

LA RELIGIONE NELLO SPAZIO PUBBLICO di Roberto Cipriani (Università Roma Tre)

Premessa

Per alcuni decenni gli specialisti del fenomeno religioso si sono affannati a discutere di secolarizzazione, morte di Dio, fine della religione, o – al contrario – di risveglio religioso, ritorno di Dio, espansione dell'influenza della religione. In diversi casi si è assistito a qualche ripensamento, ad un ammorbidimento dei toni, a cambi di rotta a 180 gradi. Valgano per tutti i due esempi di Sabino Samele Acquaviva (1971), già noto come teorico dell'eclissi del sacro, e di Harvey Cox (1968), profeta della città secolare. L'uno ha dovuto poi precisare che intendeva solo parlare di fine dell'uso magico del sacro (Acquaviva, Stella 1989) e l'altro, più semplicemente, di essersi sbagliato sul futuro della religione. Ma anche i fautori di una forte ripresa del ricorso alla pratica religiosa hanno poi dovuto ricredersi.

In ogni caso è mancato un serio confronto con la realtà empirica, con i risultati delle indagini scientifiche serie e rigorose, non preconcepite, oppure se vi si è fatto riferimento l'approccio è stato parziale, non contestualizzato, troppo facilmente generalizzato rispetto ad una realtà di fatto assai variegata e mutevole. Ma soprattutto non sono stati fatti i conti con il peso delle radici storiche, delle culture tradizionali, della socializzazione religiosa diffusa, del peso e dell'influenza delle strutture confessionali, sovente capillari ed alquanto efficaci nella loro azione (nonostante le apparenze immediate facciano presumere il contrario).

Religione e spazio pubblico

Il filosofo-sociologo tedesco Jürgen Habermas, da molti considerato un continuatore della cosiddetta Scuola di Francoforte, mostra una certa preoccupazione per la solidarietà sociale. Lo si desume dalla sua opera maggiore sull'agire comunicativo [Habermas 1986b, II: 603-18], il cui «sfondo normativo» è correlato con l'autorità del sacro, in cui Habermas riconosce le radici dell'etica. L'obbligo morale deriverebbe infatti dal sacro attraverso una mediazione simbolica, che conduce al linguaggio (ed all'etica del discorso, insomma all'agire comunicativo, non strumentale, non coercitivo). In definitiva Habermas ritiene che solo una morale universale sia capace di tenere unita una società secolarizzata, attraverso la garanzia di un consenso di fondo [Habermas 1986b, II: 669].

Per non seguire necessariamente tutte le implicazioni del pensiero habermasiano sull'agire comunicativo, basta rilevare che la sua «sistemica delle forme dell'intendersi» concerne quattro settori: «(1) l'ambito della prassi culturale, (2) l'ambito di azione nel quale i sistemi di interpretazione religiosi conservano una forza di orientamento immediato per la prassi quotidiana, infine gli ambiti profani di azione nei quali la riserva di sapere culturale è utilizzata (3) per la comunicazione e (4) per l'attività finalizzata, senza che le strutture delle immagini del mondo si affermino direttamente negli orientamenti di azione». Dunque i primi due ambiti sono connessi direttamente al sacro. Per quanto concerne il primo: «al mito corrisponde una prassi rituale (e azioni sacrificali) dei membri del gruppo, alle immagini religioso-metafisiche del mondo corrisponde una prassi sacramentale (e le preghiere) della comunità, alla religione colta della prima età moderna corrisponde infine la attualizzazione *contemplativa* delle opere d'arte auratiche» [Habermas 1986b, II: 801]. In termini più espliciti Habermas fa capire che il sacro si fonda sulla prassi culturale (con il rito che istituzionalizza la solidarietà sociale; il sacramento/preghiera che istituzionalizza le vie di salvezza e di conoscenza; la rappresentazione contemplativa di arte auratica che istituzionalizza la fruizione dell'arte) e, per quanto riguarda il secondo ambito, sulle immagini del mondo che guidano la prassi (con il mito; le immagini religiose e metafisiche del mondo; l'etica religiosa di convinzione; il diritto naturale razionale; la religione cittadina) [Habermas 1986b, II: 802]. Rito e mito appartengono alla società arcaica, sacramento/preghiera ed immagini religiose e metafisiche del mondo appartengono alle grandi civiltà antiche, rappresentazione contemplativa di arte auratica ed etica religiosa di convinzione nonché diritto naturale razionale e religione cittadina appartengono alla prima età moderna.

