

*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero

1 | 2015



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1 | 2015

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

Matteo BORTOLINI, Franco CRESPI, Enrico CANIGLIA, Gianmarco NAVARINI, Walter PRIVITERA,
Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Matteo BORTOLINI (Università di Padova), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Enrico CANIGLIA (Università di Perugia), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Massimo CERULO (Università di Torino), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Franco CRESPI (Università di Perugia), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma II), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDŁOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Università di Parigi Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Gianmarco NAVARINI (Università di Milano Bicocca), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Walter PRIVITERA (Università di Milano Bicocca), Ambrogio SANTAMBROGIO (Università di Perugia), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

Redazione a cura di RILES

Per il triennio 2013-2015

Ambrogio SANTAMBROGIO, Gianmarco NAVARINI, Teresa GRANDE, Luca CORCHIA

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

Impaginazione: Claudio Brancaleoni

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 1 | 2015

ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online)-....

Copyright © 2015 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

www.morlacchilibri.com/universitypress/

Sommario

PARTE MONOGRAFICA

BISOGNO DI ESSERCI. NUOVE FORME DI AGGREGAZIONE E DI PARTECIPAZIONE SOCIALE (a cura di Gianmarco Navarini)

DANILO MARTUCCELLI

La partecipazione con riserva: al di qua del tema della critica 11

PAOLA REBUGHINI

Movimenti sociali e ricerca dell'emancipazione: ambivalenze di una love story 35

MASSIMO CERULO

Sfera pubblica, critica sociale e impegno civile. Forme di agire sociale
tra emozioni e razionalità 61

CHIARA MORONI

Spazio Pubblico virtuale: nuove pratiche di partecipazione 79

SAGGI

GIOVANNI BARBIERI

Comunità recintate e flussi globali 95

EMILIANO BEVILACQUA

La contraddizione tra individuo e società nella sociologia proudhoniana.
Ragione, trasformazioni sociali e crescita soggettiva 123

LUCA DIOTALLEVI

Il “separatismo moderato” agli inizi del XXI secolo.

Una interpretazione e la sua ambiguità

137

LIBRI IN DISCUSSIONE

VINCENZO MELE

Monica Martinelli, *L'uomo intero. La lezione (inascoltata) di Georg Simmel*, il melangolo, Genova 2014; Georg Simmel, *Il problema della sociologia*, a cura di Luca Martignani e Davide Ruggeri, Mimesis, Milano 2014.

169

MAURO PIRAS

Laura Leonardi, *Introduzione a Dahrendorf*, Laterza, Roma-Bari 2014.

177

MATTEO BORTOLINI

Randall Collins, *Violenza. Un'analisi sociologica*, a cura di A. Orsini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.

185

LEONARDO CEPPEA

Jürgen Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, a cura di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2015.

189

MARCO CHIUPPESI

Francesco Giacomantonio, *Sociologia dell'agire politico. Bauman, Habermas, Žižek*, Studium, Roma 2014.

197

ANTONIO MARTELLA

Marco Damiani, *La network analysis nelle scienze politiche. Presupposti teorici e applicazioni empiriche*, Morlacchi, Perugia 2014.

205

FRANCESCO GIACOMANTONIO

Onofrio Romano, *The Sociology of Knowledge in a Time of Crisis. Challenging the Phantom of Liberty*, Routledge, Londra 2014.

213

DANIELA MELFA

Chiara Sebastiani, *Una città una rivoluzione. Tunisi e la riconquista dello spazio pubblico*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2014.

219

Abstract degli articoli

223

Notizie sui collaboratori di questo numero

229

Elenco dei revisori permanenti

233

LUCA DIOTALLEVI

Il “separatismo moderato” agli inizi del XXI secolo. Una interpretazione e la sua ambiguità

1. Il panorama delle relazioni stato/chiesa

Gli studi sociologici dedicati ai rapporti stato/chiesa e relativi agli ultimi due decenni mostrano nella sostanza una forte convergenza. Anche se già in precedenza numerosi lavori di carattere prevalentemente teorico [cfr. in part. Luhmann 1977] avevano segnalato l’opportunità di rivedere la comprensione allora dominante della secolarizzazione come egemonia sociale della politica, e conseguentemente come marginalizzazione della religione, il volume pubblicato da J. Casanova [2000] all’inizio degli anni Novanta è tuttora, nella maggior parte dei casi, considerato come il punto di svolta. Ad esso spesso si attribuisce il merito di aver riconosciuto la ripresa dell’influenza della religione sulla politica, anche nelle società “occidentali avanzate”. Era inevitabile che tale ripresa fosse destinata a riflettersi sugli equilibri stato/chiesa. I modelli teorici utilizzati per ricostruire ed interpretare questa inversione di tendenza sono tra loro diversi, così come diverse tra di loro sono le etichette coniate per identificare il tipo di rapporti stato/chiesa che, via via più nettamente, ha cominciato a prevalere. Nonostante tanta varietà è però evidente un largo consenso intorno al declinare del modello separatista ed alla crescente diffusione di rapporti di sempre maggiore cooperazione tra stato e chiesa.

Recentemente Alfred Stepan [2011] ha insistito sull’opportunità di parlare di “*multiple secularism*” – con preciso riferimento alle “*multiple modernities*”

[Eisenstadt] –. Infatti, il modello separatista, che in genere giustifica la classificazione di un certo tipo di relazioni stato/chiesa come laicità¹, ha ormai cessato di essere nulla più che un’eccezione. La maggior parte dei casi nazionali considerati da Stepan, anche al di fuori del perimetro delle società occidentali, non ha conosciuto o ha ripudiato il separatismo laico (“*separatist secularism*”) a vantaggio di qualche modalità di maggiore cooperazione tra stato ed attori religiosi (caso per caso definita “*positive accomodation – positive cooperation – principled distance*”, oppure “*respect all*”, o ancora in qualche forma di vero e proprio “*establishmentarianism*”).

T. Modood ricostruisce lo stesso processo ed un risultato del tutto simile contrapponendo ad un declino delle aree caratterizzate da “secolarismo radicale” (“*radical secularism*”) un allargamento di quelle influenzate da un “secolarismo moderato” [2012a]. Nella critica a Bhargava, Modood – riferendosi ai due classici esempi di separatismo – scrive che non solo «Stati Uniti e Francia non sono il meglio di ciò che l’Occidente ha da offrire» in materia di rapporti stato/chiesa, ma che il loro separatismo ormai non svolge più la funzione di modello-guida [2012b, 65]. Sulla stessa linea, ed ancor prima, J.T.S. Madeley, riferendosi alle trasformazioni conosciute dall’Europa nel campo del rapporto stato/chiesa dal 1980 al 2000, scrive: «*Antidiseestablishmentarianism* (lo smantellamento di ogni forma di religione di stato, *n.d.t.*), che per lungo tempo avevo creduto fosse solo la parola più lunga della lingua inglese – e forse una di quelle dal significato più oscuro – , può ormai essere considerato un fenomeno sociale molto più robusto di quanto in passato si ritenesse» [2003, 17]. Con quel lungo termine ci si riferisce ad un processo che mostra una radicale inversione di tendenza rispetto a quanto era stato possibile osservare tra il 1900 ed il 1970² [2009, 278-280. Cfr. anche Finke 2013; Rahman 2013]. Del tutto analogo è anche il risultato del lavoro di J. Haynes [2010]. Anche i risultati di un’altra ricognizione su scala mondiale portano J. Fox a concludere non solo che «SRAS [un alto livello di separazione nei rapporti tra religione e stato] è l’eccezione mentre GIR [un significativo coinvolgimento del governo nelle questioni religiose] è la norma» [2006,

1. Quello di *secular* è, nella letteratura di lingua inglese, il termine con cui normalmente viene tradotto il francese *laïcité*.

2. Parallelo al processo di declino della riduzione degli attori pubblici a pochi soggetti di tipo statale [cfr. Cassese 2013, 15-16].

561], ma anche che «i processi di modernizzazione sociale sono statisticamente associati con un alto punteggio di GIR». Del resto, Casanova [2009, 1058] e Stepan [2011] insistono sull’inutilità, se non vero e proprio danno, del “*secularism*” per la democrazia ed il suo sviluppo.

2. *Un paio di critiche alle ricostruzioni prevalenti*

La tendenza generale che è stata appena ricordata difficilmente può essere messa in dubbio, non così, però, la sua interpretazione e le tipologie delle quali caso per caso si avvale. Queste, infatti, si basano in genere sull’uso di qualcuna di una serie di coppie di categorie più o meno sovrapponibili: ad es. secolarismo o separatismo radicale *vs.* secolarismo o separatismo moderato. Tuttavia il risultato del loro impiego lascia qualche perplessità. Per lo meno, una perplessità di natura formale ed una di natura sostanziale.

