

Laicità solida.

Sul rapporto fra religioni e istituzioni repubblicane nell'era della politica "post-metafisica"

Hermann-Josef GROBE KRACHT

[Institut für Theologie und Sozialethik, Technische Universität Darmstadt]

Le democrazie occidentali affondano le loro radici nel contesto normativo della filosofia dell'Illuminismo europeo che si avviava, 250 anni fa, a dichiarare guerra al potere di quella religione orientata all'aldilà nel nome dell'individuo dotato di ragione. Da allora, l'idea di un «utilizzo pubblico della ragione» (Kant) conferisce al progetto democratico moderno una dignità specificamente laica, sganciata dalla priorità di verità religioso-metafisiche.

Quale rilevanza politica in questo progetto resta per le comunità religiose costituite è pertanto una questione non poco dibattuta; così come oggetto di riflessione è la questione delle risorse di motivazione dalle quali la repubblica laica può ancora trarre i fondamenti sociali e morali della propria esistenza, non potendo più appellarsi a fonti di legittimazione trascendenti. Resta fermo il fatto che un programma di autogoverno democratico nel *medium* della ragione pubblica può rendere giustizia alle proprie ambizioni solo se i cittadini sono nelle condizioni di stabilire una sfera durevole di autocomprensione, politicamente e moralmente esigente, e di comprendersi non esclusivamente come individui privati che «si limitano a rivolgere, come armi, l'uno contro l'altro, i propri diritti soggettivi»¹.

Su questo sfondo intendo qui di seguito abbozzare il profilo di normatività della modernità politica come progetto in tutto e per tutto laico (§ 1) che, tuttavia, deve combattere con le rilevanti insicurezze della profanità (§ 2); si tratta di insicurezze che ostano non poco – tanto dal punto di vista del diritto costituzionale quanto da quello della società civile – nella ricerca di un rapporto appropriato con la pluralità religiosa dello Stato che possa orientarsi al modello di un'autocosciente coesistenza pubblica fra religioni e repubblica (§ 3)².

¹ Il presente testo è frutto della traduzione dal tedesco curata da Gianmaria Zamagni del saggio *Solide Säkularität. Diskursdemokratische Reflexionen zum Verhältnis von Religionen und Republik im Zeitalter postmetaphysischer Politik*, in Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler (Hg.), *Modelle des religiösen Pluralismus*, Paderborn 2012, pp. 269-289. Si tratta della prima pubblicazione in Italia per l'articolo e in assoluto anche per l'autore.

¹ Jürgen HABERMAS, *Vorpolitische Grundlage des demokratischen Rechtsstaates?* (2004), in Id., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005, pp. 106-118, p. 112 (trad. it., *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006).

² Faccio riferimento qui ad un mio contributo: Hermann-Josef GROSSE KRACHT, *Selbstbewusste öffentliche Koexistenz. Überlegungen zum Verhältnis von Religionen und Republik im Kontext moderner Gesellschaften*, in Karl GABRIEL (ed.), *Religionen im öffentlichen Raum. Perspektiven in Europa* ("Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften", 44), Münster, Regensburg, 2003, pp. 225-272.

1. *Il posto vuoto del potere. La pretesa di mondanità della modernità politica*

Il progetto repubblicano si caratterizza nel suo contenuto normativo per una forte autocoscienza laica. I fondamenti della legittimazione politica dello Stato assolutistico monarchico erano ancora influenzati dalla «cultura politico-religiosa unitaria» del Medioevo (come rilevava Troeltsch), descritta da una collettività nelle categorie di un “corpo statale” organicamente ordinato, in cui a ogni gruppo sociale spettava nell’opera divina della creazione un posto prefissato, e in maniera incontrovertibile. Questa concezione di società veniva radicalmente distrutta con la decapitazione del monarca ad opera dei rivoluzionari francesi: con l’esecuzione di Luigi XVI la comunità politica – con la simbologia della metafora corporea – si è in una certa misura tagliata la testa da sola³. La società rimaneva così senza testa e senza orientamento e aveva definitivamente perduto il proprio ancoraggio trascendente in un ordine del mondo valido in eterno e garantito da Dio. Essa non può più comprendersi come oggetto naturale, armonico e statico, appartenente a una supposta unità cosmica il cui senso ultimo viene assicurato da un’autorità che trascende la società (*gesellschaftsjenseitigen Autorität*). Le società “acefale” sono costrette a concepirsi come costruzioni sociali fragili, che hanno smarrito ogni sicurezza metafisica.

A partire da qui, tuttavia, si inaugura nell’autopercezione collettiva lo spazio libero necessario ad acquisire la rappresentazione radicalmente nuova di una politica puramente profana, in cui la regolamentazione degli interessi pubblici ora poteva (e nel contempo nondimeno doveva) passare nell’ambito di competenza della facoltà di giudizio politico-morale e nell’autonomia d’azione dei cittadini. Se in questo senso, da una parte, sono d’un tratto troncate le radici trascendenti del politico; d’altra parte, l’intera responsabilità di una politica ben riuscita tocca solo e unicamente ai singoli cittadini, privati delle loro pretese connessioni religioso-trasendenti: con la loro nuova repubblica devono badare a se stessi moralmente e politicamente. Devono d’ora in poi decidersi, se vogliono interpretare questa nuova responsabilità esclusiva per la loro repubblica come disperata richiesta, superiore rispetto alle loro competenze politico-morali, o invece sentono di essere all’altezza del progetto, assai esigente, di un autogoverno politico-morale senza rete né trucchi, cioè basato, esclusivamente, sulle loro forze morali. Se si decidono in quest’ultimo senso, Stato e politica sono e restano radicalmente desacralizzati. Lo Stato allora non è più il *dominus*, posto per grazia di Dio come sovrano sulla società, bensì un apparato tecnico-amministrativo che pone i

³ Già Friedrich Karl Casimir Freiherr von CREUTZ (*Der wahre Geist der Gesetze*, Frankfurt am Mayn, Varrentrapp, 1766) aveva commentato l’esecuzione, per iniziativa di Cromwell, di re Carlo I Stuart (1649) con parole assai nette: «Qui vedo un’intera nazione in procinto di suicidarsi, un’intera nazione sul patibolo, che nella persona del capo simbolicamente si taglia la testa da sola» (cit. da Barbara STOLLBERG-RILINGER, *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaates*, Berlin, Duncker & Humblot, 1986, p. 40, n. 18).

cittadini in condizione di mettere veramente in pratica e applicare con successo su di sé accordi e leggi assieme discussi e collettivamente deliberati⁴.

In tal modo le democrazie occidentali si trovano dinanzi all'alternativa se mantenere libero da trascendenza e metafisica il *posto divenuto vuoto del potere*⁵ ovvero rioccuparlo con la reintroduzione di una fonte di legittimazione del politico sovraordinata ai singoli cittadini ed esente da critica; non fa molta differenza che ciò avvenga con l'appello alla volontà di Dio, ai comandamenti di una Sacra Scrittura, a un ordine naturale delle cose valido per sempre e per tutti gli esseri umani, a presunte necessità di una "filosofia della storia", di materiali ragioni di verità, come identità di ordine più grande o interessi della nazione o simili. Questi diversi appelli tentano, ciascuno a suo modo, di affrancare le cittadine e i cittadini dalla responsabilità politico-morale esclusiva per i destini della loro repubblica. Essi infatti rinviano all'esigenza di verità solide di cui disporre, che dovrebbero farsi valere indipendentemente dai processi di costruzione dell'opinione e della volontà della politica pubblica, e le cui pretese di giustizia non devono essere soggette alle procedure discorsive d'esame della politica pubblica. Così viene meno però non solo la necessità democratico-discorsiva di un processo di costruzione dell'opinione accessibile allo stesso modo da parte di tutte le cittadine e i cittadini, e con questo anche tanto egualitario quanto dall'esito aperto; anche la convinzione normativa centrale della modernità europea, l'idea dell'assoluta autonomia morale e dell'irriducibile responsabilità dei singoli individui per i loro "interessi comuni", diventa così, nella sostanza infondata, e, di fatto, nulla.