Ma anche oggi la religione costituisce una sorta di sfida cognitiva in quanto dà contenuto e forza alle norme sociali e dunque alla solidarietà dei cittadini. Invece di scomparire [Habermas, Sölle, Luhmann 1977], la religione si situa anzi nella sfera pubblica [Habermas 2006a], dove svolge una sua funzione di mediazione fra due opposti, quello dei fondamentalismi e quello dei secolarismi. Habermas risponde così alla provocazione di Böckenförde [2007], il quale nega allo stato secolarizzato la possibilità di garantire le sue stesse premesse normative (possedute invece dalla religione cristiana) ed auspica una sua ristrutturazione come stato post-secolarizzato al fine di far fronte all'accentuata crescita della religiosità e dei movimenti fondamentalisti (allo stesso tempo però Böckenförde osserva che la religione, sempre più libera, non si conferma come fermento dell'ordine pubblico ed è separata dallo stato, che quindi non rappresenta e non protegge più alcuna religione, sebbene esso non giunga a negarla, oltretutto perché è nata prima).

In realtà il sociologo francofortese non vede solo i valori religiosi a fondamento della democrazia, in quanto vi contribuiscono anche le regole ovvero le procedure. Ma ritiene indispensabile che le religioni rinuncino a pretese di possesso della verità, accettino l'autorità della scienza e si sottopongano al diritto secolare. Ovviamente il dissenso sia religioso che laico in proposito è sempre da mettere in conto. Il che non impedisce di giungere ad un consenso ragionevole. Una secolarizzazione distruttiva è lesiva anche della società stessa [Ratzinger, Habermas 2005].

La prospettiva preferita da Habermas è quella illuminista, razionalista [Habermas 2002b] e secolarista ma egli non si dimostra del tutto contrario alla religione, cui chiede comunque di far ricorso ad un discorso che permetta di dialogare con il mondo laico.

In altri termini la religione è costitutiva del mondo della vita (*Lebenswelt*), anche se il processo di razionalizzazione e di secolarizzazione ne hanno ridotto la portata confinandola quasi solo alla questione del significato, giacché l'autorità del

sacro è stata rimpiazzata da quella moderna del consenso. In questo è da vedere una crisi di legittimazione [Habermas 1975] della religione, insieme con lo sviluppo di una concezione secolare della conoscenza e dunque di una sfera pubblica sempre più indipendente dalla religione. Ma nel contempo Habermas [2006a] attribuisce alla stessa religione un ruolo non trascurabile nel processo di diffusione di linguaggi comuni, dando luogo altresì ad una «elaborazione linguistica del sacro» [Habermas 1986b: 648-96]. Insomma il pensiero religioso non sarebbe al di fuori della razionalità e può essere preso in considerazione per comprendere compiutamente forme e contenuti del processo di razionalizzazione. In definitiva il ruolo della religione non è scomparso ma è mutato. E ad ogni buon conto l'agire comunicativo non è assoggettabile ai condizionamenti di natura religiosa. D'altra parte però la maggiore secolarizzazione della società deve anche fare i conti con la persistenza delle concezioni religiose e delle comunità confessionali che le esprimono [Habermas 2002a: 99-112]. Pertanto le società post-secolari sono chiamate a porre in discussione la loro stessa comprensione della razionalità laica, in una prospettiva di maggiore apertura in chiave di allargamento della conoscenza (e dell'apprendimento anche dal pensiero religioso). In altri termini il principio della separazione tra religione e politica si fonda sulla base di una fase «post-secolare» di rispetto mutuo fra religione e ragione [Habermas 2006b: 19-50]. Lo stato laico però non può pretendere di imporre il suo linguaggio ai cittadini credenti, già costretti nella condizione asimmetrica (rispetto ai soggetti laici ed allo stato laico) di dover cercare una mediazione tra la loro fede e le ragioni laiche, mediante un equilibrio teologico ed etico [Habermas 2006b: 30]. È in tal modo che «il pensiero allarga le sue ali», come già Habermas [1986a: 202] ha ricordato a proposito dell'utopia e della speranza teorizzate da Ernst Bloch.

Laicità e credenza

Le resistenze per la realizzazione di un'efficace comunicazione fra soggetti laici e soggetti credenti derivano in primo luogo dal costituirsi dei due fronti a partire da basi istituzionali (intese in senso lato, sia in quanto veri e propri organismi storicamente fondati e sviluppatasi nel tempo, come nel caso degli stati e delle Chiese, sia in quanto complessi di idee, ovvero ideologie, che sono nate e si sono consolidate riscuotendo consensi variabili nel corso della storia ed attraverso le diverse aree geografiche, ma restando tendenzialmente stabili per qualche tempo, come nel caso del nichilismo, del materialismo, del marxismo, del positivismo, del razionalismo, del liberalismo, del secolarismo, del modernismo, dello scientismo, dell'esistenzialismo).

