



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

FLORE

Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

“Morfologie della laicità europea. Dallo stato laico alla laicità postnazionale”

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

Original Citation:

“Morfologie della laicità europea. Dallo stato laico alla laicità postnazionale” / M. BONTEMPI. - STAMPA. - (2007), pp. 73-86.

Availability:

This version is available at: 2158/257564 since:

Publisher:

Rubbettino

Terms of use:

Open Access

La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze (<https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf>)

Publisher copyright claim:

(Article begins on next page)

MARCO BONTEMPI

*Morfologie della laicità europea.
Dallo Stato laico alla laicità post-nazionale*

1. *Per una sociologia delle laicità*

Nelle sue forme moderne, la religione non è per la sociologia soltanto uno dei possibili campi di applicazione. Il rapporto tra sociologia e religione, in particolare la riflessione sulle possibilità di una sociologia del fenomeno e dell'esperienza religiosa, è presente in forma problematica fin dalle origini stesse del pensiero sociologico. Questo rapporto è rilevabile già nella definizione dello statuto della sociologia, concepita dai suoi fondatori¹ come una scienza nomotetica generale delle società, cioè come un sapere la cui generalità compete con alcune funzioni sociali della religione, come, appunto, quella di essere stata per secoli «la teoria generale di questo mondo» (Marx). In altre parole, la sociologia prende forma come sapere sociale riflessivamente generato dalla/nella società moderna stessa e dunque come parte integrante della sua autocomprensione, ed è affermandosi come “teoria generale”, e per il suo rifiuto di fondamenti metafisici, che si contrappone criticamente alla religione e alle sue pretese di verità. In forza di questa “sostituzione”, la sociologia si appropria di temi e funzioni tipicamente attribuite alla religione, concependosi come un sapere utile per orientare l'azione sociale degli individui e guidare le collettività. Oltre a ciò, la sociologia fa della religione uno dei propri oggetti di analisi scientifica: su questo secondo piano, il metodo, cioè la decostruzione razionale delle concezioni religiose del mondo e delle relative pratiche, entra in tensione con l'oggetto, costituito dall'autocomprensione religiosa degli individui e delle società. È in questa peculiare intersezione di dimensioni che prende forma il sapere sociologico sulla religione e sulle sue implicazioni nella modernità. La comprensione sociologica della religione nella modernità si interseca dunque a doppio filo con l'autocomprensione della società moderna e delle sue strutture fondamentali. È

¹ Almeno da Comte a Durkheim, ma anche nell'analisi sociale di Marx.

forse per queste ragioni che le analisi dei classici della sociologia (in particolare Durkheim e Weber), pur smentite relativamente alla diagnosi della scomparsa delle religioni storiche, continuano ancora oggi a fornire categorie efficaci per lo studio della relazione tra religione e modernità.

Tra le molteplici chiavi di lettura che caratterizzano l'analisi sociologica della religione nella modernità, la teoria della secolarizzazione è probabilmente l'unica ad aver raggiunto lo status di paradigma condiviso. La teoria classica della secolarizzazione assume come un dato specifico della modernità il processo di separazione della sfera politica dalla sfera religiosa, cioè l'esclusione della religione dai ruoli pubblici e dei valori religiosi dalle tematizzazioni politiche. Più in generale, la relazione tra differenziazione sociale e processo di secolarizzazione consente di sottolineare come quest'ultima possa essere compresa in quanto orizzonte culturale e cognitivo dei processi di differenziazione sociale. Un orizzonte che si qualifica per la messa al centro del carattere immanente della realtà sociale e naturale, sia in termini di valori che di potenzialità cognitive e di significati. Nel contesto del generale processo di differenziazione delle diverse sfere sociali, la laicizzazione può essere allora individuata come la dinamica specifica di autonomizzazione delle istituzioni dalla religione. In questo senso, la laicità «concerne innanzitutto il posto ed il ruolo sociale della religione nel campo istituzionale» (Baubérot 2004, p. 53). Questa specificazione è opportuna anche perché consente di storicizzare la categoria di laicità, collegandola alle dinamiche di trasformazione delle istituzioni sociali. Nel suo divenire, la laicizzazione può svilupparsi ed affermarsi nelle istituzioni in modi, gradi e forme differenti, in relazione alle condizioni storiche, sociali e culturali degli assetti e dei significati conferiti alle istituzioni sociali. In questa linea, diviene possibile considerare la laicizzazione in termini morfologici, sia sincronicamente che diacronicamente, evidenziando difformità di sviluppo, spinte, resistenze che possono essere differenziate per tipi di istituzioni, periodi o società nazionali. Si tratta di un lavoro di cui si cercherà di mostrare solo alcune dimensioni colte in chiave sincronica nell'Europa di oggi. Tuttavia, l'importanza della prospettiva di lungo periodo è tale che, anche al fine di una più appropriata definizione della laicità, è opportuno sottolineare alcune dimensioni di carattere storico-sociale del fenomeno.

Considerata in una prospettiva storico-genetica, l'idea di laicità appare strettamente collegata al ruolo che il cristianesimo ha avuto nella formazione dell'Europa come orizzonte culturale. Come è noto, l'avvento della Riforma protestante ha segnato in Europa occidentale la fine della cristianità come spazio religioso-culturale nel quale il cristianesimo costituiva la struttura portante. Quanto l'elemento religioso fosse fino a quel momento centrale per l'integrazione della società lo si può ricavare anche solo considerando la rapidità con la quale ai conflitti dottrinali si sono collegati presto conflitti politici e militari, fino al divampare delle guerre di religione che hanno funestato l'Europa occidentale per un secolo e mezzo. L'identità religiosa, intesa come

appartenenza ad una Chiesa comune a tutti gli individui, non era più in grado di garantire il fondamento del legame sociale e, di conseguenza, la legittimazione dell'ordine. In questa situazione, il cristianesimo, come fonte di legittimazione dell'ordine sociale, entra in crisi non perché rifiutato nei suoi valori, ma perché i riferimenti ai suoi valori fondamentali si differenziano in una pluralità di confessioni e di Chiese: non a caso, la Riforma protestante si qualifica fin dall'inizio come un ventaglio di posizioni e di Chiese diverse, anche in contrasto tra di loro. Nei conflitti di religione non si rifiutano i valori cristiani in nome di valori diversi: ciò che viene rifiutato, perché non più praticabile, è la legittimazione del legame e dell'ordine sociale ad opera di *una* dottrina religiosa. In questo senso, l'ordine degli Stati che emerge dalla pace di Westfalia (1648) costituisce un estremo tentativo di riprodurre la logica di integrazione tra unica dottrina religiosa e ordine politico-sociale in un contesto caratterizzato da una pluralità di dottrine e di Chiese cristiane. Nella logica del *cuius regio eius et religio*, già con l'instabile pace di Augusta (1555), la pluralità delle identità dottrinali e delle relative Chiese è assunta come criterio per costruire un sistema di Stati religiosamente omogenei al loro interno, ma confessionalmente differenti tra di loro: in tal modo, si tenta di eliminare il problema di gestire la pluralità delle identità dottrinali all'interno dei singoli Stati. Diviene sempre più necessario individuare i fondamenti che permettano la costituzione di un ordine statale nel quale possano convivere le diverse confessioni cristiane. La laicità nasce in questo contesto di differenziazione interna della dottrina cristiana come tentativo di individuare possibili fondamenti dei valori condivisi che non fossero le dottrine delle Chiese, così da permettere la convivenza pacifica, ma anche la conservazione e la pratica delle rispettive identità confessionali. Tra i presupposti che qualificano la ricerca di forme di convivenza laiche, particolarmente importanti sono l'idea – formulata da Grozio nel primo quarto del XVII secolo – per cui la natura è la fonte delle leggi e il metro di giudizio per la valutazione delle leggi positive, e più tardi l'idea – introdotta da Hobbes – per cui le leggi sono da considerare come un *prodotto artificiale*, elaborato in base ad un calcolo di vantaggi e di svantaggi e come tale modificabile. Ciò rappresenta un indubbio elemento di discontinuità con l'idea, anche religiosa, che la tradizione sia di per sé una fonte di legittimazione delle norme.

