

INTRODUZIONE

Negli ultimi anni, il dibattito accademico sul ruolo delle religioni nelle nostre democrazie si è notevolmente intensificato. Diverse sono le ragioni che spiegano questa rinnovata attenzione verso una questione che sembrava ormai di poco interesse nell'ambito delle scienze sociali. Innanzitutto, contrariamente a quanto sostenuto dalla 'teoria della secolarizzazione'¹, le religioni non solo sono sopravvissute ma, anzi, contribuiscono in modo determinante a plasmare le culture politiche delle nostre democrazie². In secondo luogo, i fenomeni migratori globali hanno portato ad un'intensificazione dei legami e delle interazioni tra persone di religioni e culture molto diverse. Pertanto, il pluralismo che caratterizza le nostre democrazie si è approfondito, sono emerse nuove minoranze religiose e con esse nuove controversie relative alla protezione di pratiche che investono gli ambiti più disparati della vita delle persone, come la famiglia, la sessualità, l'educazione, il modo di vestire, la dieta e molto altro. Inoltre, nuove forme di radicalismo hanno caratterizzato il ritorno delle religioni nello spazio pubblico democratico. Il fondamentalismo religioso, il conservatorismo radicale su base religiosa e, infine, il diffuso sentimento di pregiudizio nei confronti di particolari gruppi e, soprattutto, dei cittadini di fede islamica, sono tutti elementi che connotano questo fenomeno del ritorno delle religioni nello spazio pubblico. Infine, l'emergere di un nuovo orizzonte democratico, risultato del processo di decolonizzazione e della fine del confronto della Guerra Fredda³, ha indotto a rimettere in discussione una convinzione radicata in Occidente secondo cui i processi di modernizzazione e

¹ Si tratta di una teoria di natura eminentemente descrittiva che aveva predetto il declino e, con il tempo, la possibile sparizione delle religioni, intese come forze sociali significative, dallo spazio pubblico, quale esito di una serie di processi messi in atto con la modernizzazione. Tra i sostenitori di questa tesi figurano nomi illustri come Karl Marx, Sigmund Freud, Émile Durkheim, Friedrich Nietzsche e Max Weber, tra gli altri. Cfr. Fox 2013, p. 18-9.

² Casanova 1994.

³ Cfr. Huntington 2009.

democratizzazione debbano necessariamente passare per la creazione di istituzioni politiche secolari⁴.

Il dibattito accademico in filosofia politica, soprattutto nell'ambito del liberal egualitarismo⁵, è stato in vario modo influenzato da questi fatti. A partire dalla metà degli anni '80 del secolo scorso, un'importante svolta ha caratterizzato questo dibattito: l'indagine sulla giustizia sociale, fino ad allora intesa in termini strettamente distributivi e orientata a garantire equo accesso a reddito, benessere ma anche a libertà e opportunità, è stata allargata a quei fattori, le culture, le religioni e le identità, che riguardano lo *status* di cittadini. L'indagine sulla giustizia distributiva, quindi, è stata affiancata dall'analisi della giustizia intesa come riconoscimento⁶.

In tale ambito, due aspetti sembrano essere particolarmente rilevanti con riferimento al ruolo delle religioni nelle nostre democrazie. Il primo riguarda il modo in cui la relazione tra religione e autorità politica debba essere interpretata al fine di cogliere in maniera convincente, dal punto di vista normativo, il rinnovato interesse nei confronti delle religioni in democrazie che, tuttavia, appaiono oggi caratterizzate da una forma pronunciata di pluralismo di dottrine etiche, di tipo religioso e laico. Il secondo riguarda direttamente alcune importanti implicazioni di questa forma di pluralismo religioso. La religione, infatti, non riguarda solo uno specifico sistema di credenze cui l'individuo può aderire, ma concerne anche tutte quelle identità e pratiche sociali che sono ad esso associate⁷. Sono proprio le pratiche e le identità ad essere sovente oggetto di richiesta di speciale protezione da parte dello Stato. Ciò pone il problema di come lo Stato liberale debba accogliere questa gamma di pratiche e identità e su quali basi sia possibile giustificare questi accomodamenti.

⁴Si veda, in particolare, Eisenstadt *et. al.* (2002) sul concetto di 'modernità multiple'. Sulla relazione tra Islam democrazia e secolarismo si veda, in particolare, Hashemi 2009.

