

Fondazione Bruno Kessler

Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento

Quaderni, 73

I lettori che desiderano informarsi
sui libri e sull'insieme delle attività
della Società editrice il Mulino
possono consultare il sito Internet:
www.mulino.it

Lo Stato secolarizzato
nell'età post-secolare

a cura di
Gian Enrico Rusconi

Società editrice il Mulino

Bologna

Fondazione Bruno Kessler - Studi storici italo-germanici

Lo STATO

secolarizzato nell'età post-secolare / a cura di Gian Enrico Rusconi. - Bologna : Il mulino, 2008. - 337 p. ; 22 cm. - (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni ; 73)

Atti della XLIX Settimana di studio del Centro per gli studi storici italo-germanici in Trento, Trento, ottobre 2006. - Nell'occh.: Fondazione Bruno Kessler

ISBN 978-88-15-12420-3

1. Chiesa e stato - Congressi - Trento - 2006 2. Religioni e stato - Congressi - Trento - 2006 I Centro per gli studi storici italo-germanici in Trento

322.1 (DDC 21.ed.)

Scheda a cura di FBK - Biblioteca

Composizione e impaginazione a cura di FBK - Editoria

ISBN 978-88-15-12420-3

Copyright © 2008 by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si veda il sito www.mulino.it/edizioni/fotocopie

Sommario

Introduzione, di Gian Enrico RUSCONI	7
Lo Stato secolarizzato, la sua giustificazione e i suoi problemi nel secolo XXI, di Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE	31
Dalle secolarizzazioni alle religioni politiche, di Paolo PRODI	55
Fede religiosa e argomenti secolari. Sulla razionalità delle convinzioni religiose nelle società pluralistiche, di Thomas M. SCHMIDT	93
Religione e sfera pubblica, di Michele NICOLETTI	113
Il problema storico-attuale della neutralità dello Stato davanti ai conflitti religiosi, di Diego QUAGLIONI	129
Ragioni e limiti della secolarizzazione dello Stato, di Gianfranco POGGI	145
Lo Stato secolare in una società non secolare. Riflessioni sulla modernità post-secolare, di Klaus EDER	157
La secolarizzazione dei diritti a base religiosa: il paradigma del matrimonio, di Andrea ZANOTTI	183

Prospettive del diritto delle religioni tedesco, di Gerhard ROBBERS	209
Sfide odierne per lo Stato secolarizzato. Dibattito sul crocifisso, sull'edificazione di moschee, sulla vicenda di Marktl e su altre forme di cooperazione amichevole, di Alf MINTZEL	239
Il crocifisso come simbolo religioso, culturale e politico alla luce delle costituzioni, di Jörg LUTHER	275
Diritto e religione nello Stato laico: islam e laicità, di Silvio FERRARI	313
Religione e integrazione europea, di Marco VENTURA	327

Introduzione

di *Gian Enrico Rusconi*

I.

Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare raccoglie gli atti della XLIX Settimana di studio del Centro per gli studi storici italo-germanici di Trento, tenutasi nell'ottobre 2006. Il titolo è leggermente diverso da quello originale della manifestazione trentina che parlava di «Stato secolarizzato e le sue trasformazioni oggi». La modifica sembra modesta ma è significativa, perché il riferimento all'età post-secolare delinea con maggiore precisione non solo il contesto ma la dinamica che contrassegna le trasformazioni dello Stato secolarizzato.

Stato secolarizzato significa che la sua legittimazione e la sua funzione prescindono da qualunque riferimento religioso o trascendente. Lo Stato non pretende dai suoi cittadini che abbiano o che manifestino una specifica credenza religiosa, ma garantisce loro la più ampia libertà di coscienza.

Definire «post-secolare» la condizione delle società occidentali odierne significa innanzitutto dare per scontato che esse hanno percorso e completato, per così dire, il processo della secolarizzazione storica. Ma si tratta di un percorso irreversibile. Il punto di arrivo – nell'ottica storico-politica e giuridica che qui ci interessa – è la rigorosa separazione istituzionale tra Stato e Chiesa, la netta distinzione delle loro competenze, che sono per altro regolate a seconda delle differenti esperienze storiche dei vari paesi.