Non è possibile procedere qui ad una ricostruzione del lungo processo di elaborazione e trasformazione della laicità; tuttavia, deve essere sottolineato il fatto che il nucleo qualificante dei valori laici consiste di almeno tre principi derivati dai valori cristiani: il primato dell'individuo e della sua coscienza; il principio di responsabilità verso gli altri; il principio di uguaglianza fondamentale di tutti gli individui². Tali valori vengono assunti in chiave

² Reperibili nel cristianesimo, il primo nel carattere individuale della salvezza e nel rapporto personale con Dio, il secondo nel comandamento dell'amore per il prossimo, il terzo

laica, eliminando la loro connessione con la trascendenza, ma sempre collegandoli a forme di trascendimento della vita collettiva: la natura prima, la ragione più tardi. In altre parole, sembra di poter dire che l'elaborazione della laicità prende l'avvio da un processo di *secolarizzazione di valori cristiani*. Tale processo raggiunge il proprio culmine nella riconduzione kantiana della religione nei limiti della ragione, cioè nell'intento di mostrare il carattere intrinsecamente razionale del cristianesimo. Secondo Kant, la moralità non ha bisogno del sostegno della religione, mentre l'esperienza religiosa presuppone già dei principi di moralità razionale. La tensione cristiana alla salvezza, in quanto intenzione orientata all'affermazione del Sommo Bene anche attraverso la sofferenza e la lotta contro il male, «spogliata dal suo velo mistico» rimane «(nel suo spirito e nel suo senso razionale) praticamente valida e vincolante per tutti e per sempre, perché è abbastanza vicina ad ogni uomo e gli fa conoscere il suo dovere» (Kant 1970, p. 408). Possiamo qui vedere come il processo di secolarizzazione dei valori cristiani, intrinseco alla genesi della laicità, giunga nell'Illuminismo kantiano al punto di reinterpretare e giustificare in forma razionale quei valori dai quali aveva tratto origine. Viene dunque riconosciuto il legame genetico tra pensiero laico e cristianesimo anche dal punto di vista della ragione³.

Similmente alla dinamica, descritta da Weber, di derivazione della razionalizzazione sociale e culturale dalle concezioni religiose del mondo, la laicità – che può ben essere considerata una forma storico-sociale del più generale processo di razionalizzazione – nasce come strumento razionale della convivenza tra differenti identità cristiane e, in questa fase genetica, trae la legittimazione dei propri principi dalla continuità con i valori cristiani. La realizzazione in chiave istituzionale dei principi laici ha dunque delineato per molto tempo non una realtà “opposta” al cristianesimo, ma, come è stato osservato, «una zona sgombra da interessi religiosi e a disposizione per una intesa culturale che porta alla cittadinanza. Tale zona è pienamente legittimata persino a partire dalla sfera religiosa stessa» (Rostagno 2001, p. 79). Ciò, naturalmente, è vero in modo diverso per i diversi Stati dell'Europa occidentale, nei quali le istituzioni laiche hanno preso forma in modi diversi. E definisce forme diverse di laicità, anche nel confronto tra quelle europee e quella sviluppata negli Usa. In modo sintetico, si può dire che negli Stati Uniti la separazione tra religione e Stato non nasce – nella Costituzione – per laicizzare le istituzioni dello Stato, ma per difendere quella particolare

nella condizione creaturale del genere umano, di matrice biblica, e nelle conseguenze della Resurrezione evidenziate da Paolo nella lettera ai Galati (3,28): «non c'è più giudeo né greco, non c'è più schiavo né libero, non c'è uomo né donna».

³ Ciò non significa che non ci siano stati scontri anche molto duri e cruenti tra laici e cristiani: tuttavia è forse per questa relazione genetica che, nonostante i conflitti, uno dei prodotti più alti dell'Illuminismo, cioè il concetto e la pratica dei Diritti Umani, è oggi accettato e condiviso dalle Chiese cristiane.

forma di pluralismo religioso esistente già prima della formazione dello Stato. In questo caso, la laicità delle istituzioni pubbliche ha come scopo la tutela della società civile, già religiosamente plurale (per lo meno all'interno dello spettro delle Chiese e confessioni cristiane), dai rischi di una confessionalizzazione dello Stato che avrebbe favorito un soggetto rispetto agli altri. In questa linea, la laicità dello Stato si sposa senza difficoltà, anche in modo formale, con l'affermazione di una religione civile che ha fornito, nel riconoscimento pubblico di un Dio trascendente, della vita eterna, della ricompensa/punizione per le azioni compiute e della tolleranza religiosa, il minimo comune denominatore per tutti i cittadini, indipendentemente dalle personali convinzioni.

In Europa, invece, l'esigenza di una separazione dello Stato dalla religione diviene evidente in forza della "tutela" dello Stato dai condizionamenti di quella/e Chiesa/e presente/i nella società civile. Come è noto, le differenti storie nazionali dei paesi europei configurano tipi diversi di relazione tra lo Stato nazionale e la Chiesa o le Chiese di maggior diffusione in quella società nazionale. Per questo motivo, quando ci si riferisce alla laicità europea sarebbe più appropriato parlare di forme plurali di laicità, perché, pur nella condivisione di alcuni principi comuni, ciascuno Stato e società nazionale ha tendenzialmente elaborato una propria specifica forma di laicità. Nella prospettiva di una sociologia delle laicità, è importante considerare le modalità attraverso cui questa relazione genetica tra cristianesimo e laicità ha preso forma nell'istituire relazioni di separazione e di riconoscimento reciproco. È quello che si mostrerà più avanti, non senza aver prima delineato alcune trasformazioni della laicità nello sviluppo della sfera pubblica.

2. Verso una laicità post-nazionale

È sui valori laici attribuiti alla sfera pubblica che i sistemi giuridici e le Costituzioni degli Stati nazionali modellano i rapporti tra Stato e Chiese, segmentando le sfere di influenza reciproca (pubblico/privato), ma anche riconoscendo alle confessioni maggioritarie *status* privilegiati in ragione del loro ruolo nella storia sociale e culturale della comunità nazionale. Nella comune cornice del processo di costituzione di una sfera pubblica laica separata dalla sfera religiosa, si definisce un paesaggio di relazioni tra Stati laici e confessioni religiose molto variegato, che va dal separatismo francese al confessionalismo inglese o danese, passando per i sistemi concordatari dei paesi cattolici (cfr. Bontempi 2005). Il panorama religioso dei paesi dell'UE è straordinariamente complesso. Ciò non accade solo per la varietà dei gruppi e delle organizzazioni religiose ma, in misura maggiore, perché per ciascuno Stato membro il fattore religioso costituisce un elemento strutturale della costituzione della propria identità di società nazionale e la regolamentazione

del rapporto tra religione e sfera pubblica e politica risulta da una stratificazione di eventi storici che rende unico ogni caso nazionale. Dal punto di vista giuridico, si è soliti distinguere tre sistemi attraverso i quali viene delineato il rapporto tra Stato e religione nei paesi dell'UE: il concordatario, il separatista e quello proprio dei paesi con Chiesa di Stato. Quest'ultimo è presente oggi sostanzialmente nei paesi del Nord Europa, in particolare in Scandinavia e, con qualche peculiarità, in Inghilterra. In questo sistema, la religione svolge un ruolo di elemento portante dell'identità nazionale, anche quando la pratica religiosa è mantenuta solo da una quota molto ridotta della popolazione. Il sistema concordatario è presente prevalentemente in paesi a maggioranza cattolica, in particolare in Spagna, Italia e Portogallo, dove i rapporti tra religione e Stato sono governati da un concordato. Questo modello, da strumento giuridico di governo esclusivo tra Chiesa Cattolica e Stato, si è evoluto negli ultimi anni in una forma di riconoscimento anche di altre confessioni cristiane e di altre fedi, come l'ebraismo. Un aspetto significativo di questo modello è costituito dall'ampia discrezionalità che lo Stato conserva, nella stipula di ciascun concordato, per controllare il livello di riconoscimento cui può accedere ciascuna religione. Si pone qui un problema di grande rilievo: il rapporto tra diritti individuali e diritti collettivi nella pratica religiosa. Il sistema della separazione si caratterizza per l'assenza di accordi e riconoscimenti e per l'autonoma iniziativa da parte dello Stato nell'emanare norme che definiscono la posizione giuridica delle Chiese o dei gruppi religiosi. Tra i paesi che fanno ricorso alla separazione vi sono grandi differenze: la Francia ha una forte tradizione di laicità, affermata come principio di indirizzo delle istituzioni repubblicane; altri paesi, come il Belgio, l'Olanda o l'Irlanda, definiscono in modi diversi il rapporto con la religione, prevedendo o meno forme di finanziamento o di inserimento della religione nell'insegnamento pubblico.