Sotto il profilo metodologico conviene dubitare dell’utilità e forse anche della coerenza di una categoria se in essa finiscono troppi casi. Ciò è opportuno soprattutto quando – come per alcuni dei lavori ricordati – si tratta di una delle due sole categorie di una classificazione binaria. Ed è proprio questo ciò che si verifica con la categoria di “*moderate secularism*”. Stando ai dati di Fox [2006, 545] sarebbero definibili in questi termini – a seconda dei calcoli – dal 70 al 90% dei casi studiati a livello mondiale. Come notano R. Ahdar e I. Leigh [2005, 97]: «molti regimi e molto diversi l’uno dagli altri – *establishment* temperato, pluralismo, neutralità sostanziale – ottengono punteggi elevati nella scala che misura l’interazione e la cooperazione tra governo e comunità religiose» [cfr. anche Doe 2011, 39].

Ancora più consistente, però, è la seconda perplessità. Nella maggior parte dei casi il separatismo statunitense e quello francese finiscono nella medesima categoria, e sovente da soli o quasi [cfr. tra i tanti Stepan 2011, 114; Fox 2006; Jensen 2011, 16]. E non è tutto; di questo piccolo gruppo i due separatismi dovrebbero condividere il ruolo di prototipo. Ora, le differenze tra la situazione ed il regime francesi e quelli statunitensi riguardo al rapporto tra poteri religiosi e poteri politici, e, ancora più in generale, le ben diverse condizioni di accesso degli attori religiosi allo spazio pubblico in ciascuno dei due casi, costituiscono

un dato talmente noto da non dover essere qui illustrato per l'ennesima volta. La controversia relativa alla possibilità o meno di indossare pubblicamente abiti o segni espressivi di un'identità religiosa riassume a sufficienza le principali di quelle differenze. In questo caso il medesimo comportamento individuale crea seri problemi al regime di *laïcité* e non ne crea alcuno al regime di *religious freedom* fondato sulle due clausole religiose del Primo Emendamento alla Costituzione degli Stati Uniti d'America. Anzi, per qualche aspetto almeno, esprime addirittura una delle condizioni di sopravvivenza di quest'ultimo.

Insomma, se per interpretare l'evoluzione dei rapporti stato/chiesa si ricorre a coppie categoriali come “separatismo radicale” *vs.* “separatismo moderato” (o equivalenti), ci si viene a trovare nella situazione seguente. Se la prima categoria, pur raccogliendo pochi casi, finisce per mettere insieme casi – come quello francese e quello statunitense – tra di loro molto diversi, è molto probabile che lo stesso si verifichi per la seconda categoria, nella quale per di più finisce un numero molto maggiore di casi, perché questa – semplicemente specularmente alla prima – ne conserva gli elementi definitori di base. È dunque probabile che “separatismo moderato” abbia un'utilità analitica non maggiore o forse addirittura minore di quello di “separatismo radicale”³.

Del resto, non manca chi considera piuttosto vaga la tradizionale nozione di “separatismo” e perciò poco capace di distinguere e di identificare alcunché [cfr. ad es. Casanova 2009, 1061-1062; o anche Kuru 2007, 569-572]. Piuttosto questa categoria sembra avere un significato ambiguo. A volte è capace anche di significare il suo contrario. Come fa osservare Stepan [2011, 118-120], in alcuni casi la *laïcité*, come forma tipica di “separatismo autoritario”, non separa affatto, al contrario subordina e dunque in qualche modo ingloba [cfr. Valasik 2010, 145; Klausen 2009, 291], quando addirittura non tende a fondere, come nel caso della *religion civile* rousseauiana capostipite di ogni moderna religione politica [Rousseau 1974, 131; cfr. Nancy 2007]. Così, nell'ambito del separatismo, ovvero nell'ambito già molto minoritario e decrescente del separatismo radicale, la *laïcité* finisce per rappresentare non solo un'eccezione nell'eccezione, ma anche un'eccezione in crisi. Ciò è del resto quanto concordemente testimo-

3. Un'assimilazione analoga è operata anche da J. Maclure e C. Taylor [2013] sotto il titolo di “regimi di laicità”.

niano sia i suoi critici che i suoi difensori [cfr. ad es. Modood 2012a, 139-140 e Commissione Stasi 2004, 9]⁴. Una critica analoga è rivolta alla categoria di neutralità [Ahdar, Leigh 2005, 87]. Questa categoria può infatti rivelarsi sinonimo di egemonia della politica sulla religione, particolarmente nel caso della “neutralità formale” (“*formal neutrality*”) [Monsma 2000]. In definitiva, l’interpretazione della tendenza evolutiva che negli ultimi decenni si è affermata nell’ambito dai rapporti stato/chiesa, quella definita “separatismo moderato” (o in termini analoghi), richiede un approfondimento critico.

3. *Lo scopo di questo contributo*

Questo contributo intende offrire alla discussione un’ipotesi capace di contribuire all’approfondimento critico appena indicato. La formulazione di tale ipotesi muove dalla messa in discussione dell’assimilazione del separatismo francese e di quello statunitense. Dell’ipotesi che intendiamo avanzare è possibile trovare tracce nella recente letteratura sociologica, ma in termini appena accennati⁵. Come scritto da Beckford, ad esempio, tra la *laïcité* e la *religious freedom* statunitense «effettivamente le differenze prevalgono di gran lunga sulle simiglianze» [2004, 31] e – aggiunge – i sociologi «non sono stati in grado di tenere adeguatamente nel conto l’impatto della *laïcité* come ideologia» [Ivi, 27]. Lo stesso Modood [2009] ha invitato ad indagare proprio la differenza tra i regimi delle relazioni stato/chiesa francese, statunitense, e britannico, al fine di cogliere in modo più preciso lo spirito del “secolarismo moderato” (“*moderate secularism*”). Dunque quello che si tenterà di mettere in risalto è una differenza chiave tra regime francese e regime statunitense, differenza capace di dare ragione dell’insoddisfazione per l’assimilazione di questi due separatismi. Nelle pagine che seguono, però, non ci si limiterà all’indicazione di questa differenza chiave. Si tenterà invece di andare anche oltre e di mostrare quanto l’ipotesi critica che dalla messa in luce di quella differenza prende le mosse è molto probabilmente feconda di importanti sviluppi.

4. A parte posizioni estreme ed isolate: si veda Baubérot [2008].

5. L’esposizione e la discussione di questa tesi sono state avviate in Diotallevi [2007; 2010].

Partendo dalla critica dell'assimilazione tra separatismo francese e separatismo statunitense sarà in primo luogo possibile mettere a fuoco un elemento utile per elaborare un riordinamento della mega-categoria del “secolarismo moderato”. Infatti, alla luce della differenza di cui si parlerà, è possibile comprendere un po' meglio perché possono essere molte e molto diverse le forme di cooperazione stato/chiesa, non tutte – ad esempio – sviluppatesi su di una base di parità⁶. In secondo luogo, a partire dalla medesima prospettiva, risulta agevolata una comprensione dell'identità e della tradizione europea nell'ambito delle relazioni stato/chiesa diversa da quella ancora prevalente presso l'opinione pubblica e gli attori politici. In sostanza, diviene più agevole mettere in discussione la rimozione del caso britannico e dunque anche cogliere le oscillazioni degli interventi in questo campo di un complesso di attori espressione dell'Unione Europea.

4. Laïcité francese e religious freedom statunitense: davvero tanto simili?

Come detto, non pochi autori hanno sottolineato che ci sono molti modi per separare chiesa e stato (o meglio: poteri politici e poteri religiosi). Questo vale prima di tutto e forse più che mai nel caso del regime francese e di quello statunitense [Whitman 2011, 239ss]. L'operazione che qui si propone cerca innanzitutto di individuare un criterio per distinguere differenti modelli di separatismo dopo aver assunto questo tipo di regime di rapporti tra stato e chiesa innanzitutto come un effetto e non solo come una causa. Ovvero: si propone di risalire alla questione più generale del tipo di differenziazione sociale che si afferma in un determinato contesto sociale e, in questo quadro, alla forma assunta dal sistema politico: alla sua *polity* [Madeley 2009, 174-175; si veda anche Jepperson 2002, 67-71]. È lo stesso Casanova che pone una domanda cruciale: tra stato e chiesa «come e da chi vengono tracciati i confini?» Infatti, prosegue, «il secolarismo politico facilmente degenera in secolarismo ideologico quando il politico si arroga un carattere di assolutezza, di sovranità, di quasi sacralità, di quasi trascendenza

6. Si pensi ai modelli 2, 3 e 4 in Stepan [2011, 139]. Essi individuano regimi molto diversi, ma tutti vengono poi classificati come un non ulteriormente specificato “secolarismo moderato”.

o quando la ragione laica arroga per se stessa e si copre con un mantello di razionalità e di universalità, mentre dichiara il “religioso” per sua essenza irrazionale, particolaristico e intollerante (o illiberale)» [2009, 1058].

