

---

## Pensare la laicità nell'età 'postsecolare'

**Ilaria Bianco**

### **Abstract**

The aim of this essay is to examine the connection between contemporary debates on political secularism and institutional arrangements between State and religions on one hand, and, on the other, on secularization theory and its latest 'rebirth': postsecularism. Analysing the link between the theories and concept of postsecular society and the debate on political secularism and its institutional forms and practices allows to understand the multidimensionality of the latter in its very latest theorisations and realizations.

### **Keywords**

Secularism - Postsecular - Secularization - Religion – Laïcité

La retorica del *ritorno delle religioni* è divenuta parte integrante delle riflessioni sulla condizione delle società contemporanee. Un concetto evidentemente ambiguo, che si presta alle più svariate interpretazioni ancor più quando riferito ai rapporti che con la dimensione religiosa instaurano la sfera politica e giuridica. Il tema della laicità quale valore, strumento di governo della società, garanzia di libertà e diritti è investito direttamente dalle trasformazioni nel panorama religioso globalmente inteso ma anche dai cambiamenti nei discorsi su tali trasformazioni. In questo articolo, facendo interagire il concetto di *postsecolare* e quello di *laicità* e i rispettivi dibattiti, cercheremo di delineare alcune tendenze attuali nello studio dei rapporti tra politica e religioni che con un certo azzardo si potrebbero definire *laicità postsecolare*.

La relazione tra i due campi è anzitutto linguistica, lessicale e semantica, nonché fonte di confusioni e sovrapposizioni concettuali<sup>1</sup>. Le profonde ambiguità insite

---

<sup>1</sup> Una breve nota storica sull'origine di questi termini. Il termine *secularism* viene coniato alla metà del XIX secolo in Gran Bretagna, nel contesto della *Secular society* e dei *freethinkers* e fu probabilmente George Holyoake il primo a utilizzarlo come sostituto 'positivo' del termine ateismo, che comprendesse posizioni tanto secolari quanto religiose (Rectenwald 2016, 5-6). Il termine *laïcité* è stato coniato nel 1888 da Ferdinand Buisson nel *Dictionnaire de pédagogie* in cui scriveva «questa parola è nuova e benché adeguatamente forgiata, non è ancora di uso comune. Tuttavia il neologismo è necessario,

nell'uso anglofono del vocabolo *secularism* e dei suoi correlati devono indurre a muoversi con molta cautela. La traduzione in italiano è spesso poco agevole e la stessa sovrapposizione di *laïcité/laicità/secularism* non risulta in ogni caso sempre soddisfacente. Parallelamente, il dibattito contemporaneo affrontato in questa sede si fonda anche su ridefinizioni e risemantizzazioni di termini come *secular*, *secularism*, *secularity*. Nella maggior parte dei casi *secularity* è inteso come la condizione sociale e individuale frutto dei processi storico-sociali di secolarizzazione, genericamente intesi. *Secularism* copre, invece, un ampio spettro di significati inerenti la separazione tra politica e religione, una disposizione intellettuale e ideologica. Alessandro Ferrara ha evidenziato come *secularism* nel suo uso contemporaneo contenga in sé tre narrazioni che si sovrappongono ma riferite a piani e contesti differenti: il piano politico, quello propriamente della laicità come regime di separazione tra religione e politica e la neutralità delle istituzioni; il piano dei fenomeni sociali ossia della narrazione della secolarizzazione; il piano individuale e esperienziale ossia la condizione per cui nelle società contemporanee l'appartenenza religiosa è frutto di scelte e non di 'destino' (Ferrara 2014, 67-71). Il termine *political secularism* viene spesso usato per la dimensione istituzionale dei rapporti tra Stato e confessioni. Ricalcando una distinzione proposta dal giurista italiano Alessandro Ferrari, potremmo definire *secularism* come laicità narrativa e *political secularism* come laicità del diritto (Ferrari 2009). Il Consorzio di Strasburgo per la libertà di coscienza e religione ha proposto la distinzione tra *secularity* (un approccio ai rapporti tra religione e Stato che rigetta l'identificazione con una specifica religione o ideologia e crea un contesto in cui tutte le religioni e convinzioni possano convivere) e *secularism* (una posizione ideologica che promuove l'istituzione di un ordine secolare)<sup>2</sup>. I sociologi Marian Burchardt e Monika Wohlrab-Sahr usano i due termini con significati in parte diversi: *secularism* come «the ideological-philosophical program of separation» e *secularity* come «the culturally and symbolically as well as institutionally anchored forms and arrangements of differentiation between religion and other social spheres» (Wohlrab-Sahr e Burchardt 2012, 7; Burchardt, Wohlrab-Sahr e Middell 2015, 5). Josè Casanova, definendo *secularity* come la generica condizione di 'essere senza religione', fa invece una distinzione interna al termine *secularism*: «philosophico-historical secularism as a genealogical and teleological theory of religion embedded in a particular philosophy of history that explains the genesis, development, and telos of

---

nessun altro termine permetterebbe di esprimere senza perifrasi la medesima idea in tutta la sua ampiezza». Nel 1905 fu Buisson a presiedere la Commissione per la redazione della legge sulla separazione tra Chiesa e Stato, considerata pietra miliare della laicità (in cui non ricorre mai il vocabolo *laïcité*).