Questi modelli sono sottoposti a forti spinte di trasformazione sia *dal basso*, con la diffusione di nuove identità religiose e di nuovi gruppi e organizzazioni – dai gruppi buddisti alle nuove Chiese di matrice protestante, fino alle comunità islamiche – che *dall'alto*, ovvero dagli effetti indotti dal processo di integrazione europea, che richiedono una rimessa in discussione e una ridefinizione delle relazioni Stato-religioni da tempo consolidate. Pur nella grande diversità dei modelli, è possibile rintracciare gli elementi della forma della laicità nel governo dei rapporti tra religione e istituzioni statali. Questi elementi possono essere concettualizzati alla luce di una tensione di fondo tra due poli: la dimensione dei diritti individuali e la sfera dei diritti collettivi. È nel riconoscimento dell'irrinunciabilità e nella composizione di queste due dimensioni che si inscrivono i diversi modelli cui si è sopra fatto cenno. In primo luogo, vi è un'istanza di laicità presente nell'affermazione del primato della coscienza individuale nell'esercizio della pratica religiosa. Ciò significa che nessuno subisce qualche *deminutio* nei propri diritti se passa da una apparte-

nenza religiosa ad un'altra. Questo principio pluralistico costituisce un essenziale *fundamentum* della laicità dello Stato e della sua "terzietà" rispetto alle istituzioni religiose e alle relative forme di appartenenza individuale. In altri termini, la laicità dello Stato permette, anche nel modello della Chiesa di Stato, di affermare la libertà religiosa come libertà individuale. Diverso è il caso dei diritti collettivi. L'esistenza dei diversi modelli mette in luce una tendenza comune ai diversi paesi dell'Europa occidentale: la collaborazione selettiva con alcuni gruppi religiosi. L'attivazione di forme di sostegno, difesa, finanziamento o appoggio da parte dello Stato è sempre svolta a favore di alcune Chiese o confessioni religiose rispetto ad altre: ciò non è irrilevante, in quanto delinea «un modello di collaborazione differenziata [...] a prescindere dalla tipologia formale dei rapporti tra Stato e Chiesa che vi prevale: anche nella Francia laica e separatista lo Stato collabora con le confessioni religiose in genere e con quelle più importanti in specie» (Ferrari 1996, p. 563). La determinazione dell'assetto identitario delle società nazionali ha condotto, dunque, ad un panorama variegato di relazioni Stato-religioni che poggia su due fondamenti: il diritto individuale di libertà religiosa e il privilegiare una confessione particolare per la funzione integrativa che svolge. Bisogna tuttavia considerare che le Chiese non svolgono solo funzioni relative alla pratica religiosa individuale, ma sviluppano forme di organizzazione che penetrano in profondità nel tessuto sociale e che caratterizzano settori importanti della vita collettiva, come scuole, ospedali, forme di assistenza. Ciò significa che il processo di integrazione europea, anche quando non tocca direttamente la questione della regolamentazione delle relazioni Stato-Chiesa, investe in modo significativo i modelli di relazione sopra citati. Le Chiese sono infatti attori e *partners* importanti in numerosi settori nei quali l'attività della Commissione europea e del Parlamento europeo non è più secondaria.

È con questa consapevolezza che, nella seconda metà degli anni Novanta, si è ampiamente discusso dell'opportunità di inserire nel Trattato di Amsterdam, entrato in vigore il 1 maggio del 1999, un articolo relativo al riconoscimento del ruolo delle Chiese nel processo di unificazione europea. Sebbene questi sforzi non siano stati coronati da successo, il portato del lavoro di mediazione e di discussione che ha accompagnato questa vicenda non è piccolo. In particolare, è emersa la necessità di una europeizzazione delle relazioni tra religione e istituzioni statuali e con essa la consapevolezza della profondità delle implicazioni che questa revisione comporta (cfr. Jansen 2000). La peculiarità delle storie nazionali rende improponibile l'indicazione di un Paese come modello per l'articolazione su scala europea delle relazioni con le religioni. Ciò perché la configurazione di un livello sovranazionale costituisce un importante elemento di trasformazione della relazione tra diritti religiosi individuali, collettivi e laicità dello Stato. Il processo di integrazione europea costituisce un fenomeno peculiare tra le forme politiche e istituzionali fino ad oggi esistite (cfr. Christiansen, Jorgensen, Wiener 1999). Se confrontata con

la maggior parte delle macro-organizzazioni di cooperazione regionale, come il NAFTA, l'UE emerge come l'organizzazione più estesa, ma anche più coesa. A differenza di altre macro-organizzazioni di cooperazione tra Stati nazionali, l'UE ha sviluppato in misura sempre più significativa strumenti e forme di articolazione che investono in profondità e per estensione la vita quotidiana dei singoli cittadini. Anche dal punto di vista dei fondamenti e del progetto, il processo di integrazione europea fa riferimento ad un ideale di unità europea che, per quanto forte, non ha una nitida definizione e viene piuttosto elaborato *in progress*. In un certo senso, si potrebbe dire che tale processo delinea una realtà *sui generis* di difficile definizione, oppure che l'UE è «caratterizzata da una ambiguità concettuale che può forse essere meglio compresa con il concetto di "intermedietà". Sfugge alle categorie tradizionali e ai concetti analitici poiché non è né un governo europeo, né un limpido mercato comune, si colloca tra la politica interna e la politica estera integrando le agende politiche interne ed estere dei suoi Stati membri. Inoltre, l'UE può essere situata tra le teorie di politica comparata e quelle relative alle relazioni internazionali, tra la democrazia e l'autocrazia, come anche tra i sistemi politici di bilanciamento dei poteri e i sistemi politici classici basati sulla legge e sulle procedure regolamentate» (van Ham 2001, p. 5). Anche il carattere sovranazionale dell'UE è discusso: da un lato, vi sono i sostenitori del modello *state-centric* (cfr. Moravcsik 1998; Caporaso 1998), secondo cui le istituzioni UE sono comunque derivate, anche in termini di sovranità e legittimità dell'azione istituzionale, dall'autorità degli Stati nazionali, che trovano conveniente la costituzione di istituzioni sovranazionali per meglio perseguire interessi nazionali; dall'altro lato, vi sono i sostenitori del modello di *multi-level governance* che, pur non sminuendo l'importanza delle istituzioni e delle arene nazionali, sottolineano che le istituzioni dell'UE «possiedono, nel processo di decisione politica, un'influenza indipendente che non può essere derivata dal loro ruolo di agenti degli esecutivi nazionali» (Hooghe-Marks 2001, p. 3; cfr. Tarrow 2000). In questa prospettiva, il carattere multilivello dell'articolazione del potere e dell'azione politica (sovranazionale, nazionale, regionale) qualifica la dimensione di autonomia dell'UE rispetto agli Stati nazionali. Un'altra prospettiva del dibattito sottolinea il carattere *post-nazionale* delle istituzioni UE, collocando il processo di integrazione europea nel contesto delle dinamiche di globalizzazione che investono gli Stati nazionali, rendendoli arene inefficaci ad esercitare il necessario condizionamento politico sugli effetti sociali delle trasformazioni economiche globali.

Ora, è noto che, in una prospettiva storica, il processo di integrazione europea ha preso l'avvio in forma pragmatica attraverso azioni di cooperazione in primo luogo economica, che hanno progressivamente condotto alla realizzazione di sempre più complesse istituzioni comunitarie. In questo senso, il carattere aperto del processo di integrazione non fu pensato come una qualità del sistema; ma deriva piuttosto dalla sua incompiutezza e dalla mancan-

za di atti fondativi specifici. La mancanza di un fondamento costituzionale si trasforma così, nell'epoca che vede declinare l'efficacia di nuclei valoriali condivisi all'interno degli stessi Stati nazionali, da carenza in risorsa, rendendo possibile la realizzazione di una sfera pubblica intrinsecamente multiculturale e multivaloriale, in ciò fortemente diversa dagli assetti etico-normativi dei sistemi giuridici nazionali. Dal punto di vista della laicità della sfera pubblica europea, l'elaborazione di fondamenti costituzionali che garantiscano diritti di riconoscimento deve essere, tuttavia, compenetrata dal principio di continuità culturale che tenga conto delle particolarità dei sistemi giuridici nazionali. In tal senso, «il diritto comunitario ha un differente significato costituzionale in ciascun sistema giuridico, nonostante i tentativi della Corte di Giustizia di affermare un'interpretazione e un'applicazione uniformi» (Shaw 1999, p. 595). L'elaborazione di un diritto europeo delle religioni non può procedere da un qualche tipo di combinazione dei diritti nazionali sulla materia, in quanto le differenze tra gli Stati membri sono troppo elevate. È tuttavia possibile individuare un *fundamentum* comune nei principi di laicità del costituzionalismo moderno, che garantiscono la tutela dei diritti di libertà religiosa, sia in quanto individuali che collettivi (cfr. Margiotta Broglio 2000). Tale nucleo comune può essere specificato in quattro ambiti fondamentali: 1. neutralità e imparzialità dello Stato nei confronti delle religioni; 2. autonomia del religioso dallo Stato; 3. diritto di ingerenza dello Stato nel religioso ai fini della tutela dei diritti fondamentali; 4. cooperazione tra Stato e religioni (cfr. Ventura 2001, pp. 104 e ss.). Nel dibattito sulla costruzione di una sfera pubblica europea, la laicità europea si caratterizza per il riferimento a questi principi di fondo. In questo quadro, la laicità europea è definibile, però, anche come tensione interna al sistema giuridico medesimo, sollecitato dal processo di integrazione e di armonizzazione comunitaria del diritto a ricercare e ad elaborare una forma giuridica di laicità che sappia garantire il fondamentale diritto di libertà di religione nel rispetto tanto delle differenze tra religioni (e confessioni), quanto delle radici storiche sulle quali si fonda la disegualianza di status tra le fedi nei paesi dell'Unione, ma anche della tradizione di pensiero non religioso o ateo-agnostico che pure qualifica l'identità europea. In questo senso, la laicità europea costituisce uno spazio all'interno del quale il diritto di libertà religiosa non è monopolizzabile né da una specifica forma monologica di laicità, né, tanto meno, dal predominio di un sistema giuridico nazionale, separatista piuttosto che concordatario o confessionale.

