedere, in altri termini, quel *quid* che accomuna, connette, mette in relazione le tante diversità presenti nella società. Così intesa, la nuova laicità trascende l'accezione meramente ecclesiale, l'originaria distinzione tra laico e chierico, «non è più problema di *status* individuale, ma fattore sistemico»⁴⁴, superando, probabilmente, anche la dimensione squisitamente religiosa, poiché si riferisce all'intera comunità umana. La laicità deve di-

laici rispetto a coloro i quali dispongono di qualcosa "in più" e proprio per questo sono qualcosa in più, qualcosa di diverso e di separato, che li caratterizza e li pone a parte».

⁴⁰ CALOGERO CALTAGIRONE, *La laicità. Forma e concrezione dell'esperienza cristiana, morale e giuridica*, in "Appunti di Teologia. Temi specifici" Roma, AA.2010\2011, p. 2.

⁴¹ Una chiarificazione filosofica, continua CALOGERO CALTAGIRONE, *op. cit.*, p. 2 che «vuol dire "andare a vedere, far vedere" come stanno le cose.

⁴² CALOGERO CALTAGIRONE, *op. cit.*, p. 3.

⁴³ GIUSEPPE SAVAGNONE, *Laicità, relatività, relativismo*, nel vol. *Laicità e relativismo nella società post-secolare*, a cura di S. ZAMAGNI - A. GUARNIERI, cit., p. 117.

⁴⁴ FRANCESCO BERTOLINI - MICHELA MANETTI - FRANCESCO RIMOLI, *Stato laico e società multiculturale: la sfida dell'integrazione*, nel vol. *Bioetica e laicità*, a cura di STEFANO RODOTÀ - FRANCESCO RIMOLI, Carocci, Roma 2009, p. 237.

ventare una *forma mentis*, un corretto uso della ragione umana alla ricerca della verità, una ricerca che non può, proprio perché tale, essere monolitica, imposta, ma che deve poter seguire le strade più diverse per arrivarvi. Così intesa, la «laicità significa tolleranza, dubbio rivolto pure verso le proprie certezze, autoironia, demistificazione di tutti gli idoli, anche dei propri»⁴⁵, capacità di credere fortemente in alcuni valori, sapendo però, che ne esistono altri in egual misura rispettabili. Laicità come capacità di scelta e nello stesso tempo di accoglimento delle rinunce implicite in ogni scelta; una laicità che sa discernere tra «il pensiero e l'autentico sentimento con la convinzione fanatica e con le sviscerali reazioni emotive»⁴⁶. In questo senso, è laico «chi sa aderire ad un'idea senza restarne succube», impegnarsi politicamente mantenendo sempre l'indipendenza critica, essere libero dal bisogno di idolatrare e di dissacrare, essere libero dal culto del sé. Laico, allora, è colui che rinuncia «a considerare la propria identità o la propria posizione come un assoluto che racchiude la pienezza della verità»⁴⁷, laico «non è chi nega con forza qualsiasi assoluto, bensì chi non teme di declinarlo al plurale»⁴⁸. In questo modo, seguendo le parole di un autore del calibro di Leopardi, possiamo asserire che «gli assoluti, in luogo di svanire, si moltiplicano, e in modo che essi ponno essere e diversi e contrari tra di loro»⁴⁹, e quindi non si distrugge l'assoluto, bensì l'idea che si ha di assoluto, rendendo, così, assoluto ciò che si chiama relativo. Entra in campo, così, il relativismo, termine che al pari della laicità appare nel dibattito attuale come una specie di «oggetto misterioso», a cui non sono risparmiate «aspre condanne»⁵⁰, spesso confuso con altri termini, quali lo scetticismo o il nichilismo, ma dietro il quale, di fatto, si possono rintracciare posizioni diverse.