Al progetto di autogoverno sociale si può invece rispondere solo quando i membri della società diventati autonomi, ciascuno nella propria identità politico-morale e conscio della comune responsabilità per il benessere della repubblica, si comprendono come unici portatori e soggetti del politico. Una tale repubblica, che voglia essere all'altezza delle proprie convinzioni nella fondamentale fallibilità della ragione umana, si definirà pertanto strettamente *profana*. E farà ben attenzione a che nessuna verità valida a priori occupi nuovamente il "posto vuoto del potere", eludendo il profilo di normatività, tanto faticosamente conseguito, della repubblica "postmetafisica" e gli standard di autonomia politico-morale dell'individualità moderna.

Al centro normativo di questo modello teoretico-democratico si trova dunque lo spazio di misura intramondana di una prassi d'incontro e di discorso più egualitaria per diritti e nella stessa misura più capace di autonomia morale, e con ciò tuttavia cittadini fortemente individualizzati e pluralizzati

⁴ Cfr., per questa prospettiva radicaldemocratica, Claude LEFORT, *Die Frage der Demokratie*, in Ulrich RÖDEL (ed.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1990, pp. 281-297, e il saggio, essenzialmente ispirato dallo stesso Lefort e originatosi sullo sfondo delle nuove democrazie post '89, di Ulrich RÖDEL-Günter FRANKENBERG-Helmut DUBIEL, *Die demokratische Frage*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989.

⁵ Questo motivo si origina dalla scomparsa, nell'ottobre 2010, del filosofo francese Claude Lefort; cfr. C. LEFORT, *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* (ed. or. francese 1981), Wien, Passagen-Verlag, 1999, pp. 49 s.

che in quanto tali possono aderire alle più diverse religioni e filosofie, senza che questo comporti una minaccia per il progetto democratico di autogoverno sociale.

La repubblica laica non richiede più convinzioni materiali di tipo religioso-ideologico condivise; essa proprio con ciò mette a disposizione un progetto politico adeguato – e fino a oggi storicamente del tutto privo di alternative – che offre a una società di massa culturalmente eterogenea la possibilità di integrarsi politicamente e moralmente con esito positivo. La repubblica laica richiede dai propri membri il riconoscimento di fatto di un chiaro principio del diritto formale: eguali diritti fondamentali ed eguali possibilità di comunicazione e di partecipazione per tutti. Questo fondamento irrinunciabile si basa tuttavia solo su un principio di reciprocità formale, egualitaria, che non si faccia confermare da una riassicurazione verticale, in verità più alte, bensì solamente attraverso un impegno orizzontale spontaneo (*Selbstbindung*) fra cittadini aventi eguali diritti. I cittadini, in tale impegno spontaneo si obbligano reciprocamente, nell'interesse del proprio autogoverno politico, a istituire una prassi di deliberazione e di decisione accessibile a tutti e politicamente, nonché moralmente, sensibile; e ciò in maniera tale che questa prospettiva possa essere costantemente all'altezza delle loro esigenze.

Se alle cittadine e ai cittadini riesce l'istituzione un modello politico siffatto, i livelli di maggiore pluralità religioso-ideologica delle società moderne possono venir interpretati senza problemi, ovvero intesi come un auspicabile arricchimento in cui la democrazia laica può farsi coinvolgere senza animosità né riflessi difensivi. In ogni caso, tuttavia, la rappresentazione semplificatoria di una cultura-guida collettiva necessaria per la sussistenza della repubblica, dotata di valori materiali condivisi da tutti i cittadini diviene infondata. Oltre alla problematica esigenza di diritto civile, da parte di cittadini rispettosi della legge, che seguono le leggi vigenti e che nell'articolazione pubblica delle proprie visioni politiche e morali prestano attenzione alle condizioni formali di reciprocità dei processi di formazione dell'opinione, per lo Stato democratico non vi è motivo di attendersi in aggiunta affermazioni valoriali, confessioni suffragate da convinzioni interiori e un attaccamento o qualcosa di analogo, o addirittura pretenderlo. In questo senso anche Ernst-Wolfgang Böckenförde – contro un ricorrente fraintendimento del suo famoso *dictum* del 1967, secondo il quale lo Stato liberale laico vive di presupposti che da solo non è in grado di garantire⁶ – assume una posizione

⁶ Il teorema di Böckenförde, ancor oggi frequentemente citato, recita come segue nella sua versione completa: «Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire. Questo è il grande rischio che esso si è assunto per amore della libertà. Da una parte esso può esistere come Stato liberale solo se la libertà, che esso garantisce ai suoi cittadini, si regola dall'interno, cioè a partire dalla sostanza morale del singolo e dall'omogeneità della società. D'altra parte, però, se lo Stato cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne, cioè coi mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso rinuncia alla propria liberalità e ricade – su un piano secolarizzato – in quella stessa istanza di totalità a cui si era sottratto con le guerre civili di religione. La prescrizione di un'ideologia dello Stato, così come la rianimazione della tradizione aristotelica della *polis* o la proclamazione di un "sistema oggettivo di valori" cancellano proprio quella separazione su cui si costituisce la libertà dello Stato. Nessun percorso ci può riportare a prima della svolta del 1789 senza distruggere lo Stato, in quanto ordinamento della libertà». In congiunzione a questa diagnosi Böckenförde poi si domanda, proprio alla fine del testo, «se anche per lo Stato secolarizzato, in ultima analisi,

chiara contro «l'appello costante all'“ordine valoriale della Legge fondamentale” [della Repubblica federale tedesca, n.d.t.] e l'insistenza sul fatto che tutti coloro che vivono e vogliono vivere qui, siano essi tedeschi o stranieri, debbano professare fedeltà ad esso»⁷. Infatti, se si volesse vincolare il godimento individuale dei diritti civili di libertà «al di là dei limiti giuridicamente posti, a riserve di principio e d'ordine valoriale non scritte», «si pregiudicherebbe il nucleo stesso del principio di libertà dello Stato di diritto», poiché allora non basterebbe più «l'osservanza leale delle leggi vigenti per la libera circolazione del pensiero»⁸. Böckenförde perciò, proprio di fronte a un pluralismo religioso in aumento, prende posizione per la «stabilizzazione di un ordine democratico aperto, laico», e afferma:

Tali leggi riferite alla libertà, se vengono applicate coerentemente e in maniera imparziale, sono in grado di produrre un nuovo tipo di vincolo unificante in una realtà culturale pluralista, talvolta centrifuga: la comunanza del vivere all'interno di un ordine giuridico sorretto dalla ragione, ordine che è inviolabile. [...] Se lo Stato procede in questa maniera, crea una nuova modalità di comunanza, che riesce a comprendere pluralità e parziale eterogeneità: la vita comune all'interno di un sistema di leggi impiegate sulla libertà, il cui limite tracciato dev'essere osservato da tutti alla stessa misura. In luogo di professioni di valori ad ampio spettro, vi è la lealtà alla legge a fare da fondamento del comune vivere associato. Un *ethos* della legalità di questo tipo può generare ordine e renderlo stabile⁹.