<sup>2</sup> Cfr. [http://www.strasbourgconsortium.org/?blurbid=379&table=blurb\\_fa&pagelid=9](http://www.strasbourgconsortium.org/?blurbid=379&table=blurb_fa&pagelid=9).

religion» e «political secularism as a statecraft doctrine and ideology that separates the religious and the political and puts religion in its place» (Casanova 2013, 22). Per Casanova è la crisi delle modernità occidentale e dunque del *philosophico-historical secularism* che determina la ridefinizione del *political secularism* aprendo la possibilità di concepire in senso molteplice il secolare (Casanova 2013, 21). Infine Jean Baubérot, uno dei maggiori studiosi francesi di laicità, ha avanzato la provocatoria ipotesi di adozione anche in inglese di un termine più prossimo a *laïcité*, *laicity*, termine che sgombrerebbe il campo da confusioni e sovrapposizioni di significato differenziandosi dall'area di significato dei termini che si rifanno alla radice di secolare, riferiti alla dimensione socio-culturale dei processi di secolarizzazione (Baubérot 2008, 20-22).

Una definizione minima di laicità, quale base comune su cui s'innesta l'idea di laicità postsecolare articolata intorno alle differenti caratteristiche individuate dai vari autori considerati, può essere individuata nei principi definiti tanto dal filosofo canadese Charles Taylor quanto da Baubérot e ricorrente sottotraccia in buona parte degli autori contemporanei. Quattro sono questi principi, distinti in fini e mezzi. La separazione tra Stato e confessioni e la neutralità come imparzialità delle istituzioni costituiscono gli strumenti politici nelle mani dello Stato. La libertà di coscienza e l'uguaglianza di tutti i cittadini sono le finalità che attraverso tali strumenti la laicità mira a garantire. La combinazione di questi principi, le tensioni e i conflitti che tra essi possono sorgere determinano i differenti assetti della laicità esistenti in differenti contesti storici e istituzionali, dal separatismo alla collaborazione, alle Chiese di Stato.

Quello della laicità costituisce, dunque, uno degli oggetti d'analisi più dibattuti degli ultimi anni. L'urgenza di ridiscutere, riarticolare, decostruire la laicità come concetto e come pratica emerge da più parti, anche su fronti 'tradizionalisti': l'idea che la laicità possa essere definita a partire unicamente dall'idea di separazione non pare più soddisfacente. Tale dibattito è *postsecolare* anzitutto nella misura in cui la consapevolezza dei processi di secolarizzazione non porta a dare per scontate e necessarie le acquisizioni di tali processi nei loro ipotizzati e ipotetici esiti ultimi<sup>3</sup>. È quella che Taylor ha definito *secularity 3* e *immanent frame* il contesto in cui si collocano fenomeni e riflessioni: una condizione fondata su di un ordine sociale sostenuto da un immaginario condiviso puramente immanente, ma in cui la

---

<sup>3</sup> Esula dagli scopi di questo intervento un approfondimento sul tema generale della teoria della secolarizzazione e lo sconfinato dibattito che da decenni ha alimentato, di cui qui si presentano solo alcuni esiti ultimi; a puro titolo esemplificativo si vedano, tra gli altri, Luckmann 1969; Martin 1978; Dobbelaere 1987; Tschannen 1992; Davie 1994; Casanova 200; Bruce 2002.

trascendenza non scompare nel nulla<sup>4</sup>. Casanova ha evidenziato come processi di ripoliticizzazione della religione e del suo ruolo all'interno della società abbiano progressivamente messo in discussione gli assetti politico-giuridici e il modo di pensarli (Casanova 2000; Mancini e Rosenfeld 2014, vii-viii). Si tratta di quel cambio di paradigma di cui parla lo storico Marcel Gauchet: una nuova fase della storia dei rapporti tra Stato e religione, a sua volta parte dei mutamenti che riguardano i rapporti tra società civile e Stato (Gauchet 2009).

Anzitutto ai rapporti religioso/secolare e religioni/politica si riferisce il concetto di postsecolare, nelle sue formulazioni più compiute. Tale concetto, sebbene impostosi nel dibattito internazionale a partire dall'uso fattone da Habermas per la prima volta nel 2001, era tuttavia preesistente e ha continuato a essere utilizzato con significati e in ambiti differenti, prestando il fianco a innumerevoli critiche a causa della sua conseguente vaghezza (Beckford 2012)<sup>5</sup>. Se da una parte postsecolare è stato usato per indicare una generica intuizione circa l'insufficienza delle teorie della secolarizzazione a rendere conto delle trasformazioni nelle relazioni tra religioni e società contemporanee e assetti politici, dall'altra la criticità più forte è insita nella dimensione normativa volta a elaborare accomodamenti per le istanze religiose nelle istituzioni democratiche, talvolta con un occhio di riguardo per quelle maggioritarie

---

<sup>4</sup> In *A secular age* Taylor si interroga sui processi che fanno di quella in cui viviamo, almeno nel contesto nord-occidentale, un'età secolare. L'aspetto saliente di questa età è quello che chiama *immanent frame*, un contesto in cui credere non è più un dato scontato nell'esperienza di vita delle persone come nelle epoche precedenti, ma è un'opzione, frutto di scelte fatte nella consapevolezza che altre scelte sono possibili e valide. La secolarizzazione si attua come ricollocazione del sacro nell'ambito sociale e individuale in seguito a quello che definisce *effetto nova*: la moltiplicazione di opzioni spirituali e morali inclusa l'alternativa umanista. Cruciale è la dimensione esperienziale del credere e del rapportarsi con il sacro, con ricadute nel modo di relazionarsi alla società e alle altre persone, tanto più in contesti caratterizzati da crescente pluralismo e *frammentazione del religioso*, in cui la dimensione spirituale spezza i precedenti legami con le società nella loro interezza. Né il religioso né il secolare sono più gli stessi e gli individui si muovono in questo mondo a loro volta in maniera differente, in seguito anche alla trasformazione nei modi di vedere e interpretare la mente e il sé cui Taylor aveva dedicato *Sources of the self*. L'età secolare si fonda quindi su due processi: la possibilità di vivere un ordine puramente immanente e la possibilità contemporaneamente di poter pensare, rappresentare sé stessi all'interno di tale ordine (Taylor 2007).