In effetti, quando in una prospettiva più generale ci si chiede – come ad es. fa R.L. Jepperson [2002] – se il principio organizzativo di una società sia corporativo o associativo, e – allo stesso tempo – se il livello di istituzionalizzazione della *collective agency* sia elevato o modesto, ovvero quale sia il modo di auto-organizzarsi della politica e di differenziarsi di questa dal resto della società, si finisce per constatare facilmente che il caso francese e quello statunitense finiscono in celle ben diverse della matrice. È dunque alle forme di differenziazione della società affermatesi nei diversi contesti che bisogna guardare per comprendere meglio i diversi regimi di separatismo nei rapporti stato/chiesa. Anche Z. Enyedi [2003, 219] suggerisce di spingere l’analisi in questa stessa direzione: ciò che si tratta di riconoscere sono le diverse varianti e l’andamento non monotono della secolarizzazione compresa come differenziazione istituzionale. Da questo stesso punto di partenza si può accettare la sfida interpretativa rivolta da coloro che, orientandosi diversamente, propongono di inquadrare la questione della diversità tra separatismi a partire dal confronto tra le teorie della modernizzazione [cfr. Kuru 2007, 572] o a partire dalla diversità tra nozioni di ordine pubblico – e dalla conseguente diversità dei ruoli che in ciascun caso è chiamato a svolgere il sistema giudiziario, le sue corti e le loro decisioni – [Ferrari 1999]. Per costruire e sviluppare l’ipotesi di cui s’è detto ci si servirà della teoria della differenziazione sociale elaborata da Luhmann [1997, in part. 743ss] e della comprensione dei diritti fondamentali che ne costituisce un elemento importante [2002, cfr anche Luhmann 1990; 1995]. Con ciò si seguirà una via già praticata per temi strettamente collegati – tra gli altri – da P. Beyer [2012] e P. Gorski [2000].

5. Un primo indizio di una differenza radicale

Per il compito che ci siamo dati (ricondere i due separatismi a gradi e forme diverse di differenziazione sociale), un buon punto di partenza è offerto dal modo diverso con cui il regime francese di *laïcité* e quello statunitense di *re-*

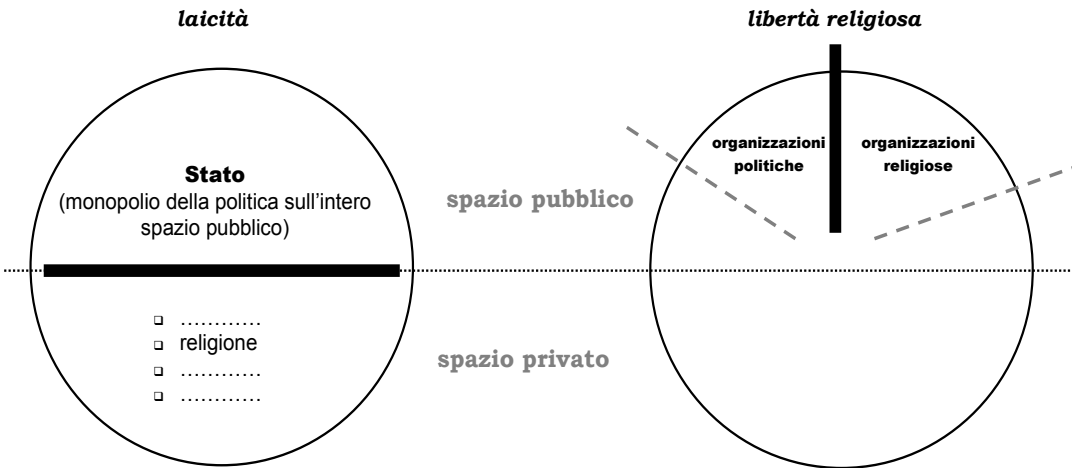
religious freedom intendono il rapporto tra libertà religiosa e libertà di coscienza [cfr. Diotallevi 2010, 80ss.]. In breve, nel caso della *laïcité* la libertà religiosa è uno dei possibili contenuti della libertà di coscienza: dunque è quest'ultima che garantisce quella. All'opposto, nel regime statunitense di *religious freedom* è la libertà religiosa ad essere la prima garanzia della libertà di coscienza. Nel caso della *laïcité* la coscienza è uno spazio privato che lo Stato lascia al singolo per esercitare le proprie eventuali preferenze religiose; l'espressione pubblica delle preferenze religiose – invece – resta strettamente regolata da parte dello Stato medesimo. In modo molto diverso, nel caso della *religious freedom* è innanzitutto proprio la pratica pubblica della religione, non solo attraverso riti, ma anche attraverso opere non religiose religiosamente ispirate (politiche, economiche, educative, ecc.), che garantisce il singolo dalla temutissima eventualità che il potere politico occupi tutto lo spazio pubblico. In questo modo, non esclusivamente, ma innanzitutto attraverso le opere (religiose e non religiose) della religione negli Stati Uniti, dopo il 1791 definitivamente ed irreversibilmente federalisti, viene impedito il costituirsi dello Stato nel senso europeo-continentale del termine [McConnell 2009; Witte, Nichols 2011, in part.288; Poggi 2007; Cassese 1998].


Non a caso, i regimi di *laïcité* e quelli di *religious freedom* trattano in modo molto diverso la nozione di autonomia dei soggetti religiosi [Stepan 2001, 217; Ahdar Leigh 2005, 92; Monsma 2009, 182; Doe 2011, 112-120]. Intorno ai gradi ed alle forme di riconoscimento dell'autonomia degli attori religiosi si gioca una partita cruciale. Dal suo esito dipende in modo decisivo la differenza tra regimi di *laïcité* e regimi di *religious freedom*. Questo risultato è tra i fattori che più influiscono sulla collocazione che un paese finisce per avere in una cella o nell'altra della matrice prima ricordata e generata dalle combinazioni (quattro) di basso o alto livello di istituzionalizzazione della *public agency* da un lato e di principio organizzativo della società corporativo o associativo dall'altro.

Ricorrendo ad una metafora geometrica, si può dire che i due “muri di separazione” (*walls of separation*) tra stato e chiesa, quello eretto dalla *laïcité* e quello eretto dalla *religious freedom*, non solo non risultano sovrapponibili, ma addirittura appaiono ortogonali l'uno all'altro. Il *wall of separation* della *laïcité* corre tra spazio pubblico e spazio privato, separando nettamente l'uno dall'altro e collocando la religione nel privato. Il *wall of separation* della *religious freedom* corre

invece attraverso lo spazio pubblico, non solo garantendo uno spazio pubblico alla religione (alle sue opere religiose ed a quelle non religiose), ma ancor prima garantendo allo spazio pubblico stesso una certa forma proprio grazie ad alcuni degli effetti delle opere della religione. Ciò che anche attraverso il regime di *religious freedom* si vuol garantire è precisamente l'impossibilità che si costituisca uno Stato come monopolio dello spazio pubblico da parte della politica. In breve, mentre nel caso della *laïcité* lo spazio pubblico risulta omogeneo e dominato dal potere politico, nel caso della *religious freedom* lo spazio pubblico risulta al contrario disomogeneo e sottratto ad ogni egemonia (fig.1). Il regime di *laïcité* è insomma un elemento cruciale della *polity* di una *state society*, mentre il regime di *religious freedom* è un elemento cruciale della *polity* di una *stateless society*.

Fig.1 – *Laïcité* e *religious freedom*: rappresentazione schematica della differenza tra due separatismi.



Legenda:  = il “muro di separazione” tra poteri politici e poteri religiosi.