La problematica della laicità – va detto – ha matrici tipicamente europee, inizialmente francesi e poi via via italiane, spagnole e sempre più ampie. Lo spunto iniziale è nell'età dei Lumi e successivamente nelle forme e nei contenuti degli eventi rivoluzionari del 1789 parigino (e non solo). Anche la federazione statunitense ha conosciuto ai suoi albori un momento rivoluzionario senza tuttavia dar luogo alle medesime conseguenze a livello di fenomenologia religiosa. Anzi nel Nord America il connubio fra politica e religione è abbastanza stretto: il motto che accompagna lo stemma degli USA ripone fiducia in Dio ed i discorsi di insediamento dei presidenti statunitensi contengono numerosi e ripetuti rinvii ai fondamenti biblici, alla tradizione cristiana e segnatamente protestante. In pratica la religiosità diffusa, confermata da varie indagini empiriche negli Stati Uniti, ma anche in Canada e specialmente nel Québec, non dà adito a sollevare questioni relative alla laicità o, almeno, non ne fa un *focus* principale di discussione.

Martha Nussbaum (2008) dell'università di Chicago, filosofa già anglicana ed in seguito ebrea riformata, autrice di *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, difende il diritto dei Mormoni alla poligamia, applicando quindi in pieno la sua idea di libertà di coscienza e di religione (un po' come aveva già messo in evidenza Poulat, nel suo testo del 1987 su libertà e laicità). Pure la Nussbaum pare non gradire il tipo di laicità in auge in Francia perché a suo giudizio è troppo coartante per i credenti, invitati a non prendere parola in pubblico. Anzi per la docente di Chicago la separazione fra stato e Chiesa è appena un valore secondario rispetto al valore primario dell'uguaglianza di libertà per i cittadini, credenti e non. E sull'annosa questione delle trasfusioni di sangue per i Testimoni di Geova opta per una soluzione che preveda libertà di scelta per gli adulti, che sono maturi e consapevoli, ma non per i loro figli la cui vita andrebbe salvaguardata ad ogni costo. Infine Nussbaum auspica l'insegnamento relativo al creazionismo nei corsi di religioni comparate ma non in quelli di scienza.

Appena a sud degli Stati Uniti, in Messico, il discorso sulla laicità si ripropone ma in maniera diversa. Anche qui vi è un episodio rivoluzionario iniziale, quello dello zapatismo che ha segnato la fine della presenza pubblica della religione, nella prima metà del secolo scorso. La prova più evidente della laicità dello stato messicano è da rinvenire nella proibizione dell'uso dell'abito talare in pubblico. Insomma si vuol dare chiaramente ad intendere che la religione è un affare esclusivamente privato che non può avere impatti a livello statale e quindi pubblico.

Negli altri stati del centro e del sud dell'America gli andamenti dei rapporti fra stato e Chiesa hanno seguito le vicissitudini delle singole nazioni, passate attraverso multiformi esperienze, dalla dittatura al governo militare, dalla pseudodemocrazia alla democrazia effettiva. Non sempre le letture dei diversi eventi degli ultimi decenni sono state chiare e senza ambiguità di fondo. In qualche caso si è avuto di fatto un collateralismo o una non belligeranza ideologica fra stato e Chiesa, con conseguenze ancor oggi oggetto di valutazioni non concordi neppure sui dati di fatto. In Asia i rapporti fra stati e Chiese sono legati essenzialmente ai tipi di regime politico in vigore, ma in generale è l'autorità politica a stabilire regole e limiti, indipendentemente dal parere dei soggetti religiosi interessati. Salvo qualche eccezione, il potere politico risulta autoreferenziale ed osteggia ogni modalità religiosa non corriva con il sistema di governo vigente. Singolare è il caso della Repubblica Popolare Cinese dove esistono due Chiese cattoliche, di cui una piuttosto vicina alle posizioni dello stato nazionale mentre l'altra fa capo alla Chiesa di Roma. In Giappone d'altra parte è prevalso il modello jeffersoniano e statunitense dello stato neutrale che non sceglie alcun Dio fra i tanti, impedisce il

cesaropapismo, favorisce la crescita di una società civile religiosa che sia pluralista e pacifica. In tal modo si spiega il carattere agnostico del sistema scolastico giapponese.

