



Cattedra

RELATORE

CANDIDATO

Anno Accademico

Indice

Introduzione

Capitolo 1

Liberalismo, religione e spazio pubblico

1.1 Origini del liberalismo politico

1.2 Neutralità dello stato e pluralismo religioso

1.3 Modelli liberali di gestione della religione

1.4 Le Sfide contemporanee: secolarizzazione, identità, multiculturalismo

Capitolo 2

Tre prospettive teoriche: Laborde, Vallier, Gentile

2.1 Cécile Laborde e la reinterpretazione dei principi liberali

2.2 Kevin Vallier e il *convergence liberalism*

2.3 Valentina Gentile e la libertà religiosa come risorsa democratica

2.4 Convergenze e divergenze tra i tre autori

Capitolo 3

Religione e democrazia ai giorni d'oggi

3.1 La situazione attuale della religione nel mondo: dimensione geopolitica, sociologica e antropologica

3.2 Religioni: problemi e prospettive

3.3 Quale modello per le liberal democrazie del futuro

Conclusioni

Bibliografia

Introduzione

La relazione tra religione e liberal democrazia rappresenta una delle questioni più complesse e dibattute della filosofia politica contemporanea. Le società democratiche del XX e XXI secolo sono caratterizzate da un crescente pluralismo, nel quale identità religiose, culturali e morali convivono e spesso entrano in tensione con i principi di neutralità, uguaglianza e libertà che definiscono lo Stato liberale. Il pluralismo si intensifica sostanzialmente dal secondo dopo guerra, come antidoto ai totalitarismi che avevano portato allo scoppio della Seconda Guerra Mondiale. Il teorico Isaiah Berlin spiega che non esiste una “soluzione sociale perfetta” e che la politica sia l’arte del compromesso per far convivere tutte le diverse comunità. In questo contesto, comprendere come le istituzioni democratiche possano garantire la libertà religiosa, mantenere la coesione sociale e preservare la legittimità politica diventa una sfida teorica e pratica di primaria importanza.

Questa tesi si propone di analizzare il ruolo della religione nelle liberal democrazie attraverso il confronto tra tre prospettive teoriche contemporanee: il *minimal secularism* di Cécile Laborde, il *convergence liberalism* di Kevin Vallier e l’approccio pluralista e dialogico proposto da Valentina Gentile. Questi autori, pur muovendosi all’interno della tradizione liberale, offrono risposte differenti alle domande fondamentali che attraversano il dibattito: quale grado di neutralità deve mantenere lo Stato? In che modo le ragioni religiose possono entrare nello spazio pubblico? Quali accomodamenti sono compatibili con l’uguaglianza democratica?

Attraverso un’analisi comparata delle loro teorie, la tesi intende mostrare come la religione non sia soltanto un elemento da gestire o contenere, ma possa diventare una risorsa per la vita democratica, a condizione che le istituzioni siano in grado di valorizzare il pluralismo senza rinunciare ai principi fondamentali del liberalismo politico. L’obiettivo finale è individuare quali modelli teorici risultino più adeguati ad affrontare le sfide poste dalle società contemporanee, segnate da crescente diversità religiosa e da nuove forme di partecipazione nello spazio pubblico.

Liberalismo, religione e spazio pubblico

1.1 Le origini del liberalismo politico

La società di oggi si presenta composta da numerose e variegate componenti alle quali ogni cittadino attinge quotidianamente per la propria esistenza e sussistenza.¹

Ogni giorno dinamiche e costrutti sociali scandiscono il ritmo biologico di ogni membro di una comunità, qualunque essa sia; sono abitudini sociali figlie di retaggi culturali passati ed evoluzioni nate da determinati contesti storici². La società e le persone che la compongono hanno determinate strutture ordinate. Istituzioni che garantiscono ordine, stabilità e conformità³. Questi passaggi che ogni persona si trova a compiere sono risultati di spinte naturali dell'uomo intese come parti ontologicamente necessarie dell'essere umano, come il nutrirsi, il riprodursi, il ritrovarsi in una comunità⁴; altre invece sono il frutto di trascorsi storici, di processi creatisi nel tempo e assodati nel comportamento umano⁵. Si può suddividere però ogni componente sociale in tre macroaree che ogni cittadino è portato a riconoscere e ad abitare nel tempo.

Ogni persona compie tre atti nel suo abitare la società: consuma, produce e condivide⁶.

È noto a tutti di quanto il capitalismo moderno abbia portato ad una esasperazione del consumo, una estrema ed asfissiante corsa al possedere, a ingurgitare ogni prodotto proposto, impacchettato e venduto come indispensabile⁷. Le conseguenze negative del consumismo odierno sono evidenti e visibili quotidianamente. Una mal distribuzione di risorse economiche e diverse possibilità educative e sanitarie sono le prime caratteristiche di una società disomogenea. Il consumismo sviluppa inevitabilmente una propria filosofia incentrata sull'acquisto, sull'avidità e su un dilagante egoismo che ogni cittadino

¹ Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.

² Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books, 1966.

³ Durkheim, Émile. *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press, 1997 (1893).

⁴ Aristotle. *Politics*. Translated by C. Lord. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

⁵ Elias, Norbert. *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell, 2000.

⁶ Simmel, Georg. *The Philosophy of Money*. London: Routledge, 2004.

⁷ Bauman, Zygmunt. *Consuming Life*. Cambridge: Polity Press, 2007.

giustifica come “sano”. Una società consumista è una società venale e bramosa di vedere soddisfare i propri interessi. Tale visione del mondo alimenta i sovranismi e aumenta il divario fra categorie sociali e Stati privilegiati e Stati del terzo mondo.

Senza scendere in una critica al consumismo, è oggettivo che ogni membro della società è coinvolto in queste dinamiche di consumo. Ogni giorno si ha il desiderio di nuovi prodotti. Ne consegue, logicamente, che per poter consumare ci sia bisogno indispensabilmente di qualcuno che li produca. Ad una crescente domanda segue una crescente risposta. È così che la società moderna, seguendo questo principio di economia di base, con una sua logica intuitiva e allettante, è cresciuta a dismisura⁸. Non volendo soffermarsi sulla natura per lo più economica della società del XXI secolo, ogni membro di un collettivo consuma, spinto da delle necessità e produce, spinto da una passione o da un’esigenza retributiva che gli permetterà di poter consumare a sua volta⁹. In ultimo, di fondamentale importanza, ogni individuo condivide¹⁰.

Il punto che è rilevante approfondire è la condivisione sociale. Ogni essere umano è portato inevitabilmente a condividere in una comunità¹¹.

Il quesito che ci si pone è il seguente: “cosa spinge ogni individuo a condividere?”

Con il termine condividere si intende condividere spazi, luoghi, responsabilità, doveri, diritti, regole, valori, idee e religioni¹². Grazie a pensieri interiormente appartenuti a chiunque, l’essere umano ha appreso nel corso dei secoli di essere un animale sociale, un essere che vive in un collettivo¹³. Ha appreso che “nessun uomo è un’isola”, per citare Thomas Moore, ed è proprio questa consapevolezza che conferma la propria spinta naturale a sentirsi parte di un gruppo¹⁴.

Ogni gruppo sociale, dai più semplici, ai più complessi, ordinati mediante carte costituzionali, governi e filosofie politiche, si è trovato a dover regolamentare le varie dinamiche di condivisione o di opposizione alle varie teorie religiose, politiche, entrambi con i propri valori e principi che costituiscono l’anima del collettivo¹⁵.

⁸ Marx, Karl. *Capital: Volume I*. London: Penguin Classics, 1990 (1867).

⁹ Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge, 2001.

¹⁰ Yuval Noah Harari, *21 lezioni per il XXI secolo* (Milano: Bompiani, 2018).

¹¹ Taylor, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press, 2004.

¹² Easterling, Keller. *Lo spazio in cui ci muoviamo*. Treccani 2019.

¹³ Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Breve storia del futuro* (Milano: Bompiani, 2017).

¹⁴ More, Thomas. *Meditation XVII*, in *Devotions upon Emergent Occasions*. London: 1624.

¹⁵ Durkheim, Émile. *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press, 1997 (1893).

Oggi nel panorama politico occidentale, ci troviamo in un contesto sociale dove le democrazie liberali sono le forme di governo più auspicabili e consigliabili da una teoria che ne fa costantemente oggetti di studio e di scommessa per forme di governo sempre più rappresentative, democratiche e inclusive. Assistere una società sempre più diversificata e multiculturale è la vera sfida per le liberal democrazie che raccolgono una nuova realtà sociale stravolta e cambiata della recente e veloce globalizzazione¹⁶. Una nuova società, una nuova dimensione nella quale ogni cittadino pretende rappresentanza e il proprio spazio, non più solo come consumatore e produttore ma soprattutto come persona e credente. La religione, più di altre realtà e richieste sociali, diventa caso di studio e di impegno per una convivenza tra diverse tipologie. Decidere quanto inserirla e/o come trattarla nelle dinamiche di vita quotidiana rappresenta la sfida per i teorici moderni¹⁷. Questo è l'obiettivo delle liberal democrazie.

Il Liberalismo politico nasce e trova gradualmente una propria definizione e forma nel corso del XVII e XVIII secolo, in un lungo processo storico che modificò radicalmente il rapporto fra individuo, potere politico e religione¹⁸.

Il liberalismo nasce per cercare di portare una risposta concreta e pratica al contesto geopolitico impegnativo e problematico del XVII secolo. Non nasce dunque come una dottrina astratta, ma come una teoria mirata a risolvere una serie di crisi politiche e religiose che avevano minato la stabilità dell'Europa moderna. La Guerra dei Trent'anni (1618–1648), che portò al concludersi delle guerre di religione, che avevano segnato l'equilibrio politico dell'occidente, mostrarono in modo drammatico come la sovrapposizione tra autorità politica e autorità religiosa potesse generare violenza, persecuzioni e instabilità istituzionale¹⁹. Si prese consapevolezza che un sistema politico internazionale caratterizzato da un susseguirsi di persecuzioni, religioni di stato, guerre definite giuste e sacre, non fosse più auspicabile²⁰. Paesi come la Spagna e il Regno Unito avevano delle proprie convinzioni politiche religione, figlie di esperienze storiche passate che ne avevano definito l'identità nazionale, per la prima, una profonda e radicata

¹⁶ Taylor, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press, 2004.

¹⁷ Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion*. Cambridge: Polity Press, 2008.

¹⁸ Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought. Volume II: The Age of Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

¹⁹ Parker, Geoffrey. *Global Crisis: War, Climate Change and Catastrophe in the Seventeenth Century*. New Haven: Yale University Press, 2013.

²⁰ Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Breve storia del futuro* (Milano: Bompiani, 2017).

credenza cattolica e per la seconda un'ostinata volontà di indipendenza dell'autorità papale²¹.

Ogni Stato, nello specifico europeo, ha un proprio e definito trascorso storico che ha plasmato un'identità ben definita coinvolgendo ogni aspetto della società. Basti pensare alle numerose differenze culturali che vi sono tra paesi definiti "cugini" come lo sono la Spagna e la Francia per la nostra Nazione. Paesi limitrofi e con esperienze storiche condivise ed eppure molto distinti per loro convinzioni culturali ed equilibri sociali diversi.

Numerosi tumulti, tensioni e rivoluzioni all'interno di ogni stato europeo, ognuno con le proprie differenze, avevano portato ad una esasperazione della questione religiosa nell'ambito politico e al crearsi di una nuova convinzione in materia. Da questo contesto storico prese forma l'idea che la convivenza pacifica richiedesse una nuova concezione del potere politico, fondata sulla tolleranza, sulla limitazione dell'autorità sovrana e sul riconoscimento della libertà individuale²². La concezione della religione, quindi, trova una sua evoluzione all'interno della società. Se prima era concepita come una realtà di tutti, da vivere quotidianamente nelle dinamiche dello Stato e della società, in seguito si prende consapevolezza di una religione che debba appartenere all'intimità di ogni credente²³. La fede in una credenza religiosa non è più appartenente alla dimensione onnicomprensiva dello Stato, ma solo l'individuo ne è depositario.

Non è compito dello Stato, quindi, amministrare e coordinare le dinamiche religiose per i cittadini. Queste convinzioni sono il frutto delle teorie di John Locke, primo teorico e padre del liberalismo classico. Le teorie di Locke su un nuovo equilibrio fra Stato e religioni, se così vogliamo definirle, sono state le prime riposte sistematiche alle numerose tensioni in questo ambito.

Nella *Lettera sulla tolleranza* del 1689, John Locke sostiene che una credenza e una fede religiosa debbano appartenere alla sfera privata, intima ed interiore dell'individuo²⁴. Per Locke la religione è un qualcosa di strettamente personale e non può essere verticalmente

²¹ Elliott, J. H. *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America 1492–1830*. New Haven: Yale University Press, 2006.

²² Zagorin, Perez. *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

²³ Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

²⁴ Locke, John. *A Letter Concerning Toleration*. 1689.

imposta da autorità sovrastanti. Per Locke, appunto, la fede non è autentica se viene impressa con la forza poiché non crea una convinzione, un credo veritiero e puro.

La religione, quindi, appartiene alla sfera interiore dell'individuo e non a quella dello Stato. Da questa premessa ne consegue la necessità di separare la competenza dello Stato da quella delle Chiese, in cui il primo deve assicurarsi della tutela dei diritti civili dei cittadini, e alle seconde spetta la cura delle anime dei fedeli.

Locke definisce fondamentale la tolleranza religiosa e intuisce la necessità per una società moderna di avere alle basi una concezione moderna di libertà, intesa come un diritto naturale e inviolabile del cittadino e che sia soprattutto scevra e quindi anteriore e superiore al potere politico²⁵. Contemporaneamente anche l'Illuminismo, movimento culturale che caratterizza la politica e la società del XVIII secolo, contribuisce a ridefinire la legittimità del potere politico. La concezione antica dei Poteri viene rielaborata da pensatori come Montesquieu e Kant che elaborano modelli istituzionali fondati sulla separazione di quest'ultimi, sulla razionalità e sull'autonomia morale dell'individuo²⁶. Montesquieu, con *Lo spirito delle leggi* del 1748, spiega che per una distribuzione equilibrata del potere ci debba essere una libertà politica. Kant, invece, in *Per la pace perpetua* del 1795, sostiene che i fondamenti normativi dello stato repubblicano sono la libertà individuale e l'uguaglianza giuridica. In passato la religione era garante della successione e provenienza del potere, soprattutto nelle monarchie assolute. Un re infatti era insignito dell'autorità di governare direttamente da Dio. La religione aveva assolutamente una presenza costante nelle politiche europee, soprattutto come influenza sui popoli. In questo periodo, la religione cessò progressivamente di essere la fonte primaria della legittimità politica, sostituita dal consenso dei cittadini e dal primato della ragione pubblica sulle questioni di stato.