6. Cercare di comprendere questa differenza con gli strumenti offerti da Luhmann

Come è noto, alla base del regime statunitense di *religious freedom* sta l'attribuzione di valore costituzionale – con il Primo Emendamento approvato nel 1791 – a due principi che possono persino apparire in conflitto l'uno con l'altro ed asimmetrici nelle loro pretese: *distestablishment* and *free exercise* [cfr. Monsma 2000, 13 e 32-33⁷]. Proprio questa contraddizione – tutt'altro che solo apparente – non va trattata come se fosse un ostacolo, bensì come una traccia preziosa. Esattamente riguardo alla difficoltà di interpretare questa conflittualità tra *dise-stablishment* e *free exercise*, può tornare utile il ricorso alla comprensione sociologica dei diritti fondamentali dell'individuo elaborata da N. Luhmann [2002, in part. 57-62, 124ss., 154ss.; cfr. anche Philippopoulos-Mihalopoulos 2011, 154]. I *Grundrechte* – appunto, i diritti fondamentali – appaiono dal punto di vista sociologico come istituzioni che nessun sottosistema societale è in grado di produrre *ex novo*, ma che questi sistemi funzionalmente specializzati, innanzitutto quello politico e poi quello giudiziario, possono assumere e mantenere in funzione attraverso un'operazione tipica: l'accoppiamento strutturale [*structural coupling, strukturelle Kopplung*; Luhmann 1997, 778ss. in part. 782-783; 2005, 325-328; Philippopoulos-Mihalopoulos 2011, 130]. La funzione specifica di queste istituzioni, ovvero la funzione dei diritti fondamentali che l'analisi sociologica riesce a cogliere, è quella di garantire ed eventualmente incrementare il primato della differenziazione per funzioni della società rispetto ad ogni altro tipo di differenziazione sociale. Accettando e sostenendo quelle istituzioni che sono i *Grundrechte*, ciascun sottosistema societale – quello politico, ad esempio – per un verso lascia ampio spazio di azione al proprio esterno (si autolimita e non politicizza il resto della società) e contemporaneamente si protegge da un'eccessiva influenza da parte delle irritazioni generate nel proprio ambiente dagli altri sistemi sociali (ovvero non perde la propria elevata indipendenza), e, per altro verso, costruisce socialmente e rispetta la libertà e la dignità degli individui (più precisamente: garantisce una condizione sociale necessaria per l'autorappresentazione di ciascun individuo come singola personalità; Luhmann 2002, 108ss). Un sot-

7. Il quale, tra l'altro, per individuare i campi di azione dei due principi ricorre ad uno schema funzionale molto simile a quello luhmanniano [Monsma 2000, 33].

tosistema specializzato e funzionalmente differenziato della società – assumendo come istituzioni i diritti fondamentali dell’individuo – non rinuncia alla propria autoreferenzialità e, conseguentemente, al suo elevato grado di autonomia, ma combina queste due proprietà con un elevato grado di differenziazione sociale di tipo funzionale e con un altrettanto elevato grado di differenziazione del dominio del sociale dal dominio del personale.

A volte si parla anche di due categorie di diritti fondamentali. In questi casi la funzione della prima categoria è spesso identificata nei termini di “diritti di libertà” e quella della seconda in termini di “diritti di eguaglianza”. Secondo la proposta analitica di Luhmann questa duplicità dipende dal doppio rischio per la libertà e la dignità individuale prodotto dal processo di differenziazione per specializzazione dei sottosistemi societali – in questo caso del sottosistema politico –. Infatti, ogni singola decisione politica potrebbe forzare o addirittura costringere il singolo individuo ad agire in modo non adeguato al grado ed alle forme raggiunti dalla differenziazione sociale. D’altro canto, ogni singola decisione del sottosistema politico potrebbe violare direttamente le istanze strutturali dell’ordine sociale differenziato. È in riferimento a questi due rischi, ed alla duplice funzione di contenerli che hanno i diritti fondamentali, che Luhmann parla rispettivamente di “diritti di libertà” e “diritti di eguaglianza” [Luhmann 2002, 245].

Di conseguenza, in virtù dell’elevato livello di complessità e di contingenza che viene consentito ed implementato dal primato del processo di differenziazione funzionale della società, è chiaro che una condizione di permanente equilibrio tra quei due rischi è non solo impossibile, ma anche inconcepibile. Piuttosto, il conflitto tra queste due istanze – quella della libertà e quella dell’eguaglianza – ed il loro reciproco limitarsi gioca un ruolo positivo. Se si intende il principio del *disestablishment* come un diritto di libertà ed il *free exercise* come un diritto di eguaglianza, tanto la storia della gestione politica quanto quella della gestione giudiziale delle due clausole del Primo Emendamento – come è noto storia complessa e ricca dell’alternanza tra tendenze di segno opposto – guadagna ai nostri occhi un significato sociologico più chiaro e tutt’altro che contraddittorio.

In breve, per mezzo della teoria di Luhmann è possibile interpretare le prime due clausole (le cosiddette *religious clauses*) del Primo Emendamento alla Costituzione degli Stati Uniti come altrettanti elementi costitutivi (anche se in

permanente tensione tra di loro) di una determinata comprensione di quel diritto fondamentale alla base dell'originale sistema di rapporti tra poteri politici e poteri religiosi che è la *religious freedom* statunitense. La particolare comprensione di questo diritto, espressa nelle due *religious clauses*, è un fondamentale passaggio del processo di accoppiamento strutturale tra sistema politico e sistema giudiziario. Non per errore, a questo passaggio viene attribuito un ruolo importante nella fondazione e definizione della società statunitense. Questa istituzione giocherà un ruolo fondamentale nella definizione dei rapporti stato/chiesa (o politica/religione), e precisamente diverrà anche l'oggetto di uno specifico accoppiamento strutturale tra sistema politico e sistema religioso⁸. Tuttavia, proprio per comprendere correttamente i rapporti politico/religiosi in quella società è decisivo non trascurare il fatto che quella istituzione cominci la sua corsa attraverso la società e la storia Americana anche o forse innanzitutto come istituzione condivisa da sistema politico e sistema giudiziario. Il fatto poi che il dibattito politico e giuridico entro cui il Primo Emendamento prende forma e si afferma sia profondamente segnato dall'influenza di argomenti religiosi e teologici (di varia matrice cristiana e sostenuti da credenti e non credenti) non modifica in nulla quanto appena affermato [Diotallevi 2010, 61ss].

Proviamo a riassumere brevemente l'ipotesi appena avanzata enucleandone tre elementi: 1. con Luhmann, anche se non certo solo con il suo contributo, è possibile interpretare il principio di *disestablishment* come diritto di libertà e il principio di *free exercise* come diritto di eguaglianza. La combinazione dei due è un esempio di quanto Luhmann chiama *Grundrecht*, ovvero un'istituzione capace di concorrere – come e con gli altri diritti fondamentali degli individui – sia al mantenimento di certi livelli e di certe forme di differenziazione della società, e innanzitutto di differenziazione tra sottosistema politico e sottosistema giudiziario, che al mantenimento di un grado elevato di rispetto da parte del sistema politico per la libertà e la dignità individuale in ambito religioso e con riferimento a questioni religiosamente rilevanti [cfr. Luhmann 2002, 244ss.]; 2. lo stupore, o

8. Il prodotto di questo accoppiamento strutturale è anche destinato a giocare un ruolo globale, tanto in ambito politico, quanto in ambito giudiziario, quanto ancora in ambito religioso, e oltre. Per il Cattolicesimo Romano questo diventa definitivamente evidente con il Concilio Ecumenico Vaticano II e la dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* [1965].

addirittura lo scandalo, per la relazione conflittuale e non di rado propriamente contraddittoria tra i due principi (*disestablishment* e *free exercise*) dipende da un difetto di comprensione sociologica⁹ delle tensioni e dei rischi prodotti – insieme ad un’eccezionale dose di opportunità – dal primato (su altre forme di differenziazione sociale) della differenziazione per funzioni della società e dal correlato notevole innalzamento della differenziazione tra dominio del sociale e dominio del personale¹⁰. Combinandosi, mai stabilmente né pacificamente, innanzitutto attraverso sentenze, quali prodotto specifico di uno *judicial system* specializzato e differenziato dagli altri sottosistemi societali (politica, religione, economia, scienza, ecc.), quanto prescritto dalle due clausole svolge la doppia funzione di quella istituzione che consiste in una particolare versione della libertà religiosa; 3. in questo regime di rapporti stato/chiesa, l’istituzione della libertà religiosa è certamente oggetto di un accoppiamento strutturale tra sottosistema politico e sottosistema religioso, ma anche, ed in un certo senso ancor prima, e comunque necessariamente, di un accoppiamento strutturale tra sottosistema politico e sottosistema giudiziario. È precisamente questa la condizione grazie alla quale si può parlare di libertà religiosa come di un diritto fondamentale¹¹. In sostanza, nel regime americano di *religious freedom* i rapporti stato/chiesa non possono sussistere senza che si dia anche un certo tipo di rapporti tra politica e diritto.