I termini di secolare e/o laico riferiti allo Stato sono per noi sinonimi, ma hanno risonanze differenti in Europa e in America, in sintonia con il differente contesto culturale, storico e nazionale in cui sono stati elaborati e sviluppati.

Il concetto di neutralità dello Stato, che sintetizza il compimento del processo di secolarizzazione, è accompagnato da aggettivi qualificativi che sono significativamente diversi. Nel saggio che apre il nostro volume, Ernst-Wolfgang Böckenförde articola le sue considerazioni a partire dalla distinzione tra neutralità «distanziante» e neutralità aperta o «comprensiva»: «La neutralità distanziante configura dunque l'ordinamento giuridico in modo puramente secolare e respinge gli aspetti religiosi come irrilevanti e privati; la neutralità aperta, invece, cerca una mediazione, nel momento in cui, fin dove ciò è compatibile con gli scopi secolari dell'ordine statale, viene assunta nell'ordinamento giuridico la possibilità di condurre una vita conforme alla religione anche negli ambiti pubblici». Questa distinzione viene ripresa da altri autori del volume. Ma usando il concetto di neutralità dello Stato tutti hanno cura di specificarne il senso.

Questa preoccupazione è già un segno del post-secolarismo. Si constata che, contrariamente alle aspettative di grandi autori del passato (compresi i cosiddetti «classici»), il fenomeno della secolarizzazione non ha cancellato affatto la religione, né l'ha rinchiusa rigorosamente nel privato. Oggi è diventato persino luogo comune parlare del «ritorno delle religioni» e della loro ricomparsa a pieno titolo sulla scena pubblica. Con enfasi si parla di «rivincita di Dio».

Questi fenomeni per la verità non indicano una ripresa di pratica religiosa, una diffusione o un arricchimento di cultura religiosa o teologica, bensì una nuova espansione e manifestazione di soggettivismo religioso. È un *outing* espressivo più che una ripresa di sostanza religiosa. È anche un contraccolpo alle sfide poste dalla crescente presenza e pressione dell'islam in Europa che fa riscoprire e mettere a tema l'identità cristiana dell'Occidente. Non a caso la questione dell'islam è presente in tutti i contributi del volume. In alcuni di essi svolge un ruolo determinante nella riflessione teorica.

Il saggio di Paolo Prodi ricostruisce con estrema perspicacia la lunga vicenda che va dai fenomeni della secolarizzazione della modernità alle religioni politiche odierne – una vicenda che

inizia e si sviluppa innanzitutto in Europa e poi si biforca al di qua e al di là dell'Atlantico. Quando la *christianitas* medievale è venuta meno si sono aperte strade diverse verso la modernità: la religione civico-repubblicana, il ricupero della sacralità monarchica, le chiese territoriali, ma si sono prodotte anche resistenze da parte del cristianesimo radicale e dalle reazioni frenanti della Chiesa cattolica. Lo storico passa quindi in rassegna le forme della religione civica, della religione politica, della religione civile con particolare attenzione all'esperienza americana, alla Rivoluzione francese e alla religione della nazione. Giustamente rimprovera agli storici contemporaneisti e ai politologi di avere spesso una vista corta rispetto alle dinamiche lunghe della secolarizzazione e soprattutto di non cogliere il tratto caratteristico (positivo) dell'Occidente nel dualismo istituzionale Stato-Chiesa. L'Occidente ha imparato «a tenere a bada il sacro senza scacciarlo», «ma recintandolo». Questa conquista del secolarismo/della laicità è ora in pericolo sotto il duplice attacco dei fondamentalismi e delle nuove forme di religione politica in versione evangelicale americana.

Il problema storico-attuale della neutralità dello Stato davanti ai conflitti religiosi è ripreso da Diego Quaglioni con una puntuale e simpatetica ricostruzione di un grande studioso italiano, Francesco Ruffini. Più in generale dal punto di vista sociologico le ragioni e i limiti della secolarizzazione e della neutralità dello Stato sono sintetizzate in modo efficace da Gianfranco Poggi.

