



# Coscienza e Libertà

SEMESTRALE DI LIBERTÀ RELIGIOSA, LAICITÀ, DIRITTI DAL 1978



**A. Ferrari**

**Natura, diritti e religioni:  
analisi comparate**

S. Baldassarre - S. Baldetti  
M.F. Cavalcanti - A. Ceserani  
A. Ferrari - B. Gardella Tedeschi  
H. Gutierrez - D. Hussain  
M.L. Lo Giacco - W. Menski  
F. Oliviero - S. Osnato  
F. Valacchi

# Laicità costituzionale e libertà religiosa. Leggendo Jean Baubérot-Vincent, *1882-1905 ou la laïcité victorieuse* (PUF, Paris 2025)

**Alessandro Ferrari**

*Professore ordinario di Diritto e Religione, Dipartimento di Diritto, economia e culture, Università degli Studi dell'Insubria*

## ABSTRACT

L'articolo analizza criticamente l'evoluzione della laicità francese a partire dalla legge di separazione del 1905 fino alle trasformazioni contemporanee, prendendo spunto dall'opera di Jean Baubérot-Vincent, *1882-1905 ou la laïcité victorieuse*, PUF, Paris 2025.

Attraverso una rilettura storica e teorica, il contributo mostra come il passaggio da una laicità dialettica e liberale a una laicità costituzionalizzata consensuale e valoriale abbia progressivamente attenuato la capacità pacificatrice del principio, esponendolo a usi simbolici e securitari. La scuola e la questione islamica emergono come principali banchi di prova di questa mutazione, mentre la culturalizzazione del religioso e la crisi del modello delle "religioni di Chiesa" mettono in difficoltà il diritto europeo di libertà religiosa. In tale contesto, l'articolo interroga la tenuta della laicità come principio di libertà e la sua relazione con la democrazia costituzionale, prospettando i rischi di una trasformazione dominatrice e non più egemonica del paradigma laico.

## SOMMARIO

1. Un'opera di demitizzazione – 2. La fragilità della laicità costituzionale – 3. Dalla laicità-distinzione degli ordini alla laicità "gentiliana" – 4. L'islam come banco di prova – 5. Dalla laicità dialettica alla laicità-valore: il caso inaspettato del "carattere proprio" della scuola cattolica – 6. La resistenza del diritto di libertà religiosa nell'età della laicità valore.



## 1. Un'opera di demitizzazione

È ben nota la grande valenza politica, in ogni epoca, della storia e della memoria così come delle amnesie. Per questo motivo, l'ultima opera di Jean Baubérot-Vincent rende, a mio avviso, un servizio prezioso: smascherare il mito – nel caso di specie il mito di Émile Combes e della “sua” separazione – e, simultaneamente, restituire la storia della legge del 1905 costituisce un autentico servizio costituzionale. Si tratta di un contributo essenziale all'accrescimento di quella che Lawrence M. Friedman ha chiamato la «cultura giuridica esterna», una “Terza Missione” fondamentale per andare più a fondo nella comprensione dei testi fondativi, in questo caso della separazione e della laicità, situarne l'interpretazione in un orizzonte di senso da cui non risulti completamente disperso il loro significato originario e, più in generale, per meglio comprendere la direzione del diritto contemporaneo.

La finalità di quest'ultima opera di Jean Baubérot-Vincent emerge con evidenza: dissipare una mitizzazione che impedisce l'appropriazione politica della laicità costituzionale quale compimento dell'azione liberale e liberatrice avviata con la legge di separazione modellata da Aristide Briand. A fronte di una laicità francese contemporanea che alimenta la paura del religioso e di fronte alle urne disertate nelle democrazie dei nostri giorni, Baubérot-Vincent ci rinvia alla storia di un'azione parlamentare capace di superare «due fobie – quella della religione e quella del popolo» (p. 64, trad. dell'A.). In questo quadro, e nella ricchezza delle suggestioni offerte dall'opera, intendo concentrarmi unicamente su alcuni punti che mi sembrano particolarmente significativi, seguendo un metodo in parte comparativo e, forse, eccessivamente anacronistico: in ogni caso, il volume interpella con forza il presente<sup>1</sup>.

## 2. La fragilità della laicità costituzionale

La separazione di Briand segna la vittoria di una laicità innominata, esplicita nei suoi contenuti ma rimasta nascosta nel nome (p. 173). Oggi, la laicità è un principio espresso che apre la Costituzione francese, ma la vittoria, suggerir-

<sup>1</sup> Intervento tenuto a Parigi il 9 dicembre 2025, alla tavola rotonda organizzata in occasione del trentesimo anniversario del *Groupe Sociétés, Religions, Laïcités* (GSRL), nel centoventesimo anniversario della legge di separazione.



sce l'Autore, non è più quella della sua parte emersa, legata al nome esplicitato e ostentato, talora quasi disperatamente, bensì quella, timida e silenziosa, dei suoi contenuti sommersi, invisibili: la parte nascosta dell'iceberg, che sfugge ai riflettori delle polemiche e delle strumentalizzazioni politiche e che rinvia ancora alla sua impronta liberale originaria (pp. 86 e 310). Infatti, sembra che la Costituzione non abbia trasferito alla laicità quella capacità pacificatrice che la legge ordinaria - e la giurisprudenza - avevano saputo assicurare alla separazione. Il passaggio da una separazione istituzionale (concentrata sulla questione della ri-organizzazione dei vecchi culti riconosciuti e, soprattutto, della vecchia Chiesa concordataria) a una laicità costituzionale intesa come principio di composizione del più vasto pluralismo sociale resta incompiuto.