A questo punto è a disposizione quanto serve per tornare al confronto tra separatismo francese e separatismo statunitense.

9. J. Maclure e C. Taylor [2013, 23-24], ad esempio, incontrano questo problema quando osservano che l’esigenza di separare stato e chiesa può imporre il ricorso a principi che nella pratica si possono rivelare in contrasto od addirittura in contraddizione tra di loro, ma lo trattano come un caso normale di scarto tra ideale e contingente, tra principi e pratica.

10. In modo lucidissimo già Simmel [1982] aveva individuato la connessione tra processo di differenziazione (in particolare di tipo funzionale) e processo di individuazione.

11. Non deve stupire, pertanto, che le analisi empiriche su scala globale dedicate all’individuazione delle condizioni di maggiore godimento del diritto alla libertà religiosa pongano in evidenza il peso di un fattore costituito dalla non subordinazione dello *judiciary* al potere politico ed in particolare della non esclusiva subordinazione di questo alle leggi di quello [cfr. tra l’altro Richardson 2004; 2006; 2009; 2014].

7. *Il peso del fattore diritto nei rapporti stato/chiesa*

Anche se in misura tutt'altro che esaustiva, è stato già ricordato come nel caso americano ed in quello francese si dà una regolazione profondamente diversa delle relazioni tra organizzazioni politiche ed organizzazioni religiose, e perciò anche tra poteri politici e poteri religiosi. Del resto l'egemonia garantita allo Stato in Francia, anche con riferimento alla religione (evidente eredità di quel *cuius regio eius et religio* sancito con la Pace di Vestfalia), è semplicemente impossibile ed addirittura impensabile negli Stati Uniti d'America¹² [Fox 2009; Philpott 2009; Toft Philpott Shah 2011]. L'ipotesi che allora avanziamo è quella di comprendere – con il ricorso a Luhmann – la differenza tra i due regimi anche come differenza tra due casi di accoppiamento strutturale tra sottosistema religioso e sottosistema politico realizzati su oggetti, ovvero su istituzioni, tra di loro di contenuto e di profilo decisamente diverso.

Come è stato già ricordato, nella società statunitense il tipo di accoppiamento strutturale esplicitato a livello costituzionale dalle due prime *clauses* dell'*American Bill of Rights* non dà una forma originale solamente al rapporto tra sistema politico e sistema religioso. Ancora prima, quella stessa istituzione emerge nell'ambito di una particolare regolazione dei rapporti tra sistema politico e sistema giudiziario, una regolazione assai diversa da quella istituzionalizzata nell'ambito del *french statism*. In realtà, in questo caso da una prospettiva sociologica, ci stiamo riferendo più o meno alla stessa differenza cui si riferiscono i giuristi ed i politologi quando distinguono i regimi di *common law* da quelli di *civil law*, e più in generale i casi caratterizzati da modelli politico-legali di *rule of law* rispetto a quelli caratterizzati da modelli di *État de droit* o *Rechtsstaat* [cfr. Zolo 2003, 23-26; Costa 2003, 120ss.; Luhmann 2002, 83 nota 7].

In definitiva, quanto risulta è che il regime di *religious freedom* si forma solo al di fuori della tradizione definitivamente inaugurata con la Pace di Vestfalia e caratterizzata da reazione e limitazione della differenziazione delle “sfere sociali” [Creppell 2010; Turner 2011, 150]. Il regime di *religious freedom* emerge

12. Non a caso, ciò che mette in crisi la laicità (o “secularism”) è la crisi dello stato ben più che il semplice “ritorno della religione” [Modood 2012b, 132; cfr. anche Diotallevi 2010].

solo al di fuori di ogni pretesa di sovranità o anche solo di formale neutralità del potere politico [Laycock 2010, 229-230, 241]. Al contrario, è all'interno di una tradizione di sottomissione tanto del diritto quanto della religione alla politica che si forma il regime di *laïcité* il quale, per il suo monismo [Lillo 2012, 7ss], differisce meno di quanto si creda da altre forme – confessionali invece che *laïques* – di confusione o di gerarchizzazione tra poteri politici e poteri religiosi [Philpott 2009, 187-189]¹³. Diversi, del resto, sono gli spunti che la letteratura offre a sostegno della decisione di approfondire ancora un'ipotesi come quella appena esposta. Tra gli altri, S.V. Monsma ha sottolineato come sia impossibile costruire un orientamento di “*substantive neutrality*” al di fuori di un contesto di *rule of law* [cfr. anche Laycock 2010]. Come si è visto la sociologia raccoglie questi spunti e con l'aiuto di Luhmann è in grado di distinguere i due separatismi, quello francese e quello statunitense, riconducendoli a due assetti marcatamente diversi di differenziazione sociale. In particolare, con Luhmann diviene possibile comprendere meglio che la separazione tra politica e religione, pur restando tale, cambia profondamente a seconda dei rapporti che vigono tra politica e diritto (ed ovviamente tra religione e diritto).

Anche un altro elemento si chiarifica una volta che la differenza tra il regime di *religious freedom* e quello di *laïcité* viene interpretata come espressione qualificata di una cospicua differenza tra gradi e tra forme di differenziazione funzionale della società. Infatti, nella prospettiva sin qui praticata è possibile affermare che solamente nel caso di una società in cui la differenziazione funzionale si è spinta molto avanti una ripresa di influenza sulla politica da parte della religione, e più in generale sullo spazio pubblico, non è necessariamente un indizio di *de-differenziazione*, né tanto meno di crisi della modernità [Jelen 2010; Luhmann 2002, 277-278]¹⁴. Nell'altro caso, invece, quello di una società in cui il primato

13. Quando tutto questo sfugge o viene ignorato, e i due separatismi sono assimilati (come fa Baubérot o come fanno gli stessi Maclure e Taylor già ricordati), in genere avviene che, avendo per obiettivo quello di difendere una versione, magari temperata, di laicità, è a questo regime che si riconduce l'altro, trascurandone tutte le caratteristiche che invece resistono a questa operazione. Tra le tante di queste spicca l'assenza da parte della politica di pretese come quelle che essa invece ha nel regime di *laïcité*.

14. Bensì un normale caso in cui l'ambiente di un sottosistema funzionalmente specializzato e differenziato, ovvero – tra l'altro – altri sottosistemi diversamente specializzati ed

organizzato della politica (lo Stato nel senso europeo-continentale del termine) ha rallentato e deformato il primato della differenziazione funzionale, l'eventuale ripresa di influenza della religione sulla politica e sullo spazio pubblico in generale ha un significato ambiguo. Per un verso, quando la religione contesta il primato della politica senza pretendere di sostituirvisi¹⁵, può essere interpretata come spinta ad un avanzamento della modernizzazione nella sua tendenza originale verso una società senza centro e senza vertice [Luhmann]. Per altro verso, quando invece la religione non contesta, ma compete per strappare quel primato alla politica, il suo ritorno sulla scena pubblica si manifesta effettivamente come spinta di *de*-differenziazione, come spinta involutiva ed antimoderna¹⁶.

Concludendo, per comprendere la differenza tra separatismo francese e separatismo statunitense non dobbiamo concentrarci semplicemente sui rapporti tra politica e religione, ma anche e forse ancor prima sulle relazioni tra politica e diritto e su quelle tra queste due realtà e la religione. Con l'aiuto di Luhmann possiamo comprendere i due separatismi – quello statunitense e quello francese – come manifestazioni parziali, ma decisive, di due forme molto diverse (più radicale quella nordamericana, meno quella francese) e come due gradi (più elevato quello statunitense e meno quello francese) di primato della differenziazione funzionale della società sulle altre forme di differenziazione sociale¹⁷. Nel caso

analogamente differenziati, irrita quel particolare sottosistema. Irrita, magari ne provoca una reazione, ma non ne mette in discussione l'autonomia, semmai – normalmente – ne sollecita la riproduzione.

15. Un buon esempio di questo atteggiamento è stato fornito dal discorso tenuto al Bundestag nel 2010 da Papa Ratzinger (Benedetto XVI). La contestazione della pretesa dello Stato di disporre dei diritti e definirli autonomamente non viene contestata in nome di un'equivalente ed alternativa pretesa da parte della religione cristiana, ma in vista di una comune e continua ricerca.

16. Questo criterio potrebbe orientare una rilettura dell'opera ormai classica di J. Casanova [2000]: gli esempi di ripresa di influenza della religione sulla politica di quale tipo sono?