non sia necessario vivere degli impulsi e delle forze vincolanti che la fede religiosa trasmette ai suoi cittadini. Certo non nel senso che lo si riconfiguri di nuovo come Stato “cristiano”, ma invece nel senso che i cristiani comprendano questo Stato, nella sua laicità, non più come qualcosa di estraneo e nemico della loro fede, bensì come l'opportunità della libertà, che è anche loro compito preservare e realizzare» [*La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, trad. di C. Bertani, Brescia Morcelliana, 2006, pp. 69 s.]. Böckenförde stesso ha parlato di frequente negli ultimi anni di fraintendimenti del suo famoso teorema del 1967; e in effetti le formulazioni sulla «omogeneità della società» e le necessarie (per lo Stato) «forze motrici e di coesione della fede religiosa dei suoi cittadini» inducono decisamente a vedere la religione e la cultura cristiana come fondamento morale dello Stato e conseguentemente a privilegiarlo. In direzione opposta, la Humanistische Akademie, nel novembre del 2007, ha organizzato insieme alla Fondazione Friedrich Ebert una conferenza dal titolo “Secolarizzazione e garanzie di libertà dello Stato – L'umanesimo e il detto di Böckenförde”, che doveva servire a presentare questo *dictum* come ostacolo sulla strada di una comprensione dello Stato adeguata alla società multireligiosa, poiché dava l'impressione di dover «ora nuovamente essere la fede cristiana cattolica a garantire l'omogeneità nello Stato e nella società, così da essere per lo Stato come prima insostituibile e irrinunciabile» (Hartmut Kreß, *Das Böckenförde-Diktum – im modernen Pluralismus noch tragfähig?*, «Humanismus aktuell. Hefte für Kultur und Weltanschauung» 22 [2008], pp. 7-19, p. 9). A mio avviso tuttavia non si può tralasciare che la famosa tesi del 1967 si trova – in maniera piuttosto inequivocabile – nel contesto di un interesse conoscitivo che intende mostrare perché lo Stato odierno trovi la propria legittimazione «non nella sua origine storica o fondazione divina, né in un servizio reso alla verità, ma nel suo riferirsi alla libera personalità singola e autodeterminata, cioè all'individuo» (Böckenförde, *La formazione*, cit., p. 59), laddove questi per lo Stato e per il diritto deve valere come «un essere profano, emancipato da una destinazione necessariamente religiosa» (*ivi*, p. 59 s.). Böckenförde in questo contesto lamenta esplicitamente che da parte delle élite politiche allora al governo, dopo il 1945, «si cercò nuovamente di creare uno Stato cristiano al posto di quello secolarizzato» (*ivi*, p. 63).

⁷ Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München, Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, 2007, p. 29.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 35 s. Il discorso di un “ethos della legalità” resta naturalmente non chiaro, nella misura in cui si potrebbe pensare che le formali regole di diritto e reciprocità della legalità potrebbero e dovrebbero per quanto possibile farsi

Le nuove istituzioni statuali, che dovrebbero nell'era postmetafisica preparare i cittadini alla politica profana per rendere duratura la prassi pubblica dell'autogoverno democratico, traggono dunque la propria legittimazione ormai solo dalla forza morale di una promessa di reciproco vincolo fra cittadini liberi ed eguali. Tuttavia, i processi pubblici di formazione dell'opinione e della volontà pubblica di una repubblica democratica sono assegnati fundamentalmente a (gruppi di) cittadini attivi, sensibili e impegnati. Se dunque a fronte del "posto vuoto" del potere statale vi è soltanto una politica pubblica [*politische Öffentlichkeit*] svuotata normativamente nella quale invece di un "utilizzo pubblico della ragione" si incontra solo una moltitudine di strategie differenti per l'imposizione di interessi particolari privati, l'ambizioso progetto di democrazia della modernità europea entra in una crisi che ne minaccia l'esistenza stessa.

Affinché le forze politico-morali motivanti dell'autogoverno democratico non vadano perdute nella vita di tutti i giorni, esse devono potersi rigenerare in modo affidabile. Se si passa in rassegna la storia degli ultimi duecento anni, esse si sviluppano in occasioni politiche nelle quali cittadine e cittadini avvertono che nella loro collettività compaiono sfide straordinarie che rendono impossibile la permanenza nella *routine* di tutti i giorni. Siffatte forze non sorgono però solo laddove centinaia di migliaia di persone "vanno in piazza" per interessi politico-morali comuni, sperimentano il comune "potere politico-comunicativo" e forse fanno vacillare interi sistemi di dominio; siffatte forze sorgono anche laddove donne e uomini impegnati in discussioni e manifestazioni pubbliche, in iniziative di protesta o di discussione, in comuni o quartieri, scuole o associazioni sperimentano di poter "muovere qualcosa" attraverso la politica. In tutte queste esperienze di azione politica comune donne e uomini si sentono – a partire dalla loro libertà "prepolitica" nel senso ideologico-culturale, ovvero in questioni riguardanti il perseguimento dei loro interessi materiali privati – come cittadini attivi responsabili, che in quanto tali sono in condizione di percepirsi, almeno parzialmente, come soggetti del loro Stato e della loro società. Per questa ragione però la repubblica è diretta, in misura sufficiente anche nella quotidianità, verso concezioni di valore e modalità d'azione orientate al bene comune dei propri cittadini; e queste attitudini – siano il mero modo di comportarsi di civiltà e obbedienza alla legge, siano l'atteggiamento ambizioso della consapevolezza di responsabilità sociale e del senso comune della cittadinanza – com'è noto non cadono dal cielo. Al contrario si originano da positive esperienze di socializzazione nel contesto di reti tra famiglie e di vicinato, da abitudini mondane quotidiane e forme di vita vissuta. Si originano in ambienti di comune moralità, in cui degli individui imparano a comprendere se stessi e gli altri sempre anche come soggetti morali vulnerabili, a fare attenzione agli altri e a trattarsi

carico e consolidarsi in un *ethos* materiale. Anche il discorso corrente di un *patriottismo costituzionale* è già dal punto di vista semantico non scevro da questo miscuglio notevolmente indistinto fra principi costituzionali formali ed *ethos* materiale del patriottismo.

reciprocamente di conseguenza. Le grandi aspettative normative verso il progetto della repubblica laica dipendono pertanto, nella buona e nella cattiva sorte, dall'intensità e dallo spessore dei patrimoni morali e politico-culturali che vengono prodotti da diversi ambienti e forme di vita della società e riprodotti in sempre nuove varianti, incalcolabili e in perpetuo mutamento.