⁵Per liberal egualitarismo intendo riferirmi ad una corrente filosofica che si è affermata negli ultimi cinquanta anni, sviluppatasi a partire dalla pubblicazione di *Una Teoria della Giustizia* di John Rawls. Tra gli autori più rappresentativi vi sono Richard Arneson, Brian Barry, G.A. Cohen, Ronald Dworkin, Amartya Sen, e da una prospettiva comunitaria e multiculturalista Charles Taylor, Michael Sandel, Michael Walzer e Will Kimlicka. Più recentemente, in letteratura post-rawlsiana e con riferimento alle religioni in particolare, come vedremo, tra gli autori più significativi figurano Robert Audi, James Boettcher, Samuel Freeman, Cécile Laborde, Andrew March, Jonathan Quong, David Reidy, Micah Schwartzman e Paul Weithman. In questa introduzione, utilizzerò il termine 'liberalismo politico' per riferirmi a questa famiglia di teorie che condividono un impegno nei confronti dell'ideale di cittadini liberi ed uguali.

⁶Questa tesi è stata recentemente esplorata in profondità da Sebastiano Maffettone (2019, pp. 1-2 e 4-6). Sull'ideale di tolleranza come riconoscimento si veda, anche, Galeotti 2002.

⁷Cfr. Jones 2019.

In *Liberalismo Politico* il filosofo americano John Rawls ha fornito quella che è, senza dubbio, la visione più influente dell'ideale di tolleranza liberale e del rapporto tra democrazia liberale e pluralismo religioso⁸. Questa teoria ha il dichiarato intento di rispondere alla domanda “come è possibile che coloro che affermano una dottrina religiosa basata su un'autorità religiosa, la Chiesa o la Bibbia, per esempio, aderiscano anche ad una concezione politica ragionevole che sostiene un regime democratico giusto?”⁹. La risposta offerta dal filosofo è che in un sistema costituzionale ragionevolmente giusto le relazioni politiche tra cittadini, intesi come liberi ed eguali, seppur divisi da credenze tra loro in conflitto, dovrebbero essere ancorate ad una concezione dell'autorità politica che sia indipendente da ciascuna di tali credenze e, tuttavia, possa esser sostenuta da ciascun cittadino nel tempo. Ciò è possibile, secondo Rawls, se tale concezione è ancorata a ciò che chiama un “consenso per intersezione”, che i cittadini possano sottoscrivere per le giuste ragioni¹⁰. Questo modo di interpretare il consenso, circa la concezione di autorità politica, è in contrasto con l'idea di autorizzazione divina del potere dello Stato, tipico delle teorie premoderne e della prima età moderna, e introduce un modello di cittadinanza in cui i cittadini sono idealmente intesi come co-autori, piuttosto che come semplici soggetti, delle leggi e delle decisioni dello Stato. Siamo, dunque, di fronte a due modelli molto diversi di tolleranza. Il ‘consenso per intersezione’ fa leva sulla possibilità che vi sia adesione profonda a valori politici condivisi, come l'ideale di cittadini liberi ed eguali, sanciti dalle costituzioni democratiche. Il modello precedente, invece, sembrava ammettere una forma di tolleranza, tutt'al più transitoria, nell'ottica della possibile imposizione di una certa dottrina del bene e della salvezza su tutte le altre. Era questo il caso delle relazioni tra protestanti e cattolici nel periodo della Contro-Riforma in Europa¹¹.

Pertanto, in società democratiche segnate da un “ragionevole pluralismo”¹² di dottrine etiche, di tipo religioso o laico, tra loro in conflitto, la giustificazione del potere coercitivo dello Stato deve essere tale per cui ciascun cittadino possa riconoscere quella forma di coercizione come adeguata o ragionevolmente accettabile. Questo modello di tolleranza e l'ideale di

⁸ Rawls 2012/2005.

⁹ *Ibidem*, p. xi.

¹⁰ *Ibidem*, pp. xi-xii.

¹¹ *Ibidem*, p. xii.

¹² *Ibidem*, p. xi.

giustificazione (pubblica), che Rawls chiama “ragione pubblica”¹³, ad esso collegata introducono un ideale di legittimità politica che garantisce una stabilità di tipo normativo nel tempo delle istituzioni liberali. I cittadini saranno in grado di riconoscere le giuste ragioni di questa forma di coercizione e sosterranno le istituzioni giuste, pur rimanendo in disaccordo circa le proprie visioni morali di tipo religioso o laico.

Occorre riconoscere, però, che questa sofisticata teoria sembra offrire scarse risorse a fronte delle richieste e delle controversie che caratterizzano le democrazie contemporanee. Le nostre società, infatti, appaiono caratterizzate da una forma pluralismo assai più profonda rispetto all’ideale di ‘pluralismo ragionevole’ teorizzato dal filosofo americano. Inoltre, anche ammettendo che vi sia un consenso abbastanza forte riguardo ai principi e ai valori costituzionali e che i cittadini tendano a riconoscere nella maggior parte dei casi la legittimità delle leggi e delle decisioni dello Stato, alcune identità o pratiche religiose potrebbero comunque essere danneggiate da specifiche leggi o decisioni.