17. Si tratta in questo caso di una strategia interpretativa completamente diversa da quella adottata da chi [cfr. ad es. Maclure, Taylor 2013, 18] pensa che la separazione di politica e religione si giochi lungo la linea che separa le istituzioni (della politica) dalle coscienze degli individui. Nell'ipotesi qui seguita la separazione stato/chiesa è invece ricondotta ad una separazione *tra* istituzioni e non solo, né innanzitutto, ad una separazione *di* istituzioni da coscienze.

francese (ed in generale nel panorama europeo-continentale) le forme ed il grado raggiunti dal processo di differenziazione funzionale della società non sono né sufficientemente radicali né abbastanza elevati da evitare un qualche tipo di egemonia e di controllo esercitato dalle organizzazioni politiche ed in particolare dallo Stato sopra le organizzazioni religiose come del resto sulle altre organizzazioni sociali, incluse quelle del sistema giudiziario.

8. *Una interpretazione promettente*

Come si è appena visto, il regime di *laïcité* e quello di *religious freedom* separano molto diversamente chiesa e stato. Nell’uno come nell’altro caso è possibile parlare di separatismo radicale e di radicale secolarismo, ma ciò facendo resta ancora in ombra una differenza molto profonda.

Il separatismo della *religious freedom* ha per scopo quello di preservare la differenziazione funzionale della società, il separatismo della *laïcité* ha per scopo invece quello di contenerla, e di ridurla quanto più possibile. Il primo separatismo è poliarchico ed eterarchico, il secondo è monarchico [Stepan 2000; Witte 2000, 45-46]. Il primo è un modo per garantire le premesse istituzionali di una *stateless society*, il secondo quelle di una *state society* [Stepan 2011, 215; Jensen 2011, 19]. Suppongono orientamenti molto diversi l’uno dall’altro nei confronti di un’elevata autonomia degli altri sottosistemi sociali, a partire da quello economico, scientifico e familiare, e innanzitutto nei confronti di un elevato grado di autonomia da parte del sistema giudiziario e dell’amministrazione del diritto. Il separatismo della *religious freedom* si combina in genere con un regime di *legal pluralism* [Possamai, Richardson, Turner 2014], quello di *laïcité* lo esclude nel modo più radicale. Molta parte del modello statunitense di relazioni stato/chiesa dipende da questo regime di differenziazione funzionale in molteplici direzioni. Si tratta di un processo che mette il diritto e la sua amministrazione nelle corti in una condizione di autonomia che va anche oltre la pretesa di attribuire un ruolo di mediatore al sistema legale come proposto ad esempio da S. Ferrari [1999].

Una caratteristica sociologicamente rilevante del sistema politico USA, non rinvenibile nel sistema politico del modello francese, è quella del riconoscimento e

della tutela politica di istituzioni che garantiscono il particolare tipo di differenziazione di cui s'è detto, e tra queste quelle dei diritti fondamentali della persona in una particolare combinazione di diritti di eguaglianza e diritti di libertà. Tali istituzioni, al di là della mera sinonimia, semplicemente non hanno equivalenti nel caso francese¹⁸. Quello della libertà religiosa è un caso tipico, ma non certo unico.

L'analisi dei due separatismi condotta grazie alla teoria della differenziazione sociale elaborata da Luhmann consente di mettere in luce anche altri aspetti della differenza tra regimi di *laïcité* e regimi di *religious freedom*. Come ultimo esempio si può citare quello della differenza tra la *religion civile* francese e la *civil religion* statunitense [Diotallevi 2010, 145ss.]. Insomma, per ricorrere all'espressione di Monsma, i due regimi determinano ben diversamente il campo di gioco in cui si confrontano chiesa e stato, organizzazioni religiose e organizzazioni politiche¹⁹.

9. Possibili sviluppi

Lo spazio a disposizione consente di accennare solo molto in breve altri due vantaggi analitici²⁰ che la sociologia può ragionevolmente attendersi da un impie-

18. Qui il regime di laicità si svela, almeno potenzialmente, un *establishment* occulto – una *seculocracy* (Sweetman) – e un *free exercise* limitato, nel migliore dei casi e comunque con il contagocce, ad alcune espressioni del culto.

19. Da questo punto potrebbe, anzi forse dovrebbe, prendere le mosse non solo una più attenta ricognizione della molteplicità delle *secularities* – delle quali la *laïcité* resta un caso sempre più marginale e fragile [Modood 2012b, 64ss.] – [Calhoun, Juergensmeyer, Van Antwerpen 2011, 8-12; Casanova 2011, 56], ma una riconsiderazione dell'originaria ambivalenza del *saeculum* (in una direzione simile a quella tracciata, e certo non esaurita, da R.A. Markus, 1970 e 2006). Per qualche recente tentativo in questo senso si veda Cacciari [2013] e Diotallevi [2013].

20. Tra gli sviluppi cui non è possibile fare neppure un cenno di qualche riga vi è quello che riguarda la comparsa degli attori religiosi nel campo visivo degli studi dedicati alle IRR. In una *global polity* non più fatta solo di Stati e di rapporti tra Stati, e nella quale è dunque in crisi profonda lo Stato (nel senso proprio ed europeo continentale del termine) e le *state societies* di cui la laicità è una qualità decisiva, non è un caso che ben diversamente funzionino i due modelli di separazione tra organizzazioni religiose ed organizzazioni politiche sui quali

go su più vasta scala di quanto è risultato utile per distinguere il regime separatista di *laïcité* dal regime separatista di *religious freedom*.

Quella tra separatismo radicale francese e separatismo radicale statunitense non è solo una differenza profonda, è anche una differenza che non esaurisce in questo ambito la sua rilevanza. È una differenza che può aiutare a mettere un po' d'ordine nella superaffollata categoria del “secolarismo moderato”. Il regime separatista di *religious freedom* che istituzionalizza un grado elevato di differenziazione tra sistema politico e sistema giudiziario, istituzionalizza anche una differenziazione funzionale analoga tra sistema politico e sistema religioso e tra questo ed il sistema giudiziario. Tutto questo è parte ed espressione qualificata di forme molto radicalizzate e generalizzate di differenziazione funzionale della società. Queste forme sono tali da non consentire più alcuna connessione organizzata e meno che mai alcuna regolazione per gerarchizzazione delle relazioni tra sistema politico, sistema giudiziario e sistema religioso. Insomma, è corretto sostenere che questa versione di libertà religiosa è un'istituzione decisiva di un ordine sociale che garantisce quella che Luhmann chiama la inorganizzabilità della società nel suo insieme (*Unorganisiebarkeit der Gesellschaft*) e di ciascun suo sottosistema. Al contrario, nel caso francese, è una versione sensibilmente diversa di libertà religiosa a presidiare istituzionalmente la differenziazione tra sistema politico e sistema religioso. Questa versione della libertà religiosa suppone, a differenza dell'altra, una sostanziale ed effettiva supremazia del sistema politico sul sistema giudiziario nonché uno stretto controllo da parte della politica dell'accesso – nei casi in cui è concesso – della religione allo spazio pubblico. Questa versione francese della libertà religiosa, che va sotto la etichetta di *laïcité*, risulta interamente funzionale

ci si è soffermati in questa sede. Né è un caso che alcuni attori religiosi vengano considerati ormai tra i protagonisti dello spazio pubblico globale [Fox 2009; Philpott 2009].

Un altro possibile sviluppo riguarda più direttamente il caso italiano. Adottando la prospettiva qui proposta, può apparire con maggiore chiarezza quale sia la portata del mutamento introdotto dalla sentenza 203/1898 della Corte Costituzionale. Quella sentenza presentò la laicità come un eminente principio costituzionale con riferimento ad una Carta nella quale della laicità non c'è traccia né come termine né come modello. Per una presentazione certo non critica della novità introdotta da quella sentenza, si pensi alle critiche di giuristi come A. Barbera o G. Dalla Torre; si veda Ferrari [2012, 122-128]. Effetto di questa, l'equiparazione dell'ateismo ad una qualsiasi posizione religiosa completa il tentativo già molto avanzato di riduzione della libertà religiosa ad un caso tra i tanti di libertà di coscienza.