L'incertezza ermeneutica che circonda una laicità costituzionale incapace di esprimere una scelta di fondo e, così, imprimere una direzione univoca (non si ritrova, nei confronti del principio di laicità, la chiarezza che Briand associava alla legge di separazione: «la soluzione liberale sarà sempre la più conforme alle intenzioni del legislatore», (pp. 180-186, trad. dell'A.), alimenta le divisioni politiche (in specie sinistra/destra; sinistra/sinistra) che, mentre ricordano quelle che accompagnarono la formazione della legge di separazione (pp. 179; 195 e 201-208), rivelano ulteriori, profonde, trasformazioni. Così, se nel 1905 il dibattito parlamentare consentì la formazione di alleanze favorevoli a una legge liberale, oggi le soluzioni più marcatamente "combiste" delle leggi del 2004 (sui "segnî religiosi" nelle scuole pubbliche) e del 2010 (sulla "dissimulazione del viso" negli spazi pubblici) sono state accompagnate da un'ampia convergenza parlamentare. Perfino la divisione registrata in occasione della legge del 2021 (sul rispetto dei "principi della Repubblica") non ha visto l'emergere di un orientamento "liberale" capace di divenire maggioritario: la logica securitaria di breve periodo, piuttosto che quella della libertà, è divenuta il riferimento culturale comune. Del resto, è quanto si è osservato in quello stesso 2021 con la soppressione dell'*Observatoire de la laïcité* che ha segnato il trasferimento della difesa della laicità costituzionale intesa come laicità "di libertà" non più alle istituzioni pubbliche, ma al volontariato privato, ad una sorta di *laïcité maquisarde* incarnata dalla *Vigie de la laïcité*<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. <https://vigie-laicite.fr> (consultato il 14/02/26).



La realtà è che, anche in Francia, non sembra emergere alcun partito politico interessato a farsi carico di queste trasformazioni. Di conseguenza, la laicità costituzionale appare espressione di una società civile più avanzata dei partiti ma, al tempo stesso, istituzionalmente isolata, dal momento in cui le forze politiche rappresentate in Parlamento hanno preferito sequestrarla in favore di una legislazione di affermazione simbolica, svilendo, così, tanto una forma giuridica (la legge) quanto il principio costituzionale che essa dovrebbe attuare.

### **3. Dalla laicità-distinzione degli ordini alla laicità “gentiliana”**

Le divisioni alimentate dalla “nuova laicità” à la Baroin (p. 295), legate all’irrigidimento normativo del suo contenuto emergente - per riprendere la metafora dell’iceberg utilizzata dall’Autore - segnalano una trasformazione radicale della dialettica tradizionalmente connessa a tale principio, la cui portata, legata alla costituzionalizzazione della laicità, non è stata pienamente compresa. La laicità costituzionale del 1946 apparve fin da subito come una laicità consensuale piuttosto che dialettica. Il consenso era legato al *ralliement* cattolico intorno agli effetti sostanziali prodotti, su una delle idee portanti del dibattito politico francese, dalla nuova forma giuridica scelta dalla Quarta Repubblica per consacrarla, vale a dire la sua trasformazione in principio giuridico costituzionale autonomo. Furono i cattolici a sostenere la costituzionalizzazione della laicità quale alternativa alla costituzionalizzazione di una separazione “combista” e ad innervare la scarsa originalità dei riferimenti testuali con una interpretazione che trasferiva sul nuovo principio le aspirazioni del costituzionalismo del secondo dopoguerra. E, come sottolinea Baubérot-Vincent (p. 110), furono sempre cattolici studiosi della storia del cattolicesimo a contribuire a valorizzare, a partire da questa esperienza costituzionale, gli aspetti meno mitizzati, più prosaici ed in ombra, ma più liberali, della legge del 1905.

Nello stesso tempo, mentre il consenso che accompagnava la costituzionalizzazione della laicità attenuava la tradizionale carica dialettica che aveva accompagnato questo principio allorché esso navigava liberamente nel mare delle ideologie politiche, al tempo stesso, la convergenza sul principio giuridico contribuiva ad alimentare, non senza un certo paradosso, quella che sarebbe divenuta la sfida esistenziale di questo principio. Infatti, la costituzionalizzazione consensuale della laicità, che segnalava e anticipava l’attenuazione e il



prossimo “superamento” delle *querelles* religiose del XIX secolo, si accompagnava anche all’indebolimento della percezione della specificità religiosa e della sua radicale distinzione rispetto agli altri fenomeni politico-sociali, distinzione che, però, in Europa, è stata alla base della dialettica istituzionale di separazione/distinzione tra sfera politica e sfera religiosa essenziale per la configurabilità sia della laicità sia di un diritto speciale di libertà religiosa ulteriore a quello di libertà di coscienza. Senza questa dialettica fondamentale appare difficile configurare una libertà religiosa realmente distinta dalla libertà di coscienza.