Il liberalismo politico ebbe una sua crescente evoluzione e assunse la sua forma contemporanea solo nel XX secolo, quando filosofi come John Rawls riformularono la teoria liberale alla luce del pluralismo delle società democratiche moderne. Sono le società moderne con le loro componenti diversificate a generare nuove teorie sulla suddivisione delle componenti sociali presenti in uno Stato²⁷.

²⁵ Locke, John. *A Letter Concerning Toleration*. 1689.

²⁶ Kant, Immanuel. *Per la pace perpetua*. 1795; Montesquieu, Charles. *Lo spirito delle leggi*. 1748.

²⁷ Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

Nel 1993, Rawls sostenne in *Political Liberalism* che in una società caratterizzata da una pluralità di dottrine religiose e morali, la stabilità politica può essere garantita solo attraverso principi condivisibili da cittadini portatori di visioni del mondo differenti²⁸. Rawls introdusse così la distinzione tra liberalismo comprensivo, fondato su una concezione morale sostantiva, e liberalismo politico, basato su un insieme di principi pubblicamente giustificabili. Questa distinzione rappresenta senz'altro uno dei contributi più significativi alla filosofia politica contemporanea, poiché ci permette di conciliare pluralismo e legittimità democratica senza imporre una visione etica univoca. Rawls, ci spiega quindi che nelle società odierne convivono persone provenienti da diverse culture, con diverse religioni, diversi valori, diversi modi di concepire la vita. Di conseguenza non si può perseguire una visione politica basata su un'unica visione morale della vita. Per risolvere questa dinamica Rawls suddivide e definisce il liberalismo comprensivo e il liberalismo politico.

Per Rawls il primo rappresenta una specifica visione politica ed etica da perseguire, il secondo, invece, ha come obiettivo quello di creare un sistema democratico dove ogni cittadino si senta rappresentato. Un sistema, appunto, dove ogni individuo, appartenente anche a una differente cultura, possa partecipare e trovare tutela di valori imprescindibili per tutti, come la giustizia e la libertà. Una democrazia stabile per Rawls, quindi, non ha una sola visione politica, etica e morale, ma è costruita su valori condivisibili da tutti i membri anche se appartenenti a differenti culture.

Le teorie più recenti del liberalismo politico si concentrano in particolare sul ruolo della religione nello spazio pubblico e saranno oggetto delle prossime analisi sul loro rapporto. Introduciamo intanto Cécile Laborde che, in *Liberalism's Religion* (2017), critica l'idea che lo Stato debba essere "cieco" alla religione e propone un modello di *minimal secularism* che mira a garantire l'uguaglianza senza escludere le identità religiose²⁹. Secondo Laborde, la neutralità liberale non richiede l'indifferenza verso la religione, ma un impegno attivo per rimuovere gli svantaggi ingiustificati che colpiscono i cittadini religiosi. Ritiene appunto un intervento dello Stato a tutela delle minoranze.

Kevin Vallier, invece, in *"Liberal Politics and Public Faith"* (2014), sviluppa un modello definito *convergence liberalism*, secondo cui la giustificazione politica deve basarsi su

²⁸ Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

²⁹ Laborde, Cécile. *Liberalism's Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.

ragioni che possano essere accettate da cittadini con credenze diverse, senza escludere a priori le ragioni religiose³⁰.

Vallier supera così la tradizionale distinzione rawlsiana tra ragioni pubbliche e ragioni comprensive, proponendo un approccio più inclusivo alla partecipazione religiosa nello spazio pubblico.

Valentina Gentile, in *Libertà con le religioni* (2024), interpreta la libertà religiosa come una risorsa per la democrazia, sottolineando il ruolo positivo che le religioni possono svolgere nella costruzione di una società pluralista³¹. Si insiste sulla necessità di un modello di liberalismo capace di valorizzare il contributo delle comunità religiose, senza rinunciare ai principi fondamentali di uguaglianza e libertà. Il liberalismo politico nasce come risposta ai conflitti religiosi della modernità e si sviluppa come teoria capace di conciliare libertà individuale, pluralismo e legittimità democratica.

1.2 Neutralità dello Stato e pluralismo religioso

Analizzando i conflitti scaturiti in seguito alla sovrapposizione dello stato sulla religione, risulta quantomeno indispensabile, soprattutto dopo avere analizzato le teorie di Locke, sottolineare l'importanza di una neutralità dello stato nelle questioni religiose³². Ritengo fondamentale partire dal presupposto lockiano che la religione appartenga alla sfera personale del cittadino. In seguito si analizzerà come anche la neutralità dello stato incontri dei limiti, poiché paradossalmente solo lo stato può garantire ordine e libertà.

Il tema della neutralità dello Stato, però, rappresenta uno dei nodi centrali dell'analisi che coinvolge il liberalismo politico contemporaneo. La prima e imprescindibile condizione è quella di garantire che le istituzioni pubbliche trattino in modo equo i cittadini portatori di credenze religiose, morali e filosofiche differenti, senza favorirne o discriminarne nessuna³³.

³⁰ Vallier, Kevin. *Liberal Politics and Public Faith: Beyond Separation*. New York: Routledge, 2014.

³¹ Gentile, Valentina. *Libertà con le religioni*. Torino: Giappichelli, 2024.

³² Locke, John. *A Letter Concerning Toleration*. 1689.

³³ Audi, Robert. *Democratic Authority and the Separation of Church and State*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

In delle società caratterizzate dalla presenza di un pluralismo molto radicato, la neutralità diventa un principio indispensabile per assicurare la legittimità democratica e la coesione sociale³⁴. È fondamentale che ci sia una distinzione e che lo Stato non si occupi di questioni religiose. Tuttavia, la sua interpretazione è oggetto di un intenso dibattito teorico, che coinvolge tanto la filosofia politica quanto il diritto costituzionale.

Storicamente, si può definire che l'idea di neutralità emerge come risposta ai conflitti religiosi dell'Europa moderna. Dopo le guerre di religione, si ritiene necessario che lo Stato non si identifichi con una confessione specifica, per evitare attriti o direttamente guerre. La storica pace di Westfalia del 1648, come precedentemente riportato, segna un primo passo verso la distinzione tra autorità politica e autorità religiosa, ma solo con il pensiero liberale che la neutralità assunse una forma teorica compiuta³⁵. Successivamente ad una convinta e giustificata suddivisione dei compiti e dei poteri dello Stato, si ritiene fondamentale un suo neutralismo che comporta consequenzialmente però dei problemi in una società pluralista.

Il pluralismo religioso contemporaneo pone nuove sfide alla concezione tradizionale della neutralità. Le società democratiche non sono più caratterizzate soltanto dalla coesistenza di diverse confessioni cristiane, ma da una molteplicità di identità religiose e culturali, spesso profondamente eterogenee³⁶. Da qui nasce la necessità di avere delle tutele proprio affinché si eviti che ci sia una prevaricazione di alcune religioni su altre.

Autori come Laborde, sostengono che la neutralità liberale debba essere ripensata per evitare forme di discriminazione indiretta.

Cécile Laborde, ad esempio, critica la *religion-blindness* del liberalismo classico, sostenendo che uno Stato che ignora le specificità delle religioni rischia di perpetuare svantaggi strutturali per alcuni gruppi³⁷. Il suo modello di *minimal secularism* propone una neutralità "attiva", orientata a rimuovere gli ostacoli che impediscono ai cittadini religiosi di partecipare pienamente alla vita pubblica.

Una prospettiva diversa è offerta da Kevin Vallier, che nel suo *convergence liberalism* sostiene che la neutralità non richiede l'esclusione delle ragioni religiose dallo spazio

³⁴ Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion*. Cambridge: Polity Press, 2008.

³⁵ Philpott, Daniel. *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

³⁶ Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

³⁷ Laborde, Cécile. *Liberalism's Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.

pubblico, ma la possibilità che le decisioni politiche siano giustificabili attraverso una pluralità di ragioni accettabili da cittadini diversi³⁸. In questo modello, la neutralità si traduce in un processo di giustificazione multilaterale, nel quale le ragioni religiose possono contribuire alla deliberazione pubblica, purché non siano imposte come uniche basi della decisione politica.

Valentina Gentile propone una concezione della neutralità che valorizza il ruolo positivo delle religioni nella democrazia. In *Libertà con le religioni*, si sostiene che la neutralità non debba essere intesa come esclusione della religione, ma come garanzia che nessuna visione del mondo, religiosa o secolare, possa dominare lo spazio pubblico³⁹. Si intende quindi, una garanzia di “spazio” per ogni religione all’interno dello stato.

In questa prospettiva, il pluralismo religioso non è un problema da gestire, ma una risorsa per la vitalità democratica, poiché favorisce il dialogo, la partecipazione e la formazione di identità civiche plurali.

La neutralità dello Stato e il pluralismo religioso rappresentano, quindi, due dimensioni inseparabili del liberalismo politico contemporaneo. La neutralità non è quindi un principio statico, ma un criterio dinamico che deve adattarsi alle trasformazioni delle società democratiche. Le prospettive di Rawls, Laborde, Vallier e Gentile mostrano come la neutralità possa essere interpretata in modi differenti: come imparzialità procedurale, come rimozione degli svantaggi, come giustificazione multilaterale o come garanzia di un dialogo pluralista. Ciò che accomuna queste visioni è che una democrazia liberale deve essere in grado di accogliere la diversità religiosa senza rinunciare ai principi fondamentali di libertà, uguaglianza e inclusione.

1.3 Modelli liberali di gestione della religione

Dopo aver analizzato le origini del liberalismo politico e il ruolo centrale della neutralità dello Stato nel contesto del pluralismo religioso, è possibile comprendere meglio come le liberal democrazie abbiano tradotto questi principi in modelli istituzionali concreti.

³⁸ Laborde, Cécile. *Political Liberalism and Religion*. In *Oxford Handbook of Political Liberalism*, edited by Kevin Vallier and John Thrasher. Oxford: Oxford University Press, 2021.

³⁹ Gentile, Valentina. *Libertà con le religioni*. Torino: Giappichelli, 2024

La teoria liberale, infatti, non si limita a definire valori astratti, ma si confronta con la necessità di organizzare la convivenza tra cittadini portatori di credenze differenti. È proprio da questa esigenza che nascono i principali modelli di gestione della religione, ciascuno dei quali riflette una particolare interpretazione della neutralità e del rapporto tra sfera pubblica e sfera religiosa⁴⁰. A seguito delle analisi sulla nascita del liberalismo e sui vari approcci per una natura neutrale dello stato, risulta ora consequenziale analizzare come realizzare concretamente un sistema che tuteli tali teorie e valori.

Il primo modello, storicamente associato all'esperienza statunitense, è quello della separazione rigida. Esso si fonda sull'idea che la libertà religiosa sia garantita solo quando lo Stato mantiene una distanza netta da ogni confessione. La *First Amendment* della Costituzione americana, con il suo divieto di istituire una religione ufficiale e la protezione dell'esercizio libero della fede, rappresenta la formulazione più chiara di questo approccio⁴¹. In questo contesto, la neutralità coincide con l'astensione: lo Stato non interviene, non sostiene e non ostacola alcuna religione. Tale modello ha avuto un ruolo fondamentale nel proteggere la libertà individuale, ma alcuni studiosi hanno osservato che, nella pratica, può tradursi in una forma di "laicità negativa", che tende a confinare la religione nella sfera privata e a ridurne la visibilità pubblica⁴². Questo limite diventa particolarmente evidente quando si considera la crescente diversità religiosa delle società contemporanee.

Un secondo modello, sviluppatosi soprattutto in Francia, è quello della laicità repubblicana. A differenza della separazione statunitense, la laicità francese attribuisce allo Stato un ruolo più attivo nel preservare la neutralità dello spazio pubblico. La legge del 1905 sulla separazione tra Stato e Chiese sancisce un principio di neutralità che si traduce nella rigorosa esclusione dei simboli religiosi dagli spazi istituzionali, con l'obiettivo di garantire l'uguaglianza dei cittadini e la coesione repubblicana⁴³. Tale legge è stata motivo anche in tempi recenti di rivolte e proteste, tra le più note le proteste musulmane sull'impossibilità di poter indossare il "burqa" nelle scuole francesi⁴⁴. In

⁴⁰ Audi, Robert. *Democratic Authority and the Separation of Church and State*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

⁴¹ U.S. Constitution. *First Amendment*. 1791.

⁴² Nussbaum, Martha. *Liberty of Conscience*. New York: Basic Books, 2008.

⁴³ Baubérot, Jean. *Histoire de la laïcité en France*. Presses Universitaires de France, 2010.

⁴⁴ Roy, Olivier. *La laïcité face à l'islam*. Paris: Stock, 2016.

questo modello, la religione è considerata un elemento potenzialmente divisivo, che deve essere mantenuto nella sfera privata per evitare conflitti nell'equilibrio della società.

Tuttavia, questa impostazione universalistica ha trovato un riscontro critico per la sua rigidità, soprattutto in relazione alle minoranze religiose, che possono percepire tali restrizioni come forme di esclusione o assimilazione forzata⁴⁵.

Accanto a questi modelli, molte democrazie europee hanno sviluppato un sistema di cooperazione tra Stato e comunità religiose. In questo caso, lo Stato riconosce il ruolo pubblico delle religioni e stabilisce forme di collaborazione istituzionale, come il finanziamento delle attività religiose, l'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche o la stipula di accordi bilaterali (come i concordati)⁴⁶.