La situazione africana varia secondo la cultura religiosa dominante nei singoli paesi, ma mostra il fallimento parziale di politiche scolastiche statali dirigitte in senso laico. La presenza dell'islam, quando maggioritaria, è di solito alquanto vicina all'orientamento dello stato ed in tal caso, in genere, non si pongono questioni di laicità per la particolare concezione della relazione fra la religione islamica e la politica, tanto sono in simbiosi entrambe. Ma l'islam (Bozdemir 1996) ha dovuto adattarsi alle correnti animiste, consentendo poligamia e forme di sincretismo. Più complesso è il rapporto fra laicità e religioni cristiane. In alcuni stati poi c'è una separazione formale fra stato e Chiesa. In realtà non esiste un vero e proprio problema della laicità in Africa, perché la religiosità è largamente diffusa, in diverse forme, principalmente animiste ma pure kimbangiste, tradizionali ed indipendenti. Non mancano infine tentativi di eliminare la religione per decreto (Madagascar, Benin, Angola, Mozambico, Etiopia, Repubblica Popolare del Congo). Un po' per volta la laicità si è fatta strada ed è entrata a far parte della maggioranza delle costituzioni statali, ma il dibattito su di essa latita ed è considerato un prodotto d'importazione, ridotto a piccole cerchie di intellettuali.

In Australia il modello di riferimento è quello britannico, anglicano nella fattispecie, ma le condizioni non sono del tutto assimilabili a quelle riscontrabili nel Regno Unito e comunque il problema della laicità non sembra creare particolari differenziazioni.

In definitiva si discute di laicità quasi solo in Europa. E soprattutto si assiste quasi ad una rincorsa da più parti a voler fornire la definizione di laicità da far assurgere a parametro unico. Quando la proposta di definizione proviene da intellettuali religiosamente orientati o dalla stessa Chiesa ufficiale sono i laici ad obiettare. Se le parti si invertono non manca certo il rilievo critico di parte religiosa.

Si può osservare che non se ne esce se non si trova una soluzione da adottare congiuntamente, non necessariamente una volta per sempre ma cercando semmai caso per caso il punto di consenso. Chiedere il rispetto di tutte le definizioni della laicità significa di fatto arrendersi dinanzi alle difficoltà che ne derivano e dunque rassegnarsi a non ritenere valida alcuna definizione.

Il punto nodale è esattamente il ruolo pubblico della religione e delle religioni, anzi più proficuamente è lo stesso spazio pubblico l'arena principale dove far confluire suggestioni ed elaborazioni per capire primariamente i termini della disamina da condurre. La conoscenza adeguata, scientificamente calibrata, deriva tuttavia dalla messa in atto almeno di qualche espediente metodologico, a partire dall'atteggiamento di *epoché*, di sospensione del giudizio, in modo da capire attraverso il conoscere, per potersi solo da ultimo esprimere sull'argomento in esame, a ragione approfonditamente veduta.

Non va dimenticato che ci possono essere laicità areligiose ed antireligiose, espresse da non credenti, e laicità non religiose, espresse da non credenti, od ancora laicità espresse da diversamente credenti ovvero da portatori di altre modalità di credenza che non rientrano nei canoni ufficiali di Chiesa o nelle azioni statisticamente modali, più ricorrenti. E qui si aprirebbe tutto un ventaglio di possibilità sull'*etsi non daretur* avente Dio come soggetto. Il tutto si situa poi nello scenario delle scelte da operare, sulla base di criteri ispirati alla responsabilità od alla razionalità. Ma le opposizioni, le divaricazioni e le ottiche polimorfe sono sempre in atto e non consentono percorsi agevoli. In conclusione, comunque, la laicità a partire dalla sua stessa pluralità di voci ed opinioni, che si concretizzano in definizioni e decisioni, resta profondamente, cioè fino in fondo, laica allorquando prevede che anche altri si possano presentare con alternative molteplici, non affini alle prospettive laiche.

Il dibattito sulla laicità e sul ruolo pubblico della religione

È di fronte al pluralismo che non basta la neutralità ma serve l'imparzialità, soprattutto in campo etico e giuridico, dove il potere dello stato va esercitato a prescindere dalla tipologia dei destinatari che vengono interessati dai suoi interventi legislativi o sanzionatori. L'imparzialità del diritto significa il riconoscimento della libertà declinata nelle sue forme di libertà religiosa (il cui esercizio comprende anche la libertà di pensiero, associazione e riunione). In questa prospettiva fra l'altro non può più valere il vecchio principio del *cuius regio eius et religio*, perché nessuno è obbligato a seguire la religione del proprio sovrano o del proprio stato o del proprio governo.