La convergenza cattolica sulla laicità costituzionale, nel rivelare un allineamento confessionale (e non soltanto politico) intorno a tale principio<sup>3</sup>, attenuava il ruolo della laicità quale strumento di regolazione della dialettica tra alterità religiosa e spazio secolare, rafforzandone, invece, la dimensione di regolatore arbitrale di un pluralismo sociale indistinto, nel quale perfino la secolarizzazione perdeva sia la sua chiarezza moderna, weberiana, sia il suo significato di semplice “perdita” del sacro: era piuttosto l’osmosi tra il religioso e il *saeculum*, talvolta giuridicamente contenuta dal richiamo alla sussidiarietà, a divenire – a ritornare ad essere – il quadro ermeneutico più adeguato per inquadrare i rapporti tra politica e religione.

Questo processo, che conduce ad evidenziare la dimensione culturale della religione, ha reso palese anche il carattere etnocentrico della laicità, mettendo in difficoltà la sua stessa funzionalità normativa. Da una parte, il diritto fatica ad assicurare la distinzione classica tra confessionale/religioso e culturale (del resto associati fin dalla “definizione” italiana del 1989); dall’altra parte, questa culturalizzazione del religioso tende a favorire un religioso percepito come endogeno, rendendo, così, difficile garantire un’uguale libertà tra le realtà comprese nell’ambito di operatività del principio di laicità. Del resto, le circolari di esecuzione della legge sui “segni religiosi” del 2004 hanno consentito di salvaguardare nella scuola pubblica la presenza delle “piccole croci”, lasciando alle sole “grandi croci” la funzione di rappresentare un religioso percepito come irriducibile alla dimensione culturale ormai metabolizzata; al contrario, bur-

<sup>3</sup> Cfr. *Déclaration de l’épiscopat français sur la personne humaine, la famille, la société* (13 novembre 1945), in *Histoire de la laïcité*, J. BAUBÉROT, G. GAUTHIER, L. LEGRAND, P. OGNIER ed., Centre Régional de Documentation Pédagogique de Franche-Comté, Besançon 1994, pp. 272-275.



qa e niqāb non hanno potuto svolgere un ruolo analogo e non hanno dunque consentito di “salvare” il velo islamico, rimasto escluso da un’interpretazione culturalizzante. La questione si complica quando si guarda alla dimensione “positiva”, “sostanziale”, delle libertà. Ora, di fronte all’obbligo degli Stati democratico-costituzionali di rendere concretamente azionabili i diritti, lo Stato non può più limitarsi ad «assicurare» la libertà di coscienza (art. 1 della legge di separazione) e semplicemente «garantire» il libero esercizio del culto (*ibid.*), ma deve estendere l’assicurazione delle effettive condizioni di esercizio a tutte le libertà, articolando e collegando diritti e doveri secondo modalità ben lontane dalla relazione distaccata e separata che lo Stato di diritto liberale prevedeva con i propri cittadini. La conseguenza di tale processo è che lo stesso godimento dei diritti – e non solo una loro specifica dimensione positiva – viene a dipendere da meccanismi di discrezionalità politica, a loro volta influenzati dal grado di convergenza tra i riferimenti culturali dei decisori e quelli dei destinatari. Questa dinamica modifica profondamente la comprensione dell’autonomia confessionale, sempre meno declinabile come immunità di una sfera riservata riferita a un’alterità ormai difficilmente leggibile. Nello stesso tempo, l’attrazione culturalista favorisce l’assorbimento del religioso in una coscienza vista per lo più come esterna alla competenza ecclesiastica ma pienamente interna, invece, alla competenza individuale e, dunque, statale. Ciò non solo accresce la possibilità di vedere come ingiustificato privilegio, contrario al principio di uguaglianza, la presa a carico pubblica di (pretese) «specifiche» esigenze religiose ma finisce anche per trasformare profondamente – tanto nella loro estensione materiale quanto nella loro forza prescrittiva – principi la cui applicazione non suscitava in passato particolare clamore. È il caso, ad esempio, del principio di neutralità, oggi ben lontano dal ruolo che Jean Rivero, nel 1949, gli attribuiva: quello di interprete quasi ingenuo, perché innocente, di una laicità pacificata<sup>4</sup>. Oggi, un principio di neutralità ipertrofico è divenuto il criterio egemonico di traduzione di una laicità funzionale alla depoliticizzazione e alla desertificazione degli spazi sociali – a partire dalla scuola e dai luoghi di lavoro – dove l’intento di escludere i segni di una cultura indesiderata finisce per tradursi nell’esclusione dei segni di ogni cultura. Così, anche l’insistenza

<sup>4</sup> J. RIVERO, *La notion juridique de laïcité*, Recueil Dalloz, 1949, 33, pp. 137-140.

sulla laicità come sintesi di valori (culturali) comuni risponde certamente all'esigenza di una "società-rete" e di un sistema di diritti "sostanziali", ma trascura l'esigenza di rendere possibile un pluralismo inclusivo di differenze forti e non semplicemente rappresentativo di forme culturali mainstream. Sostenere oggi una posizione come quella espressa da Alexandre Ribot durante il dibattito sulla legge di separazione (p. 217) - fondata su un'implicita distinzione tra principi, regole e valori e orientata ad accettare anche manifestazioni sgradevoli e urtanti - diviene, così, oggettivamente più difficile.