3. *L'atteggiamento relativista*

Il dibattito in itinere nella cultura occidentale è solito qualificare il termine relativismo in senso negativo, se non addirittura spregiativo, connotando, altresì, una tesi secondo cui tutti i valori e tutte le tradizioni cultu-

⁴⁵ CLAUDIO MAGRIS, *Laicità e religione*, nel vol. *Le ragioni dei laici, Le ragioni dei laici*, a cura di GEMINELLO PRETEROSSO, cit., p.110.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ GIUSEPPE SAVAGNONE, *op. cit.*, p. 116.

⁴⁸ GIULIO GIORELLO, *Relativismo*, nel vol. *Laicità*, a cura di GIOVANNI BONIOLO, cit., p. 237.

⁴⁹ GIACOMO LEOPARDI, *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, Le Monnier, Firenze, 1898, 1792.

⁵⁰ GIUSEPPE SAVAGNONE, *op. cit.*, p. 128.

rali in genere si equivalgono. In questo modo, secondo alcuni si verrebbe a creare «un *humus* favorevole per il diffondersi, nel mondo occidentale, di atteggiamenti di arrendevolezza nei confronti dell'aggressivo fondamentalismo islamico»⁵¹. Ed ancora, sempre il relativismo è accusato di mettere in atto una sorta di degradamento morale che favorisce il “fattore decadenza” all'interno delle democrazie europee⁵². Illustri studiosi hanno sostenuto che «le nostre democrazie vivrebbero ormai sotto una vera e propria “dittatura del relativismo”»⁵³ trasformando, così, il relativismo in vero e proprio “morbo”, un virus mortale per l'intera comunità. Il relativismo, quindi, è divenuto la “nuova stregoneria”⁵⁴ del terzo Millennio, un fenomeno da combattere poiché non se ne conosce la vera natura e, dunque, come tale si teme. Ora, il problema di fondo, così com'è anche per la laicità, risiede nell'uso ambiguo della locuzione relativismo, che talvolta viene adoperata nel dibattito pubblico in maniera molto vaga e generica, se non addirittura attribuendole i significati più peregrini, ben distanti dalla sua storia culturale, finendo sovente, come sottolinea Villa, con l'utilizzare «la locuzione “relativismo” come una sorta di arma di offesa»⁵⁵. Questo perché l'opinione pubblica, sia laica

⁵¹ VITTORIO VILLA, *Introduzione*, nel vol. *Il relativismo*, a cura di VITTORIO VILLA - GIORGIO MANIACI - GIORGIO PINO - ALDO SCHIAVELLO, Aracne, Roma 2010, p. 13, si vuole sostenere, in buona sostanza, che «l'atteggiamento scettico dei relativisti scoraggerebbe qualsiasi forma di adesione, e, più ancora di attaccamento al nostro sistema di valori, producendo una sorta di “quietismo etico” che non porrebbe alcuna argine nei confronti di valori diversi e alternativi rispetto a quelli della civiltà occidentale»; una tale tesi, per esempio è sostenuta da MARCELLO PERA, *Il relativismo, il cristianesimo e l'occidente*, nel vol., *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, Islam*, a cura di MARCELLO PERA - JOSEPH RATZINGER, Mondadori, Milano 2004, pp. 33-34.

⁵² VITTORIO VILLA, *Relativismo: una minaccia per l'Europa?*, nel vol. *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, a cura di ISABEL TRUIJLLO - FRANCESCO VIOLA, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 331-335, in questo contesto, commenta ancora l'A., vengono mosse tutta una serie di critiche al relativismo quali ad esempio il fatto che il relativismo fa leva «sull'affermazione secondo cui il relativismo metterebbe in pericolo, appunto, il processo di costruzione dell'unità europea; processo che dovrebbe mirare a far emergere una identità culturale forte dell'Europa, identità che avrebbe come perno centrale la condivisione di un quadro coerente di principi morali oggettivi, di ispirazione religiosa. Questi principi rappresenterebbero poi uno dei materiali fondamentali di cui sarebbero fatte le radici cristiane dell'Europa, radici che il relativismo tenterebbe di disconoscere».