II.

Il post-secolarismo si presta a letture diverse. C'è chi vi intravede il delinarsi di una vera e propria nuova «religione post-secolare» che riformula i rapporti tra trascendenza, politica e società investendo i fondamenti stessi del sociale. Klaus Eder sviluppa con particolare pregnanza questa prospettiva parlando di concorrenza delle nuove manifestazioni e organizzazioni religiose nei confronti delle vecchie strutture di Chiesa, di nuove forme di mobilitazione di sentimenti religiosi

che investe l'opinione pubblica mass-mediatica e usa i media come forum di espressione di fede, mettendo in difficoltà le vecchie dogmatiche.

Una seconda lettura del post-secolarismo vi vede invece piuttosto un nuovo protagonismo delle religioni tradizionali che – usando con spregiudicatezza il sistema mass-media-tico – dà luogo a nuove varianti di «religione civile» e/o «religioni politiche». In effetti questi concetti, da tempo presenti nella letteratura storica e socio-politologica, ritornano ora nel dibattito rivisitati, corretti, rideclinati.

Secondo alcuni interpreti il post-secolarismo rompe gli equilibri delle religioni tradizionali radicalizzandole e spingendole in direzione di quello che viene genericamente chiamato «fondamentalismo», coinvolgendo direttamente o indirettamente anche la politica. Altri interpreti invece non vedono nel post-secolarismo particolari intensificazioni o rielaborazioni del patrimonio religioso che rimane sostanzialmente tradizionale, ma vi colgono soprattutto la crescente e riconosciuta influenza delle chiese nella sfera pubblica su temi di etica pubblica. Le chiese cioè si sentono deputate o sollecitate a offrire l'*ethos* fondante alle società liberali avanzate occidentali, che ne soffrirebbero la mancanza, senza per questo rimettere in discussione la natura laica e secolare delle istituzioni.

Tutte queste spiegazioni contengono elementi di plausibilità. Ma il loro valore dipende molto dal contesto culturale e politico cui fanno riferimento. In concreto: il post-secolarismo ha un significato assai diverso se riferito agli Stati Uniti d'America oppure all'Europa.

L'osservazione non è banale, non riguarda semplicemente la varietà delle manifestazioni religiose e il loro nesso con la politica – negli USA piuttosto che in Europa, se non addirittura in ogni singola nazione europea. Invece si sente parlare genericamente di Occidente, quasi che quanto accade in California sia omologabile a quanto accade in Baviera o in Italia.

L'osservazione vale anche e soprattutto per i quadri interpretativi generali del fenomeno. Nella letteratura scientifica si nota

un intenso scambio di categorie tra studiosi americani e studiosi europei, ma rimane spesso sfocata la situazione concreta che interpretano. Anzi, si ha l'impressione che l'importazione di categorie interpretative dall'America in Europa sia assai più intensa che non il movimento in direzione inverso. Con qualche equivoco. Per fare un esempio, le considerazioni di John Rawls sulla «ragione pubblica», nate e riferite al pluralismo religioso americano, sono riprese come se fossero immediatamente traducibili, trasferibili o praticabili nella «sfera pubblica» italiana, costruita nell'intimo intreccio tra sistema partitico e influenza diretta della istituzione ecclesiastica.

Se la secolarizzazione ha avuto caratteristiche e realizzazioni considerevolmente diverse di qua e di là dell'Atlantico – a cominciare dalla concezione e attuazione della neutralità dello Stato e della sua separazione dalle chiese – lo stesso vale per il post-secolarismo. Oggi tutti parlano di rivisitazione del secolarismo, di apertura dello spazio pubblico alle religioni e contemporaneamente di validità del costituzionalismo, del lealismo civico ecc. Ma si ha il sospetto che gli autori non abbiano in mente le stesse cose.

Su questo punto occorre fare una riflessione più seria – anche sul piano teorico. A questo proposito il nostro volume offre l'occasione per focalizzare meglio la pluralità degli impianti analitici e teorici. Ci sono saggi costruiti interamente sull'esperienza storica e giuridica europea, anche se in essi non mancano accenni all'esperienza americana, per lo più per misurarne la distanza. Ci sono saggi invece che si muovono a livello di grandi generalizzazioni, passando tra la letteratura americana e quella europea senza particolari preoccupazioni.