Si cerca di conciliare tutte le forme di religioni che hanno delle applicazioni nella sfera pubblica del cittadino, si creano associazioni, enti a rappresentanza che possano mitigare, mediare nelle varie dispute di ordine pubblico. Questo modello si fonda sull'idea che le religioni possano contribuire al bene comune e alla coesione sociale. Tuttavia, esso solleva interrogativi sulla neutralità dello Stato, poiché il riconoscimento ufficiale di alcune religioni può generare disparità di trattamento rispetto ad altre, soprattutto in contesti caratterizzati da un pluralismo crescente⁴⁷.

Questi modelli tradizionali, pur avendo plasmato la storia delle democrazie liberali, sono oggi oggetto di una revisione critica da parte della filosofia politica contemporanea.

I modelli liberali di gestione della religione non appaiono più come soluzioni statiche, ma come risposte storicamente situate che devono essere ripensate alla luce delle trasformazioni sociali contemporanee. La società muta repentinamente, quello che è successo nelle scuole francesi, potrebbe capitare anche in quelle italiane sempre più multietniche e con diverse religioni. In passato tale aspetto era pressoché inesistente.

La crescente diversità religiosa, le nuove forme di partecipazione civica e le sfide poste dal multiculturalismo richiedono un liberalismo capace di conciliare neutralità, inclusione e pluralismo. Le prospettive di Laborde, Vallier e Gentile mostrano come il liberalismo

⁴⁵ Bowen, John. *Why the French Don't Like Headscarves*. Princeton University Press, 2007.

⁴⁶ Ferrari, Silvio. *Diritto e religione in Europa*. Il Mulino, 2012. [6] Modood, Tariq. *Multiculturalism*. Polity Press, 2013.

⁴⁷ Modood, Tariq. *Multiculturalism*. Polity Press, 2013.

politico sia una tradizione dinamica, impegnata a rinnovarsi per rispondere alle esigenze delle democrazie del XXI secolo.

1.4 Le sfide contemporanee: secolarizzazione, identità, multiculturalismo

L'evoluzione del liberalismo politico si può strettamente legare alla capacità delle istituzioni democratiche di rispondere alle trasformazioni sociali e culturali del proprio tempo. Se le origini del liberalismo affondano nella necessità di porre fine ai conflitti religiosi della modernità, le sfide che le liberal democrazie devono affrontare oggi sono profondamente diverse e richiedono un ripensamento continuo dei principi di neutralità, libertà religiosa e inclusione.

Tra queste sfide, tre risultano particolarmente rilevanti: la secolarizzazione, la ridefinizione delle identità collettive e individuali, e il multiculturalismo.

Esse non rappresentano fenomeni isolati, ma dinamiche interconnesse che incidono direttamente sul modo in cui lo Stato liberale gestisce la diversità religiosa e culturale.

La secolarizzazione, intesa come progressiva differenziazione tra sfera religiosa e sfera politica, ha caratterizzato gran parte della storia occidentale moderna. Come abbiamo visto nasce con il liberalismo, ma poi trova una sua traiettoria unica e non lineare né uniforme. Se in passato si riteneva la modernizzazione come l'inizio del declino della religione, oggi appare evidente che il fenomeno è più complesso e variegato⁴⁸. In molte società occidentali, la religione non è scomparsa, ma ha assunto forme nuove, più individualizzate e meno istituzionalizzate⁴⁹. Questo mutamento ha implicazioni profonde per il liberalismo politico: uno Stato che si è strutturato sulla presunzione di una progressiva marginalizzazione della religione deve ora confrontarsi con la sua persistente vitalità, con la pluralità delle sue espressioni e con la crescente visibilità pubblica di gruppi religiosi minoritari. Come osserva Rawls, il pluralismo non è un'anomalia, ma una "condizione permanente delle società democratiche"⁵⁰, e la secolarizzazione non elimina il problema della convivenza tra visioni del mondo differenti, ma lo rende più articolato,

⁴⁸ Yuval Noah Harari, *21 lezioni per il XXI secolo* (Milano: Bompiani, 2018).

⁴⁹ Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press, 1994.

⁵⁰ Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

perché come si apprende dalle mie precedenti affermazioni il liberalismo politico mira a tutelare ogni minoranza, garantendo una democrazia stabile.

Accanto alla secolarizzazione, un ruolo centrale è svolto dalla questione delle identità, che nelle società contemporanee assumono forme sempre più complesse e stratificate. Le identità religiose, culturali, etniche e di genere non sono più elementi marginali della vita sociale, ma diventano spesso strumenti attraverso cui gli individui rivendicano riconoscimento, diritti e partecipazione politica. Questo fenomeno mette alla prova la concezione liberale tradizionale della cittadinanza, fondata su un'idea universalistica e astratta dell'individuo. Come mostrano gli studi di Taylor e Habermas, la richiesta di riconoscimento identitario non è un semplice desiderio soggettivo, ma una componente essenziale della dignità personale e della partecipazione democratica⁵¹. Tuttavia, la politicizzazione delle identità può generare tensioni, soprattutto quando gruppi religiosi rivendicano accomodamenti che sembrano entrare in conflitto con i principi di uguaglianza o con i diritti di altri cittadini.

Infine, il multiculturalismo rappresenta una delle sfide più significative per le liberal democrazie contemporanee. Esso non si limita alla coesistenza di gruppi culturalmente diversi, ma implica la necessità di elaborare politiche pubbliche capaci di riconoscere e valorizzare tale diversità senza compromettere la coesione sociale. Il multiculturalismo mette in discussione i modelli tradizionali di gestione della religione, poiché richiede allo Stato di confrontarsi con pratiche, simboli e norme che non appartengono alla tradizione culturale maggioritaria. Come osserva Modood, la sfida consiste nel conciliare il riconoscimento delle differenze con la costruzione di un senso condiviso di appartenenza civica⁵². In questo contesto, la neutralità dello Stato non può essere interpretata come indifferenza, ma deve assumere forme più flessibili e inclusive, capaci di garantire pari dignità a cittadini portatori di identità plurali.

Le prospettive teoriche analizzate nei paragrafi precedenti offrono strumenti utili per affrontare queste sfide. Laborde, con il suo *minimal secularism*, propone una neutralità che tenga conto delle disuguaglianze strutturali che colpiscono alcuni gruppi religiosi⁵³. Vallier, attraverso il *convergence liberalism*, suggerisce che la legittimità politica possa emergere da un processo di giustificazione multilaterale che includa anche ragioni

⁵¹ Taylor, Charles. *The Politics of Recognition*. Princeton University Press, 1992.

⁵² Modood, Tariq. *Multiculturalism*. Polity Press, 2013.

⁵³ Laborde, Cécile. *Liberalism's Religion*. Harvard University Press, 2017.

religiose⁵⁴. Gentile, infine, interpreta il pluralismo religioso non come un ostacolo, ma come una risorsa per la democrazia, capace di arricchire il dibattito pubblico e di rafforzare la partecipazione civica⁵⁵.

Le liberal democrazie del XXI secolo, appunto devono elaborare modelli capaci di accogliere la diversità religiosa e culturale senza rinunciare ai principi fondamentali di libertà, uguaglianza e neutralità. È proprio in questo equilibrio delicato che si gioca la capacità del liberalismo di rimanere una teoria politica viva e adeguata alle trasformazioni del mondo contemporaneo.

⁵⁴ Vallier, Kevin. *Liberal Politics and Public Faith: Beyond Separation*. Routledge, 2014.

⁵⁵ Gentile, Valentina. *Libertà con le religioni*. Giappichelli, 2024

Capitolo 2

Tre prospettive teoriche: Laborde, Vallier, Gentile

2.1 Cécile Laborde e la reinterpretazione dei principi liberali

La spiritualità che forma e plasma le religioni è parte imprescindibile della natura umana⁵⁶. Ogni individuo, prima ancora di essere cittadino, custodisce dei propri valori e riflessioni su concetti astratti e incorporei. È innata la propensione dell'uomo, quindi, a riflettere su temi di natura trascendente. Tali ragionamenti e interrogativi portano a creare le religioni, che sono conseguentemente sempre presenti in ogni ordinamento sociale e necessitano di una conseguente regolamentazione e, come la tesi intende spiegare, un posizionamento all'interno della società.

Fra gli autori contemporanei che hanno portato un contributo importante alle tesi sul rapporto fra religione e Stato, sono sicuramente Cécile Laborde, Kevin Vallier e Valentina Gentile.

Cécile Laborde è sicuramente una delle voci più autorevoli nel panorama contemporaneo della filosofia politica moderna, il suo contributo è uno dei più influenti nel dibattito mondiale inerente al rapporto fra religioni e liberal democrazie. L'obiettivo di Cécile Laborde è quello di creare una teoria nuova, più inclusiva e che sappia affrontare e chiarire le critiche rivolte al liberalismo. Nel suo libro *Liberalism's Religion* del 2017, l'autrice, pur partendo da una visione di liberalismo egualitario di impronta rawlsiana, mira a stravolgere tale teoria, ampliando e rielaborando le visioni, trattando prospettive diverse come quelle della sociologia, religione e antropologia. La teoria di Laborde si trova a dover rimodernare i principi liberali ormai superati e non più coerenti con il mondo attuale. Concetti di base del liberalismo, come la neutralità alle concezioni del bene e la divisione fra religione e Stato, non sono più auspicabili per una realtà sempre più in cambiamento. L'opera di Laborde è totalmente incentrata sul trovare nuovi metodi per poter creare una piena inclusione civica in un contesto, come si è definito

⁵⁶ Taylor Charles, *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

precedentemente, sempre più pluralista e multiculturale⁵⁷. Laborde vuole riformulare il liberalismo dall'interno, pur mantenendo una piena coerenza con i principi fondamentali della tradizione egualitaria e vuole reinterpretarli per adattarli ad una nuova convivenza fra diverse culture e religioni. I principi fondanti dell'opera di Laborde espressi nel suo libro *Liberalism's Religion*, su cui si fonda la sua dottrina, sono la negazione della "salianza etica" della religione e la teoria della disaggregazione. Questi due principi sono i rimedi, per Laborde, per affrontare i problemi che nascono fra religione e liberalismo nel XXI secolo. La "salianza etica" della religione è una nuova visione e interpretazione di quest'ultima e la teoria della disaggregazione, conseguenzialmente, è un nuovo modo di trattarla e applicarla nella società. Sono queste sue intuizioni collegate fra loro che permettono a Laborde di creare un nuovo sistema liberale. Per il liberalismo tradizionale, ogni azione dello Stato deve rispettare determinate condizioni, si instaura, quindi, tra popolazione e istituzioni un accordo di duplice consenso. Una condizione necessaria è che le leggi siano comprese, accettate e rispettate da tutti i cittadini, al di là delle loro convinzioni filosofiche, etiche e religiose. Le leggi devono essere comprensibili in un sistema di neutralità. Per Laborde, la condizione per la quale le leggi debbano essere comprese e accettate al di là delle loro personali identità, seppur necessaria, non è sufficiente. Riporta, ad esempio, il caso in cui lo Stato promuova, sulla base di una tradizione nazionale, una religione ufficiale di stato. Una giustificazione comprensibile da tutti ma che non tutela l'uguaglianza di tutta la popolazione. È fondamentale che ci sia un egual trattamento per tutti⁵⁸.

Per Laborde qualsiasi forma di democrazia se non tutela i diritti delle minoranze non è definibile liberale. Ogni legge anche se giustificata in maniera corretta può creare e comportare forme di discriminazione, se ne comprende, quindi, la vitale necessità di suddividere la giustificazione con il trattamento poi effettivo che si utilizza.

Laborde ritiene i principi classici liberali di separazione fra chiesa e Stato e il principio di neutralità, come alternative non idonee per il contesto odierno e sicurante troppo generiche per una società sempre più colma di specificità. Tali principi classici, nelle sfide quotidiane, trovano molte difficoltà ad essere rispettati e attuati. Si riportano situazioni come il finanziamento pubblico di servizi religiosi, la presenza di cappellani nelle

⁵⁷ Laborde Cecile, *Liberalism's Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.

⁵⁸ *Ibidem*

istituzioni chiuse, il sostegno alle scuole confessionali, l'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche o le esenzioni dalle leggi generali. Nella tradizione liberale, lo Stato per poter permettere alla chiesa di avere pari diritti deve intervenire, regolare e sostenere le istituzioni religiose, paradossalmente non rispettando antiche divisioni. In Europa, si definisce, per l'appunto, "secolarismo moderato", un sostegno statale alle religioni, realizzato attraverso riconoscimenti, servizi e finanziamenti. La laicità rigorosa, tipico sistema francese, riscontra anch'esso le sue contraddizioni e difficoltà del mondo moderno. Nonostante sostenga le istituzioni religiose anche neutralità più rigida, tipica del sistema francese, si trova a dover rispondere ad una nuova domanda: "Come distinguere la religione da una non religione?"

La neutralità non riesce a saper distinguere tali realtà cittadine. Attualmente il confine fra religioso e non, è molto labile e non definito, creando delle categorie ampie. Per Laborde a tal punto, non importa suddividere tali categorie, ma è fondamentale che debbano essere disaggregate per poter analizzare gli aspetti interni rilevanti, come la giustizia, l'educazione, la libertà di coscienza e di associazione.

Laborde individua tre critiche fondamentali rivolte al liberalismo e sono il punto di partenza per poter comprendere la sua proposta teorica in merito al rapporto fra Stato e religione⁵⁹. Le tre critiche mosse sono: la critica semantica, protestante e realista. La critica semantica sostiene che non vi è una definizione condivisa di religione, che risulta troppo esclusiva o eccessivamente inclusiva. Ritiene che la religione sia un concetto troppo eurocentrico e che non abbia una sua applicazione universale. In aggiunta la suddivisione fra religione interiore ed esteriore non è applicabile a tutte le culture.

La critica protestante sostiene, invece, che la religione sia appartenente alla sfera privata, una convinzione figlia della tradizione cristiana protestante. Una visione della religione come materia non appartenente alla sfera pubblica. Una concezione prettamente occidentale che ritiene sia fondamentale una suddivisione fra sfera privata e pubblica, nella quale non si debbano palesare le proprie convinzioni religiose, considerando lo spazio pubblico, uno spazio neutro. La critica realista, in ultimo, sostiene che il liberalismo è impossibile che sia neutrale, poiché attua o un ruolo arbitrario nel gestire e regolamentare le religioni o diventa esso stesso una dottrina religiosa alternativa, con valori prestabiliti, una propria visione del mondo e del bene.