<sup>5</sup> Habermas così definisce: «[postsecular] refers not only to the fact that religion continues to assert itself in an increasingly secular environment and that society, for the time being, reckons with the continued existence of religious communities. It does not merely acknowledge publicly the functional contribution that religious communities make to the reproduction of desired motives and attitudes. Rather, the public consciousness of postsecular society reflects a normative insight that has consequences for how believing and unbelieving citizens interact with one another politically. If together they understand the secularization of society to be a complementary learning process, both sides can, for cognitive reasons, then take seriously each other's contributions to controversial themes in the public sphere» (Habermas 2006, 258). La visione strettamente habermasiana di postsecolare non è priva di criticità e ambiguità, soprattutto per l'utilizzo di concetti come apprendimento complementare, traduzione dei linguaggi e delle ragioni religiose e secolari, filtro, elaborazioni ad un alto livello teorico normativo ma ritenute scarsamente applicabili e riscontrabili empiricamente.

(Rosati 2015, 33). Questo 'peccato originale' del postsecolare ha causato confusioni e sovrapposizioni con termini differenti come desecolarizzazione o reincantamento. Tuttavia, si è ormai affermato un certo consenso intorno ad alcuni aspetti costitutivi di un concetto di postsecolare più chiaramente definito, mentre alcuni autori si sono spinti oltre, elaborando vere e proprie teorie della società postsecolare, come nel caso di Massimo Rosati<sup>6</sup>. In questo senso, postsecolare indica una condizione in cui secolare e religioso non sono due dimensioni contrapposte come nella prima modernità, ma dialetticamente e riflessivamente in relazione. La riflessività costituisce proprio la caratteristica centrale dell'idea di società postsecolare: «an increased awareness made contemporary modernities conscious of the relationship between the religious and the secular as a dialectic and not merely oppositional one» (Rosati 2015, 41). Aspetti egualmente decisivi per definire postsecolare una società sono la presenza di religioni pubbliche de-privatizzate, un forte pluralismo, il riconoscimento della legittimità di tutte le voci a partecipare alla discussione pubblica, una concezione del sacro svincolata dalla dimensione unicamente religiosa.

Postsecolare non è sinonimo di desecolarizzazione (Berger 1999), concetto che suggerisce un andamento unicamente verticale nella supposta crescita e successivo riflusso, sotto l'influenza di forme religiose premoderne, di modernizzazione e secolarizzazione. Visione che implica l'incompatibilità tra religione e modernità. Il prefisso post, invece, indica movimenti tanto verticali quanto orizzontali, relativi alle trasformazioni interne alla sfera religiosa e non nega la compatibilità tra modernità e religione (Stoeckl 2011)<sup>7</sup>. Postsecolare non indica quindi una nuova periodizzazione storica. Parallelamente, prima ancora che risolversi in una mera diagnosi sociologica sul contesto in cui il discorso politico si dispiega, postsecolare mira a rendere conto delle ricadute politiche connesse a questi processi, delle trasformazioni «in the state's 'secularist self-understanding'» (De Vries 2006).

Rifacendoci in parte a Rosati, possiamo così scomporre il concetto di postsecolare in due dimensioni principali. Da una parte la dimensione della società e dei processi e pratiche postsecolari che in esse hanno luogo<sup>8</sup>; dall'altra quella della politica e delle

---

<sup>6</sup> Rosati chiarisce che «a sociological theory of postsecular society has to be a middle-range theory, the outcome of specific empirical case studies in a circular relationship with more general theories» (Rosati 2015, 84).

<sup>7</sup> A Kristina Stoeckl si deve anche un puntuale chiarimento circa la necessità, in questa sede condivisa, dell'uso di 'postsecolare' come unica parola, senza distaccare il prefisso post-, utilizzo quest'ultimo ricorrente nei primi anni di diffusione del concetto e reiterato in tempi più recenti soprattutto dai critici della prospettiva, a evidenziare una coloritura semantica del prefisso col senso di *posteriorità* cronologica.

<sup>8</sup> Una società postsecolare presenta strutture e sfere sociali differenziate, moderne e riflessive e, allo stesso tempo, attori sociali religiosi a loro volta altamente riflessivi. In una tale società le «pratiche postsecolari» possono indurre trasformazioni tanto a livello sociale quanto politico: ruoli di genere,

politiche, istituzionale, statuaria. Questa articolazione compie un passo in avanti rispetto alle prime formulazioni del postsecolare: laddove il postsecolare habermasiano guarda esclusivamente e normativamente alla sfera pubblica, le versioni più mature tengono insieme dato empirico, dimensione normativa, realtà sociale e politica.

D'altra parte, come ha fatto notare Elisabetta Galeotti, spesso le riflessioni sul rapporto tra religione, politica e sfera pubblica e sul ruolo delle istituzioni e della loro neutralità (con un riferimento al confronto tra Rawls e Habermas, che ci sembra però di poter estendere) sono caratterizzate da «un'errata focalizzazione sulla discussione pubblica, sulle ragioni pubbliche, anziché sulle istituzioni politiche, sulle loro azioni e sui trattamenti pubblici dei cittadini» (Galeotti 2009, 83). Questo monito ben rileva l'importanza delle riflessioni contemporanee sul tema della laicità. Citando ancora Galeotti: "è opportuno riflettere criticamente sulle concezioni del secolarismo presenti nella discussione pubblica in vista di una sua versione plausibile che salvi il nucleo etico [libertà religiosa e non discriminazione] e lo renda praticabile» (Galeotti 2009, 86).