⁵³ VITTORIO VILLA, *Relativismo: una minaccia per l'Europa?*, cit., p. 333; di dittatura del relativismo ne parla GIUSEPPE ROMANO, *La dittatura del relativismo*, nel vol. *L'Europa fra radici e progetto. Civiltà cristiana o relativismo etico?*, a cura di FULVIO DI BLASI - GIUSEPPE ROMANO, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 53-63.

⁵⁴ Al pari della stregoneria, il relativismo rappresenta quel fenomeno sociale, come osserva FABIO DEI, *Chi ha paura del relativismo?*, nel vol. *Tutto è relativo. La prospettiva in antropologia*, a cura di BRUNO BARBA, SEID, Firenze, 2008, pp. 35-56, che esiste solo all'interno di discorsi accusatori. «Nessuno se ne dichiara sostenitore o praticante: vengono tirati in ballo solo dai loro oppositori, che li accusano delle peggiori nefandezze e sulla base di tali accuse sostengono le proprie posizioni o reputazioni».

⁵⁵ VITTORIO VILLA, *Relativismo: un'analisi concettuale*, in “Ragion Pratica” 2007, p. 56.

che cattolica, quando discerne di relativismo, non si dà «la pena di cercare di chiarire preliminarmente che cosa caratterizza una qualunque posizione che possa dirsi genuinamente relativista»⁵⁶, adoperando l'espressione in maniera del tutto generica, ed, allora, in alcuni casi «sembra indicare ogni forma di pensiero, che non rimandi a verità assolute, [...]. Altre volte è assunto come sinonimo di scetticismo, se non addirittura di nichilismo»⁵⁷. Tutto ciò, ovviamente, genera non poca confusione, tant'è che si giunge ad etichettare il relativismo come una sorta di «indifferenza verso ogni forma di credenza o cultura»⁵⁸, comparandolo, così, all'ideologia consumistica imperante, secondo la quale al di fuori dei propri interessi economici, l'individuo è libero di credere o meno a ciò che gli pare.

Esiste una «varietà sterminata di posizioni e atteggiamenti»⁵⁹ pro e/o contro il relativismo, che in questa sede, per economia di lavoro non mi è possibile prendere in considerazione, ma ciò che mi preme sottolineare è come, di fatto, per intraprendere la strada giusta, nell'approcciarsi al relativismo, la prima cosa da fare è comprendere con che tipo di nozione abbiamo a che fare. Il relativismo, così come il suo opposto, l'assolutismo «sono esempi paradigmatici di *essentially contested concepts*», ovvero «nozioni strutturalmente aperte a interpretazioni divergenti, ad attribuzioni di significato tra loro confliggenti»⁶⁰. Una volta chiarito questo aspetto, ritengo che la prospettiva relativistica, non sia di alcun ostacolo «all'assunzione responsabile dei valori», semmai «ne costituisce un presupposto necessario, perché è l'unica che consente di esercitare pienamente l'autonomia della

⁵⁶ ANNALISA COLIVA, *Sull'idea stessa di relativismo*, nel vol., *Il relativismo*, a cura di VITTORIO VILLA - GIORGIO MANIACI - GIORGIO PINO - ALDO SCHIAVELLO, cit., p. 155.

⁵⁷ GIUSEPPE NAVA, *Editoriale*, nel vol., *Verità relativismo relatività*, a cura di TITO PERLINI, Quodlibet, Macerata 2008, p. 7.

⁵⁸ Così la pensa ad esempio LUIGI FERRAJOLI, *Diritti fondamentali*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 340-341, il quale ritiene che il relativismo morale sia «una dottrina etica inconsistente logicamente ancor prima che eticamente, dato che equivale all'indifferentismo morale e all'accettazione di qualunque morale, pur se fondate sulla disegualianza e l'oppressione, e quindi la negazione di qualunque morale. Il suo esito è l'accettazione di qualunque cultura, incluse quella nazista e quelle criminali e mafiose, e quindi da un lato la dissoluzione del valore di tutte le culture e dall'altro la loro separazione e segregazione come culture antagoniste e non comunicanti».