Bisogna, dunque, chiedersi se e in quale misura lo Stato liberale possa garantire protezioni speciali per motivi religiosi a questi cittadini. Queste protezioni possono assumere forme diverse: esenzioni per motivi religiosi da leggi o statuti, obiezione di coscienza, riconoscimento di diritti speciali che garantiscono l’accesso a particolari beni altrimenti negati a questi cittadini. Esempi di queste forme di accomodamento si trovano spesso nelle nostre democrazie. Negli Stati Uniti, i detenuti musulmani di sesso maschile sono autorizzati a portare la barba per motivi religiosi. Nel Regno Unito, i sikh sono esentati dall’obbligo di indossare il casco quando guidano la motocicletta. In diverse democrazie esistono disposizioni che esentano le chiese e gli enti religiosi dalla tassazione applicata alle imprese a scopo di lucro. Inoltre, le esenzioni dal servizio di leva militare sulla base di obiezioni di coscienza, non necessariamente di tipo religioso¹⁴, sono riconosciute nelle società in cui l’arruolamento obbligatorio per il servizio militare è imposto dalla legge.

Come si vedrà più avanti, un intenso dibattito ha animato la letteratura recente in seno al liberal egualitarismo e ha posto l’accento proprio sulla compatibilità tra il progetto politico liberale teorizzato da Rawls e la forma radicale di pluralismo religioso che caratterizza le democrazie contemporanee. In questo dibattito è possibile distinguere due correnti: coloro che

¹³ Rawls 2012/2005, pp. xviii e xx-xxvii, 193 e seguenti.

¹⁴ Si veda, a tal proposito, nei casi *Welsh c. Stati Uniti* (1970) e *Stati Uniti c. Seeger* (1965), la Corte Suprema degli Stati Uniti aveva esteso il riconoscimento a richieste di obiezioni alla leva avanzate sulle basi di convinzioni di coscienza di tipo laico.

difendono il liberalismo politico (pur ammettendo, in alcuni casi, che siano necessari degli emendamenti al progetto iniziale rawlsiano) e coloro che offrono una critica radicale di questo progetto. Si tratta di una letteratura vasta e articolata e questo libro intende fornirne una ricostruzione dando voce ad alcune delle posizioni più originali che animano questo dibattito. In ultima analisi, questo lavoro ha l'obiettivo di fornire una difesa del progetto politico liberale alla luce di un'interpretazione maggiormente inclusiva nei confronti delle religioni e delle identità religiose. Chiamo questo approccio 'inclusivismo politico'.

Libertà religiosa: tra giustificazione pubblica e accomodamenti

La discussione teorica circa il ruolo delle religioni nelle democrazie contemporanee include due parti, distinte tra loro, ma entrambe collegate all'ideale, centrale nel progetto politico liberale, di cittadini liberi ed uguali. La prima parte, in linea con la tradizione liberale classica, pone al centro il tema della legittimità dell'autorità politica. Come si è visto, il liberalismo politico collega in maniera inestricabile il problema della legittimità dell'autorità dello Stato a quello della giustificazione pubblica del suo potere coercitivo¹⁵. Secondo il progetto politico liberale, un ideale di giustificazione pubblica e, perciò, condivisa dovrebbe guidare le decisioni politiche di cittadini liberi ed uguali in circostanze di disaccordo morale riguardo alle proprie convinzioni profonde, siano esse di natura religiosa o laica. In questo ambito, si discute se le religioni, al pari di altre concezioni morali laiche, possano essere un "input politico" all'interno di questo schema di giustificazione pubblica¹⁶. In altre parole, ci si chiede se e a quali condizioni le ragioni religiose possano esser introdotte nei processi di deliberazione governati da questo ideale di giustificazione condiviso. La seconda parte esamina, invece, se le richieste di speciale protezione di identità e pratiche, oltretutto le istanze di coscienza, debbano esser riconosciute nell'ambito di una cornice liberale. Questa seconda parte si concentra piuttosto su quanto determinati "esiti politici" possano esercitare un'influenza sulle religioni e se determinati accomodamenti su base religiosa siano ammessi, se non addirittura richiesti, dal liberalismo politico¹⁷.

¹⁵ Con alcune eccezioni, si veda in particolare Simmons 1999 e Horton 2012.

¹⁶ Weithman 2002, p. 2.

¹⁷ *Ibidem*, p. 1.

Iniziamo con la questione relativa alle religioni intese come ‘*input politici*’. In generale, l’impegno del liberalismo politico a sostegno di un ideale condiviso di giustificazione pubblica sembra esser in contrasto con l’impiego di ragioni religiose a favore di leggi o decisioni dello Stato. Ciò avviene perché il tentativo di fornire una giustificazione religiosa dell’autorità politica potrebbe portare a forme di coercizione ingiustificabili per coloro che non aderiscono a quella determinata religione. Pertanto, l’impiego di argomenti religiosi viola il dovere (morale) di civiltà e di rispetto che si deve a cittadini liberi ed uguali¹⁸. Questa prospettiva però è contestata da coloro che ritengono che sia oltremodo difficile, se non impossibile, distinguere i piani di un disaccordo politico, relativo alla giustizia, da quello morale, relativo alle convinzioni religiose¹⁹. Questi studiosi sostengono che il disaccordo che caratterizza le nostre democrazie sia fortemente intrecciato con l’attività politica di Chiese e di altre organizzazioni religiose. Dunque, l’introduzione di argomenti religiosi, e perciò non pubblici, nell’ambito della giustificazione del potere coercitivo dello Stato sarebbe condizione necessaria per la legittimità²⁰.