Il solco in cui molte delle posizioni contemporanee sulla laicità s'inseriscono è, dunque, quello della critica a certi aspetti del liberalismo, ben sintetizzata nelle parole di Rosati:

il nesso tra teorie della secolarizzazione, concezione individualistica della religione e rappresentazione sociale maggioritaria della laicità si tiene solo in virtù di un pregiudizio liberale la cui storia non può essere ignorata. La rappresentazione sociale della laicità, che una certa modernità assume dogmaticamente, dipende da una certa concezione della religione e da un certo significato della secolarizzazione (Rosati 2005, 91-92).

L'idea di laicità postsecolare si fonda sui quattro principi fondamentali (separazione, neutralità, eguaglianza, libertà di coscienza) e si articola in una serie di pratiche, assetti, politiche che ne evidenziano le differenti possibili attuazioni in contesti differenti. Libertà religiosa come parte di una più generale libertà di coscienza; *multicultural equality*; neutralità come imparzialità e inclusività; separazione come distanza di principio; accomodamenti ragionevoli. Sono solo alcune delle modalità in

---

confini tra pubblico e privato, assetti istituzionali. Tali pratiche possono realizzarsi e di fatto già si attuano nelle società contemporanee tanto a livello micro delle interazioni quotidiane quanto a livello macro, più ritualizzato o istituzionalizzato e contribuiscono a cambiare il sistema simbolico valoriale di una società e a dar forma a un immaginario collettivo postsecolare (Rosati 2015, 144-253).

cui la laicità è declinata, all'interno di una più generale concezione del principio laico come *governance* delle differenze culturali e religiose.

Un aspetto centrale dell'approccio che qui si intende mettere a fuoco, è quello della possibilità di diversi assetti o *regimi*, nelle parole di Taylor, di laicità. Jean Baubérot parla in merito di pluralità di laicità mentre altri autori, come ad esempio il politologo Alfred Stepan, applicando il fortunato concetto di modernità multiple coniato da Shmuel Eisenstadt, parlano di *multiple secularisms*<sup>9</sup>. Per Baubérot è importante prendere coscienza della necessità di pensare al plurale *le* laicità e rifuggire l'idea di un'essenza della laicità. Una riflessione che tenga insieme la dimensione empirica, nella molteplicità di varianti in cui la laicità si esplica, con quella più prettamente teorica: una concezione di laicità né sostanzialista «quale puro concetto platonico nel cielo delle idee» né nazionalista «franco-francese» (Baubérot e Milot 2011, 87).

Vediamo ora alcuni autori che, pur partendo da posizioni differenti, evidenziano alcune delle caratteristiche principali dell'idea di laicità nel dibattito contemporaneo e in un'ottica postsecolare.

Per Charles Taylor il tema del *secularism* è divenuto centrale negli ultimi due decenni, non solamente nel monumentale *A secular age*. A partire dall'esperienza del Québec, che l'ha visto impegnato direttamente, in una dimensione politica, con i lavori della Commissione Taylor-Bouchard, il filosofo si è occupato del tema in tutti i suoi aspetti<sup>10</sup>. L'esperienza del Québec per Taylor è paradigmatica: consolidata attraverso un processo di affermazione di diritti individuali e abolizione delle discriminazioni dirette e indirette, si fonda sull'attività legislativa e giuridica. Questa forma di laicità si configura così come una forma di *governance* poiché non dogmaticamente e ideologicamente definita, ma istituita e applicata attraverso atti e provvedimenti specifici «votata al riconoscimento dell'uguaglianza dei culti, nel contesto di una società segnata contemporaneamente da una molteplicità di rapporti con l'universo religioso e dalla diversità religiosa» (Maclure e Taylor 2013, 57).

Taylor sostiene la necessità di una «radical redefinition of secularism» per ragioni di carattere storico e sociale (la profonda diversità del panorama religioso contemporaneo rispetto ai contesti in cui la laicità è storicamente emersa ossia

---

<sup>9</sup> Baubérot e Stepan propongono due tipologie di laicità. Stepan distingue tra: separatist, established religion, positive accommodation, positive cooperation and principled distance (Stepan 2011). Baubérot identifica invece separatista, autoritaria, anticlericale, di fede civica, del riconoscimento, di collaborazione (Baubérot e Milot 2013).

<sup>10</sup> Per Marian Burchardt il lavoro di Taylor, anche in *A secular age*, è particolarmente influenzato dalla sua esperienza personale in Québec. Anche altri autori hanno fatto notare come la visione di Taylor pecchi di una certa limitatezza nel guardare quasi esclusivamente all'esperienza nord-occidentale (Burchardt 2016; Koenig 2016).