⁵⁹ DIEGO MARCONI, *Per la verità*, Einuadi, Torino 2007, p. 49, infatti, osserva l'A., recentemente sono state definite come relativistiche tutta una serie di tesi che seguono da «un'unica bene definita posizione filosofica»; la stessa posizione su una definizione nitida e accolta da tutti è assunta da ROBERTO BRIGATI, *La ricerca dell'incertezza. Prolegomeni al relativismo*, nel vol. *Relativismo in gioco: regole, saperi, politiche*, a cura di ROBERTO BRIGATI - ROBERTO FREGA, Quodlibet, Macerata 2007, p. 7, poiché «i significati si accavallano, anche debordando su aree confinanti».

⁶⁰ VITTORIO VILLA, *Introduzione*, nel vol. *Il relativismo*, a cura di VITTORIO VILLA - GIORGIO MANIACI - GIORGIO PINO - ALDO SCHIAVELLO, cit., p. 28.

scelta morale»⁶¹. Già Kelsen ne *“I fondamenti della democrazia”* aveva sottolineato come «una teoria dei valori relativistica non nega l’esistenza di un ordine morale e perciò non è – come talvolta si sostiene – incompatibile con la responsabilità morale e giuridica. Essa nega l’esistenza di un unico ordine che possa pretendere di essere riconosciuto valido e, quindi, universalmente applicabile. Essa asserisce che vi sono parecchi ordini morali diversi l’uno dall’altro e che, di conseguenza, deve essere fatta una scelta tra loro»⁶². Il relativismo non sopprime le scelte, ma ne mette in dubbio la loro assolutezza. Asserire che una cosa è «migliore, significa affermare un valore gerarchico che richiama ad uno schema assoluto; “preferibile” è un concetto relativo, individuale»⁶³.

Di conseguenza “l’atteggiamento relativista”, cioè, «quello di chi concede a chiunque di esprimere le proprie idee e praticare il proprio stile di vita»⁶⁴, fermo restando il rispetto delle differenze, «implica una responsabilità molto seria, la responsabilità – sottolinea ancora Kelsen – più seria che un uomo possa assumere»⁶⁵. Un tale “atteggiamento relativista”, a mio avviso non conduce affatto a quella, che l’allora Cardinale Ratzinger nella sua omelia definiva «una dittatura del *relativismo* che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie»⁶⁶. Le “voglie”, non sono altro che le preferenze, le libertà, le scelte responsabili che caratterizzano ciascuno di noi. Probabilmente, non seguire le proprie “voglie” in nome di quelle imposte da qualcun altro conduce verso una forma di dittatura. Detto ciò, un “atteggiamento relativista”, che tiene lontana ogni forma di discriminazione in nome di un Dio, o di qualsivoglia ideologia, «che denuncia la vanità di qualsiasi pretesa di infallibilità [...] che impara dai propri errori, riconoscendo così la fallibilità umana», è l’atteggiamento proprio di colui che ha la “consapevolezza del limite”. E, se l’atteggiamento relativista è sinonimo di “consapevolezza del limite”, ed il laico «è colui che sottopone costantemente al vaglio critico anche le proprie certezze»⁶⁷, sapendo di non essere tutto, e percepisce ciò che è “altro” non come una mi-

⁶¹ VIRGILIO MURA, *Il relativismo dei valori e gli squilibri del terrore*, cit., p. 199.

⁶² HANS KELSEN, *I fondamenti della democrazia*, nel vol. *I fondamenti della democrazia ed altri saggi*, (1936), a cura di HANS KELSEN, trad. it., Il Mulino, Bologna 1966, p. 194.

⁶³ MARCO AIME, *Gli specchi di Gulliver. In difesa del relativismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 37.

⁶⁴ GIULIO GIORELLO, *Relativismo*, cit., p. 237.

⁶⁵ HANS KELSEN, *I fondamenti della democrazia*, cit., p. 194.

⁶⁶ JOSEPH RATZINGER, *Omelia per la Messa pro eligendo romano pontefice*, 17 aprile 2005.