Così, la "reazione culturalista" - che rivela la difficoltà di radicamento di una cultura dei diritti fondamentali - e la trasformazione della laicità in strumento del vivere-insieme genera una religione civile non nel senso di Bellah ma, piuttosto, in quello di Gentile: una laicità-religione civile idealista e neoplatonica che certifica una profonda trasformazione del religioso (e dello Stato) e l'uscita dal modello vestfaliano, aprendo un futuro incerto per il diritto di libertà religiosa.

#### **4. L'islam come banco di prova**

Se la culturalizzazione del religioso - e della laicità - finisce per spostare l'onere dialettico sull'«altro culturale» ciò si registra, con particolare evidenza, nei confronti dell'islam. Le esigenze dei musulmani, singoli ed associati, sono più facilmente riferite ad un'alterità culturale ibernata in una comunità essenzializzata letta alla luce del pericolo comunitarista che al diritto di libertà religiosa e di coscienza: l'approccio non essenzialista della morale laica di Jules Ferry descritta, certo con riferimento alle religioni autoctone, da Baubérot-Vincent (pp. 42-43 e 71) non si è ancora esteso a questa tradizione religiosa. Si può dubitare che una nuova edizione del manuale *Tour de la France par deux enfants* (pp. 81-85) presenterebbe oggi la Grande Moschea, il velo musulmano o il burkini in modo (non retoricamente) sereno. La resistenza a rendere operative le indicazioni pedagogiche del rapporto Stasi<sup>5</sup> e l'immediato plebiscito a favore della parte interdittiva (il divieto dei segni religiosi "indiscreti" nella scuola pubblica) non depongono in tal senso. Del resto, il margine di manovra della Commissione Stasi non ha certo goduto della tranquillità e della libertà degli

<sup>5</sup> [www.vie-publique.fr/files/rapport/pdf/034000725.pdf](http://www.vie-publique.fr/files/rapport/pdf/034000725.pdf) (consultato il 14/02/26).



spazi di manovra che il sistema politico dei primi del Novecento poteva offrire alla commissione che lavorò alla separazione (pp. 121, 122).

Nello stesso tempo, la convergenza cattolica sulla laicità costituzionale offre un precedente che numerosi segnali provenienti dai musulmani francesi ed europei mostrano di voler – e poter – imitare. Del resto, le più recenti dinamiche di uscita dal paradigma tridentino e di “ri-confessionalizzazione” dell’agire cattolico, avviate dal pontificato di papa Francesco, seguono e confermano la riscoperta del carattere olistico del religioso, incoraggiata dall’europeizzazione di tradizioni religiose storicamente percepite come esterne – l’islam in primis – che hanno attenuato la logica binaria e spostato l’attenzione dal diritto di libertà religiosa ai più ampi rapporti tra identità religiose e pluralismo. Questa nuova confessionalizzazione delle religioni non contraddice la loro culturalizzazione, ma testimonia la loro uscita dai recinti della modernità e il ritorno pieno nella conversazione pubblica.

La peculiare “criticità musulmana” attiene alla sua natura di “religione di faglia”, di tradizione religiosa che insiste sul centro nevralgico del sistema europeo di libertà religiosa. Quest’ultimo - e l’annessa dialettica sottesa alla separazione - sussiste soltanto se sussistono “religioni di Chiesa”. In altri termini, il diritto europeo di libertà religiosa per come si è andato strutturando fino ad oggi presuppone l’esistenza di istituzioni specializzate nella gestione di un “religioso” distinguibile e separato dalle altre realtà sociali. La presenza di tali istituzioni garantisce allo Stato: la domesticazione e il controllo delle energie religiose, evitando così il “religioso selvaggio”<sup>6</sup>; l’interpretazione autentica dei precetti, il cui possibile adempimento sarà poi sottoposto dai fedeli all’attenzione delle loro autorità politiche e l’esistenza di un’entità religiosa suscettibile di farsi carico, quale parafulmine e capro espiatorio, degli attacchi che i poteri politici intendano indirizzare contro la religione risparmiando i cittadini-fedeli, la cui identificazione con le strutture religiose lo Stato moderno mira deliberatamente a non lasciare integrale.