Il fatto poi che i nostri autori siano specificatamente italiani e tedeschi consente di mettere a fuoco anche la differenza particolare tra Italia e Germania, che è più rilevante di quanto non si pensi. Nel nostro lavoro non sono propriamente illustrati un «caso italiano» a fronte di un «caso tedesco». Ma il lettore può facilmente ricostruirli sulla base di una infinità di indicatori paralleli, divergenti o convergenti – dalla questione delle costituzioni e dei concordati ai dibattiti sul crocifisso

nelle aule scolastiche sino agli atteggiamenti verso l'islam. Per questo raccomandiamo l'attenta lettura dei contributi qualificati, documentati e a tratti appassionati di Gerhard Robbers, Alf Mintzel, Jörg Luther.

III.

Concentriamoci ora su uno dei motivi di fondo del lavoro, enunciato nel saggio di Böckenförde e presente indirettamente in altri: la questione dei presupposti normativi pre-politici dello Stato secolarizzato e quindi del ruolo della religione nella creazione di un vincolo societario comune e dunque il nuovo rapporto tra sfera pubblica e religione oggi.

Parecchi anni fa, quando non si parlava ancora di età post-secolare, Böckenförde coniava una frase rimasta giustamente famosa, che coglie la sostanza del problema: «Lo Stato liberale, secolarizzato vive di presupposti normativi che non può garantire. È questo il grande rischio che ha corso per amore della libertà»¹. Oggi analogamente l'autore si chiede «da dove attinge e come mantiene, lo Stato liberale, secolarizzato, nel presente e in futuro, il criterio, la misura di quella comunanza pre-giuridica e l'*ethos* portante, che è indispensabile per un prospero convivere in un ordinamento liberale?».

I presupposti normativi, la comunanza pre-giuridica e l'*ethos* portante di cui parla il costituzionalista cattolico tedesco, sono quelli che rimandano alle radici cristiane dello Stato liberale che, rimaste trascurate e latenti nella fase affermativa della secolarizzazione, sollecitano oggi una nuova attenzione. L'età post-secolare rimette all'ordine del giorno il ruolo pubblico della religione.

¹ Così nel saggio E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, 1967 quindi in E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1991, pp. 92-114, ora ritradotta a cura di M. NICOLETTI, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione* («Il pellicano rosso», NS, 46), Brescia 2006.

Per la verità Böckenförde è molto cauto nello sviluppare in senso affermativo questa tesi. Non lo sono alcuni suoi interpreti. L'autore, paradossalmente prigioniero del successo del suo *Diktum*, si sforza di mostrare che il suo pensiero è ben più complesso e problematico di quanto non appaia dai modi e dalle intenzioni con cui la sua formula viene citata a sostegno di un nuovo interventismo etico-politico delle chiese. Lo dimostra proprio il saggio presente in questo volume, in particolare quando affronta la questione dell'atteggiamento verso gli immigrati di religione islamica – su cui torneremo più avanti.

Il vero baricentro del discorso di Böckenförde è il concetto radicale di libertà, quale fondamento stesso della fede. Quando si cita la sua formula, spesso si dimentica o non si coglie la centralità della seconda parte («Questo è il grande rischio che lo Stato liberale secolare ha corso per amore della libertà»). Il riferimento alla libertà è la chiave di lettura della secolarizzazione moderna e del post-secolarismo.

Le formule böckenfördiane possono essere lette come denuncia di una aporia insuperabile dello Stato secolarizzato oppure come implicito suggerimento a sciogliere tale aporia riattivando i valori cristiani. Böckenförde sembra talvolta indeciso tra i due corni di quello che lui stesso chiama un dilemma. Da un lato esclude nettamente di attribuire alla religione cristiana (e cattolica) una qualunque funzione di «religione civile» al fine di creare il vincolo necessario alla tenuta della società. Lo Stato «può dunque basarsi solo molto limitatamente, e in prospettiva sempre meno, sulla religione cristiana come *ethos* che crea un legame e un sostegno per la comunità». Ma dall'altro lato continua a insistere che la società ha bisogno di un *ethos* condiviso che non può che attingere alle sue radici cristiane.