Ma un ulteriore ostacolo si frappone: il fondamentalismo, che non media, chiede l'applicazione delle norme in tutti i casi senza distinzioni di sorta, non riconosce autonomia agli interlocutori, ribadisce solo i propri principi di riferimento. Sul piano strettamente giuridico, vale tuttavia il solo principio di giustizia, che non procede per favoritismi, applica la norma, non si autodefinisce né laico né religioso, rispettando così il criterio dell'uguaglianza. Resta però aperta la discussione sulla necessità o meno di conformare l'ordine giuridico positivo alla legge morale oggettiva, all'ordine morale naturale (Dalla Torre 2008: 178).

Ad ogni buon conto è bene precisare che la laicità non può pretendere di appiattare su di sé la religione né tanto meno la religione è chiamata ad annientare la laicità per non avere contraddittori nella sfera pubblica. Per giungere ad una conclusione simile, molto c'è da fare a livello di cultura religiosa come pure di cultura politica, nel senso di fornire alle nuove generazioni soprattutto, ma anche a quelle più adulte, criteri di discernimento sufficientemente fondati in termini di conoscenza non orientata ideologicamente. Si sostiene giustamente che una buona formazione culturale in campo religioso non può non approdare ad una difesa strenua della laicità dello stato, non accettando formule surrettizie di accomodamento strumentale o patti del tipo *do ut des*, con assoggettamenti indebiti della Chiesa allo stato e viceversa. Il principio della laicità inclusiva non può essere considerato il grimaldello per l'ingresso della Chiesa nello stato né al contrario la sfera pubblica può essere lo spazio per il dominio dello stato sulla religione.

Nel contempo potrebbe pure porsi l'obiettivo del ripristino degli insegnamenti teologici nelle università statali in un'ottica non confessionale ma di rigorosa ricerca scientifica a tutto campo, con la possibilità di incrementare prolifiche aperture interdisciplinari quali quelle che hanno dato luogo all'esemplare colloquio di Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger (Ratzinger, Habermas 2005). Potrebbe essere questa una strada per far cadere pregiudizi e resistenze ma specialmente per far salire il livello qualitativo dell'approccio scientifico ai temi della laicità e della religiosità, della bioetica e del biodiritto

Per Böckenförde (2007), la religione non presiede più allo spirito dello stato (e dunque quest'ultimo non sarà più né cristiano, né islamico, né altro in chiave religiosa) ma sceglie di operare nella società, diviene religione civile, influenza l'ordinamento sociale attraverso gli individui e gli orientamenti che fornisce loro. Per questo c'è da aspettarsi, sempre secondo Böckenförde, che essa ambisca a svolgere un ruolo politico secondo una prospettiva che ad essa è propria, appunto quella religiosa. Soffermandosi sulla laicità dello stato, Böckenförde sembra disdegnare la *laïcité* di derivazione francese e prediligere il concetto di neutralità aperta a tutte le religioni (come in Germania), ma forse l'idea di imparzialità funzionerebbe meglio al riguardo ed aprirebbe una strada abbastanza larga per la presenza della religione ovvero delle religioni nella sfera pubblica, senza ghettizzazioni nel privato od al massimo nel cosiddetto privato-sociale in funzioni di supplenza dello stato stesso. Questo scenario consentirebbe una piena realizzazione delle *Weltanschauungen* religiose ebraica, cristiana ed islamica, che non vedrebbero pertanto alcuna soluzione di continuità fra credenza ed azione, fra vita spirituale e presenza nel mondo. Ancora una volta si tratta di trovare un equilibrio fra laicità dello stato ed esigenze religiose di una parte non insignificante di cittadini. In tal modo si prende atto della possibilità di recupero, come argomenta Böckenförde, dei principali valori dell'Illuminismo: diritti umani e libertà (anche religiosa).

Certamente c'è un'interconnessione fra il *tópos* della laicità e quello del pluralismo. L'una e l'altro si ritrovano ad interloquire con la resilienza della religione che dopo la ventata pluridecennale della secolarizzazione conserva una sua solidità di base. Le ragioni del pluralismo possono essere pragmatiche, di convenienza: a fronte della persistenza delle religioni l'unica modalità di governo sembra essere quella di una permissività diffusa. Questa scelta comunque non si fa carico delle difficoltà create a quanti si aspettano di poter usufruire di maggiori spazi di autonomia e di uguaglianza ed al contrario devono lasciare posto ad altri ed in qualche modo tollerarli: l'inclusività diviene di fatto una sorta di esclusione per quanti già sono all'interno di un sistema dato. Un pluralismo più riflessivo fa appello ai valori della giustizia, della libertà, della legittimità e del dovere socio-politico per far accettare posizioni diverse dalla propria pre-esistente. Il rischio è di forzare alla libertà anche chi non è d'accordo ed ha il diritto di non esserlo. O di chiedere, pure a chi non intende ricorrervi, la cosiddetta uguaglianza di rispetto, concetto tuttora presente, come *filótimo*, nella cultura greca di villaggio (Cipriani, Cotesta, Kokosalakis, van Boeschoten 2002).