Ora, l’uscita da questo modello – già avviata dalla stessa legge del 1905 con il passaggio dall’istituzione (i culti riconosciuti e concordatari) all’associazione (non solo quella culturale ma anche quella genericamente privata) e radicaliz-

<sup>6</sup> Cfr. R. BASTIDE, *Le sacré sauvage et autres essais*, Payot, Paris 1975.



zata dal protagonismo individualistico contemporaneo – oppone ormai allo Stato non più “Chiese” dotate di sistemi giuridici istituzionalizzati, bensì ordini giuridici diffusi, instabili, nebulosi. Tale trasformazione si accompagna a un mutamento di vocabolario: le “Chiese” instauravano rapporti, relazioni e, talvolta, facevano lobby; le nebulose religiose oggi fanno “entrismo” (p. 47)<sup>7</sup>. Sia la separazione sia la laicità costituzionale hanno potuto gestire le esigenze istituzionali delle “religioni di Chiesa”: è stato il caso dell’insegnamento religioso nella scuola pubblica e dei crocifissi per la legge del 1905 (pp. 38-42), così come della scuola confessionale (con la riserva che si vedrà in seguito) e del concordato alsaziano per la laicità<sup>8</sup>. La laicità costituzionale contemporanea, invece, si trova spiazzata di fronte alla richiesta di accomodamenti individuali proveniente da fedeli associati in forme non istituzionalizzate. Infatti, sono le rivendicazioni individuali, uscite dalla sfera privata grazie ai diritti umani, a destabilizzare lo Stato: lo rivela con grande evidenza la decisione del Consiglio costituzionale del 2004 sulla ratifica del Trattato sull’Unione europea<sup>9</sup>. L’uscita dal modello liberale della libertà negativa e l’ingresso nell’età dei diritti positivi affidati alle scelte individuali rendono questi ultimi – e i loro ordinamenti fluidi – un pericolo per lo Stato.

È quanto emerge, nello stesso anno della decisione del Consiglio costituzionale appena evocata, dalla legge sui «segni religiosi» nella scuola pubblica. Quest’ultima, optando per una politica del «dominio» e della forza (p. 307), ha rifiutato di accettare la sfida della persuasione e dell’accomodamento individuale accolta, invece, dal Consiglio di Stato in un parere precedente<sup>10</sup>. Qui la lai-

<sup>7</sup> Cfr., in particolare, il rapporto *Frères musulmans et islamisme politique en France*, in [www.interieur.gouv.fr/actualites/dossiers-de-presse/publication-du-rapport-freres-musulmans-et-islamisme-politique-en-france](http://www.interieur.gouv.fr/actualites/dossiers-de-presse/publication-du-rapport-freres-musulmans-et-islamisme-politique-en-france) (consultato il 14/02/26).

<sup>8</sup> Cfr. le decisioni del Consiglio costituzionale n. 77-87 DC del 23 novembre 1977 e n. 2012-297 QPC del 21 febbraio 2013, quest’ultima fondamentale per l’inquadramento giuridico del principio di laicità, in [www.conseil-constitutionnel.fr/decision/1977/7787DC.htm](http://www.conseil-constitutionnel.fr/decision/1977/7787DC.htm) e [www.conseil-constitutionnel.fr/decision/2013/2012297QPC.htm](http://www.conseil-constitutionnel.fr/decision/2013/2012297QPC.htm) (consultati il 14/02/26).

<sup>9</sup> Decisione n. 2004-505 DC del 19 novembre 2004, in particolare il n. 18, in [www.conseil-constitutionnel.fr/decision/2004/2004505DC.htm](http://www.conseil-constitutionnel.fr/decision/2004/2004505DC.htm) (consultato il 14/02/26). In questa decisione la reazione difensiva dello Stato-nazione si esercitava simultaneamente nei confronti di un ordinamento giuridico sovranazionale (l’Unione europea) e di “ordinamenti giuridici individuali”.

<sup>10</sup> Cfr. il celebre *avis* n. 346.893 dell’Assemblea generale del Consiglio di Stato del 27 novembre 1989 in [www.affairesjuridiques.aphp.fr/textes/avis-n-346-893-du-conseil-detat-27111989-port-du-fou-lard-islamique/](http://www.affairesjuridiques.aphp.fr/textes/avis-n-346-893-du-conseil-detat-27111989-port-du-fou-lard-islamique/) (consultato il 14/02/26).



cità era mobilitata non per vietare, ma per discernere, bilanciare ed arbitrare. L'approccio di Jules Ferry, sicuro nel porre la libertà dello spirito al di sopra di qualsivoglia comunione repubblicana (pp. 46 e 72 ss.), risulta così, oggi, anacronistico: i separatisti liberali potevano, come si è visto, banalizzare la talare (pp. 213-215 e 306) – rinviante ad un ordine istituzionale chiaro – ma i laici(sti) di oggi non possono banalizzare il velo, collegato a un religioso non domesticato da un'istituzione specializzata. Peraltro, mentre gli accomodamenti istituzionali del secolo scorso finivano, in definitiva, per garantire la libertà di coscienza degli individui, le restrizioni contemporanee incoraggiano, paradossalmente, con una vera e propria eterogenesi dei fini, l'individualismo – ma anche il comunitarismo – religioso. Se Ferry teneva conto dell'atteggiamento delle famiglie (p. 40), evitando di immaginare gli alunni come monadi orientate a una prospettiva di emancipazione individuale promossa dallo Stato, la lotta contro il velo ha invece isolato le studentesse dal loro contesto familiare, coinvolgendo le famiglie nella logica interdittiva (si vedano le polemiche sul velo delle madri impegnate in attività scolastiche) e frammentando così gli spazi di vita – lavoro incluso – fino al rischio di trasformare lo spazio familiare privato in un bastione identitario.