A tal punto persino una repubblica laica, nella sua struttura istituzionale rigorosamente a favore della libertà di religione e d'opinione, è orientata alle risorse di comunità morali e ideali al proprio interno. Essa è condannata alla fragile speranza che nella sua società civile non solo singoli individui, bensì il maggior numero di *comunità morali*, di iniziative, tradizioni e culture siano attive, si prendano cura continuamente delle particolari – ma per la vita politica comune di grande valore – concezioni valoriali; e queste inoltre non conservino per sé, ovvero le reclamino solo per i membri del proprio specifico gruppo, bensì tentino coscienti di sé di portarle all'interno dei processi di formazione dell'opinione pubblica, e di rappresentarle pubblicamente. Solo nel contesto di una società civile costituita in modo plurale e sensibile dal punto di vista politico-morale, alla quale appartengano non da ultimo anche club e associazioni, comunità e istituzioni delle comunità religiose, il progetto democratico-radicale della repubblica laica può avere una prospettiva di successo. Se però queste risorse morali di una società civile vitale si seccano e restano al di sotto della soglia critica, lo Stato democratico entra in una crisi che minaccia la sua stessa esistenza, anche se in esso restano ancora le garanzie dei diritti acquisiti e “clausole imprescrittibili” nella sua costituzione.

2. La paura della propria modernità. Residui di insicurezza del mondano?

Nel progetto democratico moderno la cultura politico-religiosa unitaria dell'occidente cristiano si vede dunque radicalmente superata da una moderna cultura della separazione, nella quale Stato e politica si legittimano autonomamente e in maniera laica, e si distaccano completamente dalla priorità di verità di tipo religioso-ideologico esenti da discorsi e da critiche. Tuttavia già la generazione dei rivoluzionari francesi è stata contrassegnata dalla fin troppo giustificata paura che i membri della società ora improvvisamente promossi da sudditi a cittadini non possedessero la misura necessaria di forti e resistenti virtù politiche per assicurare al progetto della repubblica laica continuità e stabilità. Si temeva che i fondamenti motivazionali della *citoyenneté* repubblicana – proprio sullo sfondo del monopolio della produzione morale della chiesa cattolica dominante da secoli – non potessero avere la meglio solo per la coscienza di responsabilità civica degli individui. Molti rivoluzionari erano – pur con tutta l'euforia per l'Illuminismo – convinti che le necessarie risorse morali della repubblica potessero essere assicurate invece solo attraverso una fede nell'aldilà

religiosa o quasi religiosa carica di robuste semantiche di minaccia e pena, nonché capace di mostrare agli uomini la retribuzione celeste per la virtuosità terrena.

In questo contesto già nel 1762 Jean-Jacques Rousseau aveva fornito le parole-chiave decisive, quando alla fine del suo *Contratto sociale* sviluppava il progetto di una *religion civile* che lo Stato avrebbe dovuto creare artificialmente: una religione civile illuministicamente purificata, imbevuta di razionalità e interamente emancipata dal cattolicesimo. Al suo cuore avrebbe dovuto esserci una confessione di fede civile vincolante per tutti gli appartenenti alla repubblica, “quale sentimento di socializzazione senza il quale è impossibile essere un buon cittadino e un suddito leale”¹⁰. Se si riesce a stabilire una siffatta religione civile, che sappia essere in tutto tollerante nei confronti dei culti e delle religioni tradizionalmente presenti nel paese, su tutto il territorio della repubblica, e – attraverso una corrispondente politica religiosa e ideologica dello Stato – a calarlo gradualmente nella mente e nei cuori di uomini e donne, nasce allora una “religione della democrazia” specificamente moderna, il progetto di una “repubblica santa”, al cui centro sta la struttura politico-istituzionale della repubblica caricata di senso religioso, a cui i cittadini devono aderire con disposizione di profondo rispetto e sottomissione¹¹. Strategie di legittimazione di questo tipo, tuttavia, operano con un almeno parziale ritrarsi del principio laico della libertà di religione dello Stato. Sfuggono cioè gli standard raggiunti – o da raggiungere – quanto alla capacità dei cittadini di autonomia, di autodeterminazione, di critica e di distacco, se questi ora devono venerare la repubblica – quale apparato civil-religioso omogeneo – analogamente a una religione, invece di governarsi all’interno dei suoi ambiti – di una mantenuta pluralità culturale e secondo le rappresentazioni di comunità e motivazioni di senso comune propri a ciascuno – nel modo della discorsività democratica.

Più rilevante di siffatti tentativi di ancorare in maniera “religioide” la nuova repubblica nei suoi fondamenti sociali e morali, è stata però nel XIX e XX secolo la rappresentazione laica dello Stato

¹⁰ Fra gli articoli di questa *religion civile* Rousseau annovera «l’esistenza della divinità onnipotente, intelligente, benefica, soccorrevole, previdente e provvida, la vita futura, la felicità dei giusti, il castigo dei malvagi, la santità del contratto sociale e delle leggi». Chi non accettasse questo articolo di fede, dovrebbe venire bandito dalla comunità; e chi addirittura «dopo aver pubblicamente accettato questi dogmi, agisce come se non li credesse, sia condannato a morte: ha commesso il più grande dei crimini, ha mentito davanti alla legge» (Jean-Jacques ROUSSEAU, *Il contratto sociale* [IV, 8], Torino, Einaudi, 1994, pp. 171-183).

¹¹ Questo concetto ebbe, com’è noto, il primo bizzarro rigoglio nel *culto dell’essere supremo*, col quale i rivoluzionari rendevano omaggio alla *Dea ragione* e si servirono così largamente all’arsenale di forme culturali liturgico-rituali della chiesa cattolica e della messa. Tracce di questo tipo di esaltazione religiosa della repubblica si trovano tuttavia anche nel pensiero politico della Repubblica federale tedesca, anzitutto nell’ambito del protestantesimo liberalconservatore. Il filosofo sociale Hermann Lübbe per esempio ha preso da lungo tempo posizione per una religione civile che dovrebbe «vincolare [i cittadini] alla comunità anche nella loro esistenza religiosa, e legittimare questa comunità stessa nelle sue istituzioni e nei suoi rappresentanti quali in ultima istanza attori religiosi» (Hermann LÜBBE, *Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität*, «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 15 [1981], pp. 40-64, p. 57). In maniera simile pensa anche il teologo berlinese Rolf Schieder, il quale prende posizione perché «la dimensione religiosa della cultura politica si renda visibile», e stante la «capacità civil-religiosa delle chiese» domanda che queste esortino all’attivo sostegno del «discorso civil-religioso dei valori occidentali» (Rolf SCHIEDER, *Wieviel Religion trägt Deutschland?*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, pp. 10, 207, 207).

nazionale moderno, impregnato degli ideali liberali dell'Illuminismo borghese. Ai diversi movimenti nazional-liberali, l'alto grado di differenza religiosa e di eterogeneità culturale all'interno della popolazione passavano per essere un pericolo permanente per l'identità politico-culturale della nazione e per le forze dello Stato postassolutistico che era stato fondato. Corrispondentemente, in questi modelli di percezione del politico era questione decisiva obbligare se possibile tutti i raggruppamenti di cittadini nelle loro diverse religioni e culture, nei loro differenti ambiti e mentalità, a un progetto unitario nazional-liberale affettivamente ed emotivamente vincolante. Questo portò con sé conflitti corrispondenti con percezioni e convinzioni, forme di vita e tradizioni non nazionali o non liberali, alle quali non di rado si reagì con una corrispondente militanza nella politica culturale e religiosa. In molti casi vi era qui com'è più che ovvio la convinzione – nella consapevolezza dei propri standard scientifici e razionali, infinitamente superiori alle percezioni premoderne del mondo, da “oscuro medioevo” – di dover tutelare, di fronte ad arretrati gruppi di popolazione e testardi negatori della modernizzazione, un elementare compito di educazione, che doveva essere adempiuto con uno zelo di conversione propriamente missionario. I diversi tentativi intrapresi dagli Stati nazionali moderni, nel tardo XIX secolo, di “modernizzare” con un *Kulturkampf* e in modo nazionalpolitico “ricondere alla ragione” – con la pressione più o meno delicata delle leggi statali – la Chiesa cattolica, che si rappresentava ostinatamente come antimodernista e ostile alle *lumières*, parlano in questo senso un linguaggio chiaro¹².