⁵⁹ *Ibidem* p. 20

Le critiche, secondo Laborde, non invalidano però il liberalismo, sono figlie di un percorso storico e non di un percorso logico. L'autrice spiega, ad esempio, che il liberalismo anche se nato in un contesto cristiano, non per forza ha una sua natura intrinsecamente cristiana. È fondamentale poi, distinguere la teoria liberale con l'utilizzo pratico che adottano gli Stati. È prassi, infatti, assistere a pratiche istituzionali incoerenti con la dottrina liberale. Non si deve attaccare e invalidare la teoria, ma si deve considerare che molto spesso le pratiche degli Stati si discostano, adattandosi ai determinati contesti storici e sociali.

Laborde analizza accuratamente le critiche e per potervi rispondere ridefinisce il concetto che si attribuisce alla religione e soprattutto come viene interpretata dalla società. Questo è il primo principio alla base della strategia di Laborde di reinterpretare il liberalismo. Per l'autrice, la religione non deve possedere un determinato e specifico status nella società, non è un diritto indipendente e autonomo bensì appartiene ad una libertà di coscienza. La religione non è una entità unica e assestante e lo Stato quindi non la deve considerare in tale modo. Il compito delle istituzioni è quello di tutelare le necessità dei propri cittadini, che nascono sulla base di convinzioni profonde che siano religiose o secolari. Deve quindi poter sostenere e assistere ogni visione del bene e del mondo. Questa concezione nuova della religione permette un nuovo approccio teorico e garantisce che non si realizzino degli scenari sociali rischiosi. Il primo rischio è che la religione possa creare dei privilegi ingiustificati. Trattando la religione come una convinzione morale più importante di altre, si crea uno squilibrio e una disparità fra i cittadini. Il secondo rischio invece, riguarda la discriminazione nei confronti dei non credenti. Trattando la religione come un bene speciale si escludono tutti quei cittadini che non condividono un credo religioso. Il secondo principio fondamentale del pensiero di Laborde è rappresentato dalla teoria della disaggregazione, l'intuizione più innovativa dell'autrice. La teoria spiega che la religione non è una componente unica e indivisibile, bensì un insieme di elementi diversi e analizzabili. Sono molteplici come gli obblighi morali, le identità vulnerabili, appartenenze comunitarie, simboli identitari, riti e costumi e credenze cognitive. Considerare e trattare la religione come un'unica entità è politicamente rischioso e teoricamente errato. La teoria della disaggregazione si propone come rimedio a tale considerazione unitaria della religione e propone una sua suddivisione negli elementi che la compongono e una valutazione di questi ultimi alla luce dei principi liberali generali.

Ogni elemento verrà analizzato e in seguito trattato protetto dalle istituzioni. La teoria della disaggregazione ha come obbiettivo rispondere a tre problemi cruciali. Il primo problema è definitorio, riguarda appunto la definizione che non occorre dare alla religione, il secondo è un problema normativo, non si difende la religione in quanto tale ma gli elementi compositi, come la coscienza, l'identità, la non discriminazione, l'integrità personale. L'ultimo problema è definitivo comparativo, la teoria della disaggregazione permette un equo trattamento alle materie religiose e quelle non religiose.

Un tema trattato da Laborde nella teoria delle disaggregazione è l'approccio ai simboli religiosi. In una società sempre più pluralista e diversificata, sono molteplici le religioni che si sono diffuse e che necessitano di una loro manifestazione, una loro rappresentazione in spazi definiti pubblici⁶⁰. Per tradizione occidentale, gli spazi comuni sono volutamente neutri e imparziali, come il pensiero liberale suggerisce, anche se, come è noto, vi è una tradizione cattolica che sancisce una netta distinzione fra il credo maggioritario e le altre minoranze religiose. Per Laborde tali simboli non rappresentano un problema in quanto religiosi ma poiché sono esempi di vulnerabilità sociale, perché storicamente la religione ha diviso le comunità in maggioranze e minoranze. Un simbolo religioso in uno spazio pubblico, comunica esclusione al di fuori della sua appartenenza e del suo significato teologico. I simboli devono essere valutati secondo il contesto, poiché ogni simbolo ha un proprio significato che va distinto. Esistono simboli culturali, territoriali, rituali, identitari.

Oltre alla teoria della disaggregazione, Cécile Laborde suggerisce una nuova definizione di laicità. Una concezione innovativa basata su tre principi che lo Stato deve attuare. Per Laborde deve essere, giustificabile, inclusivo e limitato. Il primo principio ci spiega che lo Stato, nei suoi provvedimenti, deve usare ragioni accessibili a tutti, il secondo dichiara che deve essere inclusivo, tutelando e proteggendo ogni identità più vulnerabile e a rischio esclusione. In ultimo, il terzo principio spiega che lo Stato deve essere limitato e quindi non imporre visioni etiche. Laborde reinterpreta la laicità, che si può definire contestuale e diversa sia dal modello francese e americano.

Il modello francese si caratterizza da una laicità dello Stato nei confronti della religione, una propensione a voler escludere attivamente la religione dallo spazio pubblico. Il rapporto in Francia fra religione e Stato è definito fin dal 1905, quando una netta

⁶⁰ *Ibidem* p. 20

separazione segnò l'ostinata convinzione di volere rilegare la religione alla sfera privata dei cittadini. Il secondo modello che Laborde mira a voler modificare è quello definitivo comunemente come quello statunitense, caratterizzato da una più ampia forma di permissione e libertà di culto.

Laborde spiega che nella società odierna, per regolamentare al meglio il rapporto fra religione e istituzioni ci debba essere un meccanismo di esenzioni basate sull'integrità personale. Nella teoria delle esenzioni, l'autrice di *Liberalism's religion* sostiene che ogni individuo ha il diritto di essere esentato dall'obbligo di osservanza di norme non per motivi strettamente religiosi ma perché compromettono la propria identità morale. Una teoria che include i credenti e i non credenti.

Laborde dimostra con il suo pensiero che i principi liberali possono essere tutelati senza che decadano in un relativismo e nel privilegio religioso, possono essere ancora capaci se rimodernati di competere per gli obiettivi che nascono da una società pluralista come quella odierna del XXI secolo.

2.2 Kevin Vallier e il convergence liberalism

Kevin Vallier, tra i massimi esponenti della filosofia politica contemporanea, propone con la teoria del *convergence liberalism*, un rinnovamento del liberalismo politico⁶¹. Consapevole di un sempre più fitto pluralismo religioso e morale e della difficoltà di un sistema politico liberale neutrale come quello rawlsiano, Vallier elabora una teoria della convergenza che esalta l'identità profonda e autentica dei cittadini, proponendo una forma di liberalismo più inclusivo e più realistico.

La riflessione di Vallier prende avvio da un'analisi della quotidianità concreta dei cittadini, esaminandone la loro natura personale. Partendo con un approccio strettamente filosofico, Vallier indaga sulla natura dell'essere umano e come quest'ultima impatti sulla vita sociale di ogni giorno. Se ne conclude che ad ogni cittadino appartengono religioni diverse, riflessioni diverse, valori etici e morali diversi, visione del mondo diverse, idee politiche e sociali diverse. Ogni essere ha un suo unico profilo di ragionamento⁶².

La domanda che ne consegue è una: “come far coesistere tali differenze?”.

Ogni individuo vive secondo le proprie teorie di vita e soprattutto secondo le proprie religioni e, come sostiene Laborde, la sfida ardua è quella di trovare una convivenza fra pluralismo religioso e principi liberali di uguaglianza e tutela della democrazia. Il problema che individua Vallier è rappresentato dalla consapevolezza che le religioni siano molto spesso incompatibili, molto diverse e variegate. Da queste premesse emergono una serie di interrogativi, i quali spronano Vallier a realizzare la teoria della convergenza, nota come *convergence liberalism*. Tale teoria mira a rispondere ai seguenti quesiti: “come realizzare la convivenza tra fedeli portatori di tante esigenze, richieste e visioni della vita diverse? Come realizzare leggi che possano tutelare e rappresentare tutti?”

La convergenza spiega che in una realtà, di per sé diversificata e pluralista, una legge è definita legittima e approvata dai cittadini se in essa trovano almeno una motivazione, che sia ovviamente personale per accettare e rispettare l'esito che tale legge crea. Per Vallier il liberalismo di Rawls non funziona, ha una sua visione eccessivamente rigida, poiché pretende, consapevole delle tante diversità, che i cittadini, in questioni di natura

⁶¹ Vallier Kevin, *Liberal Politics and Public Faith*. New York: Routledge, 2014.

⁶² Vallier Kevin, *Liberal Politics and Public Faith*.cit

pubblica, usino dunque una neutralità, una ragione pubblica. Tale procedimento è pressoché impossibile poiché ogni individuo non ragiona mai in maniera disinteressata rispetto ai propri pensieri e alla propria natura filosofica, con i valori etici e morali che ne conseguono⁶³. Ogni cittadino, inconsciamente, ragionerà sempre e prenderà sempre decisioni spinto dalle sue preferenze di valori e di credo. Il punto cruciale in tale dibattito è la giustificazione pubblica: secondo Rawls tutti i cittadini dovevano condividere le stesse motivazioni e ragioni pubbliche per poter confermare e rispettare una legge. Secondo Vallier, invece, non serve, in quanto la considera una concezione superata.

Risulta dunque fondamentale una convergenza non a livello delle ragioni, non è richiesto che vi sia un accordo condiviso sulle motivazioni, bensì sull'esito politico delle decisioni. Valorizzare le diversità dei cittadini, le teorie politiche, i credi religiosi, comporta evidenziare l'indispensabilità di convivere in un pluralismo sempre più radicale. A differenza di Rawls, che mirava ad appiattire le divergenze fra le comunità, Vallier esalta il pluralismo, considerandolo come una condizione necessaria, rafforzante e permanente delle democrazie liberali. L'appartenenza ad una determinata religione comporta, di conseguenza, lo sviluppo di credenze e valori morali ben definiti, i quali tendono inevitabilmente a manifestarsi anche nella partecipazione alla vita politica. Chiedere ai cittadini di estromettere tali parti e utilizzare un approccio neutrale, come voleva Rawls, è irrealizzabile e scorretto, poiché si richiede di rinunciare a parti fondanti della propria identità. Con il *convergence liberalism*, si richiede paradossalmente l'opposto, ovvero si offre ai cittadini la possibilità di prendere decisioni politiche, esprimere preferenze sulla base della propria profonda, unica e personale identità, costruita sulla base di credi religiosi e valori. Anche in un variegato e numeroso sistema di idee, il liberalismo, con questa teoria, riesce a costruire una società giusta, tutelata e democratica.

Le motivazioni personali che ogni essere possiede vengono definite da Vallier ragioni intelligibili, sostenute dall'individuo nella propria visione del mondo, che non possono essere condivise sicuramente da tutti gli altri cittadini. Qualora, invece, una giustificazione risulti effettivamente accettabile da tutti, essa rientra nella categoria delle ragioni condivise. Mentre Rawls richiede che le decisioni politiche siano giustificate attraverso ragioni condivise, Vallier ritiene sufficiente che esse siano sostenibili mediante ragioni intellegibili per ciascun cittadino. Le comunità religiose, seguendo il principio di

⁶³ *Ibidem* p. 27

Vallier, possono, di conseguenza, nella vita politica non dover tradurre il proprio linguaggio religioso in uno che esprima laicità. Per arrivare ad una legge giusta non importa che il religioso l'accetti, perché la sua religione glielo impone o che il laico l'accetti per motivi morali, ciò che risulta fondamentale e imprescindibile è che entrambi accettino la legge, seppur con diverse motivazioni.

Le religioni, quindi, trovano la loro massima libertà di espressione nel modello flessibile di Vallier che permette loro, nello spazio sociale pubblico, enormi vantaggi. Beneficiano, infatti, della possibilità di non avere imposto un linguaggio neutrale con cui comunicare con gli altri attori politici. Non devono quindi autolimitarsi e rifugiarsi nella sfera privata dei fedeli. Le religioni possono richiedere accomodamenti spinti da legittime ragioni politiche e giustificazioni pubbliche che non sfavoriscano ingiustamente gli altri cittadini. Il *convergence liberalism*, di fatto, non condanna gli accomodamenti religiosi, non li reputa ingiusti e ritiene che non creino favoritismi, anzi agevolano una convergenza più immediata e rafforzano una coesione sociale e la legittimità pubblica ⁶⁴. Un accomodamento che non imponga conseguenze ingiuste o ingiustificate ad altri cittadini, ma che al contrario faciliti una comunità nell'accettazione delle leggi, può rappresentare uno strumento efficace di sostegno alla democrazia. In questo modo, di fatto, ogni cittadino può sentirsi rappresentato e tutelato nella propria identità, con benefici che si riflettono sull'intera società.

L'essenza dirompente della teoria della convergenza risiede nel suo valorizzare il pluralismo senza dissolverlo. Lo Stato, infatti, per Vallier non deve assolutamente imporre un linguaggio comune, inevitabilmente non comprensibile per tutti i cittadini, bensì uno nuovo che possa includere ogni dottrina. Tale processo permette di rispettare l'espressione della libertà di coscienza.

Questi approcci teorici garantiscono una convivenza serena in società sempre più pluraliste ed alimentano quella che Vallier definisce la fiducia sociale. Egli sostiene che la giustificazione pubblica è garante dei rapporti di fiducia che si instaurano tra i cittadini. Ogni cittadino, infatti, è conscio che tutti gli altri membri della società non condividono tutti le stesse ragioni per sostenere le leggi e le istituzioni, ma ha la certezza che ciascuno ha almeno una ragione intelligibile che lo porta a rispettare leggi e istituzioni. Questa

⁶⁴ Vallier Kevin, *Liberal Politics and Public Faith*. cit

consapevolezza di reciproco rispetto tra i cittadini, ognuno con la propria identità, crea una solida cooperazione che supera le differenze⁶⁵.