### **5. Dalla laicità dialettica alla laicità-valore: il caso inaspettato del “carattere proprio” della scuola cattolica**

Che l'incertezza e l'ambiguità che accompagnano l'attuale superamento della distinzione dialettica tra sfera politica e sfera religiosa presentino difficoltà ulteriori – e in realtà irrisolte – per la laicità costituzionale contemporanea appare evidente se si volge lo sguardo, ancora una volta, alla questione scolastica, epicentro di irradiazione di questo principio nel sistema giuridico francese, e non solo. Nel 1905 la legge di separazione coronava la laicizzazione della scuola pubblica, che si trovava inserita in un progetto molto avanzato e coerente di complessiva ridefinizione del ruolo dello Stato. Nel secondo dopoguerra, l'allineamento tra il Preambolo costituzionale (con il suo riferimento all'insegnamento laico), il riferimento costituzionale al principio di laicità (art. 1 nel 1946, art. 2 – “ristretto” – nel 1958 e poi di nuovo art. 1, nuovamente ampliato, nel 1995) e la legislazione sul finanziamento pubblico della scuola privata (per lo più confessionale) del 1959 non è risultato, invece, perfettamente



riuscito. Non solo il Consiglio costituzionale ha evitato di ricorrere alla laicità come parametro per la legittimazione di tale legislazione, preferendo riferirsi, invece, ad un principio di libertà di coscienza di nuovo conio<sup>11</sup> ma la laicità ritornava impiegata a metà degli anni Ottanta per supportare una completa ridefinizione del sistema d'istruzione (il cd. progetto Savary del 1984) che, proprio nel nome di un servizio pubblico unificato, non dialettico, avrebbe assorbito l'insegnamento privato in un'organizzazione "osmotica" in cui scuola confessionale e scuola pubblica avrebbero sperimentato una sostanziale fusione, anche organizzativa (p. 290). Il rifiuto da parte cattolica di tale operazione ha incrinato il consenso intorno alla laicità riportando in circolazione frequenze ottocentesche e silenziando tale principio giuridico fino al 2004, quando il velo musulmano nella scuola pubblica ne avrebbe consentito un utilizzo meno rischioso per lo Stato e per le "religioni di Chiesa" (peraltro esentate dall'applicazione della legge nei loro sistemi scolastici "sotto contratto") della laicità "fusionale" di vent'anni prima. Così, la vicenda dell'insegnamento privato-confessionale del secondo dopoguerra, da una parte, rivelava l'estrema resistenza della dialettica associata alle "religioni di Chiesa"; dall'altra, costringeva la laicità a spostarsi su altri terreni dove il suo approccio valoriale ed assimilazionista può rassicurare sia i nostalgici di una laicità *à la Combes* sia non spaventare eccessivamente le "religioni di Chiesa" (ancora) protette da arrugginiti, ma pur sempre vigenti, arrangiamenti istituzionali dialettici (p. 309)<sup>12</sup>. Il rischio è quello di una laicità consolatoria, ma anche divenuta incapace di rispondere a questioni come quella del "carattere proprio" dell'insegnamento confessionale, tornata di nuovo, inaspettatamente, alla ribalta<sup>13</sup>. Quest'ultima, di recente mobilitata soprattutto con riferimento alla scuola privata musulmana per ostacolarne l'accesso ai finanziamenti pubblici, investe ora direttamente – e mediaticamente – la scuola cattolica, mettendo in discussione la conformità

<sup>11</sup> Cfr. la decisione del 1977 citata alla nota 7.

<sup>12</sup> Cfr. il *modus vivendi* raggiunto nel 1924 tra la Santa Sede e la Francia invocato per esentare le (sole) "associazioni diocesane" da alcuni oneri della legge sui "principi repubblicani" del 2021.

<sup>13</sup> Cfr., ad es., C. BOURGNEUF, *Enseignement catholique : qu'est-ce que le « caractère propre » brandi par l'institution pour dénoncer les contrôles de l'Etat ?*, in *Libération*, 12 dicembre 2025 ([www.liberation.fr/societe/education/enseignement-catholique-quest-ce-que-le-caractere-propre-brandi-par-linstitution-pour-denoncer-les-contrôles-de-letat-20251212\\_HCYL5BZ7YBEU5FMGCFOBMXTPI/](http://www.liberation.fr/societe/education/enseignement-catholique-quest-ce-que-le-caractere-propre-brandi-par-linstitution-pour-denoncer-les-contrôles-de-letat-20251212_HCYL5BZ7YBEU5FMGCFOBMXTPI/)) (consultato il 14/02/26).



dei suoi assetti valoriali ai principi repubblicani e trascinando sotto i riflettori anche l'insegnamento ebraico finanziato dallo Stato: un passaggio destinato a costituire un banco di prova decisivo per la laicità-valore contemporanea.