l'anticlericalismo francese della Terza Repubblica e gli Stati Uniti del Primo Emendamento), teorico (la già ricordata necessità di distinguere tra mezzi e fini della laicità) e politico (la ridefinizione della laicità è parte di processi di trasformazione più ampi che riguardano le democrazie contemporanee e che implicano una generale ridefinizione delle identità storiche nazionali). Taylor distingue due modelli di laicità. Il primo si fonda sulla convinzione che esistano principi assoluti stabiliti una volta per tutte, in modo atemporale, in grado di rispondere alle necessità di tutte le società, in ogni epoca, senza bisogno di negoziazioni o mediazioni, poiché è nella ragione che trovano fondamento tali principi. Il secondo modello promuove la costruzione di un consenso per intersezione: sulla base di principi fondamentali condivisi, permette a ciascuno di giustificare tali principi a partire dal proprio punto di vista (Taylor 2009). Taylor chiama i due modelli di laicità alternativi Repubblicano e Liberal-pluralista. Laddove il primo mette in atto un *feticismo dei mezzi* a discapito dei fini della laicità, il secondo promuove una concezione di laicità come strumento di governo dei conflitti etici e politici relativi alla gestione della diversità morale e religiosa. Da un punto di vista teorico tale distinzione si fonda su due concezioni diverse del concetto di *differenza*: riconoscimento liberale da una parte, neutralizzazione repubblicana dall'altra. Per Taylor la laicità liberal-pluralista realizza al meglio l'equilibrio tra i fini di eguaglianza e libertà (Taylor e Maclure 2013). Strumento principe sono gli *accomodamenti ragionevoli*, misure mirate a dare cittadinanza a determinate pratiche o esentare da specifici obblighi in nome di convinzioni religiose o etiche. Accomodamento che per Taylor può anche essere imposto giuridicamente alle istituzioni pubbliche e private in nome della più ampia obbligazione giuridica che garantisce l'uguaglianza di tutti anche di fronte a norme generali che possono risultare discriminatorie nei confronti di persone con specificità culturali così come fisiche. Credenze e convinzioni, infatti, non sono «gusti dispendiosi» cui i singoli possono rinunciare per adattarsi al contesto sociale, ma, al contrario, fanno parte di quadri di riferimento che costituiscono un tratto fondamentale dell'identità morale degli individui, non solamente i quadri religiosi tradizionali, ma ogni sistema che permetta agli individui di strutturare la propria identità. Per Taylor non si tratta di considerare eguali, semanticamente, credenze religiose e non religiose, ma di riconoscere che appartengono alla stessa categoria normativa. Quello delle dimensioni della libertà religiosa e di coscienza, di quale sia l'oggetto della sua tutela e fino a che punto possa essere estesa è tema particolarmente interessante e dibattuto, tra i più stimolanti da sviluppare proprio in un approccio postsecolare.

Il sociologo britannico Tariq Modood insiste a sua volta sul tema della valorizzazione del rispetto delle differenze, in un'ottica multiculturalista intesa come una politica attenta alla pluralità di identità e culture all'interno della società, rappresentate da



persone che sono cittadini con i medesimi diritti (Modood 2009). Una politica multiculturalista non può accontentarsi di uno Stato che fondi il suo approccio alle differenze culturali su tolleranza e neutralità, come nelle visioni liberali classiche. Richiede, invece, un impegno attivo per il sostegno e l'interazione tra differenze. In questo senso, *multicultural equality* contiene in sé due dimensioni: eguale dignità e eguale rispetto, uguaglianza di tutti gli individui in quanto esseri umani e rispetto ugualmente dovuto alle differenze tra individui. La laicità concepita come rigida separazione tra pubblico e privato costituisce, per Modood, un ostacolo all'integrazione e all'uguaglianza nelle società multiculturali. D'altra parte *political secularism* si riferisce per Modood agli «institutional arrangements such that political authority does not rest on religious authority and the latter does not dominate political authority», un principio fondamentale della modernità, ma compatibile con assetti molto differenti tra loro e applicabile in una varietà di modi (Modood 2012, 130). Nelle società contemporanee, con un forte pluralismo e un'importante presenza islamica, si rende necessario quello che Modood definisce *moderate secularism* e un'integrazione istituzionale pluralista: inclusione delle identità religiose nelle politiche multiculturali di riconoscimento delle differenze; accomodamenti istituzionali; un approccio ai conflitti fondato sulla negoziazione pragmatica con il fine di moltiplicare gli assetti istituzionali dei rapporti stato-chiese.

Per Modood non si assiste, almeno in Europa occidentale, a una crisi della laicità dello Stato; tuttavia vi è una maggior vitalità delle comunità religiose che reclamano un ruolo e una voce nella società e nella politica. Gli Stati possono rispondere a queste richieste con degli aggiustamenti in senso multiculturali dei modelli tradizionali di laicità e di relazioni con le chiese. Per Modood alcuni critici radicali della laicità come Rajeev Bhargava compiono un errore di interpretazione di base laddove ergono il modello statunitense o francese a idealtipo della laicità occidentale (proponendone di alternativi). In realtà, per Modood, anche all'interno dell'occidente vi sono realtà differenti e quella che chiama laicità moderata rappresenta la prassi dominante nel mondo occidentale, esemplificata dal caso della Gran Bretagna.

Un passo ulteriore lo compie proprio Rajeev Bhargava, da sempre studioso, da una parte, delle voci critiche nei confronti del concetto tradizionale di laicità e, dall'altra, dello specifico modello indiano basato sulla *principled distance* (Bhargava 1999). La posizione di Bhargava, infatti, nonostante sia critica del modello di laicità rigidamente separatista che ritiene predominante quantomeno a livello teorico, resta tuttavia legata all'idea di Stato secolare e di laicità, evidenziando però la necessità di riconoscere la molteplicità di assetti già esistenti in Paesi non occidentali ma anche nello stesso contesto europeo. Il modello indiano in particolare costituisce per Bhargava la più valida forma di laicità alternativa. Per Bhargava il rapporto tra Stato e