La pratica della cooperazione tra istituzioni e religioni si iscrive invece nel più recente filone di istituzionalizzazione del dialogo da parte dello Stato con gli attori e le istituzioni presenti nella società civile. Anche paesi tradizionalmente separatisti, come la Francia, hanno in tempi recenti avviato forme di negoziazione mirate al riconoscimento delle diverse religioni e confessioni, in particolare con l'obiettivo di integrare la più importante comunità musulmana d'Europa, anche al fine di contenere i rischi di deriva fonda-

mentalista. Negli Stati nazionali, la definizione di un sistema fondato sulla cooperazione è ancora *in fieri* e ciò comporta la necessità di superare difficoltà non piccole, come quella costituita dal fatto che in tutte le forme di cooperazione sviluppate nei diversi paesi dell'UE, questa è sempre selettiva, cioè è sviluppata con intensità differenziata a seconda dell'interlocutore. In tal modo, «lo Stato interviene attivamente a sostenere le confessioni religiose [...] ma distribuisce in maniera selettiva il proprio sostegno, privilegiando le confessioni religiose più radicate nella storia di una nazione» (Ferrari 1996, p. 563). Si viene così a creare una condizione che mostra tratti ambivalenti: da un lato, sia lo Stato che le confessioni rinunciano tanto alla contrapposizione quanto all'identificazione; dall'altro, l'individuazione di uno strumento come la contrattazione per ordinare giuridicamente le relazioni Stato-religioni, strumento impiegato largamente dallo Stato in molti altri settori "laici" della vita sociale, apre ad un tipo nuovo di "diseguaglianza orizzontale" tra le Chiese e le religioni. Una diseguaglianza che non è determinata dalla posizione rispetto alla dicotomia "inclusione/esclusione", ma che si dispiega lungo un *continuum* di possibili relazioni tra religioni e Stato, la variabilità delle quali è condizionata dai caratteri storico-sociali della presenza religiosa nel territorio dello Stato. In questa prospettiva, emerge un problema non contemplato nel sistema dicotomico inclusi/esclusi: la questione della rappresentatività dei soggetti collettivi religiosi con i quali lo Stato possa intavolare negoziazioni e forme di contrattazione.

Queste distinte spinte di trasformazione sembrano agire nel senso di ridisegnare le condizioni della laicità e i suoi contenuti nella realizzazione delle istituzioni europee. Ciò può avvenire attraverso un processo di riattivazione delle agenzie sociali come attori pubblici: il processo di unificazione europea toglie allo Stato il monopolio della laicità e convoca le agenzie sociali (e tra queste le religioni) a collaborare alla formazione degli obiettivi collettivi. La laicità diviene a sua volta pluralista, cioè uno spazio di confronto, una pratica di dialogo e tolleranza attiva che si sostanzia di strumenti come luoghi, strutture e risorse, attraverso i quali i cittadini concorrono alla formazione degli scopi collettivi. In altri termini, la laicità perde il carattere di dottrina e diviene uno spazio comune, nel quale le identità religiose possono elaborare relazioni di riconoscimento e di cooperazione attraverso la comune condivisione di valori civili.

3. La cooperazione tra le Chiese cristiane in riferimento all'Unione Europea

La sensibilità delle Chiese verso i temi connessi all'integrazione europea è andata crescendo a partire dall'accelerazione del ritmo di integrazione europea seguita al crollo del muro di Berlino e alla realizzazione del mercato unico nel 1992. Sebbene la Chiesa Cattolica abbia costituito già nel 1971 il Con-

siglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE), che riunisce ogni tre anni i rappresentanti delle conferenze episcopali dei diversi paesi europei, al livello dell'UE la Chiesa Cattolica agisce con la Commissione degli Episcopi presso la Comunità Europea (COMECE), creata nel 1980, che comprende un delegato di ciascuna delle Conferenze episcopali nazionali dei paesi membri dell'Unione e segue le diverse questioni trattate dalle istituzioni europee, richiedendo informazioni e proponendo approfondimenti e documenti. Se il carattere globale, tipico della Chiesa Cattolica, e l'articolazione gerarchica della sua struttura rendono la realizzazione di questi strumenti relativamente agevole, così non è stato per la costituzione di un organismo protestante. Le Chiese protestanti hanno sviluppato solo relativamente tardi un interesse a prendere parte ai dibattiti connessi al processo di integrazione europea. Fortemente condizionate dalle differenti forme del radicamento sociale e territoriale nei diversi paesi europei, hanno sviluppato per molto tempo un maggiore interesse a conservare i contatti tra le diverse aree del protestantesimo europeo, tanto occidentale che orientale, anche perché tendevano a considerare troppo centripeto il nucleo cattolico dei paesi fondatori della Comunità europea (Italia, Francia, Germania e Benelux). Solo a partire dalla prima elezione del Parlamento europeo nel 1979 e, in misura ancora più marcata, con la fine dei regimi comunisti in Europa orientale, sono cadute alcune pregiudiziali, anche politico-economiche, e si sono intensificati e radicati i contatti con le istituzioni di Bruxelles (cfr. Willaime 1999, pp. 156-157). Su questo versante, un importante attore organizzativo è la Conferenza delle Chiese Europee (CEC) che, fondata alla fine degli anni Cinquanta, raccoglie oggi 126 Chiese cristiane di Europa, occidentale e orientale, con l'eccezione della Chiesa Cattolica, che però ha sviluppato crescenti legami di collaborazione e cooperazione. Il processo di integrazione europea, infatti, ha avuto ed avrà effetti anche sull'*arena interna* delle Chiese europee, cioè sull'ambito del dialogo ecumenico. Negli anni Novanta, il dialogo ecumenico ha visto diverse occasioni di sviluppo, ma è in questi ultimi anni che si è giunti a risultati notevoli in merito a documenti comuni e a posizioni che coinvolgono la quasi totalità delle Chiese e confessioni cristiane d'Europa. Si tratta di primi risultati, ma che da soli costituiscono una svolta nelle relazioni infracristiane, caratterizzate per molti secoli da profondi conflitti. Tra i risultati recenti meritevoli di attenzione vi è sicuramente la *Charta Oecumenica Europea* (COE) proclamata il 22 aprile 2001 congiuntamente dalla CEC e dalla CCEE, nella quale le diverse Chiese cristiane si impegnano ad una reciproca e costante collaborazione, anche al fine di evitare forme di concorrenza, facendo proprio il principio della libertà di coscienza individuale come presupposto e fondamento dell'appartenenza religiosa. Le divisioni che per secoli hanno pesato sui rapporti infracristiani in Europa rimangono, ma si invita a riconoscere gli elementi positivi delle diverse tradizioni cristiane. Ciò investe anche i rapporti con le altre religioni storiche diffuse in Europa. In particolare, se l'ap-

profondimento dei legami con l'ebraismo è espressione di un processo già in atto da diversi anni, è da sottolineare l'apertura verso l'Islam e l'impegno a collaborare su temi di comune interesse, nel rispetto della libertà di coscienza e nella difesa dei diritti individuali e comunitari di libertà religiosa.

Il processo di integrazione europea costituisce un notevole fattore di stimolo alla collaborazione tra Chiese europee. Un atto di particolare importanza è il contributo che la Chiesa Cattolica (attraverso la COMECE) e le Chiese protestanti ed ortodosse (attraverso la CEC) hanno presentato in forma congiunta alla Convenzione per il futuro dell'Europa nel settembre del 2002. Si tratta di una proposta di inserimento nel Trattato Costituzionale Europeo di tre clausole che inquadrano l'esercizio della libertà religiosa e le relazioni tra le istituzioni dell'UE e le religioni. La proposta è stata accettata solo in parte dalla Convenzione, che non ha accolto la prima clausola, mentre ha accolto la seconda senza modifiche e la terza con qualche modifica⁴. Per la nostra analisi, il contributo appare rilevante soprattutto per i suoi presupposti giuridico-culturali che evidenziano come l'incremento del dialogo e della cooperazione tra le Chiese europee contribuisca allo sviluppo e al consolidamento della logica del pluralismo e dei principi democratici proprio nella definizione che le Chiese danno di se stesse e dei loro possibili rapporti con le istituzioni dell'UE. La prima clausola⁵, che potremmo definire *comunitarista*, costituiva un importante elemento di innovazione nel sistema di tutela dei diritti di libertà religiosa che fino ad oggi ha caratterizzato l'UE. Nel diritto comunitario, la libertà religiosa è esplicitamente tutelata in quanto libertà che pertiene alla sfera individuale. La clausola proposta introduce invece il principio di matrice comunitarista, secondo il quale l'esercizio di una libertà fortemente connessa alla dimensione identitaria, come quella religiosa, deve poter essere tutelato anche attraverso il riconoscimento della peculiarità delle sue forme organizzative. Certamente, l'accettazione di questa clausola costituirebbe *de facto* un riconoscimento delle posizioni di vantaggio che nei diversi Stati nazionali membri dell'UE le Chiese cristiane hanno conseguito, in forza del loro radicamento nel tessuto sociale e nella storia nazionale; tuttavia, è forse il caso di sottolineare che, a differenza di quanto richiesto in passato, in questa proposta non si fa derivare tale diritto da un riconoscimento dello speciale ruolo che le Chiese cristiane hanno avu-

⁴ Si tratta dell'art. I-52 del testo approvato nel giugno 2004 che recita: «1. L'Unione rispetta e non pregiudica lo *status* di cui godono negli Stati membri, in virtù del diritto nazionale, le Chiese e le associazioni o comunità religiose. 2. L'Unione rispetta ugualmente lo *status* di cui godono, in virtù del diritto nazionale, le organizzazioni filosofiche e non confessionali. 3. Riconoscendone l'identità e il contributo specifico, l'Unione mantiene un dialogo aperto, trasparente e regolare con tali Chiese e organizzazioni».