## **6. La resistenza del diritto di libertà religiosa nell'età della laicità-valore**

Certo è che osservando le dinamiche del diritto di libertà religiosa e del principio di laicità dall'osservatorio francese sorge spontaneo il richiamo alla "democrazia militante" di Karl Loewenstein<sup>14</sup>. La reazione neo-napoleonica al "Brumaio" costituzionale dei diritti dell'uomo (cfr. p. 65) e della laicità costituzionale si iscrive in una dinamica di ordine e di controllo in cui il disperato tentativo di forgiare un islam funzionale al sistema delle "religioni di Chiesa" gioca un ruolo emblematico. Tuttavia, il rischio è che l'uso strumentale della libertà religiosa e della laicità, anziché difendere la democrazia costituzionale, si trasformi esso stesso in un mezzo di sovvertimento di tale forma di Stato.

Da questo punto di vista, l'immagine proposta dall'Autore e già qui più volte rievocata – quella dell'iceberg, con una laicità ideologica in superficie che non intacca, però, la base sommersa, dove continua a sopravvivere una laicità di libertà – è particolarmente interessante. Infatti, ci si potrebbe chiedere se davvero questa base "liberale" stia mantenendo intatta la sua solidità o se questo fondamento non stia, in realtà, cedendo. Se nel 1905 era possibile distinguere tra una «separazione nelle teste» e una «separazione nei testi» (p. 124, trad. dell'A.), sottolineando, nonostante tutto, il liberalismo della seconda, sembra più difficile utilizzare questa dicotomia per la laicità post-2004. Del resto, mentre la legge di separazione era stata accompagnata da un *bouquet* di leggi di libertà (pp. 66-68), la legge del 2004 sui "segnî religiosi" è stata seguita da un ben altro corteo di *hard* e *soft law* che ha profondamente inciso, non solo sulla cultura giuridica interna responsabile (anche) dell'applicazione delle norme, ma, più in profondità ancora, su quella esterna da cui dipende l'attività normativa futura. La risposta alla domanda precedente risulterebbe allora affermativa, sembrando lecito ritenere che la parte sommersa dell'iceberg abbia già iniziato a liquefarsi sotto l'effetto del presente riscaldamento societario e che la libertà

<sup>14</sup> Sia consentito il rinvio al mio *De la démocratie militante à la militance du pluralisme. Pour une liberté religieuse au-delà du droit*, in *Diritto & Religioni*, 2, 2025, pp. 179-200.



religiosa abbia pochi margini di riparo di fronte a una laicità surriscaldata.

Non esistono molti rimedi a questa situazione. Da un lato, confidare in una *Drittwirkung* diretta, *sine glossa* e senza interposizione di un legislatore divenuto poco affidabile in tema di diritti di libertà significherebbe scaricare sui giudici tutto il peso di bilanciamenti da cui non sarebbe possibile – né, infine, del tutto legittimo – escludere il decisore politico. Dall'altra, anche la soluzione più radicale di affidare il pluralismo religioso alle "libere" manifestazioni sociali, ad un'esistenza al di là di un diritto di libertà religiosa non appare facilmente percorribile. Tale opzione segnala senza dubbio la mutazione della religiosità europea così come la conseguente difficoltà, se non incapacità, di questo diritto a rispondere alle nuove esigenze. In uno spazio di libertà "al di fuori del diritto" la parte sommersa dell'iceberg rappresenterebbe non tanto lo spazio delle libertà fondamentali che la democrazia costituzionale contemporanea ha ereditato dal liberalismo e di cui non può facilmente disfarsi (nemmeno nel caso delle cd. democrazie illiberali), quanto piuttosto quella sfera di libertà che il diritto generale e comune consente di vivere al di là di sé stesso. In tale prospettiva, le identità religiose e la libertà religiosa avrebbero maggiori possibilità di resilienza sommerse, invisibili come tali al diritto e, dunque, al di fuori di un diritto speciale della libertà religiosa. Non si tratterebbe, del resto, di un fenomeno nuovo. È ciò che le minoranze religiose hanno sempre cercato di fare a fronte di diritti sul fenomeno religioso persecutori, discriminatori o troppo confessionalmente sbilanciati. La differenza rispetto al passato è che oggi, in Europa, la questione non è più la protezione dall'oppressione di religioni confessionali di maggioranza, ma – nel caso francese – la protezione dal sospetto di una laicità neoplatonica, tesa a restituire alla "separazione ideale" la centralità sottrattale dalla separazione legislativa e dalla laicità costituzionale. Potrebbero essere molte le ragioni che deporrebbero a favore del superamento della prospettiva del diritto speciale. In primo luogo, l'impossibilità nel realizzare un'effettiva eguaglianza tra religioni, con gli opposti rischi, da una parte, di rendere l'uguaglianza ragionevole un diritto discriminatorio e, dall'altra, di trasformare gli spazi pubblici in spazi de-politicizzati e, dunque, decontaminati anche da ogni presenza religiosa. Inoltre, militerebbe a favore di un superamento della specialità del trattamento anche la presa d'atto della fine della nozione westfaliana di religione e il riconoscimento inevitabile del