confessioni e la separazione tra i due si attua su tre livelli: il livello dei fini perseguiti, il livello delle istituzioni, il livello delle politiche pubbliche e della legge. L'idea 'classica' di laicità alla francese implica una separazione a tutti e tre i livelli. La laicità basata sulla distanza di principio fa propria la separazione al livello dei fini e delle istituzioni ma promuove un approccio flessibile per quel che concerne le problematiche relative ai rapporti con le religioni sul piano delle politiche pubbliche: lo Stato «cannot antecedently decide that it will always refrain from interfering in religions or that it will interfere in each equally. Indeed, it may not relate to every religion in society in exactly the same way or intervene in each religion to the same degree or in the same manner» (Bhargava 2011, 107). Questo comporta trattamenti differenziati che possono prevedere sia una non interferenza nella libertà religiosa dei singoli o delle comunità attraverso l'esonazione da specifiche norme o il riconoscimento di particolari norme religiose o culturali sia, al contrario, un intervento diretto dello Stato, aggiuntivo rispetto alle norme comuni, per promuovere un valore costitutivo della laicità limitando o vietando specifici comportamenti<sup>11</sup>.

Critici più radicali del *secularism* ritengono, più o meno provocatoriamente, la non necessità di tale concetto e propongono concezioni più o meno alternative, che paiono più che altro delle comunque interessanti riformulazioni teoriche del concetto.

Il già citato Alfred Stepan è dubbioso circa l'utilità, normativa e descrittiva, del concetto di *secularism*. Interessato al tema della democrazia e al ruolo della laicità, Stepan nota che la teoria politica contemporanea non annovera la laicità tra gli elementi caratterizzanti né tanto meno imprescindibile per definire la democrazia<sup>12</sup>. Parallelamente, la laicità da sola non costituisce un segnale di democraticità: i medesimi assetti laici possono e di fatto hanno convissuto con regimi democratici e non. Le narrazioni classiche della modernizzazione considerano la laicità un requisito della democrazia e della modernità. Tuttavia, osserva Stepan, la stessa modernità europea è caratterizzata non dalla separazione ma dalla costante rielaborazione di quelle che chiama *twin tolerations* (Stepan 2001, 222). Per questo il concetto di

---

<sup>11</sup> Il primo ambito (non-intervento) riguarda ad esempio il riconoscimento della possibilità di indossare il velo islamico, turbante e coltello per gli uomini sikh o il rispetto di festività e giorni di riposo di religioni minoritarie così come matrimoni e divorzi religiosi. Il secondo ambito si riferisce, tra gli altri, alla possibilità da parte dello Stato di intervenire nel tradizionale sistema gerarchico delle caste induista per salvaguardare l'uguaglianza, anche se questo significa limitare un principio religioso (Bhargava 2011).

<sup>12</sup> Per Stepan nessuno dei teorici contemporanei della democrazia (Dahl, Lijphart, Linz) considera il tema della laicità. I processi di secolarizzazione hanno svolto un ruolo importante nei processi di democratizzazione, limitando il ruolo politico delle religioni; tuttavia empiricamente e concettualmente la laicità non risulta dirimente per definire democratico un regime (Stepan 2011, 115).

laicità deve essere radicalmente ripensato. Per Stepan un'idea più minimale è sufficiente: con *twin tolerations* si riferisce al livello minimo di tolleranza che la democrazia richiede alla religione e al livello minimo di tolleranza che la religione e la società civile più in generale necessitano dallo Stato perché possa dirsi democratico. Reciproca tolleranza, riconoscimento reciproco tra Stato e confessioni religiose e altre istanze morali e spirituali, rispetto del rispettivo spazio d'azione necessario. Riflessivamente, potremmo dire. Il concetto di *twin tolerations* rende conto dei rapporti tra le due dimensioni, ma si può realizzare in contesti differenti con differenti forme di relazioni istituzionalizzate tra Stato e confessioni: *multiple secularisms*, come già detto. La laicità come dottrina politica e pratica democratica sarebbe spesso considerata, così come la secolarizzazione, il risultato finale e il frutto più maturo della modernizzazione, incarnazione piena di quelle caratteristiche che, sole, realizzerebbero pienamente la modernità: bassa religiosità, piena separazione tra Stato e chiese, regime democratico, una società senza residui 'tradizionali'. Sul fronte opposto si evidenzia la non necessaria coincidenza tra secolarizzazione e modernizzazione, così come testimonia il caso degli Stati Uniti. Dal punto di vista strettamente politico e giuridico della laicità, è proprio la non coincidenza delle due dimensioni, modernizzazione e secolarizzazione sociale e politica, che comporta per Stepan la possibilità di pensare in senso plurale la stessa laicità. I rapporti tra Stato e confessioni religiose sono assetti politici storicamente e socialmente dati, congiunturali, e tutto ciò è accentuato dai processi di globalizzazione, dalle migrazioni, dai network transnazionali.