Fondamentale è il meccanismo di rispetto reciproco che si istaura fra ogni cittadino. Ogni individuo detiene, infatti, le proprie ragioni che sono diverse da quelle degli altri ma valide soggettivamente. Si realizza un processo di consapevolezza civile, con una cooperazione politica fra i cittadini necessaria. Ogni cittadino può avere ragioni diverse ma si accettano per una piena armonia sociale e un rispetto delle libertà identitarie.

Ogni motivazione personale non può essere accolta e validata in quanto tale ma deve essere riconosciuta da quella che Vallier nomina “comunità giustificativa”. Tale comunità rappresenta il collettivo dei cittadini che, con responsabilità, rispetto e cooperazione accettano la motivazione perché la ritengono genuina e coerente con la visione filosofica, religiosa e morale.

Una piena forma di liberalismo che valorizza l'identità più autentica e complessiva di ogni cittadino. Vallier così realizza un equilibrio fra la pluralità delle concezioni del bene e la giustificazione delle leggi ai cittadini, esigenza fondamentale dello Stato.

Una società che rispetta le ragioni personali di ciascun individuo, riconoscendole come parte integrante della legittimità politica, è una società che tutela e anzi “promuove” il pluralismo. La differenza sostanziale fra Rawls e Vallier è sul concetto di legittimità: per Rawls una legge gode di legittimità quando è giustificata da ragioni pubbliche condivise da tutti; per Vallier, invece, come precedentemente riportato, una legge gode di legittimità quando ogni cittadino ha una propria ragione, intelligibile, per accettare tale legge. Il pluralismo così è centrale nell'ordinamento, non l'uniformità neutrale. La religione, di conseguenza è trattata, similmente a Laborde, come una dottrina di pensiero, come una visione del mondo che i credenti condividono fra loro, ma sicuramente con tutti i cittadini della società. Ne consegue che tali identità devono essere protette e manifestate in pubblico, non si richiede dunque una laicità e un neutralismo. È proprio l'appartenenza ad un preciso credo che può contribuire a trovare una ragione intelligibile per sostenere le leggi del governo. Il *convergence liberalism* propone un sistema che valorizza il pluralismo religioso, in un modo inclusivo e realistico, come la riflessione di partenza di Vallier mirava a fare. Non si impone un'uniformità, ma si sostiene l'identità individuale. Questo sistema “incoraggia” e protegge ogni libertà realizzando una democrazia forte.

⁶⁵ *Ibidem* p. 29

2.3 Valentina Gentile e la libertà religiosa come risorsa democratica

Il dibattito sul rapporto fra Stato e religione e di come il primo si debba occupare delle seconde, trova una nuova prospettiva nelle teorie di filosofia politica di Valentina Gentile. L'autrice di *Libertà con le religioni* descrive uno fra gli approcci più originali nel panorama contemporaneo europeo e che mira ad esplorare il ruolo positivo che hanno le religioni nella qualità democratica della società. Per Gentile, la religione ha caratteristiche che permettono di rafforzare la coesione fra i cittadini, una viva partecipazione politica e una democrazia stabile e dinamica. L'obiettivo è quello di considerare la religione non come un problema da analizzare e risolvere, ma come una risorsa civica per la società⁶⁶.

Consci delle intuizioni di Vallier, sappiamo che le società moderne si mostrano con un pluralismo profondo, che sappiamo essere costruito non solo da dottrine di natura religiosa, ma anche etica e filosofica. Si riconosce un panorama caratterizzato dalle molteplici identità umane che si riflettono negli ordini sociali. Ogni essere umano ha una propria identità, che, come esprimeva Vallier, è impossibile relegare nella sfera privata. Per Gentile, infatti, non si devono escludere le religioni dagli ambiti pubblici e renderle marginali, ma è invece fondamentale creare un quadro istituzionale che possa permettere loro di portare valori aggiuntivi alla vita pubblica, sempre nel sistema rigido di rispetto dei diritti fondamentali.

Riflettendo su episodi di cronaca contemporanei, come attentati per motivi religiosi e casi di coesione sociale, sul contributo di autori e personaggi storici fondamentali, i quali verranno trattati successivamente attraverso un confronto fra le diverse teorie e le loro applicazioni nei casi odierni, Valentina Gentile espone la sua teoria dell'inclusivismo politico. Per l'autrice è fondamentale elaborare una teoria intermedia rispetto ai precedenti modelli, i quali hanno mirato ad analizzare il rapporto fra religione e Stato. Una dottrina che trova il suo equilibrio tra il separatismo ugualitario, tipico dell'impostazione rawlsiana, il quale tende a relegare la religione alla sfera privata, e un pluralismo inclusivo, che promuove un sistema in cui le religioni sono libere, uguali sui diritti, diverse nelle identità. La teoria di Gentile si colloca in una posizione intermedia,

⁶⁶ Gentile Valentina, *Libertà con le religioni*.cit

che mira a rendere i principi religiosi, di solito motivo di divisioni e attriti sociali, in mezzi per una solida convivenza. Come riporta la stessa autrice, “la religione è riconciliazione”⁶⁷. Una convivenza in una realtà dove ogni membro partecipa alla vita politica con la propria autenticità più sincera.

Occorre, per l’autrice, che la laicità sia inclusiva e che non sia intesa come motrice di neutralizzazione e che sia, invece, veicolo attivo per un sistema pluralista che difenda i diritti per tutti i cittadini. L’inclusività e la laicità sono concetti fondamentali trattati da Valentina Gentile che trovano una reinterpretazione moderna sviluppata dal dialogo con autori come Charles Taylor e Jürgen Habermas. La laicità non mira ad escludere, bensì garantisce una condizione di convivenza fra le altre visioni del mondo, religiose e no, senza creare privilegi, ma permettendo di poter partecipare alla vita politica⁶⁸. Le religioni secondo Gentile possono avere un impatto decisamente positivo sulla democrazia e contribuire in almeno tre modi. Il primo modo è certamente quello di promozione di valori civici, realizzando reti sociali attraverso una mobilitazione contagiosa e di sostegno per tutti. Basti pensare alle innumerevoli attività di volontariato che molte religioni attuano e che portano beneficio non solo ai credenti, ma a tutta la comunità, attività come il volontariato e iniziative di solidarietà. Le comunità religiose si mettono, così, a disposizione della società offrendo servizi e supporti che rispecchino i loro valori e visione di solidarietà. Si crea così una rete di comunità attiva di stampo religioso, ma della quale ogni cittadino può beneficiare. Per comprendere il secondo modo, basti pensare alle religioni, non solo come un luogo di culto, ma come uno spazio nel quale una comunità ha la capacità di essere dinamica e intraprendente. I luoghi religiosi, di fatto, non sono più unicamente dei luoghi di preghiera, ma rappresentano luoghi di confronto, discussione, formazione e partecipazione, arricchendo così la democrazia. Per ultimo, la religione contribuisce ad evitare un sempre più probabile rischio di frammentazione, promuovendo una sensazione di unità, di appartenenza e una coesione sociale fondamentale in realtà quotidiane sempre più divisorie. È fondamentale concentrarsi nella visualizzazione completa della religione. Non bisogna fermarsi ad un’immagine riduttiva

⁶⁷ Tegas, Alessandro. “*La religione come ‘riconciliazione’*: Libertà con le religioni, nuova uscita di Valentina Gentile.” Collegio Cavalieri, 29 novembre 2024. <https://www.collegiocavalieri.it/2024/11/29/la-religione-come-riconciliazione-liberta-con-le-religioni-nuova-uscita-di-valentina-gentile/>..

⁶⁸ Gentile Valentina, *Libertà con le religioni*. cit

dei culti religiosi, poiché tali comunità sono attive in molteplici iniziative, come la distribuzione del cibo ai più bisognosi, raccolte fondi, sostegno a famiglie in difficoltà, aiuto agli anziani e malati. Contribuiscono ad un aumento della motivazione all'impegno civico, alimentando un senso di comunità verso gli altri e desiderio di bene comune.

La capacità della religione, di creare una coesione e una responsabilità condivisa nella società, deve dialogare, secondo Gentile, con la necessità di creare un ideale di civiltà che possa contribuire nelle relazioni politiche sempre più caratterizzate dalla presenza di ragioni morali e religiose.

Per Gentile, infatti, le relazioni politiche svolte in un variegato pluralismo morale e religioso necessitano di un costrutto sociale basato sulla civiltà. L'autrice definisce che la civiltà non consiste in un comportamento di buone maniere, ma è un atteggiamento sociale dei cittadini che sviluppano una propensione alla collaborazione, anche se in disaccordo su tematiche non conciliabili. La società liberale deve essere in grado di garantire un clima di rispetto e tutela reciproca dei cittadini e una solidità politica.

Gentile differenzia tre diverse definizioni di civiltà in base al loro ruolo nelle democrazie pluraliste. La prima concezione di civiltà, considerata minimalista, è quella denominata "mera civiltà". Consiste in comportamenti educati e rispettosi che agevolano la convivenza. Al giorno d'oggi, per garantire un sistema politico equo e inclusivo, è necessaria una definizione aggiornata e più competitiva. Affianco alla "mera civiltà" Gentile pone la "civiltà morale". Questo secondo modo di concepire la civiltà, spiega che quest'ultima è fondata su principi etici, ed è una virtù morale che impatta sulle relazioni pubbliche e private. Il rischio di questa concezione di civiltà è che possa pretendere un'imposizione etica e morale, non condivisa e favorita in un ambiente pluralista.

La terza definizione è quella della civiltà politica liberale, si propone come obiettivo quello di scavalcare i limiti della civiltà morale, proponendo una civiltà limitata nella sfera politica. Non impone nessun principio etico e/o morale nella sfera privata. La civiltà per Gentile è composta da due elementi fondamentali. Il primo consiste nel rispetto delle norme sociali condivise, e il secondo riguarda la necessaria apertura dei cittadini nei confronti degli altri⁶⁹. È fondamentale soffermarsi sul concetto di civiltà poiché, nelle società pluraliste, non vi è un'unica concezione di civile; ogni gruppo ha determinate aspettative culturali differenti. Costruire una teoria normativa che ci dica come

⁶⁹ *Ibidem* p. 32

comportarci è importante, e deve essere focalizzata non solo sulla civiltà ma sulla praticità delle funzioni nell'ambito della diversità sociale.

La civiltà politica liberale concilia reciprocità e pluralismo ed è la soluzione più promettente per il nostro futuro.

Un elemento centrale della teoria di Valentina Gentile è certamente la definizione di cultura di civiltà. Per l'autrice, infatti, esiste uno spazio caratterizzato da norme condivise, interazioni quotidiane, pratiche di riconoscimento reciproco, che definiscono un comportamento civile che va oltre alla sfera politica. Gentile, teorizza l'esistenza di uno spazio posto fra cultura politica pubblica e cultura di sfondo della società civile. È una teoria diversa da quella rawlsiana, che accetta le ragioni pubbliche religiose e morali, che siano compatibili con i principi di base della giustizia liberale. Secondo Gentile in "Libertà con le religioni" il concetto rawlsiano di "dovere di civiltà" è stato mal interpretato, rendendolo quasi ostile nei confronti delle dottrine religiose. Secondo l'autrice è stata condotta un'analisi estremamente restrittiva nei confronti del concetto di Rawls, che ci spiega l'autrice, voler intendere il dovere di civiltà non come un vincolo giuridico, ma morale e applicabile solo in determinati contesti specifici agli attori politici. Lo stesso Rawls concede l'ingresso al dibattito pubblico alle ragioni morali o religiose, coniando un'interpretazione più ampia della ragione pubblica. Una mossa teorica necessaria per la società pluralista odierna, dove ogni cittadino pretende una piena protezione della propria identità.

Il dibattito post-rawlsiano ha sottolineato le limitazioni che possiede una concezione troppo rigida del dovere di civiltà. Per alcuni studiosi per trattare i cittadini come liberi ed eguali è necessario vietare l'uso di ragioni comprensive, per altri invece sono indispensabili per poter trattare temi nella politica contemporanea. Da qui si può distinguere una giustificazione pubblica forte e una giustificazione pubblica debole. La prima molto più idealizzata e teorica, la seconda più legata e adatta alle procedure in circostanze reali e ampiamente accettate.

È fondamentale quindi una cultura di civiltà, che rappresenti un meccanismo di pieno riconoscimento e rispetto fra i cittadini, in un equilibrio fra sfera privata e pubblica.

Una cultura di civiltà, non congrua all'ideale rawlsiano, ma che analizzi e assimili, presentando alla società un modello ottimale per la cooperazione democratica. La civiltà non è quindi solo un ideale normativo, ma un modo per rafforzare la solidità della

democrazia, gestire i conflitti scatenati dal pluralismo. È auspicabile una società che, con processi sociali, incoraggi un riconoscimento reciproco. Tale concezione di cultura di civiltà può svilupparsi da esperienze diffuse e può contribuire a portare cambiamenti istituzionali. Con esperienze diffuse si intende il rispetto delle differenze, occasioni di ospitalità, attività di inclusione, procedimenti sociali indispensabili per la creazione quotidiana di una nuova cultura civile. La cultura politica liberale è un modello perseguibile e che può essere sostenuto da una cultura sociale condivisa.

Attuando i principi di Gentile si può favorire una democrazia più autentica, inclusiva e solida, poiché ogni membro ne partecipa in maniera sincera e fedele alle proprie identità profonde. Il multiculturalismo e il pluralismo religioso comportano nuove sfide che sottolineano il problema degli accomodamenti che le minoranze religiose richiedono. Per Laborde, gli accomodamenti devono essere giustificati dallo Stato sulla base di una semplice considerazione razionale sul caso in questione; per Vallier, invece, un accomodamento è legittimo quando non mina i diritti di altri cittadini, ma anzi ne aiuta alcuni rafforzando l'inclusività della società. Infine, per Gentile, gli accomodamenti devono poter permettere ai cittadini di partecipare alla vita politica. Di fatto, tali accomodamenti religiosi non devono essere visti come dei favoritismi o concessioni eccezionali, ma delle procedure a sostegno dell'uguaglianza fra i cittadini e garantire inclusività. Gentile analizza approfonditamente il contesto italiano, contrapponendolo a quello francese e statunitense. Analizza la forte tradizione cattolica dovuta ad un retaggio storico culturale e alla presenza soprattutto dello stato del Vaticano⁷⁰. Secondo Gentile in Italia, mediante l'inclusivismo politico si può valorizzare il contributo di ogni comunità religiosa senza minare l'autorità delle istituzioni e il suo neutralismo. È fondamentale, quindi, che si instauri un equilibrio fra riconoscimenti per le comunità e imparzialità dello Stato, fra concessioni e aperture e tutela dei diritti⁷¹.