Gian Enrico Rusconi (2000) da lungo tempo è un intellettuale di riferimento sulla *querelle* della laicità, reso tale da una capacità di tenuta e di rigore che fa segnare ormai più di un quarantennio nel campo della polemica pubblica su religione e politica. Si tratta dunque di un protagonista e di un interlocutore di prim'ordine, attento, documentato e rispettoso. A suo dire la novità del tempo presente è nell'offerta di un'etica pubblica da parte delle Chiese. Ciò produce di per sé elementi di conflitto con l'approccio laico che tende ad impedire un apporto religioso alla medesima etica, insomma come se Dio non ci fosse (il noto *etsi deus non daretur*). Le Chiese invero non obiettano alla laicità dello stato ma si rifanno ad una cosiddetta sana laicità costruita sulla base dei loro parametri di riferimento. Da qui sorge la reazione da parte laica, che non gradisce forme di *diktat* provenienti da istituzioni che non siano lo stato.

L'equivoco maggiore è probabilmente nella qualificazione di dittatura del relativismo che alcuni esponenti della cosiddetta religione-di-chiesa (vecchio termine assai caro a Rusconi) vedono nelle affermazioni di parte laica, che al contrario preferisce parlare di una regolazione consensuale dei principi etici e della loro applicazione. Da un lato vi sarebbe l'autorità dei criteri di fede, dall'altro quella dei cittadini nel loro insieme, ivi compresi i credenti a vario titolo (anche diversamente, come piace dire a Rusconi).

Si sostiene che l'etica pubblica laica possa anche differire, in misura sopportabile, da quella privata. Dal canto suo l'etica pubblica religiosa appare più compatta, ma anche per essa vi sono possibili divari in ambito privato. Il discrimine maggiore poi proviene dalla diversa procedura messa in atto nelle due prospettive: in quella laica si registra la propensione a decidere caso per caso, mentre in quella religiosa varrebbe un *corpus* generale di principi validi per ogni questione.

Intanto il laico non accoglie l'intrusione del divino nelle scelte operative che derivano da diritti definiti attraverso procedure razionali e consensuali. E chiede perciò al soggetto religioso di adeguarsi alle regole dello stato laico. In altre parole la convergenza tra fede e ragione non trova sostegno al di fuori della religione-di-chiesa. Ma la posizione laica non è legittima affatto, aggiunge Rusconi, l'assenza di qualsiasi regola morale ed anzi ne prevede altre basate su un *ethos* consensuale, anche se non attingibile agevolmente.

Rusconi, mentre contesta a Böckenförde (2007) la tesi di una religione cristiana in grado di assicurare le premesse normative che mancano allo stato secolare, osserva che le radici storiche cristiane possono essersi trasformate con il tempo in ragioni laiche e concorda infine con le richieste habermasiane per una rinuncia delle religioni al possesso esclusivo della verità, per un dialogo reale fra loro stesse, per un apprezzamento della scienza e per un'accettazione della supremazia laica nel campo del diritto.

Conclusioni

Il rapporto fra stato e religione/i investe varie realtà politico-territoriali e trova esiti che dipendono in larga misura dalle contingenze storiche, dagli andamenti elettorali, dai regimi governativi. L'Indonesia, ad esempio, è un paese contraddistinto dalla duplice presenza islamica (poco più dell'87%) e cristiana (poco meno del 10%), insieme con due minoranze religiose significative (induista attorno al 2% e buddista sull'1%). In un tale contesto, come in tante altre parti del mondo (dall'Irlanda a Cipro, da Israele all'India, dal Sudan alla Cina), c'è il problema della convivenza fra culture e tradizioni religiose diverse che insistono sul medesimo territorio.

La storia universale, del resto, è attraversata da guerre di religione, conflitti interreligiosi, contrasti politico-religiosi. Nel caso dell'Indonesia la soluzione sembra sia stata trovata grazie al ricorso ad un'ideologia nazionale, detta *Pancasila* (Intan 2006), al cui interno la religione svolge un ruolo rilevante, basato essenzialmente sul dialogo interreligioso fra mussulmani e cristiani. Né il carattere islamico né quello secolare dello stato indonesiano costituirebbero altrimenti una via d'uscita. Pertanto «la *Pancasila* è la sola alternativa possibile se l'Indonesia intende conservare la sua unità e la sua diversità. Avendo a che fare con due ideologie in conflitto, la soluzione offerta dalla *Pancasila* è che l'Indonesia non vuole essere né uno stato secolare, in cui la religione è del tutto separata dallo stato, né uno stato religioso fondato su una sola fede particolare. In breve, sia la *Pancasila* che la 'secolarizzazione come differenziazione' [...] consentono di evitare la scelta fra uno stato secolare ed uno stato largamente religioso» (Intan 2006: 18). Detto altrimenti, secondo i principi della *Pancasila* lo stato resta religioso ma non teocratico.