Per il giurista cattolico la missione della Chiesa è l'annuncio religioso che viene sempre prima di ogni suo eventuale contributo legittimatorio nei confronti dell'ordine politico esistente, per quanto importante sia la sua influenza di fatto. Verso il regime democratico la Chiesa deve quindi mantenere una «neutralità aperta» anche perché il rapporto tra democrazia e cristianesimo «è un fatto storico, non teologico. La dottrina cristiana non

può legittimare teologicamente la democrazia perché essa non è immediatamente traducibile in norme democratiche»². Ma lo Stato secolarizzato e razionale, che deve attenersi scrupolosamente al compito di mantenere la pace, la sicurezza, la libertà di tutti i cittadini, va incontro a difficoltà di integrazione per il suo deficit di valori normativi. Tali difficoltà sono rese più acute per il fatto che i «presupposti normativi fondativi» dello Stato liberale sono pre-politici, prestatigli, per così dire, dalla religione tradizionale che può quindi avanzare pretese speciali di riconoscimento.

IV.

Questa posizione è stata criticata fermamente da Jürgen Habermas (che non è presente nel nostro volume ma vi viene spesso citato). Il filosofo francofortese obietta a Böckenförde di affidare la validità del diritto statale «ad una fondazione basata su convincimenti etici pre-politici di comunità religiose» che escludono in linea di principio che «l'ordine giuridico possa legittimarsi soltanto in modo autoreferenziale con procedure giuridiche prodotte democraticamente»³. Habermas sostiene al contrario che soltanto una concezione proceduralista del diritto è in grado di fondare i principi costituzionali, rendendoli razionalmente accettabili a tutti i cittadini a prescindere dalle loro credenze pre-politiche.

² In E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Religionsfreiheit. Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche*, Freiburg 1990, p. 108. «L'idea che la democrazia (propria di uno Stato costituzionale) sia la sola forma di Stato o quantomeno la sola legittima è un postulato ideologico – nulla di più. I diritti umani possono essere riconosciuti e attuati sotto diverse condizioni politiche, non solo sotto quelle democratiche. La democrazia non si oppone ai diritti umani ma non è la condizione della loro possibilità e realtà. La democrazia non è affatto universale, come vogliono essere i diritti umani. Ma dipende nella sua possibilità da determinati presupposti storici, socio-culturali e di mentalità senza i quali non può esistere. Una posizione teologica costruita su un terreno così precario si liquida da sola».

³ J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005, p. 109. Questo volume è tradotto parzialmente in italiano con il titolo *Tra scienza e fede*, Roma - Bari 2006.

Il filosofo francofortese ammette che il buon funzionamento della democrazia richiede risorse pre-politiche: ma si tratta di «atteggiamenti culturali o mentalità» che sono presenti nella società civile ovvero nelle sue «forme di vita» ma che non possono pretendere di valere come fondamenti normativi dello Stato costituzionale. In altre parole, opzioni e motivazioni anche di carattere religioso e stili morali adeguati sono indispensabili per la vita democratica ma il «vincolo unificante» (che genera *ethos* condiviso) non va cercato prima o fuori dal processo politico-costituzionale democratico stesso.

La risorsa pre-politica di natura etico-religiosa non può assurgere a «potenza che sostiene» l'ordinamento costituzionale, anche se può eventualmente fungere da promotrice culturale della democrazia. Lo Stato liberale – conclude Habermas – può e deve fondarsi in modo autoreferenziale esclusivamente su procedure giuridiche, prodotte e gestite democraticamente. In questa concezione della democrazia, di ispirazione kantiana, l'autonomia dei principi e dei criteri costituzionali diventa accettabile a tutti i cittadini, a prescindere dalle loro opzioni di fede, tramite l'esercizio della razionalità. In questa prospettiva il cristianesimo appartiene semplicemente alla genealogia della ragione secolare o laica.