La teoria di Gentile valorizza la diversità religiosa, elemento imprescindibile per una democrazia partecipata, dinamica e attiva, tale diversità è realizzabile solo con una laicità inclusiva, rimedio indispensabile contro le difficoltà del pluralismo contemporaneo.

⁷⁰ Hubert Jedin, *Storia della Chiesa* Brescia: Morcelliana, 2023.

⁷¹ Gentile Valentina, *Libertà con le religioni*. cit

2.4 Convergenze e divergenze tra i tre autori

I tre autori propongono specifiche teorie per poter creare un equilibrio fra religioni e istituzioni. La realtà contemporanea è caratterizzata da un profondo pluralismo, e la sfida è quella di trovare un modo per tutelare i diritti fondamentali e includere e rispettare tutte le diverse comunità. Le società odierne sono composte di numerosi e diversificati gruppi sociali che necessitano di tutele per poter interagire attivamente con la società. I tre autori mirano a realizzare un sistema che riesca a sostenere tali aspirazioni, cercando di coniugare concetti fondamentali come il neutralismo, la laicità, gli accomodamenti religiosi, la cultura civile, una nuova definizione di religione. Ognuno di loro, Laborde, Vallier e Gentile usa un proprio modello che si differenzia per alcuni aspetti dagli altri. La prima studiosa realizza un modello istituzionale, Vallier un modello basato sulla giustificazione, in ultimo, Gentile un modello civico basato sulla cultura civile. Non tutti concordano sulle concezioni che danno alla religione. Per Laborde, infatti, è necessario che si tratti la religione come una semplice dottrina di pensiero, senza aggiungerne una connotazione di specialità. Per la teorica francese disaggregare (termine ripreso dalla teoria della disaggregazione) l'entità "religion" è fondamentale per poter analizzare e trattare ogni suo distinto elemento. Al contrario, Vallier realizza l'imprescindibile inclinazione dell'essere umano di avere delle proprie credenze e appartenenze religiose, da tutelare assolutamente⁷² per poter permettere una piena espressione della propria identità. Un sostanziale e diverso approccio alle credenze religiose si rispecchia nelle procedure legislative, nello spazio pubblico e nell'utilizzo della laicità. La legittimità delle leggi per i tre autori ha un differente iter: per Laborde è giusta se rispetta la neutralità dello Stato e non crea dominazione, secondo Vallier è valida e giusta se ogni cittadino converge per una sola sufficiente ragione personale e intelligibile, e in ultimo per Gentile una legge è legittima se consente a tutti i membri di una società di partecipare attivamente in maniera equa. Motivazioni e analisi differenti, ma che puntano a mantenere saldo un sistema di non favoritismi e autorità centrale dello Stato, che tutela le varie identità, ma salvaguardando i diritti fondamentali, considerati priorità. Per quanto concerne lo spazio pubblico, tutti e tre gli autori sono favorevoli ad una libera espressione della religione.

⁷² Vallier Kevin, *Liberal Politics and Public Faith*. cit

Per Laborde è fondamentale che nessuna religione domini sulle altre⁷³; per Vallier, invece, la religione non ha bisogno di limiti o “traduzioni laiche”⁷⁴; Gentile considera, infine, la religione come un enorme sostegno e risorsa per la comunità⁷⁵. La laicità rimane quindi un tema fondamentale, ma viene applicato in modo diversi, con l’obiettivo comune di non far realizzare le problematiche che scaturirebbero in caso di un possibile sbilanciamento fra religione e istituzioni.

Mentre Laborde teme un dominio delle religioni, Vallier teme un’esclusione forzata di quest’ultime dal dibattito politico; Gentile, invece, che non si possano valorizzare le risorse che le religioni possono offrire, concepisce la religione come un mezzo conciliatorio. A conoscenza di ciò, l’utilizzo della laicità è distinto; per Laborde serve una laicità neutrale che non crei dominazioni e/o preferenze, per Vallier è fondamentale che la laicità riconosca le varie ragioni intelligibili e per Gentile la laicità deve essere inclusiva e accogliente.

Gli autori analizzati auspicano tutti un sistema con un pluralismo tutelato e i principi liberali protetti. Si delineano così tre concezioni differenti: per Laborde un sistema dove lo Stato impedisce ogni forma di dominio religioso; per Vallier, un sistema dove la politica accetti ragioni personali ed infine per Gentile un sistema dove si valorizzino come risorse civiche le religioni e si crei una cultura civile condivisa.

Sebbene gli autori differiscano per approcci e visioni, queste prospettive condividono l’obiettivo di tutelare la democrazia e preservare il pluralismo tipico di quest’ultima.

⁷³ Laborde Cecile, *Liberalism’s Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.

⁷⁴ Vallier Kevin, *Liberal Politics and Public Faith*. Cit

⁷⁵ Gentile Valentina, *Libertà con le religioni*. cit

Capitolo 3

Religione e democrazia ai giorni d'oggi

3.1 La situazione attuale della religione nel mondo: dimensione geopolitica, sociologica e antropologica

“Siamo la nazione eletta da Dio, quindi quello che è bene per la nostra nazione, piace anche a Dio”⁷⁶. Ad oggi, questa forte dichiarazione, che si può pensare appartenga a contesti storici lontanissimi, riflette invece l’approccio politico-religioso di nazioni come la Russia, la Corea del Nord, l’Iran, la Polonia, Israele e l’Arabia Saudita ed è stata la *forma mentis* del Giappone imperiale dagli ultimi decenni dell’Ottocento fino alla fine della Seconda guerra mondiale, che prende il nome di shintoismo di Stato.

Lo shintoismo di Stato giapponese è un interessantissimo caso di studio, di come la religione e il sistema governativo di uno Stato possano fondersi in maniera indistinguibile e anzi essere motore di un ammirevole progresso economico. Lo shintosimo di Stato rimodernava completamente lo shintosimo tradizionale, e si presentava come un’unione fra buddismo, confucianesimo ed ethos feudale dei samurai, integrato alle idee moderne di nazionalità e di modernità. Sembrava una scelta azzardata puntare sulla religione per un paese che mirava ad un rapido sviluppo generale e, invece, ebbe un grandissimo successo economico per il popolo giapponese, portando però ad un estremismo che presentò al mondo i *kamikaze*.

Lo shintoismo giapponese, malgrado le conseguenze estreme, diede solidità al popolo, trasformando la religione in un culto della nazione e dell’imperatore, portando il paese ad un rapidissimo sviluppo economico. Fondante per il popolo giapponese era l’unione religiosa, ideologica, nazionale e razziale che spronava ancora di più alla grandezza. L’esempio della dottrina religiosa giapponese sembrava nel corso del Novecento poter diventare una lontanissima realtà sociale, approvando la teoria della secolarizzazione e invece ritengo che si avvicini sempre più un suo ritorno.

⁷⁶ Harari Yuval, *21 lezioni per il XXI secolo*. Milano, Bompiani, 2018.

La teoria della secolarizzazione sostenuta da grandi autori come Weber, Durkheim, Comte e inizialmente anche da Berger, dichiarava che la religione, con l'aumentare della modernizzazione, avrebbe subito un lento declino e una successiva scomparsa dallo spazio pubblico sociale. Si riteneva che lo sviluppo economico, tecnologico e istituzionale avrebbe confinato la religione in uno spazio privato e, in seguito, ad una sua obsolescenza. Una predizione errata, come si è potuto appurare nei capitoli precedenti, poiché paradossalmente si è attuata la realtà opposta, alimentando un vivace confronto teorico⁷⁷.

Il teorico Peter L. Berger, che prima approvava la teoria della secolarizzazione, essendone un convinto sostenitore, ha ammesso il proprio errore sostenendo che le religioni hanno ancora una centralità nella vita delle persone. Secondo Berger viviamo in una “desecolarizzazione del mondo”, in cui è centrale un variegato pluralismo di culture e religioni.⁷⁸ Ad oggi, i laici continuano ad essere una minoranza e sono miliardi le persone che credono nella Bibbia o nel Corano e ne fanno propri stili di vita. La religione rimane dunque centrale. La religione, infatti, è più “viva” e rilevante che mai e casi simili allo shintoismo giapponese sembrano sempre più attuali. Come il Giappone aveva sfruttato lo shintoismo unendo il buddismo, il confucianesimo e i valori samurai per creare un'ideologia a favore del progetto religioso dell'impero, governi contemporanei stanno attuando una strategia simile.

Tale ruolo viene usato, anche se in maniera differente, dal cristianesimo ortodosso in Russia, dall'islam sciita in Iran, dal giudaismo in Israele, dal cattolicesimo in Polonia, dal wahhabismo in Arabia Saudita e dal caso più estremo del *junche* in Corea del Nord, pressoché identico al caso giapponese dell'Ottocento.

Le religioni diventano vere e proprie ancelle dei nazionalismi, li tutelano, li rafforzano e offrono la possibilità a chi detiene il poter di poterle sfruttare per motivi politici, civili e convincere i cittadini a salire su un aereo pieno di esplosivo e schiantarsi contro le navi nemiche, i cosiddetti kamikaze.

Nel panorama geopolitico internazionale, infatti, la religione è un attore politico centrale e assistiamo, noi europei, a scenari comprovati, attuati da interlocutori politici abituali dell'UE. Casi specifici sono quello russo e americano. Le ideologie religiose, con un

⁷⁷ Taylor, C., *L'età secolare*. Feltrinelli, Milano, 2009.

⁷⁸ Berger, P. L., *The Desecularization of the World*. Eerdmans, Grand Rapids, 1999.

linguaggio di simboli e identità, affermano una legittimità del poter politico. La Chiesa ortodossa russa non rappresenta solamente la sfera spirituale della nazione, ma certifica i valori tradizionali e contribuisce al governo di Vladimir Putin di costruire una forte identità nazionale basata proprio sulle risorse simboliche religiose⁷⁹.

Negli Stati Uniti, a conferma di una religione non relegata alla sfera privata, il cristianesimo evangelico contribuisce in maniera significativa allo scenario politico. Non solo influenza profondamente le posizioni su temi etici e morali delicati, come quello sull'aborto, sull'educazione e sui diritti civili per la comunità LGBTQ+, ma sostiene attivamente determinate forze politiche, scegliendo un proprio orientamento che incide sulla democrazia liberale americana⁸⁰.

In India, invece, la religione non rappresenta una risorsa di coesione tra i cittadini, ma comporta conflitto ed emarginazione, poiché è divenuta criterio di appartenenza politica alla comunità induista. Il *Bharatiya Janata Party* (BJP) promuove un nazionalismo induista, il quale mira ad escludere le altre minoranze religiose. Quest'ultime, di conseguenza, non trovano una rappresentanza e una tutela della loro identità culturale e politica.

Sono molti i casi politici internazionali dove la religione detiene un ruolo fondamentale nell'equilibrio statale, casi come la Corea del Nord, dove il culto del Capo di Stato e della sua discendenza sono inculcati in ogni cittadino (suddito). In Israele il giudaismo è alla base delle manovre di politica interna ed esterna ed è ugualmente nei paesi arabi con l'Islam. La religione cambia e si evolve non solo nel contesto politico, ma assume forme nuove in contesti sociologici e antropologici. L'espressione *believing without belonging*, descritta da Grace Davie, ci evidenzia tali cambiamenti, descrivendo l'inclinazione dei fedeli a credere in una forma di religiosità senza un'attiva partecipazione e obbedienza alle istituzioni religiose⁸¹. Nascono così forme di religiosità più ibride, fluide e personalizzate che animano ancora di più il pluralismo odierno.

Dal punto di vista storico-antropologico, lo studioso Talal Asad riporta che il "secolare" sia una concezione prettamente figlia della storia occidentale e che nel resto del mondo non ci sia mai stata una netta separazione, ma anzi ci sia sempre stata una coesione fra

⁷⁹ Knox, Z., "Russian Orthodoxy, Russian Nationalism, and Patriarch Kirill", Religion, State & Society, 2015.

⁸⁰ Wald, K. D., Calhoun-Brown, A., *Religion and Politics in the United States*, Rowman & Littlefield, 2018.

⁸¹ Davie, G., *Religion in Modern Europe*, Oxford University Press, 2000.

vita quotidiana, politica e religione⁸². Si ha l'abitudine di dividere ciò che è religioso da ciò che non lo è, dimenticando che la religione non rappresenta solo regole, libri sacri, riti, autorità, ma si identifica, soprattutto, con ciò che le persone vivono quotidianamente. Viene definita dall'antropologia *lived religion* e rappresenta la pratica della religione nella vita normale di tutti i giorni. Perché per molti credenti la religione non sono solo frasi sui libri, ma vere e proprie filosofie di vita. La globalizzazione ha permesso un'affluenza e una connessione fra persone, idee e tradizioni diverse creando una contemporaneità multiculturale e, in realtà come queste, la religione vale ancora molto, forse di più. Vivendo in un sistema colmo di numerose culture diverse, le persone trovano nella religione un modo per definirsi, per identificarsi, per non perdere le radici con la propria tradizione. La religione può, quindi, aiutare nell'integrazione di un nuovo sistema, nonché contribuire ad una distanza fra comunità separate. Le religioni, soprattutto se utilizzate come metodi di autodeterminazione, possono compromettere la coesione sociale e creare tensioni fra religioni differenti. Basti pensare, purtroppo, ai vari attacchi terroristici in realtà globalizzate come l'Europa, in Stati come Francia e Belgio dove, a causa di tali episodi violenti, l'opinione pubblica ha dubitato di una possibile convivenza, favorendo invece la nascita di movimenti e partiti xenofobi. La politica ha la responsabilità di dover far coesistere tali diverse realtà religiose e culturali. Le liberal democrazie hanno il compito di saper gestire la riapertura allo spazio pubblico delle religioni. La modernità non fa sparire le religioni, come ci spiega José Casanova, anzi tale modernità ci presenta uno scenario frammentato e teso al quale i governi dovranno provare a trovare un rimedio⁸³. La sfida colta dai sistemi liberali è quella di analizzare i problemi delle religioni e saper costruire nuove prospettive.