L'idea della varietà nell'unità era nata ad opera di Sukarno (divenuto poi primo presidente dell'Indonesia), che aveva tenuto conto delle stesse diversità rilevabili nell'islam indonesiano e che il primo giugno del 1945 aveva esposto in un discorso i cinque principi della *Pancasila*, parola sanscrita e pali che indica i cinque (*panca*) fondamenti (*sila*). Originariamente i principi erano: nazionalismo, internazionalismo o umanitarismo, deliberazione o democrazia; giustizia sociale o benessere sociale; ed infine *ketuhanan* ovvero *Lordship*. Come si vede, si tratta di un *mix* fra contenuti islamici e contenuti secolari, invero più a vantaggio di questi ultimi. Quando però i principi vennero dapprima riformulati e ridotti infine ad uno, non fu fatto cadere proprio il rinvio alla dimensione religiosa riguardante il Signore, che anzi venne recuperata sotto la dizione della sua unicità. Insomma l'unità della nazione veniva garantita dalla base comune del riferimento al Signore, condiviso e da condividere fra i cittadini. Così rimaneva il contenuto religioso ma la nazione non si divideva anzi si rafforzava nell'unità relativa al medesimo Signore. Appunto l'unicità del Signore soddisfaceva gli islamici come pure i cristiani perché entrambi vi vedevano una forte coerenza con la loro fede. Ma intanto pure i fautori dello stato secolare restavano gratificati dal compromesso raggiunto attraverso l'esistenza di un fattore unificante a vantaggio dell'intera nazione indonesiana. In seguito, tuttavia, la situazione non è rimasta tranquilla e si sono registrati vari momenti di tensione fra le diverse parti della nazione indonesiana. Il principio dell'unica *Lordship* ha però contribuito di fatto ad una certa tenuta dell'unità nazionale.

La situazione si è complicata ancor di più, dopo l'esperienza della cosiddetta *Guided Democracy* di Sukarno, in particolare con l'avvento al potere da parte del generale Suharto, la cui gestione ha avuto dei contraccolpi a livello di religioni, dell'islam in primo luogo. Le diatribe tuttora in atto in merito ai contenuti enunciati nella *Pancasila* sono numerose e sovente accompagnate da argomentazioni alquanto peculiari. Come dato conclusivo appare comunque ribadito il peso decisivo della religione ovvero delle religioni indonesiane, come mostra l'incremento della presenza dell'islam nello stato, in particolare con il governo del *New Order* di Suharto. Per di più l'azione religiosa sembra essere anche fattore di promozione della democrazia e della liberazione. Né può essere trascurato il ruolo degli intellettuali (islamici e cristiani insieme) nell'accettazione della *Pancasila*. Infatti «come stile di vita, la *Pancasila* invita i cittadini indonesiani a fondare una nazione costruttivamente basata su valori umani contraddistinti dalle idee di inclusività e di non discriminazione» (Intan 2006: 222).

Non è il caso di enfatizzare il caso dell'Indonesia, che resta giusto un esempio di soluzione non definitiva, realizzabile e realizzata. Ma esso dimostra che quando la laicità viene assunta come un valore da difendere da parte delle medesime religioni e quando le religioni sono prese sul serio dal mondo laico si può dire che una comunicazione virtuosa è stata attivata e che ulteriori traguardi sono raggiungibili. Forse, in ipotesi, solo la dignità umana non può essere oggetto di compromesso perché la si potrebbe ritenere in generale un valore non negoziabile e non soggetto all'obbligo della reciprocità: essa andrebbe rispettata ad ogni costo, anche se altri non vi ottemperassero. Per coerenza con quanto sostenuto sinora è evidente che quest'ultimo punto non vuole essere un'eccezione ma va esaminato e ricalibrato secondo l'esito del dibattito da condurre in merito. Può essere forse questa l'ipotesi rifondatrice di una laicità e di una religione che fanno a gara per deideologizzarsi e dialogare, pur senza rinunciare del tutto ai propri principi fondativi. La verità assoluta non è tutta da una parte, ma può essere disvelata con la partecipazione di entrambe le parti, che non possono non riconoscere agli altri quello che chiedono per sé. Rispetto e comprensione nascono tuttavia da un impegnativo tentativo di conoscenza reciproca, teso a delibare coscientemente gli aspetti che sollevano interrogativi etici, aprono orizzonti nuovi all'agire umano e nulla escludono dal campo del possibile, fatti salvi alcuni valori stabiliti di comune accordo.