carattere olistico di quest'ultima, difficilmente conciliabile con l'insieme delle pretese di specializzazione abitualmente associate al religioso ed al diritto di libertà religiosa europei. Vivere senza un diritto di libertà religiosa potrebbe, così, essere letto come un modo per attribuire centralità ai diritti generali e comuni concentrandosi sulle "questioni sociali" centrali, evitando di cadere nella tentazione gallicana di controllo o nella trappola del "diritto della paura", che alimenta la corsa verso il mito della certezza assoluta e perfezionistica (cfr. pp. 144 e 224). Vivere senza un diritto di libertà religiosa consentirebbe, in altre parole, di vivere come se la punta emersa dell'iceberg – un diritto che deve pur sempre fungere da boa segnaletica protettiva – non ci fosse, concentrandosi esclusivamente sullo spazio di libertà che, anche al di là del diritto alla libertà religiosa e si potrebbe dire, della percezione di ogni diritto, sarebbe comunque sempre garantita per tutti. Tuttavia, questa alternativa "al di là del diritto" si scontra con i costi legati al sovvertimento dell'attuale sistema costituzionale, mettendo a rischio, da un lato, il vincolo solidaristico essenziale per la tenuta di un sistema complesso di diritti e, da un altro lato, più in profondità ancora, inglobando e liberando completamente il religioso, i suoi discorsi e le sue pratiche in un orizzonte politico secolare governato secondo regole di una democrazia, se non ancora plebiscitaria, pur sempre maggioritaria. In ogni caso, infine, l'abbandono delle esperienze "religiose" ai rapporti di forza sociali deve comunque confrontarsi con un (forse) insuperabile dato di realtà: l'indisponibilità dei sistemi giuridici europei ad ignorare completamente il fattore religioso affidandolo alla piena libertà (nella migliore delle ipotesi) dei diritti generali e comuni. Non sembra, cioè, che sia ancora giunto il tempo della fine della specialità del religioso, né che gli scricchiolii del sistema prefigurino il superamento delle categorie nate in Europa con l'affermazione dello Stato-nazione e poi maturate lungo le sue trasformazioni, a partire dalla laicità e dai suoi corollari. A fronte di scenari societari che fanno dubitare della possibilità di una prossima era di libertà democratico-costituzionali, non resta, dunque, al giurista contemporaneo della libertà religiosa che cercare di valorizzare al meglio la relazione tra diritto comune generale e diritto speciale (cfr. p. 105); evitare che la laicità-valore travolga definitivamente la laicità-costituzionale costruendo ripari per quel che resta del diritto di libertà religiosa e, in generale, coltivare la virtù morale della pazienza e della molesta ... ripetitività, una funzione,



direbbe Robert M. Cover, paideica e (almeno) conservativa<sup>15</sup>.

L'Autore richiama poi, accanto all'esigenza di una morale non dominatrice ma culturalmente egemonica, il fattore tempo, ossia il prudente gradualismo della laicità: Ferry instaurò una morale laica egemonica ma non dominatrice; Briand una laicità egemonica ma, ancora una volta, non dominatrice (pp. 51, 52 e 274). La nuova laicità francese contemporanea appare dominatrice (p. 297); assai più dubbio è che possa dirsi anche egemonica. Tuttavia, senza egemonia – ricorda Gramsci – resta la forza: la politica della forza. Ci si può allora domandare che cosa prevalga oggi: i diritti, il denaro, la forza? Il linguaggio dei diritti sembra sopravvivere, ma non più con la forza egemonica e legittimante che aveva nel costituzionalismo del secondo dopoguerra, quando esso costituiva il principale criterio di giustificazione dell'ordine politico. I diritti fondamentali possono acquisire una pretesa egemonica attraverso una dominazione che li impone come lessico obbligato, pur senza tradurli in effettivo criterio dell'azione politica? D'altra parte, se il tempo presiede ai mutamenti culturali e, dunque, anche ai gradi di convergenza delle religioni intorno al principio di laicità, ci si può chiedere se le attuali reazioni "combiste" non finiscano per alimentare risposte simili a quelle espresse dalla *Gravissimo officii* (pp. 232, 243 e 249), più animate da irrigidimenti ideologici – a loro volta essenzialisti – che da un'ermeneutica del reale.

Jean Baubérot-Vincent chiude la sua opera invitandoci ad ascoltare i pesci rossi (p. 320), anch'essi sommersi sotto la linea dell'iceberg e sempre più lontani dai luoghi in cui la parola pubblica diviene istituzionale e normativa, in un'epoca in cui, insieme alle (religioni di-)chiesa, si svuotano anche le urne. È un invito ad ascoltarli prima che finiscano come la tartaruga del Panchatantra<sup>16</sup> che, sollevata in alto da due oche, si lasciò sedurre da una libertà illusoria per poi precipitare rovinosamente, scoprendo di non avere, da sola, le ali per volare. E di illusioni analoghe, capaci di smarrire intere comunità, ve ne sono ancora molte.

<sup>15</sup> Cfr. R.M. COVER, *Nomos and Narrative*, in *Harvard Law Review*, 97 (1983-1984), pp. 4-68.

<sup>16</sup> VISHNU SHARMA, *Panchatantra*, trad. A.W. RYDER, Chicago, University of Chicago Press, 1925, pp. 171-174 ("The Talkative Tortoise").