La “Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti la partecipazione dei cattolici alla vita politica” (di seguito, *Nota Dottrinale*)²¹, costituisce un chiaro esempio di come un’organizzazione religiosa, in questo caso la Chiesa cattolica, cerchi di contribuire alla vita politica dei propri fedeli fornendo, in effetti, una vera e propria ‘agenda politica’ per i cittadini di fede cattolica²²:

“Quando l’azione politica viene a confrontarsi con principi morali che non ammettono deroghe, eccezioni o compromesso alcuno, allora l’impegno dei cattolici si fa più evidente e carico di responsabilità. [...] È questo il caso delle leggi civili in materia di aborto e di eutanasia (da non confondersi con la rinuncia all’accanimento terapeutico, la quale è, anche moralmente, legittima), che devono tutelare il diritto primario alla vita a partire dal suo concepimento fino al suo termine naturale. Allo stesso modo occorre ribadire il dovere di ri-

¹⁸ Rawls 2012/2005, p. 198.

¹⁹ Questa critica articolata in maniera di volta in volta differente è stata sostenuta tra gli altri da Sandel 1994, Brower 1994, Caney 1995, Gaus 1999 e Chan 2000.

²⁰ Cfr. Gaus e Vallier 2009 e Vallier 2016a, 2016b e 2016c.

²¹ La *Nota Dottrinale* è stata pubblicata dalla Congregazione Vaticana per la Dottrina della Fede nel novembre 2002.

²² Un esempio simile è presentato da Andrew March (2013), con riferimento al documento dalla Conferenza dei Vescovi Cattolici degli Stati Uniti “*Forming Consciences for Faithful Citizenship. A Call to Political Responsibility from the Catholic Bishops of the United States*” pubblicato nel 2011.

spettare e proteggere i diritti dell'embrione umano. Analogamente, devono essere salvaguardate la tutela e la promozione della famiglia, fondata sul matrimonio monogamico tra persone di sesso diverso e protetta nella sua unità e stabilità, a fronte delle moderne leggi sul divorzio: ad essa non possono essere giuridicamente equiparate in alcun modo altre forme di convivenza, né queste possono ricevere in quanto tali un riconoscimento legale. [...] Alla stessa stregua, si deve pensare alla tutela sociale dei minori e alla liberazione delle vittime dalle moderne forme di schiavitù (si pensi ad esempio, alla droga e allo sfruttamento della prostituzione). Non può essere esente da questo elenco il diritto alla libertà religiosa e lo sviluppo per un'economia che sia al servizio della persona e del bene comune, nel rispetto della giustizia sociale, del principio di solidarietà umana e di quello di sussidiarietà, [...]. Come non vedere, infine, [...] il grande tema della pace. Una visione irenica e ideologica tende, a volte, a secolarizzare il valore della pace mentre, in altri casi, si cede a un sommario giudizio etico dimenticando la complessità delle ragioni in questione. La pace è sempre «frutto della giustizia ed effetto della carità»; esige il rifiuto radicale e assoluto della violenza e del terrorismo e richiede un impegno costante e vigile da parte di chi ha la responsabilità politica” (Estratto da *Nota Dottrinale*).

In *Nota Dottrinale*, vengono fornite ragioni di tipo religioso a sostegno di posizioni politiche divisive, che vanno da aborto, eutanasia e unioni tra persone dello stesso sesso ad una solida difesa della giustizia sociale e alla pace. L'ideale liberale di giustificazione pubblica dovrebbe consentire ai cittadini di fede cattolica di introdurre queste ragioni nella deliberazione pubblica? Naturalmente, molti liberali approverebbero alcune di queste rivendicazioni, soprattutto quelle che riguardano il miglioramento della giustizia sociale. Altre questioni, che toccano direttamente argomenti divisivi dal punto di vista morale, e che sembrano sostenere forme di discriminazione, in particolare verso donne e persone appartenenti alla comunità LGBTQ+, non appaiono compatibili con l'ideale di cittadini liberi ed uguali, a cui il modello di giustificazione pubblica si ispira. Ma come è possibile permettere che solo alcune ragioni religiose siano introdotte nel dibattito pubblico? Esiste un modo, non arbitrario, di distinguere le ragioni religiose 'ammissibili' da quelle 'non ammissibili' dal punto di vista del liberalismo politico? Infine, se pure avessimo argomenti sufficienti a giustificare l'esclusione delle ragioni religiose dall'ambito della giustificazione delle leggi e delle decisioni dello Stato, come sarebbe possibile conciliare questa esclusione sul piano della giustificazione con una consuetudine, ampiamente applicata dalle Corti in molte democrazie occidentali, di riconoscere accomodamenti speciali ai cittadini di fede? Queste sono le domande che hanno recentemente animato il dibattito analizzato in questo libro circa il ruolo delle religioni nelle democrazie liberali.