⁵ «L'Unione Europea riconosce e rispetta il diritto delle Chiese e delle comunità religiose ad organizzarsi liberamente in accordo con le leggi nazionali, con le loro convinzioni e con le loro regole e di perseguire i loro scopi nel quadro dei diritti fondamentali».

to nella storia e nella definizione dell'identità europea, ma dal presupposto democratico della richiesta di riconoscimento dei diritti collettivi di esercizio della libertà religiosa per qualunque Chiesa e comunità religiosa e dunque anche per quelle diverse dalle Chiese cristiane storiche.

La seconda clausola⁶, ispirata ai principi della *democrazia partecipativa*, appare particolarmente meritevole di interesse per un duplice aspetto. Le Chiese si collocano nella società civile organizzata e, in quanto componenti della società civile connotate da una specifica identità, chiedono riconoscimento del loro "contributo alla vita pubblica" da parte delle istituzioni dell'Unione. In questo quadro, si inserisce la richiesta di un "dialogo strutturato" tra le istituzioni europee e le Chiese stesse. Cioè di un sistema di relazioni permanente che, articolato come dialogo, non costituisca soltanto un mezzo di riconoscimento di diritti e di condizioni di *status* giuridico, ma offra alle Chiese la possibilità di intervenire nella sfera pubblica europea, con la propria specifica identità di comunità religiose organizzate, insieme alle altre componenti della società civile presenti nell'Unione. Tale clausola trova il proprio fondamento nell'impegno della Convenzione europea a favorire, nell'assetto istituzionale futuro dell'UE, le forme della partecipazione della società civile alle decisioni collettive. Allo stesso tempo, la richiesta di un "dialogo strutturato" fatta dalle Chiese come esercizio della partecipazione democratica è significativa in quanto presuppone, per un verso, un'identità religiosa pluralistica e, per l'altro, una sfera pubblica laica che offra spazi di partecipazione alle religioni senza privilegiarne alcuna. È significativo che la convenzione abbia accolto questa proposta nel terzo comma dell'art. I-52, riducendone però in parte la portata, soprattutto per la trasformazione del dialogo da "strutturato" in "aperto, trasparente e regolare". In ogni caso, si tratta di un riconoscimento importante delle Chiese come parte della società civile.

La terza clausola⁷ consiste nella reiterazione del già citato testo del quale le Chiese domandarono l'inserimento nel Trattato di Amsterdam e che invece fu allegato all'Atto Finale come Dichiarazione, con semplice valore di auspicio politico. Accolta in modo integrale nel secondo comma del citato art. I-52 del testo della Costituzione, il presupposto di questa terza clausola è quello *identitario-confessionale*, sicuramente più tradizionale dei presupposti delle clausole precedenti, in quanto ha come scopo quello di conservare le posizioni e gli *status* acquisiti dalle Chiese e dalle organizzazioni etiche non confessionali nei diversi Stati membri, anche in presenza di una diversa

⁶ «L'Unione Europea rispetta la specifica identità e il contributo alla vita pubblica delle Chiese e delle comunità religiose e mantiene con esse un dialogo strutturato».

⁷ «L'Unione Europea rispetta e non pregiudica lo *status* di cui godono negli Stati membri, in virtù del diritto nazionale, le Chiese e le comunità religiose. L'Unione rispetta ugualmente lo *status* di cui godono, in virtù del diritto nazionale, le organizzazioni filosofiche e non confessionali».

legislazione da parte dell'UE. Ciò, come è evidente, costituirebbe un pregiudizio per le altre religioni e per quelle organizzazioni non confessionali che già non godono di particolari *status* nelle legislazioni nazionali. Da questo punto di vista, la clausola identitario-confessionale esprime la presenza di orientamenti tradizionali nella difesa degli interessi che le Chiese hanno nei diversi contesti nazionali. Tuttavia, considerata insieme alle altre due clausole, appare impiegata al fine di distinguere su due piani le forme di relazione delle Chiese con la sfera pubblica istituzionale. Da un lato, si chiede la conservazione dello *status quo* al livello nazionale; dall'altro, si riconosce alle istituzioni dell'Unione un carattere meta-nazionale, nel quale le relazioni con le Chiese e le comunità religiose sono improntate ai principi della partecipazione alla sfera pubblica e del riconoscimento comunitarista delle identità e organizzazioni religiose.

Pur nell'ancora incerto futuro del Trattato, il documento costituisce un indicatore significativo di un processo di trasformazione in senso pluralistico delle identità religiose anche al livello delle organizzazioni, e della richiesta di ridefinizione in senso pluralistico della laicità delle istituzioni della sfera pubblica. Per quanto questi documenti comuni possano essere considerati alla stregua di «indicatori empirici» di un processo in atto, bisogna considerare che nel contesto delle Chiese cristiane europee tale processo coinvolge prevalentemente cattolici e protestanti e in misura minore le Chiese ortodosse. Queste ultime, per quanto continuino a partecipare alle attività delle organizzazioni ecumeniche europee, hanno progressivamente assunto a partire dalla metà degli anni Novanta posizioni di distanza critica dal processo di integrazione europea e parallelamente dalle relazioni di cooperazione sviluppate fino a quel momento con la Chiesa Cattolica. Il completamento dell'allargamento ad est dell'Unione Europea costituirà probabilmente un fattore di stimolo al cambiamento di questa posizione, ma è ancora troppo presto per poter vedere degli effetti.

Le questioni discusse in queste brevi note ci inducono a considerare come l'esigenza di ripensare le forme storiche di laicità non sia esclusivamente un frutto della società multi-religiosa come si viene delineando da ormai alcuni decenni, ma, a ben vedere, trovi condizioni e spinte non meno rilevanti negli effetti che il processo di integrazione europea produce sugli assetti istituzionali degli Stati nazionali e sulle relazioni tra le Chiese. Da fonte di legittimazione non religiosa, la cui appropriazione da parte degli Stati nazionali è costitutiva della loro stessa forma moderna, la laicità è sottoposta a trasformazione attraverso la dinamica di integrazione degli Stati dell'UE. In questo processo, lo Stato perde il monopolio della determinazione della forma di laicità al proprio interno e si aprono condizioni di rielaborazione di forme post-nazionali di laicità, nelle quali la distribuzione differenziata delle diverse identità e organizzazioni religiose nello spazio sociale europeo si incrocia, in modo problematico, con le metamorfosi della cittadinanza attivate nell'UE.

Riferimenti bibliografici

- AA. VV., *Europa. Quale Europa?*, Ares, Milano 2004
- ABBRUZZESE S., *Comunione e liberazione*, Laterza, Roma-Bari 1991
- ACQUAVIVA S., PACE E., *La religione come organizzazione*, in *Sociologia delle religioni*, NIS, Roma 1996
- ALDRIDGE A., *La religione nel mondo contemporaneo*, il Mulino, Bologna 2005
- ALEXANDER J., *On the Social Construction of Moral Universals: The «Holocaust» from War Crime to Trauma Drama*, in ALEXANDER J., EYERMAN R., GIESEN B., SMELSER N.J., SZTOMPKA P., *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkeley 2004
- ARENDRT, H., *Sulla rivoluzione*, Comunità, Milano 1999
- BADEN-POWELL R., *Il libro dei capi*, Ancora, Milano 1964
- BAINTON R.H., *La Riforma protestante*, Einaudi, Torino 1952
- BARBER B.R., *A Place For Us*, Farrar, Strass & Giroux, New York 1998
- BAUBÉROT J., *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Seuil, Paris 2004
- BAUMAN Z., *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, il Mulino, Bologna 2002
- Beati i Costruttori di Pace, *Per una civiltà capace di futuro*, Wuppertal Institut fuer Klima, Emi, Bologna 1996
- Beati i Costruttori di Pace, *Disarmiamo la storia*, Multi media records, Avezzano 2004
- Beati i Costruttori di Pace, "Tutte le sordità della CEI. La denuncia dei 'Beati i costruttori di pace' – Lettera aperta alle comunità cristiane e ai Vescovi italiani", in «Adista», 7 maggio 2005a, n. 34
- Beati i Costruttori di Pace, "Appello ai Vescovi italiani per la Chiesa italiana. Lettera aperta alle comunità cristiane e ai Vescovi italiani", in www.beati.org, 2005b
- BECK U. (a cura di), *Politik der Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt 1998
- BELLAH R. e altri, *Le abitudini del cuore*, Armando, Roma 1996
- BERGER L.P., *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Leumann, Elle Di Ci, Torino 1987
- BERGER L.P., *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, il Mulino, Bologna 1994