⁶⁷ VIRGILIO MURA, *Il relativismo dei valori e gli squilibri del terrore*, cit., p. 201.

naccia, ma come una risorsa⁶⁸, allora, è evidente che tra relativismo e laicità vi sia un rapporto di connessione. Solo chi ammette l'esistenza di una qualche verità in sé, distinta dalle proprie certezze, in grado di dubitare di essere in errore, è in grado di porsi in ascolto di altri che la pensano diversamente.

Così declinate, laicità e relativismo, diventano le categorie che consentono, nell'attuale società pluralista, l'apertura alle differenze identitarie e l'inclusione dell'altro all'interno dello spazio pubblico.

4. *Laicità e relativismo*

Queste categorie sono quelle che servono nell'attuale società pluralistica, perché possa aprirsi un dialogo tra alterità, che non sia a scopi difensivi, ma «generatore di vita». Avvertiamo sempre più urgente il bisogno di riflettere su come poter far convivere le alterità, poiché siamo terrorizzati dalla paura della guerra e della sconfitta, perché abbiamo paura della nostra sorte. Abbiamo paura di perdere quei punti saldi su cui per generazioni abbiamo edificato le nostre certezze, le nostre sicurezze, la nostra identità. Ma, la nostra identità non è altro che il risultato della «rete delle nostre relazioni fondanti; ed evolve nella misura in cui evolve questa rete»⁶⁹. In questo senso, una corretta impostazione di un modello laico-relativista ci consente «di comprendere che ogni identità è opera di decisione e selezione, di autocomprensione individuale e collettiva in continua evoluzione, di apertura all'alterità nella costruzione del Sè»⁷⁰, nel rispetto, comunque, delle regole minime comuni della convivenza, evitando, tra l'altro l'imporsi di alcune istanze, che sulla base di una vocazione maggioritaria, si vogliono imporre ad una minoranza o a soggetti deboli. L'altro in questione è sempre un "*alter ego*", un altro "io", diverso da me, ed il riconoscimento della mia identità con l'altro costituisce la base per il riconoscimento della sua alterità, diversità, differenza. È come me, ma non è me, poiché è diverso da me. Siamo diversi e non estranei l'uno rispetto all'altro, proprio perché comparabili in forza di una più originaria identità, che è quella propriamente umana «che precede e rende possibile la dialettica della diversità tra gli uomini»⁷¹. In altri termini, ciò che «origina-

⁶⁸ GIUSEPPE SAVAGNONE, *op. cit.*, p. 116.

⁶⁹ PIERO COPPO, *Quale dialogo con l'altro?*, nel vol., *Verità relativismo relatività*, a cura di TITO PERLINI, cit., p. 113.

⁷⁰ FRANCESCO RIMOLI, *Introduzione*, nel vol. *Bioetica e laicità*, a cura di STEFANO RODOTÀ - FRANCESCO RIMOLI, cit., p. 150.

⁷¹ CARMINE DI MARTINO, *L'incontro e l'emergenza dell'umano*, in "Horizonte", 16, 2012, p. 71.