Come mostrerò nel primo capitolo, gran parte della letteratura post-rawlsiana suggerisce che una ‘qualificata’ esclusione di ragioni religiose dall’ambito della giustificazione pubblica deve esser conciliata con il riconoscimento, seppur circoscritto, di alcuni accomodamenti²³. Questa visione è fortemente criticata da coloro che sostengono una visione decisamente più inclusiva della giustificazione pubblica²⁴. A difesa dell’inclusione delle ragioni religiose come ‘*input* politici’ sono generalmente invocati tre argomenti. Innanzitutto, una visione esclusiva è accusata di spostare in maniera evidentemente arbitraria il disaccordo morale dal piano della giustizia politica a quello delle concezioni del bene. Tuttavia, i cittadini ragionevoli sono in disaccordo riguardo ai principi di giustizia tanto quanto lo sono in relazione alle concezioni di vita buona²⁵. Inoltre, l’appello ai valori morali derivanti dalle dottrine religiose e dalle dottrine morali di tipo laico potrebbe essere cruciale per supportare il progresso della giustizia politica²⁶. Infine, quando le società sono caratterizzate da profonde divisioni, come certamente accade in molte democrazie reali, il dovere civile di mettere da parte le proprie convinzioni religiose non consente di prendere sul serio la forma di pluralismo che caratterizza queste circostanze non ideali²⁷.

Sul versante degli ‘*esiti* politici’ in relazione alle religioni, il liberalismo politico pone ancora domande pressanti. La pratica, molto frequente nelle nostre democrazie, di riconoscere accordamenti religiosi potrebbe compromettere o, quantomeno interferire con gli ideali di tolleranza liberale e di cittadini liberi ed uguali. Pertanto, gli accomodamenti dovrebbero esser ristretti e rigorosamente giustificati da una prospettiva liberale. Secondo alcuni studiosi, non sarebbe mai possibile giustificare forme di accomodamento su base religiosa²⁸. Brian Barry, ad esempio, ha sostenuto che esistono due alternative possibili e l’una esclude l’altra: il caso dell’accomodamento religioso potrebbe essere abbastanza forte da mettere in discussione la validità della legge, oppure è la legge forte abbastanza da escludere ogni richiesta di accomodamento²⁹. A questa tesi, si potrebbe ragionevolmente

²³ Si veda, in particolare, Audi 2011.

²⁴ Tra i sostenitori di una visione inclusiva della giustificazione pubblica si veda, ad esempio, Gaus & Vallier, 2009, McCabe 2010, Vallier 2016a, 2016b, 2016c e 2019.

²⁵ Si tratta di quella che in letteratura è definita l’“obiezione di asimmetria”. Per una discussione critica di questa obiezione si veda in particolare la sezione 2.1 nel capitolo 2.

²⁶ Waldron (1993) ha definito questa obiezione la “*novelty objection*”.

²⁷ Cfr. Weithman 2002 e McCabe 2010.

²⁸ Cfr. Leiter 2013 e Dworkin 2013.

²⁹ Barry 2001.

obiettare che l'idea che gli accomodamenti non dovrebbero mai essere riconosciuti appare troppo forte. Tuttavia, come ha opportunamente osservato Kent Greenawalt, sarebbe altrettanto estremo, se non "palesamente sciocco", suggerire che tutte le rivendicazioni religiose dovrebbero essere accolte³⁰. Consideriamo, ad esempio, il caso una persona che uccide un'altra persona e giustifica questa azione su basi religiose. Sarebbe assurdo tollerare o 'accomodare su basi religiose', che in questo caso equivale ad esentare il colpevole di omicidio da una possibile condanna penale, anche se avessimo ragioni per credere che il colpevole abbia 'sinceramente' creduto che la sua religione gli avesse imposto di commettere questo delitto. In altre parole, dovrebbe esserci un limite a ciò che può essere tollerato o accomodato in una democrazia liberale.