Anche il sociologo Veit Bader (peraltro molto scettico nei confronti del postsecolare) ritiene ormai superfluo il concetto di *secularism*. Ricollegandosi a Rajeev Bhargava e alla distinzione tra *alternative alla laicità* e *laicità alternative*, Bader sostiene senza dubbi la prima via: la priorità non dev'essere data al carattere laico dello Stato, ma ai principi del *liberal-democratic constitutionalism*. Scrive Bader: «minimal liberal democratic morality does not require (but is actually incompatible with) the exclusion of religious reasons from public debate and liberal-democratic constitutions do not or should not require a strict wall of separation between secular state/politics and religions» (Bader 2007, 94). La laicità si è rivelata nel tempo un concetto fuorviante e controproducente in tutte le sue versioni e fondata su presupposti, legati ai processi di secolarizzazione e differenziazione, etnocentrici e non coerenti con le politiche attuate. Il concetto di secolare da un punto di vista sociologico si è invece rivelato confuso e controproducente e dal punto di vista delle teoria politica e della politica liberal-democratica è sostanzialmente irrilevante. La proposta di Bader è, quindi, di mettere da parte i concetti di laicità e Stato secolare e porre al centro i valori cui tali concetti tenderebbero (libertà, uguaglianza, diritti) e

sulla base di essi valutare la possibilità di un pluralismo istituzionale che sia coerente con i principi delle democrazie liberali. In questo senso Bader parla di *associational democracy* e *associational governance of religious diversity*, un assetto in cui viga una divisione del potere tra Stato e gruppi religiosi, nell'ottica di un riconoscimento comunitario dei diritti, oltre che individuale, e di un coinvolgimento degli attori religiosi. Secondo Bader un sistema così concepito favorirebbe anche una maggior responsabilizzazione delle comunità religiose e la loro istituzionalizzazione all'interno del sistema statale.

Come è stato notato in un recente volume sul tema, la laicità è tuttavia sempre più contestata anche e soprattutto per il suo carattere etnocentrico (Berg-Sorensen 2013). Le critiche vengono tanto da movimenti religiosi quanto dall'interno della teoria politica e sociale stessa, occidentale e non, come una letteratura sempre più vasta mostra. Bhargava ha evidenziato cinque obiettivi di tali critiche: la separazione tra Stato e Chiese come esclusione totale delle religioni dalla politica e dalla vita pubblica; la religiosità concepita unicamente come individuale; l'indifferenza nei confronti delle esigenze di gruppo e comunitarie; l'apertura della sfera pubblica alle argomentazioni delle sole ragioni secolari (Bhargava 2011, 100-101). Questi critici più radicali identificano la laicità con il modello separatista francese e statunitense, additandola come una dottrina politica consustanziale all'esperienza occidentale, inapplicabile altrove. Dottrina non esente da incoerenze: un separatismo cui corrisponde una sostanziale assenza di neutralità, un universalismo elaborato a partire da norme e tradizioni di comunità e istituzioni specifiche e un'inclusione fondata su proclamati principi di libertà, uguaglianza e neutralità che escludono, però, tutte le opinioni 'altre' (Berg-Sorensen 2013, 5).

Per Talal Asad la genesi del concetto di secolare ha una rilevanza cruciale per la comprensione di concetti come secolarizzazione o *secularism* e non, banalmente, per motivi etimologici, ma per ragioni storico-politiche legate al contesto in cui è venuto formandosi. Secondo l'autore, la laicità come dottrina politica non implica solamente la separazione tra istituzioni secolari e religiose, elemento riscontrabile anche in altre epoche e società oltre a quella contemporanea euro-americana, ma presuppone specifiche concezioni della religione, della politica, dell'etica. La laicità costituisce nelle moderne comunità democratiche il contesto valoriale che i cittadini devono condividere per prendere parte alla vita politica, relegando le appartenenze religiose alla sfera privata. La laicità non può essere considerata, per Asad, semplicemente la risposta alla necessità di pace sociale e tolleranza in contesti plurali; lo scopo della laicità è ridefinire e trascendere particolari e differenziate pratiche del sé attraverso una mediazione politica. Asad contrappone questa condizione delle moderne società occidentali a quella delle società 'premoderne' caratterizzate da processi di

mediazione tra Stato e le differenti identità senza trascenderle in valori condivisi superiori (Asad 2003, 5). Per questo critica le posizioni di autori come Charles Taylor ritenendo che, in questo senso, la laicità sia ben lungi dall'essere la condizione per quel che Rawls ha definito consenso per intersezione. La laicità non produce uno spazio pubblico neutrale ma attua precisi processi di significazione. Asad, inoltre rifiuta l'identificazione tra *secularism* e disincantamento, ritenendo che tale lettura della modernità non sia una descrizione della realtà ma una sua rappresentazione.

Nelle società contemporanee alle forme tradizionali di negoziazione e separazione tra religioso e secolare si affiancano movimenti di attraversamento dei confini tra le parti. Se è vero che crescente è la consapevolezza di vivere in un mondo che non si aspetta più che la religione scompaia, altrettanta è la consapevolezza che molteplici convinzioni e credenze popolano questo mondo e nuovi strumenti sono indispensabili; in questo senso si muovono, propositivamente, le riflessioni contemporanee sulla laicità qui considerate.

## **Bibliografia**

- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Bader, Veit. 1999. "Religious Pluralism: Secularism or Priority for Democracy?" *Political Theory* 27(5): 597-633.
- Bader, Veit. 2007. *Secularism Or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Baubérot, Jean. 2008. *Le tante laicità nel mondo*. Roma: Luiss University Press.
- Beckford, James A. 2012. "Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections." *Journal for the Scientific Study of Religion* 51(1):1-19.
- Berger, Peter L. 1999. *The desecularization of the world. Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- Bhargava, Rjeev. 1999. *Secularism and Its Critics*. New Delhi: Oxford University Press.
- Bhargava, Rjeev. 2011. "Rehabilitating secularism." In *Rethinking secularism*, a cura di Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan Van Antwerpen, 92-113. Oxford: Oxford University Press.