riamente ed effettivamente abbiamo in comune con l'altro non è da ricercare sul piano delle concezioni del mondo, dei valori e delle norme, bensì in quella soglia indeducibile che si rivela precisamente a partire dall'incontro tra i diversi soggetti e che abbiamo chiamato l'«umano»⁷². In comune con l'altro abbiamo la struttura nativa, le esigenze umane i criteri originari per cui egli è un uomo come me. Occorre procedere da un'identità che precede e rende possibile la diversità, la dimensione universale di ogni identità particolare, per poter fondare il dialogo. Ed, allora, il «confronto dialettico fra posizioni diverse, assunto come metodo; la possibilità di rimettere in discussione le proprie scelte e di cambiare; la discutibilità di ogni posizione» non devono essere ravvisate come mancanza di certezze e di credenze identitarie, bensì come «disponibilità intellettuale e materiale a considerare l'altro diverso da se come una entità possibile, con la quale relazionarsi»⁷³. Questo non significa indifferenza nei confronti della verità, ma piuttosto una predisposizione positiva al raggiungimento di condizioni per affermazioni di verità. L'assunto di partenza è che esiste una verità, ma che non è data conoscere al pari di un oggetto: la Verità si dà e si nasconde, e l'uomo, solo attraverso il dialogo e la relazionalità con l'altro, può coglierla in modo problematico, mai definitivo. Non si deve cadere nell'equivoco per cui o c'è una verità oggettiva e assoluta o non c'è una verità. La verità non deve avere la pretesa di essere perentoriamente riconosciuta, poiché ciò, come ci ricorda la Arendt, significherebbe la preclusione di ogni dibattito, la non considerazioni delle opinioni altrui⁷⁴. Pertanto, se consideriamo la verità come una relazione che intercorre tra alcune proposizioni, quali gli individui, le epoche, le concezioni⁷⁵, e come ogni proposizione potrebbe in linea di principio essere vera relativamente ad una concezione e falsa relativamente ad un'altra, allora, seguendo il ragionamento kelseniano, la relatività del concetto di verità sembra essere la *conditio sine qua non* perché una discussione abbia luogo. Ciò ha senso, se si considera che per stare insieme all'interno di una comunità non si può prescindere dalle differenze, poiché solo attraverso le differenze possiamo incontrare il volto dell'altro⁷⁶. Infatti, quando si discute, sostenen-

⁷² *Ibidem*.

⁷³ GIOVANNI CIMBALO, *Laicità come strumento di educazione alla convivenza*, nel vol., *Laicità e diritto*, a cura di GIOVANNI CIMBALO, Bononia University Press, Bologna 2007, pp. 269-313

⁷⁴ Cfr., HANNAH ARENDT, *Verità e politica*, (1954), trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 50.

⁷⁵ Cfr., MARCO SANTAMBROGIO, *Verità e liberalismo politico*, in *Philosophical News*, 2, 2011, p. 112.

⁷⁶ Cfr., FRANCESCA ZANUSO, *Incontrare l'altro nel dialogo, oltre la tolleranza: infibulazione rituale e tutela dei diritti umani*, nel vol. *Il filo delle Parche*, a cura di FRANCESCA ZANUSO, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 193 e ss.

do le proprie ragioni si può anche arrivare allo scontro, ma si è sempre costretti a “pensare” contemporaneamente alle possibili risposte dell’altro. In ciò consiste il senso profondo del dialogo, ovvero, come sottolineato da Gadamer, il pensare insieme⁷⁷. Per dialogare, infatti, occorre muovere da una soggettività che consapevole della sua peculiarità e della sua irripetibilità, si offre all’incontro con l’altro, nella convinzione del doveroso rifiuto di ogni forma di dogmatismo o scetticismo. È necessario, in altre parole, trovare un “innegabile relativo”, un punto di mediazione tra le tesi che si contrappongono⁷⁸. Un incontrare l’altro nel senso di ricercare insieme quanto accomuna, rimuovendo le contraddizioni e rifiutando qualsivoglia preclusione che impedisca l’ascolto e la partecipazione. Chi assume un tale atteggiamento è colui che «considera il confine che lo separa dal mondo “esterno” non come una “grande muraglia” dietro cui asserragliarsi per difendersi dalle barbarie, bensì come una linea su cui è possibile incontrarsi con quanti abbiano da offrirgli qualcosa di cui egli manca»⁷⁹.

In questo senso, i diritti umani possono costituire quel momento di incontro su cui le società pluraliste potrebbero fondare la propria convivenza. Vi è una, più o meno, unanime concordia nel riconoscere l’universalità dei diritti umani, in quanto forniti di una giustificazione assiologica universale, comunque venga intesa. Universale, però, non deve essere assunto al pari di assoluto, come sovente si tende a confondere, bensì, come “comune”, «cioè qualcosa che accomuna cose ben diverse tra loro»⁸⁰. La comunanza è la *conditio sine qua non* della comunicazione e della relazione tra individui, culture e concezioni diverse tra loro. L’universalità, quindi, consente la rela-

⁷⁷ Perché ci sia il dialogo, scrive HANS GEORG GADAMER, *Verità e metodo*, (1960), trad. it., Bompiani, Milano 1983, p. 424, «è necessario anzitutto che gli interlocutori non parlino ciascuno per proprio conto. Il dialogo ha necessariamente la struttura della domanda e della risposta. La prima condizione dell’arte del dialogo è che l’interlocutore possa sempre seguirlo». La prima condizione dell’omini avviene infatti.