- BERGER L.P., *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, il Mulino, Bologna 1995
- BERGER P. (a cura di), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans, Washington 1999
- BERGER L.P., "Le dinamiche culturali della globalizzazione", in «Quaderni di teoria sociale», 2005
- BERZANO L., *Differenziazione e religione negli anni Ottanta*, Giappichelli, Torino 1990
- BIZZOTTO A. (a cura di), *Beati i costruttori di pace*, Messaggero, Padova 1986
- BOBBIO N., *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Einaudi, Torino 1984
- BODEI R., *L'etica dei laici*, in PRETEROSSO G., *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari 2005
- BOHMAN J., REHG W. (a cura di), *Deliberative Democracy*, MIT Press, Cambridge 1999
- BOLGIANI F., FERRONE V., MARGIOTTA BROGLIO F. (a cura di), *Chiesa Cattolica e Modernità*, il Mulino, Bologna 2004
- BONINI R., *La comunità di Sant'Egidio*, in FAVALE A., *Movimenti ecclesiali contemporanei*, LAS, Roma 1991
- BONTEMPI M., *Religion and the Public Sphere*, in BETTIN G., RECCHI E. (a cura di), *Comparing European Societies*, Monduzzi, Bologna 2005
- BONTEMPI M., *Geometrie simboliche. Identità religiose e sfera pubblica*, in COTESTA V. (a cura di), *Le metamorfosi della sfera pubblica*, Liguori, Napoli 2006
- BORTOLINI M., PRANDINI R., "Il diritto alla privacy come diritto soggettivo. Semantica della neutralizzazione e struttura della società", in «Sociologia e politiche sociali», n. 1, 2001
- BORTOLINI M., *L'arte della sfera pubblica: concetti e studio di caso*, in DONATI P., COLOZZI I. (a cura di), *Generare «il civile»*, il Mulino, Bologna 2001a
- BORTOLINI M., "Recensione a J. Casanova, Oltre la secolarizzazione", in «Quaderni di Teoria Sociale», 2001b
- BORTOLINI M., "I limiti della pluralità. Categorie della politica in Talcott Parsons", in «Quaderni di Teoria Sociale», 2002
- BORTOLINI M., *L'immunità necessaria. Talcott Parsons e la sociologia della modernità*, Meltemi, Roma 2005
- BRUNELLI G., PREZZI L., "Viaggio nel pacifismo cattolico", in «Il Regno/Attualità», n. 6, 1991
- BRUNKHORST H., *Solidarität*, Suhrkamp, Frankfurt 2002
- CAMMAERTS B., VAN AUDENHOVE L., "Online Political Debate, Unbounded Citizenship, and the Problematic Nature of a Transnational Public Sphere", in «Political Communication», n. 22, 2005
- CANIGLIA E., *Il multiculturalismo come forma sociale del postmoderno*, in CANIGLIA E., SPREAFICO A. (a cura di), *Multiculturalismo o comunitarismo?*, Luiss, Roma 2003

- CANIGLIA E., "Cittadinanza e immigrazione. Europa e Stati Uniti a confronto", in «Queste istituzioni», nn. 136-137, 2006
- CAPORASO J., *Regional Integration Theory. Understanding Our Past Anticipating Our Future*, in SANDHOLTZ W., STONESWEET A. (a cura di), *European Integration and Supranational Governance*, Oxford University Press, Oxford 1998
- CASANOVA J., *Oltre la secolarizzazione. La religione alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000
- CASANOVA J., *Religione, identità laiche e integrazione europea*, in MICHALSKI K., ZU FÜRSTENBERG N. (a cura di), *Europa laica e puzzle religioso*, Marsilio, Venezia 2005
- CAVAGNA A., *Strategie di pace. Dodici vie praticabili alla pace*, Emi, Bologna 2005
- CEI, *Criteri di ecclesialità dei gruppi, movimenti e associazioni di fedeli nella Chiesa. Nota pastorale*, Edizioni Paoline, Roma 1981
- CEPPA L., "Pluralismo etico e universalismo morale in Habermas", in «Teoria politica», n. XIII, 1997
- CHRISTIANSEN T., JORGENSEN K.E., WIENER A., "The Social Construction of Europe", in «Journal of European Public Policy», 6, 4, 1999
- CODA P., *Trinità e libertà*, in GIORDANO A., TOMATIS F. (a cura di), *Cristianesimo ed Europa*, Città Nuova, Roma 1993
- COHEN J., ARATO A., *Civili Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge 1992
- COHEN J., SABEL C., "Directly-Deliberative Polyarchy", in «European Law Journal», 3, 4, 1997
- COHEN J., FUNG A., "Radical Democracy", in «Swiss Journal of Political Science», 10, 4, 2004
- COMECE, *Truth, Memory and Solidarity - Keys to Peace and Reconciliation*, Statement of the COMECE on Peace, Brussels 11 March 1999
- COMECE, *A Stable Monetary Union. Hope for a Europe of solidarity*, Statement by the Bishops of COMECE two years after the introduction of the Euro, Brussels, 6 December 2000
- COMECE, *The Crisis in European Agriculture and Its Consequences*, Statement on agriculture, Rome, 30 March 2001
- COMECE, *Dichiarazione dei Vescovi della COMECE in vista di una politica comune dell'asilo e dell'immigrazione per l'UE*, Roma, 30 marzo 2001a
- COTESTA V., *Introduzione. L'Europa possibile*, in COTESTA V. (a cura di), *Le identità mediterranee e la costituzione europea*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, 2 voll.
- DAHL R., *La democrazia e i suoi critici*, Editori Riuniti, Roma 1997
- DAVIE G., "Believing without Belonging", in «Social Compass», n. 37, 1993
- DAVIE G., *Europe: The Exception that Proves the Rule?*, in BERGER P. (a cura di), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans, Washington 1999

- DELLA PORTA D., CAIANI M., *Quale Europa? Europeizzazione, identità e conflitti*, il Mulino, Bologna 2006
- DE SWAAN A., "The Evolving European Language System: A Theory of Communication Potential and Language Competition", in «International Political Science Review», n. 14/3, 1993
- DIOTALLEVI L., *Religione, chiesa, modernizzazione: il caso italiano*, Borla, Roma 1999
- DIOTALLEVI L., "Cattolicesimo in via di settarizzazione? Una ipotesi vecchia per problemi nuovi", in «Concilium», 39, 3, 2003
- DOMBROWSKI D. A., *Rawls and Religion*, State University of New York Press, Albany 2001
- DOMINJANNI I., *Corpo e laicità. Il caso della legge sul velo*, in PRETEROSSO G. (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari 2005
- DONATI P.P., *Pensare la società civile come sfera pubblica religiosamente qualificata*, in VIGNA C., ZAMAGNI S. (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano 2002
- DONATI P.P., COLOZZI I. (a cura di), *La cultura civile in Italia: fra Stato, mercato e privato sociale*, il Mulino, Bologna 2002
- ERIKSEN E.O., "An Emerging European Public Sphere", in «European Journal of Social Theory», n. 8 (3), 2005
- FAVALE A., *Panorama del fenomeno aggregativo laicale e dei movimenti religiosi alternativi nella chiesa italiana*, in ID. (a cura di), *Movimenti ecclesiali contemporanei*, LAS, Roma 1991
- FAVALE A., *I gruppi del Rinascimento nello Spirito*, in ID. (a cura di), *Movimenti ecclesiali contemporanei*, LAS, Roma 1991a
- FERRARA A., *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano 1999
- FERRARA A., *Giustizia e giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2000
- FERRARA A., "La religione entro i limiti della ragionevolezza", in «Parole chiave», n. 33, 2005
- FERRARA A., "Laicità: una parola ambigua?", in «Parole chiave», n. 33, 2005a
- FERRARI S., "Un modello europeo. Stato, diritti, confessioni religiose", in «Il Regno», n. 18, 1996
- FILORAMO G., *Che cos'è la religione?*, Einaudi, Torino 2004
- FRAZER N., *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, in CALHOUN C. (a cura di), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge 1992
- FUNG A., "Recipes for Public Spheres: Eight Institutional Design Choices and Their Consequences", in «Journal of Political Philosophy», 11, 3, 2003
- FUNG A., WRIGHT E. O., *Deepening Democracy*, Verso, London 2003
- GARELLI F., *Religione e Chiesa in Italia*, il Mulino, Bologna 1991