- Bouchard, Gérard. 2015. *Interculturalism: A View from Quebec*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bruce, Steve. 2002. *God Is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Burchardt, Marian, Monika Wohlrab-Sahr e Matthias Middell. 2015. *Multiple Secularities beyond the West : Religion and Modernity in the Global Age*. Berlino: De Gruyter.
- Casanova, José. 2000. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*. Bologna: Il Mulino.
- Casanova, José. 2013. "The two dimensions, temporal and spatial, of the secular: Comparative reflections on the Nordic Protestant and Southern Catholic patterns from a global perspective." In *Secular and Sacred. The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law, and Public Space*, a cura di Trygve Wyller, Rosemarie van den Breemer and José Casanova, 22-35. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Davie, Grace. 1994. *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- De Vries, Hent e Lawrence Eugene Sullivan. 2006. *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press.
- Dobbelaere, Karel. 1987. "Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate." *Sociological Analysis* 48(2): 107-137.
- Ferrara, Alessandro. 2014. *The Democratic Horizon: Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*. New York: Cambridge University Press.
- Ferrari, Alessandro. 2009. "De la politique à la technique: laïcité narrative et laïcité du droit. Pour une comparaison France/Italie." In *Le droit ecclésiastique en Europe et à ses marges (XVIIIe - XXe siècles): actes du colloque du Centre Droit et Sociétés Religieuses*, a cura di Brigitte Basdevant-Gaudemet, 333-344. Leuven: Peeters.
- Foblets, Marie-Claire. 2014. *Belief, law and politics: what future for a secular Europe?* Farnham: Ashgate.
- Galeotti, Elisabetta. 2009. "Secolarismo e oltre." In *Religione e politica nella società post-secolare*, a cura di Alessandro Ferrara, 81-99. Roma: Meltemi.
- Gauchet, Marcel. 2009. *La religione nella democrazia*, Bari: Edizioni Dedalo.
- Habermas, Jürgen. 2006. "On the relations between the secular liberal state and religion." In *Political theologies: public religions in a post-secular world*, a cura di

Hent De Vries and Lawrence Eugene Sullivan, 251-260. New York: Fordham University Press.

Joas, Hans. 2010. *Abbiamo Bisogno Della Religione?*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Koenig, Matthias. 2016. "Beyond the Paradigm of Secularization?" In *Working with A Secular Age: Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative*, a cura di Florian Zemmin, Colin Jager and Guido Vanheeswijck, 23-48. Berlin: De Gruyter.

Luckmann, Thomas. 1969. *La Religione Invisibile*. Bologna: Il Mulino.

Maclure, Jocelyn e Charles Taylor. 2013. *La Scommessa del Laico*. Roma: Laterza.

Mancini, Susanna e Michel Rosenfeld. 2014. "Introduction." In *Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival*, a cura di Susanna Mancini and Michel Rosenfeld, xv-xxxi. Oxford: Oxford University Press.

Martin, David. 1978. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.

Modood, Tariq. 2009. "Multicultural equality, liberal citizenship and secularism." *Journal for the Study of British Cultures* 16/2: 131-150.

Modood, Tariq. 2012. "Is There a Crisis of Secularism in Western Europe?" *Sociology of Religion* 73: 130-149.

Rectenwald, Michael. 2016. *Nineteenth-Century British Secularism Science, Religion and Literature*. New York: Palgrave Macmillan.

Ricca, Mario. 2012. *Pantheon: Agenda della Laicità Interculturale*. Palermo: Torri del Vento.

Rosati, Massimo. 2005. "Critica del dogmatismo liberale. La laicità da ideologia a pratica cooperativa." *Parolechiave* 33: 81-102.

Rosati, Massimo. 2015. *The Making of a Postsecular Society: A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*. Farnham: Ashgate Publishing.

Stepan, Alfred C. 2000. "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations.'" *Journal of Democracy* 11(4):37-57.

Stepan, Alfred C. 2001. *Arguing Comparative Politics*. New York: Oxford University Press.

Stepan, Alfred C. 2011. "The multiple secularism of modern democratic and non-democratic regimes." In *Rethinking secularism*, a cura di Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan Van Antwerpen, 92-113. Oxford: Oxford University Press.

- Stoeckl, Kristina. 2011. "Defining the Postsecular." in *Document Collection of the Italian-Russian Workshop "Politics, Religion and Culture in Postsecular Society (Faenza, 13-14 May 2011)"*, PECOB - Portal of East Central and Balkan Europe. Ultimo accesso 12 maggio 2017 [www.pecob.eu](http://www.pecob.eu).
- Taylor, Charles. 2007. *A secular age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 2009. "What is secularism?" In *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, a cura di Geoffrey Brahm Levey and Tariq Modood, xi-xxii. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 2011. "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism." In *The Power of Religion in the Public Sphere*, a cura di Judith Butler, 34-59. New York: Columbia University Press.
- Tschannen, Olivier. 1992. *Les Théories de La Sécularisation*. Genève: Librairie Droz.
- Willaime, Jean-Paul. 2015. "La prédominance européenne d'une laïcité de reconnaissance des religions." In *Laïcité, laïcités: reconfigurations et nouveaux défis*, a cura di Jean Baubérot, Micheline Milot and Philippe Portier, 101-122. Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme.
- Wohlrab-Sahr, Monika e Marian Burchardt. 2012. "Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities." *Comparative Sociology* 11(6): 1-35.

**Ilaria Bianco** completed her PhD in Political Studies at the University of Turin in 2016 with a thesis on contemporary debates on secularism and postsecular society. She graduated in Religious Studies and in Intercultural Communication at the same University. She was Research fellow for 2015/16 at Fondazione Luigi Einaudi in Turin where she worked on secularism in the institutions of European Union and ECtHR.

Email: [ilariabiano@hotmail.it](mailto:ilariabiano@hotmail.it)