al progetto di una pervasiva organizzazione politica della società la quale si realizza nella forma dello Stato. La versione *laïque* della libertà religiosa è un'istituzione dedicata a fermare o frenare il processo di differenziazione funzionale della società. Insomma, sociologicamente parlando, i due separatismi sono complessi istituzionali che fungono da componenti essenziali di due *politiques* profondamente diverse. Tanto nell'uno quanto nell'altro regime è possibile osservare casi di cooperazione tra stato e chiesa, tra organizzazioni del sistema politico ed organizzazioni del sistema religioso. Così dicendo, però, un solo concetto – quello di cooperazione – finisce per includere troppe cose e cose tra di loro troppo differenti. A maggior ragione, essere in grado di distinguere forme di cooperazione molto diverse può risultare utile anche quando si debbono considerare i casi di “secolarismo moderato” o di “separatismo moderato”, casi sempre più numerosi e nei quali la cooperazione tra stato e chiesa raggiunge frequenza maggiore e volumi ben più elevati che non in Francia o negli Stati Uniti. Se si assume la prospettiva analitica adottata in questa sede e la si usa come criterio di discernimento, anche allora resta possibile distinguere tra tipi molto diversi di cooperazione tra stato e chiesa [cfr. Baeckstroem, Davie, 2010, 183ss.] e dunque anche tra tipi molto diversi di “*moderate secularism*” o di “*moderate separatism*”. Per questa via ci si può liberare di una categoria poco affidabile e poco utile perché superaffollata. Nel caso del regime di *religious freedom* la cooperazione che si sviluppa è o può sempre essere anche competizione (come relazione tra autonomie che reciprocamente si riconoscono come tali). Infatti, nel caso del regime di *laïcité* questo non può mai verificarsi, per lo meno in linea di principio. In una società in cui la differenziazione funzionale ha raggiunto elevati gradi e forme radicali ed in cui funziona un regime di *religious freedom*, la cooperazione tra organizzazioni religiose ed organizzazioni politiche, rara o frequente che sia, si svolge in uno spazio pubblico nel quale nessuno dei due tipi di attori funge da padrone di casa o da arbitro. Al contrario, proprio questo è invece quello che si verifica nei regimi di *laïcité*. Qui la cooperazione tra organizzazioni religiose e organizzazioni politiche avviene in uno spazio pubblico dominato e regolato dallo Stato, ovvero da un'organizzazione politica. Inoltre, che ci si trovi nella prima o nella seconda situazione sappiamo dipende, se non del tutto certo in misura rilevante, dalla condizione di maggiore o minore autonomia in cui il sistema giudiziario si trova rispetto al sistema politi-

co (e al sistema religioso). In definitiva, è molto probabile che un criterio utile per distinguere fra forme molto diverse di cooperazione tra organizzazioni religiose e organizzazioni politiche possa operare con successo, anche se applicato ai casi che finiscono nel tipo “separatismo moderato”. Anzi, visti i numeri molto maggiori di questo gruppo e la tendenza in atto che li vede in crescita, nonché il volume molto maggiore di cooperazione sviluppato da casi di questo tipo, è proprio qui che l’uso del criterio proposto appare più urgente e più promettente. In sostanza, se si adotta tale criterio si può evitare che la tipologia dei rapporti stato/chiesa continui a produrre un gruppo dalle dimensioni già molto grandi e che potrebbe ben presto raccogliere la quasi totalità dei casi.

Infine, l’ipotesi sin qui seguita promette di rivelarsi utile almeno in una seconda direzione. L’approccio luhmanniano consente, infatti, anche di apprezzare le radici britanniche del modello statunitense – emerse innanzitutto con l’esito della *Glorious Revolution* [cfr. Diotallevi 2010, 142ss; Zolo 2003, 29; Santoro 2003, 184-213] e largamente illustrata dalla storiografia –. Allo stesso tempo consente di evitare di confondere il particolare *establishment* inglese con quello delle Chiese di Stato luterane del Nord Europa o con certi casi di Stati confessionali cattolici [si veda tra gli altri: Hill 2010, 162 e il classico Dibdin 1932, in part. 109-112]. In questo modo diviene possibile riconoscere ed apprezzare adeguatamente la presenza della variante britannica della storia europea delle relazioni stato/chiesa. Ciò rende assolutamente impossibile ridurre questa storia al solo modello della *laïcité*²¹. Proprio per quest’ultima ragione, diviene più chiaramente manifesto il carattere laicizzante di molte delle decisioni e delle politiche assunte da numerose espressioni dell’Unione Europea [Doe 2010, 151ss.; Hill 2010, 169ss.; Houston 2010; Scolnicov 2010]. Non di rado, infatti, esse tendono non già a rappresentare, come pretenderebbero, ma a produrre una (unica ed omogenea, ed in questi termini del tutto inedita) identità europea²². Tali decisioni e tali politiche tendono a negare ed occultare la varietà di tradizioni tutte egualmente

21. Senza con ciò affermare che si tratti di un modello non sottoposto a tensioni ed a trasformazioni, al contrario evidentissime e dall’esito tutt’altro che certo [cfr. tra gli altri Rivers 2012].

22. [Cfr. Ferrari 1999, 3]. Più recentemente l’autore propone una diversa e meno omogenea immagine della presenza e del ruolo della religione nello spazio pubblico in Europa [Ferrari 2012].

europee nel campo dei rapporti stato/chiesa, ed a farlo in nome e per conto della *laïcité*, ovvero di solo una di queste tradizioni. Non si sa se in modo più drammatico o più ironico, ciò si verifica proprio nel momento in cui la *laïcité* si rivela empiricamente un modello sempre più marginale e declinante, nel momento in cui rivela di essere inevitabilmente coinvolta in una crisi sempre più radicale che è poi la crisi dello Stato e delle *state societies*.

Riferimenti bibliografici

AHDAR, R., LEIGH, I.

2005 *Religious freedom in the Liberal State*, Oxford University Press, Oxford.

BAECKSTROEM, A., DAVIE, G.

2010 *A Preliminary Conclusion: Gathering the Threads and Moving On*, in A., Baeckstroem, G., Davie, with N., Edgardh, P., Petterson (eds.), *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1*, Ashgate, Farnham, pp. 183-198.

BAUBÉROT, J.

2008 *Le tante laicità del mondo*, Luiss University Press, Roma.

BECKFORD, J.

2004 “*Laïcité*”, “*Dystopia*”, and the Reaction to new Religious Movements in France, in J.T., Richardson (ed.), *Regulating Religion*, Kluwer, New York 2004, pp.27-40.

BEYER, P.

2012 *Socially Engaged Religion in a Post-Westphalian Global Context: Remodeling the Secular/Religious Distinction*, in «Sociology of religion» 2, pp. 109-130.

CACCIARI, M.

2013 *Il potere che frena*, Adelphi, Milano.

CALHOUN, C., JUERGENSMEYER, M., VAN ANTWERPEN, J.

2011 *Introduction*, in C., Calhoun, M., Juergensmeyer, J., Van Antwerper, *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, Oxford, pp. 3-30.

CASANOVA, J.

2000 *Oltre la secolarizzazione*, il Mulino, Bologna.

2009 *The Secular and Secularism*, in «Social Research» 4, pp. 1049-1066.

2011 *The Secular, Secularizations, Secularisms*, in C., Calhoun, M., Juergensmeyer, J., Van Antwerper, *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, Oxford, pp.54-74.

CASSESE, S.

1998 *Lo stato introvabile*, Donzelli, Roma.

2013 *Chi governa il mondo?*, il Mulino, Bologna.

COMMISSIONE STASI

2004 *Rapporto sulla laicità*, Libri Scheiwiller, Milano.

COSTA, P.

2003 *Lo Stato di diritto: un'introduzione storica*, in P., Costa P., D., Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria e critica*, Feltrinelli, Milano, pp.89-172.

CREPPELL, I.

2010 *Secularisation: religion and the roots of innovation in the political sphere*, in I., Katznelson, G., Stedman Jones (eds.), *Religion and the Political Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.23-45.

DIBDIN, SIR L.

1932 *Establishment in England. Essays on Church and State*, McMillan and Co., London.

DIOTALLEVI, L.

2007 *Church-State relations in Catholic Europe and the Crisis of the European Social Model*, in G., Motzkin, Y., Fisher (eds.), *Religion and democracy in contemporary Europe*, vol. 1, pp. 125-140, The Van Leer Jerusalem Institute & NEE, London.

- 2010 *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- 2013 *La pretesa. Quale rapporto tra vangelo e ordine sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- DOE, N.
- 2010 *Towards a "Common Law" on Religion in the European Union*, in L.N., Leustean, J.T., Madeley (eds.), Routledge, London, pp.141-160.
- DOE, N.
- 2011 *Law and Religion in Europe. A Comparative Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- ENYEDI, Z.
- 2003 *Conclusion: Emerging Issues in the Study of Church-State Relations*, in J.T.S., Madeley (ed.), *Church and state in contemporary Europe. The Chimera of neutrality*, Frank Cass, London, pp. 218-232.
- FERRARI, A.
- 2012 *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci, Roma.
- FERRARI, S.
- 1999 *The new wine and the old cast: tolerance, religion, and the law in contemporary Europe*, in A., Sajò, S., Avineri, (eds.), *The Law of Religious Identity. Models for Post-Communism*, Kluwer Law International, The Hague, pp.1-16.
- 2012 *Law and Religion in a Secular World: A European Perspective*, in «Ecclesiastical Law Journal» 14/3, pp. 355.-370.
- FINKE, R.
- 2013 *Origines and Consequences of Religious Freedoms: A Global Overview*, in «Sociology of Religion» 74/3, pp. 297-313.
- FOX, J.
- 2006 *World Separation of Religion and State Into the 21st Century*, in «Comparative Political Studies» June, Vol. 39 Issue 5, p.537.
- 2009 *Integrating religion into international relations theory*, in J., Haynes (ed.), *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Routledge, London, pp. 273-292.