⁸² Asad, T., *Formations of the Secular*, Stanford University Press, 2003.

⁸³ Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994.

3.2 Problemi e prospettive della religione nelle società liberali

I principi liberali che caratterizzano le democrazie moderne si trovano sempre più a doversi scontrare con le richieste di riconoscimento fatte da individui o gruppi religiosi. La neutralità dello Stato, l'uguaglianza dei cittadini dinanzi alla legge, il rispetto dei diritti fondamentali sono in una posizione di reinterpretazione dai teorici liberali in seguito alla forte pressione delle richieste religiose. La convivenza fra religioni e principi democratici rappresenta, come precedentemente riportato, la sfida per la filosofia politica. Teorici come Laborde, Taylor, Habermas e Vallier hanno descritto metodi diversi di approccio a tale delicata questione.

La concezione classica di laicità prevede e suggerisce una divisione netta fra religione e spazio pubblico. La religione era considerata come una componente personale posta in una sfera privata. Vi era una suddivisione netta fra sfera pubblica e sfera privata e lo spazio pubblico era pensato per essere regolato da criteri razionali e condivisi universalmente. Le affermazioni di Vallier ci fanno intendere però di quanto sia indissolubile il rapporto fra identità autentica e credo religioso. Per il teorico, infatti, è impossibile poter dividere sfera privata e sfera pubblica. Ogni cittadino partecipa attivamente alla vita politica con le proprie convinzioni morali, religiose e culturali e quindi la religione farà sempre parte del dibattito pubblico. È fondamentale che ci siano dei riconoscimenti e delle tutele nello spazio pubblico, poiché si rischia altrimenti di creare uno spazio non diversificato, non pluralista. Non sono accettabili nelle democrazie liberali forme di marginalizzazione di soggetti aventi un proprio credo religioso.

Secondo Habermas, viviamo in una società democratica pluralista "post secolare" dove è necessario tradurre i discorsi religiosi in un linguaggio accessibile a tutti, anche ai non credenti. Le religioni, per Habermas, creano per i cittadini un forte senso di responsabilità e motivazione morale⁸⁴. Tradurre le esigenze religiose, in un sistema comprensibile, rispettato e accettato da tutti i cittadini, crea una democrazia inclusiva.

Lo spazio pubblico, quindi, diventa luogo cruciale per dispute culturali fondamentali nel dibattito pubblico. Sono molti i casi di cronaca che hanno portato alla formulazione di leggi ad hoc che hanno rivoluzionato il contesto sociopolitico in cui era nata la disputa religiosa. In Francia, ad esempio, nel 2023 si è vietato l'*abaya* nelle scuole pubbliche

⁸⁴ Habermas, J., *Tra naturalismo e religione*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

considerandolo un simbolo religioso che minava il concetto di laicità⁸⁵. In Svizzera, invece, nel 2021 gli elettori hanno votato sì ad un referendum che dichiara il divieto di coprire integralmente il volto negli spazi pubblici, portando una volta cruciale alla comunità svizzera⁸⁶. Questi episodi fanno intendere concretamente la visione politica che i paesi europei hanno riguardo tali tensioni. Si ha sempre più bisogno di una teoria che possa tutelare ogni minoranza, garantire inclusività e giusti accomodamenti.

Gli Stati, per permettere a determinati individui o gruppi religiosi di beneficiare completamente delle norme generali, adottano determinate misure attraverso le quali riescono a soddisfare esigenze specifiche al fine di garantire una piena rappresentanza e libertà effettiva. Un fondamentale trattamento per evitare discriminazioni non previste e indirette.⁸⁷

Nella vita quotidiana sono molteplici le circostanze nelle quali i cittadini richiedono degli accomodamenti. In ambiti di natura alimentari, d'abbigliamento, festività religiose, esternazioni religiose in luoghi pubblici, fino ad arrivare all'obiezione di coscienza, che scatena i dibattiti più accesi e discussi. Ad esempio, nel Regno Unito è concesso ai *sikh* di poter guidare senza casco, negli Stati Uniti, invece, i detenuti musulmani hanno il permesso di farsi crescere la barba. Sono molti gli accomodamenti che restituiscono una religiosità quotidiana ai fedeli.

Musulmani ed ebrei richiedono in ambito alimentare, infatti, che ci sia una proposta di pasti *halal* e *kosher* nelle mense scolastiche, ospedaliere e aziendali. Per quanto concerne il mondo dell'abbigliamento religioso e dei simboli, sono molte le controversie che ruotano intorno a tali dispute. Di fatto, in alcuni paesi come Francia e Svizzera, è vietato portare turbanti *sikh* o la *kippah* ebraica in contesti pubblici. Il problema, come già evidenziato, è rappresentato dalla rigida laicità che comporta tensioni e divisioni. Una religione che possa realizzare una coesione sociale e civile basata sull'inclusività e sul rispetto. Le tematiche però in cui le religioni trovano maggior difficoltà a dialogare, sono quelle legate a determinate concezioni etiche e valoriali, si veda per esempio i casi di obiezione di coscienza. In molte regioni italiane, i medici obiettori superano il 70%, rendendo ciò che è previsto dalla legge 194 una procedura difficilissima a cui avere

⁸⁵ Chrisafis, Angelique. "France Bans Abaya in Schools, Citing Secularism." *The Guardian*, 28 August 2023.

⁸⁶ "Switzerland Votes to Ban Face Coverings in Public," *BBC News*, 7 March 2021.

⁸⁷ Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, 1995.

accesso⁸⁸. Rimangono irrisolti i quesiti legati a come trattare e quanto concedere accomodamenti. Ci si chiede se questi trattamenti privilegiati non minino i concetti di eguaglianza, irrompendo nella coesione sociale e portando un abbandono della fiducia nelle istituzioni. Sono tematiche sulle quali il liberalismo sta provando a portare soluzioni, basti vedere la teoria della convergenza di Vallier o il *minimal secularism* di Laborde, dove si cercava in maniera diversa di tutelare le diverse identità religiose senza che lo Stato perdesse il suo ruolo di giusto giudice e autorità.

Le tensioni si amplificano anche per quanto concerne il simbolismo religioso, come si è potuto comprendere precedentemente dalla tematica dello spazio pubblico. Le esternazioni figurative di identità religiose comportano la creazione di dispute in merito a forme di potere o forme di esclusione. L'imposizione di assistere ad affissioni di simboli religiosi porta, ad alcuni cittadini, sensazioni di sgradevolezza e sudditanza mentre, per altri, una mancata possibilità di esporre oggetti di culto. Questo fenomeno comporta una sensazione di esclusione e mancato riconoscimento identitario. Come mediare in tale dispute ?

In Italia, il caso poi definito Lautsi, trattava l'esposizione o no del crocifisso nelle scuole. Tale episodio ha portato la Corte Europea dei Diritti dell'Uomo a definire il crocifisso sia come simbolo identitario e sia come violazione del principio di neutralità dello Stato in ambito religioso⁸⁹. Altro caso molto delicato è l'utilizzo o no del velo islamico, che vede interpretazioni contrapposte tra chi lo definisce un'espressione di libertà di culto e chi un simbolo di oppressione, opposto ai valori liberali.

Il rapporto fra istituzioni e religioni ha bisogno di un'evoluzione e di una visione nuova delle problematiche e delle prospettive positive. Problemi come quelli che l'approccio francese di rigidità laica sta creando sta portando ad uno spaccato sociale sempre più difficile da colmare. Il governo, infatti, ha sciolto numerose associazioni religiose, definite incompatibili con i valori della repubblica francese. Misure rigide in uno Stato che lo stesso anno, nel 2016, aveva subito un attentato alla basilica di Nizza. Tali episodi riaccendono il dibattito sulla possibile convivenza tra culture diverse e la sicurezza pubblica. Degne di nota sono anche le prospettive positive invece, come il poter beneficiare collettivamente di valori positivi e collaborativi che le religioni professano.

⁸⁸ Chiara Saraceno, "L'obiezione di coscienza e la legge 194," *La Repubblica*, 12 May 2022.

⁸⁹ Corte EDU, Lautsi c. Italia, 2011.

Alcune parrocchie, infatti, durante la pandemia in Italia, hanno contribuito al benessere di tutta la popolazione, senza distinzioni, distribuendo cibo, supporto psicologico e garantendo spazio per i vaccini⁹⁰. Un valido esempio di piena collaborazione fra istituzioni, cittadini e religione. Se ne deduce che sia fondamentale ripensare i modelli di laicità e di valorizzare nuovi sistemi di convivenza democratica al fine di tutelare la comunità pluralista.

3.3 Quale modello per le liberal democrazie del futuro

Per Clifford Geertz le religioni sono mappe simboliche che guidano ogni individuo nel suo percorso di esistenza. Sono dei sistemi di significato nati per cercare di portare ordine all'esperienza caotica dell'esistenza⁹¹. Fin dalle primissime comunità di homo sapiens le religioni hanno avuto una centralità nella vita quotidiana di ogni individuo e tutt'ora, nel XXI secolo, ricoprono quel ruolo, rappresentando una tematica fondamentale nelle politiche liberali. La mancata realizzazione della teoria della secolarizzazione, conferma sempre più la necessità di dover trattare la religione con estrema premura e lungimiranza, poiché un'estinzione o indebolimento non è prevista. Risulta quindi necessaria una nuova reinterpretazione del ruolo delle religioni. Autori di settori diversi, come quello psicologico sottolineano la natura primordiale della religione nella mentalità umana, come riporta Pascal Boyer nel *E l'uomo creò gli dei*⁹². L'uomo per la psicologia sociale ha un disperato bisogno di protezione, senso di comunità e conforto di fronte a domande esistenziali, alle quali lo Stato non potrà mai rispondere. Ara Norenzayan nel libro *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict* sostiene la teoria di Gentile, spiega che la religione ha e deve avere un ruolo fondamentale nella cooperazione e coesione sociale, creando una fiducia reciproca e legami saldi nella comunità⁹³. La religione, quindi, non è un riflesso sbiadito di tradizioni culturali passate, ma rappresenta una componente costitutiva della vita sociale. Le politiche di ogni paese devono sapere

⁹⁰ Francesco Ognibene, "Parrocchie in prima linea durante la pandemia," *Avvenire*, 15 March 2021.

⁹¹ Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973

⁹² Boyer Pascal, *E l'uomo creò gli dei*. Odaya, 2010

⁹³ Norenzayan Ara, *Big Gods: How Religion TRAsformed Cooperation and Conflit*. Princeton University Press, 2015

come trattare tali culti che somigliano sempre più a scuole di pensiero con le proprie visioni del mondo e valori etici e morali. Proprio per questa loro natura filosofica, la religione entra sempre di più nella vita politica di ogni cittadino e serve di conseguenza che le istituzioni sappiano amministrarle.

È noto che la digitalizzazione dei conflitti identitari, le migrazioni e la globalizzazione siano le componenti di un pluralismo religioso e culturale che caratterizza il panorama politico attuale. Ritengo, come si evince dai casi di cronaca riportati, che la laicità rigida, tipica del modello francese, non sia una risorsa per poter costruire una coesa comunità sociale con un'attiva partecipazione democratica sicura. Il modello governativo auspicabile deve poter costruire un sistema normativo che assicuri uno stabile equilibrio fra tutela delle religioni e neutralità dello Stato. La prospettiva futura per le istituzioni si deve costruire sulla base di teorie fondate su modelli civili come quello di Gentile e la teoria del secolarismo inclusivo di Taylor e Maclure⁹⁴. Per Gentile, includere la religione come risorsa nella vita pubblica è fondamentale. Per Taylor e Maclure lo è, invece, l'approccio neutrale dello Stato, che non esclude le religioni dallo spazio pubblico, ma offre un equo trattamento sulle visioni etiche e morali del mondo. Una religione che possa essere concepita, rispettata e valorizzata per le sue reti comunitarie, filosofie etiche e visioni civiche della società.

Un approccio che sostiene tali teorie è quello norvegese, esempio di piena collaborazione fra Stato e religioni. La riforma del 2012 ha cancellato la religione di Stato, portando la Chiesa luterana ad essere definita "Chiesa del popolo", garantendo così uguali riconoscimenti alle altre religioni⁹⁵. Un sistema che valorizza la teoria della neutralità disaggregata di Cecile Laborde è quello Canadese. In Canada, infatti, si concepisce la religione come aveva suggerito la professoressa francese. Lo Stato non tutela la religione in quanto tale, ma tutela ciò che richiede come autonomia e libertà di espressione simbolica contestualizzando ogni diritto. La Corte Suprema, nel caso del *kirpan sikh* nelle scuole, ha adottato infatti una dottrina giuridica che valorizza il contesto e ne analizza ogni sua caratteristica oggettiva. Il caso *Multani* del 2006 ha permesso di poter indossare il *kirpan sikh* poiché la sicurezza poteva essere garantita sostenendo allo stesso momento

⁹⁴ Charles Taylor & Jocelyn Maclure, *Secularism and Freedom of Conscience*, Harvard University Press, 2011.

⁹⁵ Botvar, Pål Ketil, and Ulla Schmidt, eds. *Religion in Norway: Practices, Beliefs, and Institutions in a Secular Society*. Oslo: Universitetsforlaget, 2019.

la libertà di espressione religiosa⁹⁶. Una prova tangibile di un modello che sa tradurre le esigenze religiose e inserirle in dinamiche politiche e sociali.

Altri esempi di piena e attiva collaborazione fra religioni e istituzioni soprattutto nelle dinamiche politiche si trovano in Finlandia, dove le comunità di culto collaborano in tavoli consultivi sulle politiche sociali, mirate a risolvere problemi come la povertà e l'esclusione. Un sistema che approva la teoria della convergenza di Vallier, nella quale si spiega che la religione può solo rafforzare le motivazioni di ogni individuo, purché siano democratiche e rispettino i principi liberali⁹⁷.