A prima vista, nell'impianto del ragionamento sui «presupposti cognitivi per l'uso pubblico della ragione da parte dei cittadini religiosi e laici»⁴, il filosofo laico Habermas e il costituzionalista cattolico Böckenförde sono lontanissimi. Ma se si esamina più da vicino i loro argomenti e soprattutto il loro successivo sviluppo, le distanze si accorciano.

Per il filosofo laico ogni pretesa di valore, ogni esigenza morale, ogni convinzione religiosa acquista legittimità soltanto se e nel

⁴ Questo è il sottotitolo del cap. 5 del volume J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, cit.; trad. it. cap. 2: «La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'uso pubblico della ragione' da parte dei cittadini credenti e laicizzati». È uno dei pochi capitoli inediti del volume e risente anche del colloquio con Ratzinger del 2004 il cui testo intitolato *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* costituisce il cap. 4 del volume stesso e rispettivamente cap. 1 della versione italiana («Fondamenti prepolitici dello Stato di diritto democratico?»).

momento in cui viene accolta entro il sistema giuridico che si dà la collettività democratica. Detto questo, però, lo Stato liberale secolare non può scoraggiare i credenti e le comunità religiose dall'esprimersi come tali anche politicamente, «perché non sa se altrimenti la società secolare non si priva di importanti risorse di fondazione di senso»⁵.

È interessante notare che nei suoi argomenti, Habermas si allontana dalle tesi del «liberalismo ortodosso» dell'influente filosofo americano John Rawls, che gli appaiono troppo restrittive rispetto alle ragioni dei credenti. «Lo Stato liberale non può trasformare la necessaria separazione istituzionale tra religione e politica in un inaccettabile peso mentale e psicologico per i suoi cittadini religiosi»⁶. Non si tratta di mettere in discussione la distinzione tra religione e politica, ma di consentire ai credenti di esprimersi «come tali anche politicamente», di «tradurre» politicamente il loro linguaggio di fede.

In realtà Habermas non offre esempi concreti che illustrino praticamente come il linguaggio religioso possa tradursi in discorso non semplicemente pubblico ma politico-deliberativo, dotato cioè di forza vincolante per tutti, pur rimanendo secolarizzato. Il filosofo francofortese parla di «una soglia istituzionale» tra l'opinione pubblica politica «selvaggia» e le formazioni politiche – una soglia che funziona come un filtro che consente il passaggio esclusivamente a contributi espressi in forma secolare.

Ma l'immagine del filtro istituzionale non risolve – a nostro avviso – il problema; semplicemente lo sposta: chi decide in

⁵ Nel suo intervento a Roma del settembre 2007 *The Public Voice of Religion – the Secular State and the Plurality of Faith*, Habermas ha ulteriormente ribadito il ruolo positivo delle tradizioni religiose, escludendo le quali «la società si precluderebbe risorse per la produzione di significato e identità».

⁶ J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, cit., p. 135. La trad. it. cit., p. 33 parla di «peso che è impossibile imporre ai cittadini credenti». Quella di Habermas vuol essere una versione «rivista» della dottrina liberale classica. Il filosofo si era già confrontato con la teoria rawlsiana in J. HABERMAS, *Liberalismo politico. Un confronto con John Rawls*, in J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, Milano 1998 (ed. orig. *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M. 1996), pp. 61-115.

che cosa consiste questo filtro? Che cosa deve filtrare? Con quali criteri? Diciamo pure che il filosofo è in difficoltà, anche perché deve fare i conti con il concetto di «verità» che non intende abbandonare. Alla base del ragionamento habermasiano non c'è – come in Böckenförde – la convinzione che le religioni siano senz'altro le depositarie dell'*ethos* necessario al mantenimento dei valori liberali, ma c'è semplicemente il convincimento che laici e religiosi debbano imparare vicendevolmente e pariteticamente. Il «potenziale di verità» che il laico è disposto a riconoscere nelle tradizioni religiose sta nel fatto che «articolano la coscienza di ciò che manca. Tengono desta la sensibilità per l'esperienza del fallimento umano».