Si potrebbe dire che un caso così estremo non solleverebbe mai una richiesta di accomodamento su basi religiose. In effetti, come dimostrano i recenti episodi di violenza religiosa e di terrorismo in diversi Paesi occidentali, anziché rappresentare un motivo di giustificazione di tali atti criminali, questi episodi hanno avuto l'effetto di rafforzare un sospetto generalizzato nei confronti delle religioni nelle nostre società. Ma la religione non è sempre fonte di conflitti civili e di violenza. Piuttosto, le convinzioni religiose hanno spesso informato e sostenuto una coraggiosa resistenza all'ingiustizia e al progresso morale nelle democrazie liberali. Negli Stati Uniti, ad esempio, le forze religiose sono state tradizionalmente importanti alleate nelle lotte contro le disuguaglianze e per la conquista dei diritti civili e politici delle minoranze oppresse. A questo proposito, Andrew Koppelman avverte che essere ostili nei confronti della religione sarebbe "un errore catastrofico" per il liberalismo politico³¹.

D'altra parte, le richieste dei cittadini di veder riconosciute speciali protezioni per motivi religiosi sul posto di lavoro, controversie riguardanti le opportune limitazioni alle pratiche religiose nelle scuole, negli ospedali e in altri luoghi pubblici e quelle sull'ammissibilità di forme di discriminazione su base religiosa in ambito lavorativo (ad esempio, forme di discriminazione verso LGBTQ+) abbondano nelle nostre società. Soprattutto quest'ultimo tipo di controversia sembra mettere a diretto confronto due pilastri della democrazia liberale, ovvero l'ideale di libertà religiosa e quello di non discriminazione. In tali circostanze, la concessione di accomodamenti potrebbe avere effetti negativi sui diritti civili e politici di altri cittadini o minoranze. Un interessante spunto di riflessione è offerto dal seguente caso. Nel 2004, Lillian Ladele, uf-

³⁰ Greenawalt 2016a, p. 32. Originale inglese: "*plainly foolish*".

³¹ Koppelman 2020, p. 11. Originale inglese: "*catastrophic error*".

ficiale di stato civile del municipio di Islington a Londra, è stata sottoposta ad azione disciplinare per non essersi conformata alla policy di uguaglianza e diversità adottata dal municipio per essersi rifiutata, in particolare, di officiare cerimonie di unione civile tra persone dello stesso sesso, adducendo la sua fede cristiana come ostacolo. I tribunali britannici avevano respinto il ricorso di Ladele e stabilito che il trattamento riservato alla donna fosse proporzionato al raggiungimento dell'obiettivo legittimo di fornire quel servizio su basi non discriminatorie da parte del municipio. Nel 2013, i giudici della CEDU, chiamati a decidere in merito a questo caso hanno sostenuto la posizione adottata dalle autorità britanniche³². Controversie analoghe sono emerse ovunque e mostrano le potenziali tensioni tra un ideale di inclusione, che dovrebbe ispirare la giustificazione di accomodamenti su base religiosa, e le istanze che sono sollevate da alcuni cittadini di fede e che talvolta finiscono per compromettere questo stesso ideale di inclusione.

Libertà con le religioni: verso un inclusivismo politico

Qual è dunque il ruolo appropriato delle religioni nelle democrazie liberali? Questo libro si propone di rispondere a questa domanda attraverso una ricostruzione del significato e delle implicazioni di un principio centrale nel liberalismo politico: la libertà religiosa. Nelle pagine che seguono, individuo due modi di concepire questa libertà.

Il primo approccio, favorito dai sostenitori di un liberalismo politico di stampo rawlsiano e che chiamo 'separatismo ugualitario', sembra supportare una forma, sia pure moderata, di secolarismo delle istituzioni liberali³³. Dunque, se dal punto di vista delle religioni come 'input politici', il separatismo pare escludere le religioni, ma anche altre dottrine morali di tipo laico, dal piano della giustificazione pubblica delle istituzioni liberali, questa visione suggerisce un trattamento simmetrico con riferimento agli accomodamenti delle richieste di coscienza. In questa letteratura, le religioni sono generalmente concettualizzate come dottrine comprensive³⁴ o concezioni del bene³⁵. Caratteristica saliente di questo approccio riguarda il fatto che le religioni sono interpretate in analogia ad altre dottrine morali

³² *Eweida e Altri c. Regno Unito* n. 48420/10, 2013, CEDU.

³³ Si veda, in particolare, Schwartzman 2012 e 2017 e Laborde 2017 oggetto di esame approfondito nel capitolo 1.

³⁴ Cfr. Rawls 2012/2005.