Riferimenti bibliografici

- ACQUAVIVA, S. S. 1971, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano
ACQUAVIVA, S. S., STELLA, R. 1989, *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, Borla, Roma
BAUBÉROT, J. 1990, *Vers un nouveau pact laïque?*, Seuil, Paris
BAUBÉROT, J. 2003, *Histoire de la laïcité en France*, Presses Universitaires de France, Paris [4^{ème} éd. 2007]

- BAUBÉROT, J. 2004, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Seuil, Paris
- BAUBÉROT, J. 2007a, «Laicism», in G. RITZER (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Blackwell, Oxford, vol. V, pp. 2529-33
- BAUBÉROT, J. 2007b, *Les laïcités dans le monde*, Presses Universitaires de France, Paris.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W. 2007, *Diritto e secolarizzazione. Dallo stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari
- BOZDEMİR, M. et alii 1996, *Islam et laïcité. Approche globale set régionales*, L'Harmattan, Paris
- BRUCE, S. 2002, *God is Dead: Secularization in the West*, Blackwell, Oxford
- CASANOVA, J. 2000, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna [Public Religions in the Modern World, University of Chicago Press, Chicago 1994]
- CIPRIANI, R., COTESTA, V., KOKOSALAKIS, N., van BOESCHOTEN, R. 2002 (2.a ed.), *Episkepsi: il villaggio armonioso. Tradizione, modernità, solidarietà e conflitto in una comunità greca*, Angeli, Milano
- COX, H. 1968, *La città secolare*, Vallecchi, Firenze
- DALLA TORRE, G. 2008, «Laicità: i confini della tolleranza e l'esercizio della libertà», in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi*, Studium, Roma, pp. 167-178
- DE RITA, G. 2008, «La modernità della Chiesa», in *Corriere della Sera*, 13 agosto 2008, pp. 1 e 39
- FORNERO, G. 2008, *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Bruno Mondadori, Milano
- GIDDENS, A. 1990, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge
- GIDDENS, A. 1991, *Modernity and Self Identity*, Polity Press, Cambridge; Stanford University Press, Stanford 1992
- GIDDENS, A. 2006, *Fondamenti di sociologia*, il Mulino, Bologna [Sociology, Polity Press, Cambridge 2006]
- HABERMAS, J. 1975, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari [Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973]
- HABERMAS, J. 1986a, «Uno Schelling marxista: Ernst Bloch», in *La teoria critica della religione. Il fenomeno religioso nell'analisi della Scuola di Francoforte*, a cura di R. CIPRIANI, Borla, Roma, pp. 183-203 [Über Ernst Bloch, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969, pp. 61-81]
- HABERMAS, J. 1986b, *Teoria dell'agire comunicativo. II. Critica della ragione funzionalistica*, il Mulino, Bologna [Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981]
- HABERMAS, J. 2002a, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino [Die Zukunft der menschlichen Natur, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001]
- HABERMAS, J. 2002b, *Religion and Rationality. Essays on Reason, God and Modernity*, edited and with an introduction by E. Mendieta, Polity Press, Cambridge
- HABERMAS, J. 2006a, *Religion in the Public Sphere*, «European Journal of Philosophy», 14/1, pp. 1-25
- HABERMAS, J. 2006b, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari [Between Naturalism and Religion, Polity Press, Cambridge 2007]
- HABERMAS, J., SÖLLE, D., LUHMANN, N. 1977, *Il ruolo sociale della religione. Saggi e conversazioni*, Queriniana, Brescia
- INTAN, B. F. 2006, «Public Religion» and the Pancasila-Based State of Indonesia. An Ethical and Sociological Analysis, Peter Lang, New York
- MANCINI, I. 1983, *Il pensiero negativo della nuova destra*, Mondadori, Milano
- MILOT, M. 2002, *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Brepols, Turnhout
- NUSSBAUM, M. C. 2008, *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Basic Books, New York
- POULAT, É. 1987, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Cerf/Cujas, Paris.
- RATZINGER, J., HABERMAS, J. 2005, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Padova [Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Herder, Freiburg 2005]
- RUSCONI, G. E. 2000, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino
- TAYLOR, C. 2007, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (USA)-London
- WEBER, M. 1995, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano [Wirtschaft und Gesellschaft, Mohr, Tübingen 1922]
- WILLAIME, J.-P. 2004, *Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle*, Fayard, Paris