Va aggiunto per altro che il filosofo avanza ai cittadini credenti richieste non lievi: chiede loro l'apertura verso i contenuti di verità delle altre religioni, il riconoscimento della autonomia e della autosufficienza del sapere secolare e del monopolio degli esperti scientifici nei loro ambiti di competenza e da ultimo il primato delle ragioni secolari nell'arena politica.

Riferite a situazioni concrete, queste richieste risultano non solo gravose ma inaccettabili ai credenti di stretta osservanza religiosa. Basti pensare al confronto/scontro in Italia su temi eticamente sensibili come la fecondazione assistita, l'eutanasia o più banalmente il riconoscimento giuridico delle coppie di fatto o omosessuali. In questi dibattiti i credenti-di-chiesa non solo non intendono rinunciare al loro «monopolio di verità» su che cosa è «naturale» o «innaturale», ma mostrano un sistematico atteggiamento di sospetto verso la scienza.

Con questa osservazione introduciamo una dimensione cruciale della questione che è troppo trascurata nel dibattito: la vera posta in gioco nel dibattito pubblico odierno non sono i contenuti di verità religiosi, teologico-dogmatici in senso stretto, ma le convinzioni morali da essi dedotti e presentate come argomenti razionali-naturali. Nel saggio che Thomas M. Schmidt dedica a «Fede religiosa e argomenti secolari. Sulla razionalità delle convinzioni religiose nelle società pluraliste» viene toccato questo problema, che personalmente ritengo decisivo. Passando criticamente in rassegna il dibattito americano

Schmidt registra che «nei dibattiti etici delle società pluralistiche vengono spesso addotti argomenti che non posseggono alcun contenuto esplicitamente religioso, ma dal punto di vista epistemico, in relazione alle ragioni della loro giustificazione, sono di natura religiosa». Nei casi controversi dell'aborto o della contraccezione sono avanzate argomentazioni che dicono di essere razionali-naturali o di metafisica o di diritto naturale, mentre in realtà sono di natura religiosa. Si crea così un grave equivoco non solo a livello della riflessione epistemologica su ciò che è razionale (e naturale), ma anche nella qualità della comunicazione pubblica.

V.

Torniamo ai temi introdotti da Böckenförde. Ricordiamo il quesito-chiave del suo saggio: «da dove attinge e come mantiene lo Stato liberale, secolarizzato, nel presente e in futuro, il criterio, la misura di quella comunanza pre-giuridica e l'*ethos* portante, che è indispensabile per un prospero convivere in un ordinamento liberale?». Chi garantisce quello zoccolo culturale (originariamente religioso) sul quale lo Stato stesso poggia e senza il quale si parcellizza, si svuota e perde la sua forza di coesione? Quello zoccolo non può essere garantito né dalla vita religiosa come tale né dalla sua promozione da parte dello Stato.

Il problema della coesione sociale culturale diventa ancora più drammatico dinanzi alla immigrazione e più esattamente alla presenza della minoranza islamica in Europa e in Germania.

Ma proprio questo problema suggerisce a Böckenförde la risposta: «la leale ottemperanza delle leggi esistenti con la franchigia delle idee» consente e garantisce la coesione sociale. Si tratta di una risposta che va ben al di là della questione delle religioni immigrate, toccando le basi stesse del ragionamento böckenfördiano – senza che l'autore forse lo sospetti.

In un ordine liberale tutte le idee religiose (ma non solo – io aggiungerei tutti gli stili di vita) sono in «zona franca». Per

sostenere questa tesi Böckenförde ricorre alla centralità del concetto di libertà, che ritrova nel cuore della dottrina cattolica, grazie al Concilio Vaticano II, che vede nella libertà il connotato della persona umana come tale, prima ancora che del credente. Per usare le parole di Michele Nicoletti «l'accettazione non strumentale della società liberal-democratica da parte delle confessioni religiose si fonda su un'autocomprensione della religione stessa come religione della libertà».