In questo contesto sono stati proprio i veementi *Kulturkampf* del tardo Ottocento, il luogo in cui chiesa e Stato, religione e politica riuscirono a chiarirsi l'uno all'altro dove si trovano i loro doveri e limiti e fino a che punto una delle parti doveva accettare l'altra nel proprio ambito e accettarla nella sua alterità, senza con questo credere di dover obbligare Stato e società il più delle volte nella loro interezza in una identità ideologica unitaria, in qualunque modo costituita – sia al modo religioso-

¹² Il concetto del *Kulturkampf* è stato coniato da Rudolf Virchow, medico al Charité di Berlino e membro del Partito del progresso prussiano, il quale nel 1873 alla Camera dei deputati di Berlino aveva dichiarato che negli scontri fra Impero tedesco e Chiesa cattolica era in questione «se il mondo andrebbe subito in rovina» se si separasse dagli ausili moral-religiosi della chiesa. Se lo Stato moderno non potesse vivere senza questi ausili, allora – disse Virchow – «esso non dovrebbe affatto esistere. [...] Io ritengo che gli Stati non abbisognino di questi ausili, se essi si fondano su un normale suolo nazionale e se le loro istituzioni sono istituzioni morali». Virchow ribadì tuttavia subito di non avere affatto alcuna simpatia per la richiesta di «organizzare una sorta di educazione statale per religiosi». Di contro, il vescovo maguntino Wilhelm von Ketteler condannava la legislazione del *Kulturkampf* prussiano come un tentativo governamentale di «ricondere a ragione» con l'aiuto di misure preventive e regolamenti di controllo gli ultramontanisti cattolici, «i quali sono così irragionevoli da non adorare l'assoluta ragione del liberalismo». Quanto al biasimo, corrente dopo la dichiarazione dell'infallibilità del papa nel Concilio vaticano I del 1870, secondo cui i cattolici metterebbero in pericolo l'unità e la stabilità interna dell'impero se non si separano da Roma, egli osserva quanto uno statista che «stia sul terreno del diritto e della libertà», su questa domanda non potrebbe «dal punto di vista statale prendere proprio nessuna posizione aprioristica»: «Deve quindi semplicemente lasciar stare la domanda teorica se il concilio e le sue decisioni siano pericolose per lo Stato fino al momento in cui si palesi la pericolosità. Questo è il punto di vista del diritto e della libertà [...]» (tutte le citazioni sono tratte da Hermann-Josef GROBE KRACHT, *Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ein Bischof in den sozialen Debatten seiner Zeit*, Kevelaer, Topos, 2011, pp. 219 s., p. 177, p. 181). Sugli ambienti e le mentalità dei *Kulturkampf* europei si veda, nella letteratura più recente, l'ampia ricerca di Manuel BORUTTA, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, nel quale la dimensione qui affrontata di un forzato “autodisincanto” ideologico della repubblica moderna attraverso i *Kulturkampf* non ha tuttavia alcun ruolo sistematico.

ecclesiale sia in quello liberal-laicista. Che la moderna repubblica nella sua autopercezione politica non si sia vincolata in modo durevole al modello di uno “Stato ideologico” militante, borghese-liberale, bensì cominciasse a concepirsi proprio come uno Stato costituzionale e di diritto neutrale e in certa misura “immune alle verità”, risiede pertanto nel fatto che i moderni Stati dovettero darsi da fare nel complesso spirito di resistenza alle tradizioni religiose e alle strutture ecclesiastiche, che da parte loro si mostravano tanto più resistenti, quanto più forte vivevano e percepivano la spinta statale alla modernizzazione. Evidentemente gli Stati moderni hanno acquisito qui convinzioni certo assolutamente dolorose e che ritardavano i processi di democratizzazione, ma d’importanza decisiva per rapporti adeguati, in termini di diritto liberale, con la differenza religiosa e la libertà, convinzioni che essi da soli, coi soli mezzi delle proprie teorie, avrebbero a fatica potuto acquisire.

Nonostante queste lezioni di disincanto ideologico, con le quali si rese possibile il passaggio dallo Stato ideologico liberale allo Stato costituzionale mondano, continuò tuttavia a esistere sempre la paura di fronte alla propria modernità postmetafisica, l’insicurezza della repubblica mondana, se essa veramente avesse potuto procurare le sue risorse morali senza alcun *supporto* religioso o quasi-religioso di autorità trascendenti; e l’iconografia politica del XX secolo è – non solo nel contesto di fascismo e stalinismo – dilagante in simbologie tanto rivelatrici quanto pericolose di unità e identità, anche se queste nel presente compaiono il più delle volte in forme che sembrano piuttosto innocue e obsolete – come nel discorso del Presidente della repubblica federale come Capo dello Stato e simili¹³.

Considerando la relazione con le religioni, la sfiducia politico-morale della repubblica laica di fronte alle virtù politiche e agli standard morali postreligiosi o postmetafisici dei suoi cittadini – accanto alle strategie civilreligiose – si mostra anche nel tentativo opposto di procurare i fondamenti motivazionali in una religione di maggioranza ampiamente consolidata nel paese e di porre quest’ultima in una certa misura al servizio dei propri scopi di legittimazione. Ciò è stato realizzato esemplarmente nel diritto ecclesiastico della nuova Repubblica federale. Nel dopoguerra, sembrò che dopo la catastrofe morale del nazionalsocialismo ogni fiducia “areligiosa” nel senso comune della cittadinanza, nel coraggio civile e civico, e nella virtù repubblicana laica da parte dei tedeschi fosse divenuta definitivamente infondata. Perciò le *élite* politiche della Repubblica federale fecero nuovamente ricorso al patrimonio tradizionale del modello premoderno, un’“alleanza di trono e altare”, una “collaborazione ordinata al bene” di Stato e chiesa, mentre le chiese, in quanto organizzazioni vicine allo Stato vennero consapevolmente coinvolte all’interno del bilancio di legittimazione dello Stato, cosa che si può dedurre nelle fino ad oggi abituali formule di un

¹³ Si cfr. su questo, all’interno della letteratura più recente, fra gli altri, Philip MANOW, *Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation*, Frankfurt, Suhrkamp, 2008. In questo studio, Manow dubita che «l’incanto monarchistico delle immagini» dell’*Ancien régime* sia stato effettivamente «sostituito dalla ragione e dalla sobrietà democratica» e sospetta che «il corpo politico spesso dato per morto sopravviva (o per lo meno operi da postumo) anche nella democrazia»: *ivi*, p. 8 s.

“compito pubblico delle chiese” e di un “significato delle chiese per la tutela e il consolidamento dei fondamenti religiosi e morali della vita umana”.