GORSKI, P.S.

2000 *Historicizing the secularization debate: Church, State, and Society in late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700*, in «American Sociological Review» 65, pp. 138-167.

HAYNES, J.

2010 *Religion and politics in Europe, the Middle East and North Africa*, in Id. (ed.), *Religion and politics in Europe, the Middle East and North Africa*, Routledge, London, pp.1-20.

HILL, M.

2010 *Voices in the Wilderness: the Established Church of England and the European Union*, in L.N., Leustean, J.T., Madeley, (eds.), *Religion, Politics and Law in the European Union*, Routledge, London, pp.161-174.

HOUSTON, K.

2010 *The Logic of Structured Dialogue between Religious Associations and the Institutions of European Union*, in L. N., Leustean, J. T., Madeley, (eds.), *Religion, Politics and Law in the European Union*, Routledge, London, pp.201-216.

JELEN, T.D.

2010 *Religious Liberty as a Democratic Institution*, in D.H., Davis (ed.), *Church and State in the United States*, Oxford University Press, Oxford, pp. 311-329.

JENSEN, D.

2011 *Classifying church-state arrangements. Beyond religious versus secular*, in N., Hosen, R., Mohr (eds.), *Law and Religion in Public Life. The contemporary debate*, Routledge, London, pp.15-33.

JEPPERSON, R.J.

2000 *Ordine pubblico e costruzione di organizzazioni formali*, in W.W., Powell, J.W., Meyer, P.J., Di Maggio (a cura di), *Il neoistituzionalismo nell'analisi organizzativa*, Edizioni di Comunità, Torino, pp.275-312.

2002 *Political Modernities: Disentangling Two Underlying Dimensions of Institutional Differentiation*, in «Sociological Theory» 20 (1), pp. 61-85.

KLAUSEN, J.

2009 *Why religion has become more salient in Europe: four working hypotheses about secularization and religiosity in contemporary politics*, in «European political science» 8, pp. 289-300.

KURU, A.T.

2007 *Passive and Assertive Secularism. Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion*, in «World Politics» 59, pp. 568-594.

LAYCOCK, D.

2010 *Substantive Neutrality Revisited*, in Laycock D., *Religious Liberty*, Volume One, Eerdmans, Grand Rapids, pp. 225-267.

LILLO, P.

2012 *Globalizzazione del diritto e fenomeno religioso*, Giappichelli, Torino.

LUHMANN, N.

1977 *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M..

1990 *La differenziazione del diritto*, il Mulino, Bologna.

1995 *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt.

1997 *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (voll.2), Suhrkamp, Frankfurt.

2002 *I diritti fondamentali come istituzione*, Dedalo, Bari.

2005 *Organizzazione e decisione*, Bruno Mondadori, Milano.

MACLURE, J., TAYLOR, C.

2013 *La scommessa del laico*, Laterza, Roma-Bari.

MADELEY, J.T.S.

2003 *European liberal democracies and the principle of state religious neutrality*, in J.T.S., Madeley, *Church and state in contemporary Europe. The Chimera of neutrality*, Frank Cass, London, pp.1-22.

2009 *Unequally yoked: the antinomies of church-state separation in Europe and the USA*, in «European Political Science» 8, pp. 273-288.

MARKUS, R.A.

1970 *Saeculum: History and Society in the Theology of ST Augustin*, Cambridge University Press, Cambridge.

2006 *Christianity and the secular*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

McCONNELL, M.W.

2009 *Reclaiming the Secular and the Religious: The Primacy of Religious Autonomy*, in «Social Research» 4, pp. 1333-1344.

MODOOD, T.

2009 *Muslims, religious equality and secularism*, in G.B., Levey, T., Modood (eds.), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.164-185.

2012a *Is There a Crisis of Secularism in Western Europe?*, in «Sociology of Religion» 73/2, pp. 130-149.

2012b *Moderate secularism, religion as identity and respect for religion*, in E., Reed, M., Dumper (eds.), *Civil liberties, national security and prospects for consensus*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.62-80.

MONSMA, S.V.

2000 *Substantive Neutrality as a Basis for Free Exercise-No Establishment Common Ground*, in «Journal of Church & State», Winter 2000, Vol. 42 Issue 1, pp.13-36.

NANCY, J.L.

2007 *Church, State, Resistance*, in «Journal of Law and Society» 34/1, pp. 3-13.

PHILIPPOPOULOS- MIHAILOPOULOS, A.

2011 *Niklas Luhmann. Law, Justice, Society*, Routledge, London.

PHILPOTT, D.

2009 *Has the Study of Global Politics Found Religion?*, in «Annual Review of Political Science» 12, pp. 183-202.

POGGI, G.

2007 *Lo Stato*, il Mulino, Bologna.

POSSAMAI, A., RICHARDSON, J.T., TURNER, B.S.

2014 *Legal Pluralism and Shari'a Law*, Routledge, London.

RAHMAN, F.Z.

2013 *The Effects of State-Established Religion on Religious Freedom for Minorities*, in «Interdisciplinary Journal of Research on Religion», 9, pp. 1-24.

RICHARDSON, J. T.

2004 *Regulating Religion*, in J.T., Richardson (ed.), *Regulating Religion*, Kluwer, New York 2004, pp. 1-26.

2006 *The sociology of religious freedom: a structural and socio-legal analysis*, in «Sociology of Religion» 3, 271-294.

2009 *Religion and Law. An Interactionist View*, in P.B., Clarke (ed.), *The Sociology of Religion*, Oxford University Press, Oxford, pp. 418-431.

2014 *The social Construction of Legal Pluralism*, in A., Possamai, J.T., Richardson, B.S., Turner, *Legal Pluralism and Shari'a Law*, Routledge, London, pp. 80-95.

RIVERS, J.

2012 *The Secularisation of the British Constitution*, in «Ecclesiastical Law Journal», 14/3, pp. 371-399.

ROUSSEAU, J.-J.

1974 *Il contratto sociale*, Mursia, Milano.

SANTORO, E.

2003 *“Rule of law” e “libertà degli inglesi”. L’interpretazione di Albert Venn Dicey*, in P., Costa, D., Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria e critica*, Feltrinelli, Milano, pp.173-223.

SCOLNICOV, A.

2010 *Does constitutionalisation lead to secularisation? The case law of the European Court of Human Rights and its effect on European secularisation*, in I., Katznelson, G., Stedman Jones (eds.), *Religion and the Political Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.295-313.

SIMMEL, G.

1982 *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari.

STEPAN, A.

2000 *Religion, Democracy, and the “Twin Tolerations”*, in L., Diamons, M.F., Plottner, P.J., Costopoulos, *World Religions and Democracy*, John Hopkins University Press, Baltimore, pp. 37-57.

2001 *Arguing Comparative Politics*, Oxford University Press, Oxford.

2011 *The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes*, in C., Calhoun, M., Juergensmeyer, J., Van Antwerpen, *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, Oxford, pp. 114-144.

TOFT, M.D., PHILPOTT, D., SHAH, T.S.

2011 *God’s Century. Resurgent Religion and Global Politics*, Norton & Company, New York.

TURNER, B.S.

2011 *Religion and Modern Society. Citizenship, Secularization and the State*, Cambridge University Press, Cambridge.

VALASIK, C.

2010 *Church-State Relations in France in the Field of Welfare: A Hidden Complementarity*, in A., Baeckstroem et al., *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1*, Ashgate, Farnham, pp.129-145.

WITTE, J. JR.

2000 *Religion and the American Constitutional Experiment. Essential Rights and Liberties*, Westview, Emory University.

WITTE, J.JR , NICHOLS, J.A.

2011 *Religion and the American Constitutional Experiment*, Westview Press, Boulder.

ZOLO, D.

2003 *Teoria e critica dello Stato di diritto*, in P. Costa, D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria e critica*, Feltrinelli, Milano, pp.17-88.