³⁵ Cfr. Dworkin 2013.

di tipo laico³⁶. Le religioni, dunque, non sono speciali né ai fini della giustificazione pubblica, in quanto non sono le uniche dottrine comprensive ad esser escluse dall'ambito della giustificazione pubblica, né ai fini dell'accomodamento, in quanto alcune richieste di coscienza³⁷ o collegate all'integrità personale³⁸ dovrebbero esser accomodate. La letteratura sul separatismo ugualitario è vasta ed eterogenea; tuttavia, è possibile riconoscere due elementi che caratterizzano questa prospettiva. Innanzitutto, questo approccio recupera dalla prospettiva rawlsiana l'enfasi su un ideale di un consenso sulle ragioni 'pubbliche' da introdurre nell'ambito della giustificazione pubblica³⁹. In secondo luogo, in questo approccio ciò che sembra centrale è il tentativo di riconciliare il *desideratum* ugualitario di questo tipo di liberalismo con la possibilità di concedere protezione a istanze dei cittadini di fede. Quindi, la soluzione privilegiata da questa prospettiva è quella di estendere una preoccupazione di tipo ugualitario alla questione degli accomodamenti. In altre parole, la libertà religiosa è qui invocata come corollario di un principio più generale di non discriminazione⁴⁰.

La seconda strategia che chiamo 'pluralismo inclusivo', invece, suggerisce un ruolo assai più centrale per le religioni e quindi una protezione ampia della libertà religiosa nelle nostre democrazie. Si tratta di una concettualizzazione del pluralismo più radicale della precedente. Anche in questo caso, siamo di fronte ad un gruppo di teorie composito ed eterogeneo⁴¹. Come ha giustamente osservato Andrew March, molto spesso tra i sostenitori della tesi del pluralismo radicale non vi sono né "perfezionisti teocratici" né scettici sull'ideale di legittimità liberale⁴². In effetti, questi autori credono che l'impiego di argomenti religiosi nella deliberazione pubblica sia moralmente ammissibile⁴³ o sia necessario a sostenere

³⁶ Dworkin 2013.

³⁷ Per questa visione si veda Schwartzman 2012 e 2017 e Watson e Hartley 2018.

³⁸ Si veda, soprattutto, Laborde 2017.

³⁹ Va detto che questo consenso è stato interpretato in modi diversi in questa letteratura. Come mostrerò nel capitolo 1, è possibile riconoscere almeno due modelli distinti di consenso che chiamo 'forte' e 'minimo' e che danno luogo a versioni diverse di separatismo.

⁴⁰ Su questo punto si veda, in particolare, Jones 2017. Un esempio di tale approccio strettamente ugualitario è offerto dall'influente opera di Eisgruber e Sager 2007, in cui gli autori difendono un principio di "uguale libertà".

⁴¹ Si vedano, ad esempio, Wolterstorff 1997a e 1997b Stout 2004, Perry 2010, Shrifin 1999 e 2003, McConnell 2010 e 2003, Gaus e Vallier 2009, Waldron 2012 e Vallier 2016c.

⁴² March 2013, pp. 523-24. Originale inglese: *Theocratic perfectionists*.

⁴³ Eberle, 2002, p. 10.

l'ideale di legittimità liberale⁴⁴. In questo caso, e in netto contrasto con i sostenitori del 'separatismo ugualitario', il bersaglio della critica è proprio l'idea di consenso relativo alla giustificazione pubblica di derivazione rawlsiana. Questa strategia suggerisce che un ideale di convergenza di ragioni 'comprehensive' sia più adatto a catturare il pluralismo di visioni morali che caratterizza le nostre democrazie. Pertanto, le ragioni religiose dovrebbero esser sempre ammesse nell'ambito della giustificazione pubblica. Sul versante degli accomodamenti quest'approccio suggerisce una strategia che per un verso appare molto permissiva e, per altro verso, restringe molto il campo delle leggi e le decisioni che uno Stato può legittimamente emanare e che toccano la sfera dell'integrità delle persone (si veda Tabella 1).

Tabella 1: *Religioni come 'input' e come 'esiti' politici nelle teorie liberali della libertà religiosa*

	Separatismo Ugualitario	Pluralismo Inclusivo
Religioni come <i>input</i> politici	'Consenso' relativo alle ragioni da introdurre	'Convergenza' di ragioni religiose
Religioni come <i>esiti</i> politici	Approccio ugualitario	Approccio permissivo

Entrambi i punti di vista forniscono un contributo importante per comprendere la relazione tra religione e democrazia liberale, ma entrambe presentano criticità che saranno esaminate in maniera approfondita nei primi due capitoli di questo libro.

Il separatismo ugualitario è esposto ad una obiezione importante, relativa all'arbitrarietà della distinzione tra ragioni secolari e, perciò, pubbliche e ragioni religiose. A difesa del separatismo, Micah Schwartzman suggerisce che l'esclusione dall'ambito della giustificazione dovrebbe esser esteso a tutte le dottrine comprehensive, siano esse di tipo religioso e di tipo laico. Questa soluzione, che allontana l'accusa di privilegiare in maniera arbitraria le ragioni secolari, sembra però sollevare un altro problema che riguarda il fatto che questa forma di 'esclusivismo' sottovaluta l'importanza di ragioni di tipo comprensivo nel fornire risposte alle questioni complesse che sono nell'agenda politica delle nostre democrazie e che, necessariamente, intro-