Le realtà sociali più delicate sono quelle che si trovano a dover risolvere i problemi di convivenza con le comunità musulmane. In seguito ad episodi di violenza e attentati terroristici di segmenti estremisti - radicali della religione islamica, l'opinione pubblica europea ha intrapreso un dibattito sulla possibile convivenza fra le diverse comunità come queste. Sfortunatamente, questo fenomeno ha contribuito alla nascita di partiti xenofobi, partiti che divulgano un odio razziale e una paura nei confronti di altre comunità. Partiti come *l'Alternative für Deutschland*, in Germania e il *Partij voor de Vrijheid* (PVV), nei Paesi Bassi, sono esempi di una politica che mira a contrastare il multiculturalismo, sostenendo una retorica anti Islam e antimmigrazione. In ogni paese europeo vi è almeno un partito che è fortemente contro l'immigrazione e non favorevole ad una comunità fondata sulla collaborazione fra culture diverse. Partiti come La Lega, in Italia, il *Rassemblement National* in Francia, la *Vox* in Spagna oscillano da un 10% ad un 30% di sostegno alle elezioni.

Anche nel Regno Unito si sono verificati episodi antimmigrazione e anti-pluralismo, minando la coesione religiosa e culturale. Sebbene non sia mai stata una realtà politica paragonabile a quella europea, dovuta alla sua natura cosmopolita e multiculturale, anche nel Regno Unito molte cellule xenofobe e, soprattutto antimmigrazioni, si sono ingrandite, come l'*Advance UK*, il *Britain First* e *Homeland Party*⁹⁸. Il World Report 2026 ci spiega che nel 2025 si sono verificati molti scontri e raduni antimmigrazione⁹⁹. Per contrastare tali movimenti sono nate in risposta organizzazioni antirazzismo e nel marzo 2026 è

⁹⁶ Beaman, Lori G. *Defining Harm: Religious Freedom and the Limits of the Law*. Vancouver: UBC Press, 2008.

⁹⁷ Vallier Kevin, *Liberal Politics and Public Faith*, Routledge, 2014.

⁹⁸ BBC Monitoring. *Far-Right Street Movements in the UK: A 2026 Overview*. London: BBC, 2026.

⁹⁹ Human Rights Watch. *World Report 2026: United Kingdom*. New York: Human Rights Watch, 2026.

prevista una grandissima protesta sotto il nome di *TOGETHER against the far right*. Sono proteste per sostenere filosofie politiche inclusive, come quella di Tariq Modood. Il multicultural secularism, ideato dal teorico, vuole riconoscere la religione come identità civiche, soprattutto quelle musulmane, secondo lui, sempre marginalizzate. Seguendo questi propositi nel Regno Unito sono nati organi consultivi interreligiosi che dialogano con le istituzioni su tematiche come educazione, sicurezza, simbolismi e unione comunitaria. Sono nati organi come il *Muslim Council of Britain* e il *Inter Faith Network* che hanno portato nuovi accomodamenti come l'adattamento delle uniformi scolastiche per i fedeli musulmani e l'esonazione del casco alla guida di motociclette per i *sikh*, come precedentemente riportato.

Questi esempi suggeriscono la creazione di un sistema ibrido che vinca le numerose sfide per il futuro, come i conflitti per i diritti civili fra comunità LGBTQ+ e le religioni, dibattiti sull'aborto ed eutanasia e dispute sui metodi educativi e simboli religiosi. Un sistema, quindi, che sia costruito su quattro principi, fondamentali per una società inclusiva e liberale. Il primo riguarda la neutralità equa dello Stato, che tuteli tutte le religioni senza eliminarle dallo spazio pubblico; il secondo, invece, riguarda i giusti accomodamenti che permettano di partecipare attivamente alla vita politica. Il terzo spiega il riconoscimento dei diritti morali, concessi e protetti anche ai non credenti; in ultimo, il quarto principio tratta con massima cautela il multiculturalismo, che con il sostegno adeguato delle istituzioni, può garantire una società diversificata, inclusiva e serena.

Gli esempi riportati e le teorie descritte mostrano di come sia indispensabile un modello flessibile che possa far fronte alla nuova società pluralista e che, proprio per questo, rischia possibili divisioni ideologiche. Si ritiene essenziale che realtà civili interreligiose, costruite sui principi liberali, possano rafforzare la democrazia e realizzare una società nuova.

Conclusioni

A conclusione dell'analisi svolta sul rapporto fra religione e istituzioni, si ritiene quantomeno fondamentale sottolineare l'importanza che ha la religione per l'essere umano e di conseguenza il suo impatto nella società. Ogni individuo è portato alla condivisione di valori, di esperienze e di pensieri, ogni singola persona ha bisogno di una guida per far fronte al caos dell'esistenza. Ogni disciplina sottolinea la rilevanza della religione nei contesti interpersonali. L'antropologia, la psicologia, la sociologia, ci spiegano che i culti religiosi sono componenti indissolubili dell'uomo, sono parti costituenti degli essere umani. Nascono come discipline per rispondere ai grandi quesiti, come l'origine del mondo, la vita, la morte, gli imprevisti e i destini. Assumono poi un ruolo psicologico poiché diventano spazi di condivisione, luoghi in cui i fedeli si sentono parte di una comunità, necessità fondamentale per ogni cittadino. Sono dinamiche sociali che si rafforzano soprattutto nei momenti di difficoltà per le comunità. Persone trovano conforto, in momenti di incertezza, nei riti sacri e mantra religiosi. La società umana è, fin dalla nascita delle prime comunità neolitiche sino ai lontani futuri, destinata a dover coesistere con le religioni. La teoria della secolarizzazione ne è una prova tangibile di tale affermazione. La modernità, la scienza, il progresso e la tecnologia non sono riuscite a far estinguere i culti religiosi. Nonostante procedure religiose rigide come il rispetto di regole precise, lo studio di letture antiche, usi e costumi fissi, la religione è più viva e pulsante che mai. Sono molte di più le persone al mondo che trovano conforto e sollievo nei testi sacri, quali la Bibbia o il Corano, invece che nei testi scientifici e accademici.

Constatando tale immortalità della religione, si afferma la disperata esigenza di dover trovare un sistema di convivenza fra le numerose religioni che sempre più, nell'odierna globalizzazione multiculturale, si sovrappongono cercando una rappresentanza. Le democrazie liberali, già di per sé indebolite da movimenti radicali e sovranisti, devono trovare un modello giuridico che tuteli la comunità. Le nazioni d'oggi, infatti, vivono in un clima di profonda tensione geopolitica e sociale. La globalizzazione comporta un pluralismo senza eguali nella storia che, consequenzialmente, porta alla nascita di una civiltà unica. In questo scenario le teorie liberali si muovono per portare nuove visioni di coesione sociale. Si considera indispensabile una visione che dichiari fondamentale la

neutralità consapevole dello Stato. Un sistema governativo che, non attuando preferenze e non creando domini, crei una realtà che dia ad ogni religione rappresentanza, tutele e i giusti accomodamenti per partecipare alla vita pubblica. Una realtà futura che, come riteneva Cécile Laborde, sostenga le motivazioni non per il solo motivo di essere religiose, ma per la loro indispensabilità per accedere alla vita pubblica e civile, così da non creare favoritismi e disuguaglianze. È perseguibile la realizzazione di una società che si fondi sul rispetto di ogni cultura, che assicuri un dialogo fra le comunità religiose e soprattutto fra quest'ultime e le istituzioni, come nel caso del Regno Unito. La società moderna è una società che rischia profonde divisioni ideologiche e distanze fra le diverse dottrine di pensiero sempre più radicali, conservatori ed estremiste. Il clima sociale internazionale, caratterizzato da instabilità ambientali, economiche, politiche e civili, comporta diffidenza per l'estraneo, sentimenti in profondo contrasto con la natura multiculturale della società del XXI secolo. In questo scenario le istituzioni possono cogliere l'occasione per non rendere le religioni motivo di lontananza e chiusura ideologica, ma renderle collante sociale e civile. Gentile, infatti, riporta un modello civile dove le religioni mettono a disposizione della società le loro iniziative solidali motivate da valori propri. In conclusione, si auspica una realtà dove le religioni possano essere motivo di serenità affinché ogni cittadino si senta tutelato, rappresentato e libero di poter esprimere la propria identità.

Bibliografia

- Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard, 1961.
- Aristotle. *Politics*. Translated by C. Lord. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Asad, T., *Formations of the Secular*, Stanford University Press, 2003.
- Audi, Robert. *Democratic Authority and the Separation of Church and State*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Baubérot, Jean. *Histoire de la laïcité en France*. Presses Universitaires de France, 2010.
- Bauman, Zygmunt. *Consuming Life*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- BBC Monitoring. *Far-Right Street Movements in the UK: A 2026 Overview*. London: BBC, 2026.
- Beaman, Lori G. *Defining Harm: Religious Freedom and the Limits of the Law*. Vancouver: UBC Press, 2008.
- Berger, P. L., *The Desecularization of the World*, Eerdmans, Grand Rapids, 1999.
- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books, 1966.
- Botvar, Pål Ketil, and Ulla Schmidt, eds. *Religion in Norway: Practices, Beliefs, and Institutions in a Secular Society*. Oslo: Universitetsforlaget, 2019.
- Bowen, John. *Why the French Don't Like Headscarves*. Princeton University Press, 2007.
- Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994.
- Cécile Laborde, *Liberalism's Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.
- Chadwick Owen, *A History of Christianity*. London: Penguin, 1995.
- Charles Taylor & Jocelyn Maclure, *Secularism and Freedom of Conscience*, Harvard University Press, 2011.
- Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).
- Chiara Saraceno, "L'obiezione di coscienza e la legge 194," *La Repubblica*, 12 May 2022.
- Chrisafis, Angelique. "France Bans Abaya in Schools, Citing Secularism." *The Guardian*, 28 August 2023.
- Corte EDU, Lautsi c. Italia, 2011.
- Davie, G., *Religion in Modern Europe*, Oxford University Press, 2000.
- Durkheim, Émile. *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press, 1997 (1893).

Easterling, Keller. *Lo spazio in cui ci muoviamo*. Treccani 2019.

Elias, Norbert. *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell, 2000.

Elliott, J. H. *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America 1492–1830*. New Haven: Yale University Press, 2006.

Ferrari, Silvio. *Diritto e religione in Europa*. Il Mulino, 2012.

Francesco Ognibene, “Parrocchie in prima linea durante la pandemia,” *Avvenire*, 15 marzo 2021.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973

Gentile, Valentina. *Libertà con le religioni*. Torino: Giappichelli, 2024.

Habermas, J., *Tra naturalismo e religione*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion*. Cambridge: Polity Press, 2008.

Hubert Jedin, *Storia della Chiesa*. Brescia: Morcelliana.

Human Rights Watch. *World Report 2026: United Kingdom*. New York: Human Rights Watch, 2026.

Kant, Immanuel. *Per la pace perpetua*. 1795; Montesquieu, Charles. *Lo spirito delle leggi*. 1748.

Karen Armstrong, *A History of God* (New York: Ballantine Books, 1993).

Kevin Vallier, *Liberal Politics and Public Faith*. New York: Routledge, 2014.

Knox, Z., “*Russian Orthodoxy, Russian Nationalism, and Patriarch Kirill*”, *Religion, State & Society*, 2015.

Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, 1995.

Laborde, Cécile. “*Political Liberalism and Religion*.” In *Oxford Handbook of Political Liberalism*, edited by Kevin Vallier and John Thrasher. Oxford: Oxford University Press, 2021.

Laborde, Cécile. *Liberalism’s Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.

Laborde, Cécile. *Liberalism’s Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.

Laborde, Cécile. *Liberalism’s Religion*. Harvard University Press, 2017.

Locke, John. *A Letter Concerning Toleration*. 1689.

Martha Nussbaum, *Liberty of Conscience* (New York: Basic Books, 2008).

Marx, Karl. *Capital: Volume I*. London: *Penguin Classics*, 1990 (1867).

Modood, Tariq. *Multiculturalism*. Polity Press, 2013.

More, Thomas. *Meditation XVII, in Devotions upon Emergent Occasions*. London: 1624.

Nussbaum, Martha. *Liberty of Conscience*. New York: Basic Books, 2008.

Parker, Geoffrey. *Global Crisis: War, Climate Change and Catastrophe in the Seventeenth Century*. New Haven: Yale University Press, 2013.

Philpott, Daniel. *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

Roy, Olivier. *La laïcité face à l'islam*. Paris: Stock, 2016.

Simmel, Georg. *The Philosophy of Money*. London: Routledge, 2004.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought. Volume II: The Age of Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

"Switzerland Votes to Ban Face Coverings in Public," *BBC News*, 7 March 2021.

Taylor, C., *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano, 2009.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Taylor, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press, 2004.

Taylor, Charles. *The Politics of Recognition*. Princeton University Press, 1992.

Tegas, Alessandro. "La religione come 'riconciliazione': Libertà con le religioni, nuova uscita di Valentina Gentile." Collegio Cavalieri, 29 novembre 2024. [https://www.collegiocavalieri.it/2024/11/29/la-religione-come-riconciliazione-liberta-con-le-religioni-nuova-uscita-di-valentina-gentile/..](https://www.collegiocavalieri.it/2024/11/29/la-religione-come-riconciliazione-liberta-con-le-religioni-nuova-uscita-di-valentina-gentile/)

U.S. Constitution. *First Amendment*. 1791.

Vallier, Kevin. *Liberal Politics and Public Faith: Beyond Separation*. New York: Routledge, 2014.

Wald, K. D., Calhoun-Brown, A., *Religion and Politics in the United States*, Rowman & Littlefield, 2018.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge, 2001.

Yuval Noah Harari, *21 lezioni per il XXI secolo*. Milano: Bompiani, 2018.

Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Breve storia del futuro*. Milano: Bompiani, 2017.

Zagorin, Perez. *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton: Princeton University Press, 2003.