- GARELLI F., *Forza della religione e debolezza della fede*, il Mulino, Bologna 1996
- GARELLI F., "Piazze e chiese: il cattolicesimo nella secolarizzazione", in «il Mulino», n. 3, 2003
- GARELLI F., GUIZZARDI G., PACE E., *Un singolare pluralismo*, il Mulino, Bologna 2003
- GERHARDS J., *Politische Öffentlichkeit. Ein system- und akteurstheoretischer Bestimmungsversuch*, in NEIDHARDT F. (a cura di), *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1994
- GIOLO A., SALVARANI B., *I cattolici sono tutti uguali? Una mappa dei movimenti della Chiesa*, Marietti, Genova 1992
- GIUSSANI L., *Il movimento di Comunione e Liberazione*, Jaca Book, Milano 1987
- GRIMM D., *Una costituzione per l'Europa?*, in ZAGREBELSKY G., PORTINAIO P.P., LUTHER J. (a cura di), *Il futuro della costituzione*, Einaudi, Torino 1996
- GUIZZARDI G., *La pluralità dei pluralismi*, in GARELLI F., GUIZZARDI G., PACE E. (a cura di), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, il Mulino, Bologna 2003
- GUNN J.A.W., *Public Opinion*, in BALL T., FARR J., HANSON R.L. (a cura di), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge University Press, Cambridge 1989
- HABERMAS J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 1977
- HABERMAS J., *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996
- HABERMAS J., *Una costituzione per l'Europa. Osservazioni su Dieter Grimm*, in ZAGREBELSKY G., PORTINAIO P.P., LUTHER J. (a cura di), *Il futuro della costituzione*, Einaudi, Torino 1996a
- HABERMAS J., *La costellazione post-nazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Feltrinelli, Milano 1999
- HABERMAS J., *Storia e critica dell'opinione pubblica* (con una prefazione alla nuova edizione), Laterza, Roma-Bari 2002
- HABERMAS J., *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 2002a
- HABERMAS J., *L'occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari 2005
- HABERMAS J., *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, in HABERMAS J., RATZINGER J., *Ragione e fede in dialogo*, BOSETTI G. (a cura di), Marsilio, Venezia 2005a
- HABERMAS J., "Religion in the Public Sphere", in «European Journal of Philosophy», 1, 14
- HABERMAS J., *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in ID., *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006
- HERVIEU-LÉGER D., *Religion as a Chain of Memory*, Polity Press, Cambridge 2000

- HERVIEU-LÉGER D., *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, il Mulino, Bologna 2003
- HOOGHE L., MARKS G., *Multi-Level Governance and European Integration*, Rowman & Littlefield, New York 2001
- HUNTINGTON S., *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo*, il Mulino, Bologna 1998
- HUNTINGTON S., *La nuova America*, Garzanti, Milano 2005
- JANSEN T., "Europe and Religions: the Dialogue between the European Commission and Churches or Religious Communities", in «Social Compass», 47, 1, 2000
- KANT I., *Scritti morali*, Einaudi, Torino 1970
- KETTNER M., SCHNEIDER, M.-L., *Öffentlichkeit und entgrenzter politischer Handlungsraum: der Traum von der «Weltöffentlichkeit» und die Lehren des europäischen Publizitätsproblems*, in BRUNKHORST H., KETTNER M. (a cura di), *Globalisierung und Demokratie*, Suhrkamp, Frankfurt 2000
- KÖGLER H.-H., "Constructing a Cosmopolitan Public Sphere. Hermeneutic Capabilities and Universal Values", in «European Journal of Social Theory», 8 (3) 2005
- KOOPMANS R., ERBE J., "Towards a European Public Sphere? Vertical and Horizontal Dimensions of Europeanised Political Communication", in «Discussion Paper SP IV 2003-403», Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB), 2003
- KURTZ L., *Le religioni nell'era della globalizzazione*, il Mulino, Bologna 2000
- LACORNE D., *La crisi dell'identità americana*, Editori Riuniti, Roma 1999
- LENTINI G., *Alle radici cristiane dell'Unione Europea*, Città Nuova, Roma 2004
- LIPPMAN W., *Opinione pubblica*, Donzelli, Roma 1998
- LUHMANN N., *L'opinione pubblica*, in ID., *Stato di diritto e sistema sociale*, Guida, Napoli 1990
- MARCHISIO R., *Religione e religiosità*, Carocci, Roma 2002
- MARCHISIO R., "Ripensare la laicità: tra pluralismo e individualismo religioso", in «Rassegna italiana di sociologia», 4, 2005
- MARCHISIO R., PISATI M., "‘Dimmi in cosa credi e ti dirò chi sei’. Un'analisi critica delle tipologie italiane di religiosità", in «Rassegna Italiana di Sociologia», XL, n. 3, 1999
- MARGIOTTA BROGLIO F., *Il fenomeno religioso nel sistema giuridico dell'Unione europea*, in MARGIOTTA BROGLIO F., MIRABELLI C., ONIDA F., *Religioni e sistemi giuridici*, il Mulino, Bologna 2000
- MARGIOTTA BROGLIO F., *La laicità dello Stato*, in PRETEROSSO G., *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari 2005
- MARTELLI S., *L'AGESCI: un'associazione fra mondo vitale e sistema*, in ARDIGÒ et AL., *Scouts oggi. Diecimila rovers-scolte dell'Agesci rispondono*, Roma, Borla 1989

- MARTIN D., *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Aldershot 2005
- MARZANO M., *Il cattolico e il suo doppio*, Franco Angeli, Milano 1996
- MARZOCCHI V., "Stato e democrazia, fedi e Chiese", in «Fenomenologia e Società», in corso di stampa
- MAYHEW L.H., *The New Public*, Cambridge University Press, Cambridge 1997
- MCGRATH A., *Il pensiero della Riforma*, Claudiana, Torino 1991
- MCGRATH A., *Le radici della spiritualità protestante*, Claudiana, Torino 1997
- MELLONI A., "Movimenti. De significatione verborum", in «Concilium», 39, 3, 2003
- MICHALSKI K., ZU FÜRSTENBERG N. (a cura di), *Europa laica e puzzle religioso*, Marsilio, Venezia 2005
- MORAVCSIK A., *The Choice for Europe: Social Purpose and State Power from Messina to Maastricht*, Cornell Univ. Press, Ithaca 1998
- NOVAK M., *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1999
- NOVICK P., *The Holocaust in American Life*, Mariner Books, Boston 1999
- NUCCI A., "Le carte dei diritti", in «Una voce che grida», n. 17, marzo 2001
- NUCCI A., "Fasi della scristianizzazione dell'Occidente", in «Una voce che grida», n. 32, dicembre 2004
- PACE E., *Nuove forme della riagggregazione cattolica*, in GUIZZARDI G. et AL., *Chiesa e religione del popolo. Analisi di un'egemonia*, Claudiana, Torino 1981
- PACE E., *Il regime della verità*, il Mulino, Bologna 1990
- PACE E., "I movimenti religiosi nelle società contemporanee", in «Quaderni di Sociologia», n. 2, XXXVI, 1992
- PACE E., *Verso un cattolicesimo post tradizionale*, in *L'unità dei cattolici in Italia. Origini e decadenza di un mito collettivo*, Guerini e Associati, Milano 1995
- PACE E., *Le sette*, il Mulino, Bologna 1997
- PACE E., *Il regime della verità*, il Mulino, Bologna 1998
- PACE E., "Crescite e moltiplicatevi. Dall'organicismo alla pluralità dei modelli nel cattolicesimo contemporaneo", in «Concilium», n. 3, 2003
- PACIERA M., *Il Rinnovamento frutto del Concilio*, Edizioni Rinnovamento nello Spirito Santo, Roma 2002
- PAGLIA V., *Essere cattolici*, Mondadori, Milano 2005
- PARSONS T., *Il Cristianesimo e la società industriale moderna*, in *Teoria sociologica e società moderna*, Etas, Milano 1979
- PENDENZA M., *Le idee di Europa*, in COTESTA V., PENDENZA M. (a cura di), *Europei Mediterranei*, Liguori, Napoli 2004
- PERRENCHIO F., *Comunione e Liberazione*, in FAVALE A., *Movimenti ecclesiali contemporanei*, LAS, Roma 1991
- PETERS B., "La sfera pubblica e il suo senso", in «Quaderni di Teoria Sociale», 2003