⁴⁴ Cfr. Vallier, 2019.

ducono una forma di disaccordo morale molto acuta⁴⁵. Questa questione assume, come si vedrà, un ruolo centrale nella proposta di Cécile Laborde. Pur condividendo la preoccupazione di identificare una concezione politica dell'autorità politica che sia relativamente indipendente dalle dottrine comprensive, la filosofa fornisce una soluzione diversa alla disputa relativa alle caratteristiche che le ragioni dovrebbero avere per essere ammissibili nel dibattito pubblico. Laborde sostiene che le ragioni debbano possedere una particolare proprietà epistemica, l'*accessibilità*. Il suo 'secolarismo minimo' ammette che alcune ragioni comprensive siano *accessibili* e possano, perciò, essere introdotte nell'ambito della giustificazione pubblica. Questo tentativo di spostare sul piano epistemico la disputa relativa alle ragioni ammissibili nel dibattito pubblico sembra però oscillare tra due visioni opposte. Per un verso, il requisito epistemico debole relativo alle ragioni non sembra modificare sostanzialmente l'approccio fondato sul consenso 'forte'. Per altro, questo modello sembra avvicinarsi ad una forma di inclusivismo convergente che è tipico dell'approccio che ho chiamato 'pluralismo inclusivo', ma se questa fosse l'interpretazione corretta allora la compatibilità di questa teoria con il progetto politico liberale rawlsiano sarebbe a rischio.

D'altra parte, anche il 'pluralismo inclusivo' solleva questioni importanti. Innanzitutto, questo approccio sottovaluta il carattere egualitario che è stato tradizionalmente associato alla lotta per il riconoscimento delle istanze religiose nelle nostre democrazie. Come ha opportunamente osservato Larry Sager, il riconoscimento di determinati accomodamenti nelle società liberali, e nell'ambito del costituzionalismo americano in particolare, non può esser scisso da preoccupazioni più generali relativa alla lotta contro forme di ingiustizia strutturale e alla promozione dell'ideale non-discriminazione⁴⁶. In effetti, la strategia convergente sembra offrire un modello di liberalismo fondato sulla giustificazione 'collegato alla coercizione' che si allontana molto dall'ideale di giustificazione pubblica sostenuto dal liberalismo politico. Il principio di legittimità liberale, infatti, non ha come fine quello di restringere l'ambito della coercizione politica, nella maniera proposta dal modello convergente. Piuttosto, esso mira a fornire una cornice di giustificazione pubblica che rifletta una visione condivisa di moralità politica che rifletta l'ideale di cittadini liberi ed uguali, e che trascenda la contingenza delle nostre convinzioni profonde⁴⁷.

⁴⁵ Diverse versioni di questa obiezione, l'obiezione dell'indeterminatezza della ragione pubblica, sono state sollevate da diversi autori. Si veda, in particolare, Reidy 2000 e Laborde 2017.

⁴⁶ Sager 2016, p. 586.

⁴⁷ Cfr. Weithman 2016, pp. 184 e seguenti.

Questo libro intende offrire una prospettiva per considerare la relazione tra religione e democrazia liberale che si discosta da questi due approcci. Chiamo questa prospettiva 'inclusivismo politico'. Occorre, tuttavia, sottolineare che questa proposta condivide alcune delle preoccupazioni sollevate da questi studiosi. L'inclusivismo politico condivide con il separatismo ugualitario l'idea che l'appello alle ragioni pubbliche riguardi valori politici condivisi da cittadini liberi ed uguali. In linea con alcune delle rivendicazioni sollevate dal pluralismo inclusivo, tuttavia, questa prospettiva suggerisce la necessità di ripensare ad un modello di giustificazione pubblica che sia effettivamente 'ampio' o inclusivo. L'apertura verso l'utilizzo di ragioni non pubbliche, però, non dovrebbe implicare l'abbandono di un impegno nei confronti dell'ideale di cittadini intesi come liberi ed uguali e, perciò, dell'appello a ragioni politiche condivise nei casi in cui sia necessario. Questa tesi suggerisce che le ragioni derivanti da dottrine comprensive possano esser ammesse nella deliberazione pubblica a patto che l'utilizzo di esse rafforzi la stabilità per le giuste ragioni di una concezione condivisa e inclusiva di giustizia politica, che pone al centro l'ideale di cittadini liberi ed uguali. I capitoli 3, 4 e 5 affrontano in maniera sistematica alcuni aspetti chiave dell'inclusivismo politico: l'ideale di autonomia politica e la nozione correlata di integrità politica, il riesame dell'interpretazione inclusiva di ragione pubblica e l'idea di ragione pubblica debole, infine, l'ideale di riconciliazione implicito nell'appello alla cultura di civiltà nelle interazioni tra cittadini nelle democrazie plurali contemporanee.