⁷⁸ Cfr., FRANCESCA ZANUSO, *Incontrare l’altro nel dialogo, oltre la tolleranza: infibulazione rituale e tutela dei diritti umani*, cit., p. 207.

⁷⁹ GIUSEPPE SAVAGNONE, *op. cit.*, p. 116.

⁸⁰ FRANCESCO VIOLA, *L’universalità dei diritti umani: un’analisi concettuale*, nel vol. *Universalismo ed etica pubblica*, a cura di FRANCESCO BOTTURI - FRANCESCO TOTARO, Vita e pensiero, Milano 2006, p. 165; è importante affrontare la distinzione tra universalità ed assolutezza, poiché la confusione è frequente. Sul piano normativo – scrive Viola – «l’assolutezza è sinonimo di d’inderogabilità, cioè di una validità che non tollera eccezioni. Una norma inderogabile, una volta fissato il tipo di comportamento contemplato ed identificandolo come illecito, è valida e applicabile ad ogni scelta del genere, quali che siano le ulteriori circostanze. [...] Certamente, gli assoluti morali, intesi come principi primi o valori dominanti e imprescindibili, si pongono anche come universali, non già in quanto sono indipendenti dalle circostanze mutevoli, ma in quanto pretendono di avere valore per tutti. Anche ammettendo che vi siano alcuni diritti umani assoluti, non tutti lo sono, mentre tutti sono considerati e qualificati come “universali”».

zione, favorendo così il dialogo interculturale⁸¹, viceversa, ciò è impossibile per l'assolutezza. Pertanto, quando ci si chiede che cosa ci sia di "comune" nei diritti umani, non si può non rispondere l'umano, nei suoi caratteri più elementari e basilari, che deve essere riconosciuto ed assicurato a tutti gli esseri umani. L'universalità, allora, non deve essere considerata come punto di arrivo di una conoscenza definitiva, ma come punto di partenza di un sapere ancora non precisato⁸². Posta in questi termini, possiamo ritenere che la laicità ed il relativismo, possano rappresentare la cifra di un modo di porsi, un atteggiamento di ascolto, una «disponibilità a lasciarsi inquietare e talvolta spiazzare dal "volto dell'altro", rinunciando a proiettare su di esso la maschera omologante che lo ricondurrebbe ai nostri schemi e alle nostre aspettative»⁸³. Ma ciò implica, necessariamente, una dose non indifferente di coraggio nell'abbandonare le sicure roccaforti mentali, per lasciarsi andare all'avventura, «in un vero e proprio esodo, nel deserto dell'alterità, senza nessuna garanzia di ritrovarsi»⁸⁴.

⁸¹ Cfr., LUIGI FERRAJOLI, *op. cit.*, p. 317, il quale sottolinea come solo un approccio universalistico possa favorire e rendere possibile il dialogo interculturale.

⁸² Cfr., FRANCESCO VIOLA, *L'universalità dei diritti umani: un'analisi concettuale*, cit., p. 166, la nostra conoscenza – continua Viola – «va dall'universale al particolare, da ciò che è comune a ciò che è proprio, dall'indistinto al distinto, dall'indeterminato al determinato. Di conseguenza l'universalità dei diritti umani implica che essi siano ancora specificati in tutti i loro elementi costitutivi e che siano dapprima giustificati nella forma dei principi, cioè di orientamenti d'azione che additano un'istanza da rispettare senza precisare il come, il dove, il quando ed altre condizioni particolari».

⁸³ GIUSEPPE SAVAGNONE, *op. cit.*, p. 116.

⁸⁴ *Ibidem*.