- PIRAS M., "Diritti e doveri della religione nella società democratica", in «Teoria Politica», in corso di stampa
- PIVA A., "Laicato missionario e volontariato internazionale. Seguendo la linea della distinzione", in «Volontari e Terzo Mondo», n. 4, 1985
- PIZZOLATO L., *L'unità politica dei cattolici: riflessioni prospettiche*, in AA.VV., *Unità politica dei cattolici oggi*, In dialogo, Milano 1990
- PRETEROSSO G., *Contro le nuove teologie della politica*, in PRETEROSSO G. (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari 2005
- PRIVITERA W., *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2001
- PRODUFOOT W. (a cura di), *William James and a Science of Religion*, Columbia University Press, Columbia 2004
- QUAGLIARELLO G. (a cura di), *Liberalismo, cristianesimo e laicità*, Mondadori, Milano 2005
- RATZINGER J. (BENEDETTO XVI), *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1968
- RATZINGER J. (BENEDETTO XVI), *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005
- RATZINGER J., *Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune*, in HABERMAS J., RATZINGER J., *Ragione e fede in dialogo*, BOSETTI G. (a cura di), Marsilio, Venezia 2005a
- RAWLS J., "The Idea of Public Reason Revisited", in «The University of Chicago Law Review», 64, 3, 1997
- RICCARDI A., *San' Egidio Roma e il mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997
- RICCARDI A., *Dio non ha paura*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000
- RICCARDI A., *Convivere*, Laterza, Roma-Bari 2006
- RICCOBONO F., "Laicità: una parola ambigua?", in «Parole Chiave», n. 33, 2005
- RIPA P., *Lo scoutismo cattolico in Italia*, in FAVALE A., *Movimenti ecclesiali contemporanei*, LAS, Roma 1991
- RIVA F., RIZZI M., *La politica e la religione*, Edizioni Lavoro, Roma 2000
- RORTY R., VATTIMO G., *Il futuro della religione*, Garzanti, Milano 2005
- ROSATI M., *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2002
- ROSATI M., "Critica del dogmatismo liberale. La laicità da ideologia a pratica liberale", in «Parole Chiave», n. 33, 2005
- ROSATI M., *Abitare una terra di nessuno. Emile Durkheim e la modernità*, introduzione a E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma 2005a
- ROSATI M., *Dove poggia la solidarietà tra estranei. Lutto e autenticità nell'idea habermasiana d'Europa*, in *La filosofia e l'Europa*, Vita e Pensiero, Milano, in corso di stampa
- ROSTAGNO S., *Lingue diverse e comuni propositi. Etiche e religioni*, in BEIN RICCO E. (a cura di), *La sfida di Babele. Incontri e scontri nella società multiculturale*, Claudiana, Torino 2001

- RUINI C., *Nuovi segni dei tempi*, Mondadori, Milano 2005
- RUSCONI G.E., *Come se Dio non ci fosse*, Einaudi, Torino 2000
- SANTAMBROGIO A., *Verso un modello di solidarietà riflessiva*, in ROSATI M., SANTAMBROGIO A. (a cura di), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma 2002
- SASSO G., "Considerazioni sul laicismo", in «Parole chiave», 33, 2005
- SCHARPF F.W., *Demokratie in der transnationalen Politik*, in BECK U. (a cura di), *Politik der Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt 1998
- SCHLESINGER P., "Changing Spaces of Political Communication: The Case of the European Union", in «Political Communication», n. 16, 1999
- SCHMALZ-BRUNS R., *Reflexive Demokratie*, Nomos Verlag, Baden-Baden 1995
- SEGUY J., *Cristianesimo e società*, Morcelliana, Brescia 1994
- SELIGMAN A.B., *La scommessa della modernità*, Meltemi, Roma 2002
- SELIGMAN A.B. (a cura di), *Modest Claims: Dialogues on Toleration and Tradition*, The University of Notre Dame Press, Notre Dame 2004
- SELIGMAN A.B., WELLER R., PUETT M.J., BENNETT S., *For Ritual*, manoscritto, 2006
- SHAW J., "Postnational Constitutionalism in the European Union", in «Journal of European Public Policy», 6, 4 Special Issue, 1999
- SICA M., *Storia dello scoutismo italiano*, La Nuova Italia, Firenze 1973
- SORGE B., *Uscire dal Tempio*, Marietti, Genova 1989
- STARK R., "Spiegare le variazioni della religiosità", in «Polis», n. 1, XII, 1998
- STOUT J., *Democracy and Tradition*, Princeton University Press, Princeton 2004
- TARROW S., *Western Europe as a Composite State*, IUE, Firenze 2000
- TAYLOR C., *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005
- THOMPSON J.B., *Mezzi di comunicazione e modernità. Una critica sociale dei media*, il Mulino, Bologna 1998
- TOLOT G., PARADISI A., RIGOLO P., "Crocifisso come clava, bandiere come...", in www.beati.org, Tematiche: Chiesa in cammino, 2005
- TORTAROLO E., "Laico/laicista", in «Parole chiave», n. 33, 2005
- TRENZ H.-J., EDER K., "The Democratizing Dynamics of a European Public Sphere. Toward a Theory of Democratic Functionalism", in «European Journal of Social Theory», 7 (1), 2004
- TROELTSCH E., *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, La Nuova Italia, Firenze 1974
- VAN DE STEEG M., "Rethinking the Conditions for a Public Sphere in the European Union", in «European Journal of Social Theory», 5 (4), 2001
- VAN HAM P., *European Integration and the Postmodern Condition*, Routledge, London 2001
- VATTIMO G., *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1998
- VATTIMO G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002

- VENTURA M., *La laicità dell'Unione Europea*, Giappicchelli, Torino 2001
- VLAISAVLJEVIC U., *Le comunità etniche, l'etnopolitica e il bene divino*, in COSTESTA V. (a cura di), *Le identità mediterranee e la costituzione europea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, vol. 1
- WALZER M., «Tracciare la linea». *I confini tra religione e politica*, in WALZER M., *Il filo della politica*, Diabasis, Reggio Emilia 2002
- WEILER J., «Il cristianesimo non è un affare privato. Intervista a Joseph Weiler», SIMONCINI A. e CARTABIA M. (a cura di), in «Tracce», n. 7, luglio-agosto 2003
- WEILER J., *Un'Europa cristiana*, Rizzoli, Milano 2004
- WILLAIME J.P., *Il Consiglio Ecumenico delle Chiese e la Conferenza delle Chiese Europee di fronte all'unificazione dell'Europa*, in CANAVERO A., DURAND J.D. (a cura di), *Il fattore religioso nell'integrazione europea*, Unicopli, Milano 1999
- WILSON B.R., *Religion in Secular Society. A Sociological Comment*, Watts, Londra 1966
- WOJTILA K. (GIOVANNI PAOLO II), *Profezia per l'Europa*, Piemme, Casale Monferrato 1999. Contiene, tra gli altri, i testi qui citati in ordine cronologico:
- EV, *Lettera apostolica «Egregiae Virtutis» per la proclamazione dei santi Cirillo e Metodio a Compatroni d'Europa*, 31 dicembre 1980 [42]
- ASC, *Atto europeistico a Santiago de Compostela*, 9 novembre 1982 [57]
- VSE, *Allocuzione al V simposio dei Vescovi europei organizzato dal Consiglio delle Conferenze Europee*, 5 ottobre 1982 [55]
- WISE, *Discorso durante l'udienza ai partecipanti al VI simposio del Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee, sul tema «Secolarizzazione ed evangelizzazione oggi in Europa»*, 11 ottobre 1985 [106]
- DVE, *Discorso ai partecipanti al Convegno di studio su «Il diritto alla vita e l'Europa»*, 18 dicembre 1987 [139]
- EIM, *Lettera apostolica «Euntes in mundum» in occasione del millennio del «Battesimo» della Rus' di Kiev*, 25 gennaio 1988 [142]
- CDP, *Discorso ai rappresentanti del mondo della cultura, delle Chiese non cattoliche e agli studenti, durante l'incontro nel Castello di Praga*, 21 aprile 1990 [203]
- CPE, *Proclamazione delle compatrone d'Europa*, 1 ottobre 1999.
- CM, *Messaggio in occasione del 1200° anniversario dell'incoronazione di Carlo Magno*, 14 dicembre 2000
- WOJTILA K. (GIOVANNI PAOLO II), *Ecclesia in Europa*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 2003
- ZEVINI G., *Il cammino Neocatecumenale. Itinerario di maturazione nella fede*, in FAVALE A., *Movimenti ecclesiali contemporanei*, LAS, Roma 1991
- ZOFFOLI E., *Eresie del movimento neocatecumenale*, Edizioni Segno, Udine 1992

ZOFFOLI E., *Catechesi neocatecumenale e ortodossia del Papa*, Edizioni Segno, Udine 1995

ZOFFOLI E., *Verità sul cammino neocatecumenale*, Edizioni Segno, Udine 1996

Altri documenti consultati

Elenco CNAL (Consulta nazionale delle aggregazioni laicali), in <http://www.chiesacattolica.it>

Patto Associativo AGESCI (2000), in <http://www.agesci.org>.

«Servire», Rivista scout per educatori, in <http://www.rs-servire.org>.

Statuto dell'AGESCI, in <http://www.agesci.org>.

Siti web di riferimento

<http://www.chiesacattolica.it>

<http://www.focsiv.it>

<http://www.rns-italia.it>

<http://www.santegidio.org>

<http://www.agesci.org>

<http://www.beati.org>

<http://www.camminoneocatecumenale.it>

<http://www.clonline.org>