Che non si tratti di una generica affermazione di principio, lo dimostra la puntualizzazione di Böckenförde nei confronti di un preoccupazione espressa dall'allora cardinale Joseph Ratzinger in un scambio di lettere con lui che sulla «Süddeutsche Zeitung» si era pronunciato contro una generalizzata proibizione del velo islamico e in generale contro le restrizioni dei simboli religiosi non cristiani. Il prefetto della Congregazione per la Dottrina contestava invece che in uno Stato pur ideologicamente neutrale tutti i simboli possano e debbano essere considerati e trattati allo stesso modo. Lo Stato infatti – scrive Ratzinger, per quanto secolarizzato, ha sue proprie radici culturali e religiose, che gli sono storicamente costitutive, di cui deve tener conto quando sono in gioco i simboli. «Uno Stato non può staccarsi completamente dalle proprie radici religiose ed elevarsi a puro Stato razionale per così dire, privo di cultura e profilo propri, che tratta allo stesso modo tutte le tradizioni rilevanti per l'*ethos* e il diritto e cataloga allo stesso modo tutte le manifestazioni pubbliche delle religioni».

Böckenförde replica a questa preoccupazione in modo netto: «la libertà religiosa non è divisibile e deve assumere un'apertura anche nei confronti dei simboli religiosi di altre confessioni. Una tale apertura deve essere assunta anche dalla attuale 'cultura dominante' senza per questo rinnegare la propria peculiarità. Ci sono buoni esempi di come le cose possano essere conciliabili»⁷.

⁷ Il testo usa qui il termine di *Leitkultur* coniato e diffuso da ambienti democratico-cristiani tedeschi che ha trovato una certa risonanza pubblicistica in Germania, ma che entrambi gli interlocutori non considerano né adatto e né felice. Come esempi positivi di armonia tra religione dominante e quelle minoritaria l'autore ricorda l'iniziativa della Ford che nei suoi stabilimenti prevede i tempi di preghiera per i lavoratori musulmani.

«La quintessenza di questa discussione – prosegue – consiste per me nel fatto che, da un lato, la libertà di religione non sta e non può sottostare, in quanto diritto umano, a una riserva di tipo culturale; d'altro lato nel fatto che dalla libertà di religione e dalla parità di diritti delle religioni non può derivare alcuna pretesa di appiattimento dell'impronta religiosa della cultura e della forma di vita quale parte dell'*ordre public*. Rispetto a tale impronta gli adepti di altre religioni (per lo più religioni di minoranza) vivono nella diaspora. Per questa vita nella diaspora l'islam e la religione ebraica contengono del resto l'indicazione esplicita a rispettare le leggi e le usanze del paese ospitante».

Lo Stato secolarizzato dunque non può pretendere dagli immigrati l'adesione intima ai valori culturali storici da cui esso ha tratto origine, ma si deve accontentare di esigere da essi la lealtà alle leggi. Lo Stato secolarizzato concede ai credenti di altre fedi, in particolare agli islamici «l'intima riserva» nei confronti dei valori ultimi fondanti dell'ordine costituzionale, purché siano leali osservanti delle sue leggi positive⁸.

È una posizione molto chiara, squisitamente liberale, che porta tuttavia a chiederci se – al di là della questione specifica delle religioni immigrate – questa rigorosa e coerente concezione dello Stato laico e liberale non relativizzi di fatto l'enfasi böckenfördiana sulla necessità di presupposti di valore (religiosi) comuni per il buon funzionamento della società.

Quando afferma che non contano generiche dichiarazioni di adesione allo Stato liberale ma che «è la lealtà nei confronti della legge che diviene base della comune convivenza», quando sostiene che solo «l'*ethos* della legge è in grado di sostenere e stabilizzare» l'ordine costituzionale, quando mette in guardia addirittura da un certo «fondamentalismo dei valori dell'ordine costituzionale» Böckenförde non si avvicina di fatto alla concezione proceduralista della democrazia di Habermas?

⁸ Naturalmente rimane aperta la questione se l'islam occidentale sia in grado di accettare questa posizione. In caso negativo lo Stato deve assumere un comportamento di autodifesa. Su questo punto Böckenförde è assolutamente chiaro.