Queste formule segnalano che vi era poca fiducia, nel dopoguerra, nel progetto laico della repubblica moderna per quanto riguardava la genesi civile della morale. Vi era la convinzione di non poter fare a meno delle forze di sostegno moral-religiose delle chiese come “istituzioni di legittimazione e stabilizzazione dell’esistenza statale”¹⁴ e si cercava un supporto di legittimazione nelle grandi chiese cristiane, anche se queste, delle loro radicate avversioni nei confronti dei principi cardine democratici di sovranità popolare e uso pubblico della ragione non potevano far mistero e per lungo tempo neppure vollero farlo. Questa mancanza di fiducia civica, il fondamentale scetticismo verso la “capacità repubblicana”, politico-morale, dei tedeschi poteva essere ancora giustificabile negli ultimi anni Quaranta e nei primi Cinquanta; per quanto riguarda le relazioni del presente, da lungo tempo divenute di “postcristianità”, questo modello, ancora molto efficace nella testa e nei cuori di molti giuristi, pubblicisti, e teologi, pare tuttavia particolarmente obsoleto. Eppure questa alleanza fra grandi chiese e Stato democratico dovette restare valida fin dentro gli anni Novanta, cosa che si può dedurre dai patti fra Stato e chiese dei cinque nuovi *Länder* della (ex) Germania est¹⁵. Solo in tempi recenti – anzitutto a riguardo del dibattito sull’Islam – sembra mettersi in moto una trasformazione effettiva del diritto ecclesiastico, arretrato quanto alla teoria democratica, verso un diritto costituzionale moderno compatibile con la pluralità; se in questo senso si prenda anche un autocosciente e laico commiato dalle ancora sussistenti insicurezze della mondanità, non è ancora certo¹⁶.

3. *Coesistenza pubblica autocosciente: verso la complementarietà di religioni e repubblica*

Una repubblica autocosciente-laica, che voglia rinunciare a un ancoraggio al di là della società, e poggiarsi esclusivamente sul potenziale di vincolo volontariamente autoimposto da (gruppi di) cittadini aventi eguali diritti, non ricorrerà nella sua politica religiosa né a un programma di laicismo militante, né ad autosacralizzazioni civil-religiose o a prestiti legittimatori esterni, di religioni stabilite al suo interno. Si orienterà, invece, al modello di una coesistenza pubblica di

¹⁴ Wolfgang HUBER, *Kirche und Öffentlichkeit*, Stuttgart, Klett, 1973, p. 514.

¹⁵ Se si osservano le costituzioni dei nuovi Stati, salta all’occhio che le costituzioni di Sassonia e Brandeburgo si riallacciano senza soluzione di continuità ai precedenti regolamenti e parlano con la massima ovvietà del significato delle chiese per la tutela e il consolidamento dei fondamenti religiosi e morali della vita umana (art. 109, 1 della Costituzione della Sassonia) ovvero del compito pubblico delle chiese e delle comunità religiose (art. 36, 3 della Costituzione del Brandeburgo) – e così ignorano intenzionalmente che in questi Stati federali solo minoranze della popolazione prendono ancora parte alla vita ecclesiastica.

¹⁶ Su questo si veda il volume collettaneo di Hans-Michael HEINIG – Christian WALTER (Hg.), *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2007.

religioni e repubblica, e si sforzerà di coniugare una rigorosa libertà di religione con una apertura amichevole, civil-religiosa, verso la religione, o più esattamente verso le religioni.

Ciò significa, concretamente, che lo Stato difenderà, sul piano della legislazione, il principio di neutralità senza compromessi, in modo che le comunità religiose non potranno fare altro che rassegnarsi, a trovarsi su questo piano con la loro “equalizzazione politica”. Per ciò che riguarda il loro immediato influsso sulla legislazione statale, non vi sarà nessun privilegio quanto alle pretese di verità religiosa; esse dovranno – nonostante la loro percepita santità e verità ultraterrena – in maniera strettamente egualitaria con le altre pretese di verità e di validità che vengono pubblicamente avanzate, lasciarsi trascinare dinanzi al “tribunale della ragione pubblica”, e non potranno trovare su questo piano nessun via per sfuggire alle pretese critico-discorsive del “pubblico quale istanza probatoria”¹⁷. Anche l’obiezione, sollevata non a torto da molti rappresentanti delle religioni, che le strutture di sensibilità e di attenzione morale della dimensione pubblica laica siano troppo superficiali e che esigano fatti sensazionali, moralmente troppo indifferenti e trascurati, depone già di per sé nuovamente a favore di questa dimensione pubblica e tenta di scuoterla e rivitalizzarla nella sua competenza e responsabilità politico-morale. Querule lamentele delle autorità religiose sull’indifferentismo e l’amoralità nella dimensione politica pubblica non costituiscono, in quanto tali, motivo che attesti in questi rappresentanti religiosi una mancanza di compatibilità repubblicana e democratica. Queste lamentele divengono inaccettabili solo allorché si sposano con la pretesa di imporre concezioni di verità religiose, in modo autoritativo e diretto, per disposizione a governanti e a parlamentari, all’interno della legislazione statale.

La libertà religiosa della legislazione statale, energicamente difesa, funge dunque di fronte alle comunità religiose anzitutto come costrizione a doversi organizzare con il fatto della pluralità delle visioni del mondo e dell’autonomia politico-morale dei cittadini e dei loro processi di formazione dell’opinione e della volontà politico-morale anche quando questi possano sembrare moralmente tanto deficitari, se ci si vuole attenere all’esigenza pubblica e politica delle proprie convinzioni di fede, e non auto-depoliticizzarsi. Questa costrizione pone le comunità religiose sotto una permanente pressione indirizzata alla riflessione e giustificazione, alla quale esse – diversamente da

¹⁷ Tuttavia ciò non deve giungere tanto in là da far “cancellare prese di posizione o giustificazioni religiose dal protocollo”, in parlamento, per regolamento interno, come propone Jürgen Habermas. Si deve insistere però molto con Habermas quanto al carattere deliberativo non negoziabile dello Stato costituzionale democratico, affinché il potere statale non possa permettere di diventare «agenti di una maggioranza religiosa», «che impone il proprio volere in violazione del processo democratico». Allora, come propone Nicholas Wolterstorff contro i filosofi della religione neocalvinisti, «la maggioranza della società si tramuta in repressione, quando una maggioranza che argomenta religiosamente nel processo di costruzione dell’opinione e della volontà *impedisce* alla minoranza, laica o di altro credo, la ripercorribilità discorsiva delle giustificazioni loro dovute» (Jürgen HABERMAS, *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den “öffentlichen Vernunftgebrauch” religiöser und säkularer Bürger*, in Id., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 2005 [trad. it., *Tra scienza e fede*, cit.], pp. 119-154, p. 137, 140; l’enfasi è nell’originale). Le moderne società occidentali dovrebbero, tuttavia, essere ben lungi dal doversi confrontare nei propri parlamenti con una “maggioranza religiosa” che argomenti unitariamente.

quanto accade con quella esercitata dall'esterno per la loro assimilazione e il loro adattamento, che si intromette nelle faccende religiose interne della loro autocomprensione teologica – non possono venire incontro con aspettativa di successo solamente attraverso strategie di ritiro. In una siffatta costellazione è pertanto non inverosimile che le comunità religiose si mettano in cammino per dare inizio in modo autonomo a processi d'apprendimento nei quali esse riscoprono e mettono a frutto per se stesse in maniera nuova i contenuti di libertà e di autonomia delle loro tradizioni dottrinali. La scoperta teologica del principio di libertà di religione dello Stato e della libertà religiosa degli individui di fronte allo Stato ad opera del Concilio vaticano, nel 1965, è qui un esempio molto frequente, fra gli altri¹⁸.

Al tempo stesso però il sobrio e laico principio di libertà di religione dello Stato funge anche da invito permanente rivolto alle comunità religiose e alle altre *moral communities* della società civile a esprimere in maniera offensiva nella dimensione pubblica le loro pretese di verità, particolari quanto alla genesi ma universali quanto alla ritenuta validità. Articolazioni pubbliche autocoscienti di una tale religiosità – per quanto molte di esse possano anche sembrare ingombranti ed estranee, premoderne e antiliberali – sono da considerare nella prospettiva di una repubblica laica potenzialmente cariche di valori. Ogni cultura della società civile vive in vista dell'autoaccertamento politico-morale della società sulle questioni fondamentali per la comune identità, del fatto che a essa vengono sottoposte, da forti e impegnate comunità di convinzione, con energia ed enfasi, diverse rappresentazioni di valori e norme. Solo così infatti possono riaccendersi sempre nuovamente quei processi di autocomprensione morale verso i quali una repubblica democratica è diretta, e che essa da sola però, con le proprie procedure – applicate necessariamente in maniera “asciutta” e formale – non è in grado né può produrre. Queste rappresentazioni, spesse e materialmente pregnanti di valore, naturalmente non possono, nello spazio pubblico della società civile democratica, irrompere ed entrare in vigore come valori fermi da accettare ciecamente, bensì solo come candidati di norma e di valore da sottoporre a vaglio critico ed eventualmente da assumere riflessivamente. Senza la costante presenza social-civile di rappresentazioni di valore di quel tipo anche proprio nella loro pluralità e contraddittorietà, ciò significa senza il permanente e vivace dibattito pubblico, mai definitivamente chiuso e che scoppia sempre nuovamente, su questo tipo di candidati di valore e di norma “spessi”, la repubblica rischia di seccarsi anche moralmente, assieme alla sua dimensione pubblica, e quell'esigente programma di una politica orientata al bene comune e inclusiva di tutti i gruppi di cittadini anche nelle loro differenti identità culturali non potrà mantenersi più a lungo. A tal riguardo molto depone a favore del fatto che il progetto della democrazia oggi sia meno minacciato ad opera della pretesa pubblica di religioni tradizionali

¹⁸ Cfr. su questo i contributi contenuti nel volume di Karl GABRIEL – Christian SPIEB – Katja WINKLER (Hg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozess*, Paderborn, Schöningh, 2010.

suscettibili di fondamentalismo di quanto non lo sia per alcune culture scientifiche alle quali l'ideaguida della teoria democratica dell'autogoverno sociale nel medium dell'"utilizzo pubblico della ragione" valga meramente come un ingenuo modello dei tempi della vecchia Europa cui prestare osservanza, da cui allora ci si dovrebbe finalmente liberare in un gesto realistico di chiarimento e, per così dire, d'illuminazione nel senso illuministico.

Non vi è dunque alcuna necessità di percepire situazioni di conflitto e pluralità religiosa, a priori, come minaccia dell'unità statale. Per un'integrazione politica efficace e ben riuscita, nel modello politico normativo della repubblica laica, è importante solo che i differenti cittadini e i loro raggruppamenti, nonostante tutte le contraddizioni, si percepiscano come eguali attivi cittadini della repubblica, e possano di qui apprendere a riconoscersi e a rispettarsi in quanto tali reciprocamente. Su questo fondamento, al di là di rappresentazioni d'integrazione di ridotta complessità e orientate al consenso e all'armonia, diviene pensabile anche una "integrazione teorico-conflittuale" dei diversi cittadini e dei loro raggruppamenti e unioni, appunto plural-conflittuali. Quindi cittadine e cittadini si integrano attraverso la prassi comune di dissenso e dialogo pubblico, di discorso e disputa, attraverso "conflitti controllati"¹⁹ ed esperienze di conflitti scoppiati l'uno contro l'altro e in comune superati, in uno spazio pubblico costituito proprio attraverso queste esperienze. In questo spazio i diversi gruppi di cittadini imparano a riconoscere gli altri come amici, estranei, o avversari con i quali magari "non si vuole aver nulla a che fare" ideologicamente e culturalmente, ma che come liberi e attivi cittadini con pari diritti della repubblica si cominciano a rispettare. In conclusione infatti si concede a questi altri quegli *status* egualitari di cittadino anche del proprio gruppo, assicurati attraverso il principio di reciprocità del formale Stato di diritto e costituzionale, in uguale maniera, ovvero devono essergli concessi *de facto*, se essi entrano con quelli nell'arena del dibattito pubblico e del "conflitto controllato".

Una posizione morale di stretto rigetto del principio di reciprocità della modernità politica, per le comunità religiose che si comprendono come premoderne ovvero si mettono in scena consapevolmente come antimoderniste, sembra poter resistere nel lungo periodo solo se esse rinunciano completamente alla pretesa verso lo spazio pubblico, e si ritirano in nicchie impolitiche, di una sfera privata senza risonanza. Sull'esempio del cattolicesimo ultramontanista in Germania si può dedurre in ogni caso che religioni di quel tipo, quando esse si avventurano sul terreno della dimensione pubblica politica e dei fori della legislazione parlamentare, e qui cominciano a lottare per le loro cause religiose, cadono presto nel "trabocchetto della democratizzazione" che può liberare rilevanti – sebbene al principio indesiderati – effetti di modernizzazione politica²⁰.

¹⁹ Cfr. Helmut DUBIEL, *Gehegte Konflikte*, «Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken» 12 (1995), 1095-1106.

²⁰ Cfr., su questo rilevante profilo, Hermann-Josef GROBE KRACHT, *Religiöse Fremdlinge in der modernen Welt? Ultramontane Katholiken im 19. Jahrhundert und die Frage nach den Entstehungskontexten einer*

Una repubblica autocosciente-laica farà pertanto attenzione a non ricadere in un'autoincomprensione laicistica. Delle religioni che irrompono offensive in scena, che tentano di liberarsi dalle nicchie del ritiro in passato assegnate loro dalla modernità politica, la repubblica può in primo luogo prendere conoscenza tranquillamente. Essa non le percepirà né con insicurezza impaurita né le spingerà autoritativamente, con senso di superiorità, alla modernizzazione ovvero alla privatizzazione. Essa terrà anzitutto a mente che le religioni che prendono sul serio se stesse e le proprie convinzioni di fede hanno, per ciò stesso, un interesse verso l'articolazione politica, e a partire dalla pretesa di verità della loro stessa fede possono diventare ostili alle pretese di privatizzazione o di assimilazione. Ciò vale per lo meno per le grandi religioni mondiali abramitiche, il cui sorprendente *going public*, a partire dagli anni Novanta del Novecento, procura l'attenzione della sociologia delle religioni²¹. Inoltre anche empiricamente non si può negare che i fenomeni più nuovi di rinvigorite *public religions* non si possono in alcun modo interpretare sommariamente come pericoli per la democrazia. Piuttosto proprio queste religioni si sono mostrate negli ultimi decenni come motori decisivi della democratizzazione sociale. Così forti *public religions*, in molti paesi della terra, contribuiscono – nella misura in cui la separazione di diritto costituzionale fra Stato e religione vi è affermata e riconosciuta – in maniera essenziale a rinvigorire le rispettive società civili. In paesi, al contrario, in cui non vi sono affatto religioni separate dallo Stato si trovano spesso anche società civili assai deboli²².

Nella quotidianità politica di una repubblica postlaicista e mondana i difensori della modernità, scettici verso le religioni, così come gli aderenti alle religioni, scettici verso la modernità, si incontreranno sullo stesso piano, “all'altezza degli occhi”, e troveranno numerosi punti d'intesa per una disputa comune, per l'incontro, il conflitto e il consenso. Nell'ambito di una tale dimensione pubblica ci sono buone possibilità che cittadini e gruppi di cittadini religiosi nel loro rapporto con la repubblica laica possano imboccare una via d'integrazione autodeterminata, che eviti entrambi i comuni errori: il ritiro fondamentalistico – suggerito da alcuni “hardliner” religiosi – così come la via – consigliata da molti “hardliner” laicisti – di una spinta permanente all'assimilazione, nel cui percorso si debba giungere ad una perdita più o meno completa delle convinzioni religiose a fronte dei modelli di percezione e interpretazione della modernità borghese. Se ci si vuole attenere al modello dell'autocosciente coesistenza pubblica di religioni e repubblica, è tanto più importante che non siano solo le pretese di verità delle religioni tramandate a essere sottoposte a una spinta alla

zivilgesellschaftlichen Demokratie, in Ralph JESSEN – Sven REICHHARD – Ansgar KLEIN (Hg.), *Zivilgesellschaft als Geschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004, pp. 89-113.

²¹ Su questo si veda lo studio, ormai classico, di José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1994.

²² Su questo si veda José CASANOVA, *Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich*, in Otto KALLSCHEUER (Hg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a.M., Fischer, 1996, pp. 181-210 e le “Cronache dai paesi” in K. GABRIEL, *Religionen im öffentlichen Raum*, cit.

giustificazione e al cambiamento. Al contrario, anche le ovvietà e le plausibilità della modernità occidentale devono farsi raggiungere e sollecitare da richieste religiosamente motivate – per esempio riguardo al consumismo legato al capitalismo, al sessismo, al materialismo e alla decadenza dei valori, al relativismo e all’individualismo, all’isolamento, alla mancanza di senso e alla perdita di solidarietà, alla arrogante brutalità del modello scientifico ed economico occidentale, eccetera. Questa critica religiosamente motivata è del tutto comprensibile anche all’interno della modernità borghese e laica dell’Occidente; e anche convinzioni e sistemi di valore, articolati con linguaggio religioso, non producono in nessun caso, per le cittadine e i cittadini che socializzano senza religione, solo “un brusio incomprensibile”. Non a caso proprio negli ultimi anni cresce – di fronte alle numerose tendenze di una “modernizzazione fuorviante” (Habermas²³) anche proprio nel suo profilo di normatività politico-morale – l’attenzione verso il fatto che le tradizioni semantiche delle grandi comunità religiose – precedenti e indipendentemente da ogni traducibilità nel linguaggio razionale della filosofia moderna – possano «dire qualcosa anche al non esperto di religione [*dem religiös Unmusikalischen*]»²⁴: anche cittadini cresciuti senza religione possono «riconoscere, nei contenuti di verità normativa di una asserzione religiosa, proprie, talora sepolte, intuizioni»²⁵, anche quando essi, con il rimando all’autorità dei comandamenti divini e alla sacra scrittura della tradizione, non sanno da che parte cominciare.

Le possibilità di una presa di congedo dalla prospettiva della concorrenza e della superiorità di un’eredità filosofico-religiosa²⁶ a vantaggio di un programma di pubblica coesistenza di religioni e

²³ L’allusione a tendenze di una “modernizzazione fuorviante” riemerge continuamente nell’opera habermasiana a partire dal discorso tenuto in occasione del Premio francofortese per la pace del 2001, e segna un crescente scetticismo verso le possibilità di realizzazione del progetto illuministico europeo. Così Habermas oggi teme “una modernizzazione fuorviante della società nel suo intero” (J. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen?*, p. 111) e ribadisce: «Gli imperativi di una modernizzazione capitalistica accelerata producono e diffondono mentalità e atteggiamenti che potrebbero, a lungo andare, prosciugare la coscienza normativa della società civile. Non possiamo essere sicuri che la modernità, a partire dalle proprie risorse culturali [...] trarrà sempre nuova ispirazione e forza per l’autorinnovamento» (Jürgen HABERMAS, *Einleitung*, in Id., *Politische Theorie [Philosophische Texte, 4]*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009, pp. 9-34, p. 28 s.).

²⁴ Jürgen HABERMAS, *Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001*, in Id., *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980-2001*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003, pp. 249-262, 261.

²⁵ J. HABERMAS, *Religion in der Öffentlichkeit*, cit. p. 137 [trad. it. *Tra scienza e fede*, cit.].

²⁶ A favore di un tale commiato si è pronunciato recentemente anche Habermas, quando ha dichiarato: «certo anche la filosofia della religione è, in quanto autointerpretazione ragionevole di una fede praticata, una professione meritoria. Tuttavia il pensiero postmetafisico, per il quale l’esperienza religiosa e il modo della fede religiosa conservano un nucleo opaco, deve rinunciare alla filosofia della religione» (Jürgen Habermas, *Einleitung*, in Id., *Kritik der Vernunft [Philosophische Texte, 5]*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009, pp. 9-32, p. 31). In questa rinuncia alla pretesa testardamente difesa per decenni di una “traduzione” nei termini della teoria della comunicazione o nei termini filosofici dei contenuti semantici irrinunciabili delle tradizioni religiose si potrà identificare il cruciale rovesciamento nella definizione habermasiana del rapporto fra religione e modernità, mentre egli ha mantenuto fino a oggi immutate le valutazioni sul contenuto, in particolare della tradizione di fede giudaico-cristiana, dei suoi primi scritti; su questo punto rinvio a Hermann-Josef GROBE KRACHT, *Offene Fragen im Universum öffentlicher Gründe. Jürgen Habermas und die Öffentlichkeitsansprüche der Religionen*, in Knut WENZEL – Thomas M. SCHMIDT (Hg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg, Herder, 2009, pp. 55-91. Ora però questa “dichiarazione di rinuncia” non può e non deve al contrario essere motivo per autocompiacimenti religiosi e addii alla modernità teologico-trionfalistici talvolta osservabili, poiché resta vero che l’“utilizzo pubblico della ragione” nella repubblica democratica non sa da che parte cominciare con le sole affermazioni religiose. Le convinzioni religiose devono riconoscere questo come carattere costitutivo della società moderna; e su questo devono ancora darsi da fare, al

repubblica dovrebbero aumentare nella misura in cui cresce la consapevolezza che proprio le tradizioni religiose possono disporre di contenuti a tutela dell'umanità che noi, con il solo linguaggio della modernità politica, non possiamo articolare nello stesso modo, ma che dobbiamo adeguatamente ricordare e riportare alla mente, se non vogliamo mettere a repentaglio gli *standard* di normatività – sorti all'inizio della modernità politica, eppure minacciati da più parti nel presente – di dignità e autonomia personale, di libertà e uguaglianza politica, di solidarietà e giustizia sociali.

proprio interno. In questo “ambiente didattico” comprendono verosimilmente che senza opera di traduzione e di spiegazione, con il solo richiamo alle verità di fede rivelate, si scontrerebbero probabilmente, anche presso i contemporanei più aperti a una modernità religiosamente sensibile, con una alzata di spalle.

