

RELIGIONE, POLITICA E LAICITÀ 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.

Religione e sfera pubblica

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 «sistematica 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.

La religione nella modernità

Anthony Giddens, sociologo della London School of Economics, ritiene che la religione (cui dedica anche il quattordicesimo capitolo del suo volume *Sociology* [Giddens 2006]) non abbia perso terreno nell'arena sociale a seguito del processo di secolarizzazione [Dawson 2006]. Semmai essa ha assunto un significato diverso per l'attore sociale, fornendogli la possibilità di affermare una sua personale identità, anche a prescindere dal suo riferimento di gruppo e di contesto sociale. A differenza di Steve Bruce [2002], che non vede un grande futuro per la religione, Giddens ne riafferma la funzione, anche se in termini diversi dai sostenitori del risveglio religioso e dai teorici del pluralismo religioso.

La riflessività sul senso del proprio vissuto apre poi la strada a nuovi orizzonti-guida, per cui l'obiettivo principale è quello di costruire il sé [Giddens 1991]. Giovani ed adulti cercano le vie d'uscita in modalità originali di vita, anche attraverso il miglioramento delle proprie capacità fisiche e produttive, tese soprattutto ad allungare la durata dell'esistenza.

Nascono dunque altri stili di vita ed altre convinzioni, le quali sono frutto di scelte dal sapore politico (che vanno dall'uso del corpo al femminismo, dall'aborto alla sessualità, dall'ecologismo alle tecniche di riproduzione umana). Tali sperimentazioni passano pure attraverso i nuovi movimenti religiosi, che quindi godono della fiducia delle giovani generazioni, le quali vogliono evitare i rischi della tarda modernità [Giddens 1990]. Però tutto questo significa altresì che la religione con la sua riflessività privatizzata è riuscita ad adattarsi una volta di più alle sfide del momento. In pratica, seguendo alla lettera quanto proposto da Giddens [1992: 5], «nell'ordine post-tradizionale della modernità, e contro l'ambito delle nuove forme di esperienza mediata, l'auto-identità diventa un tentativo organizzato riflessivamente. Il progetto riflessivo del sé, che consiste nel sostenere narrazioni biografiche coerenti, ma rivisitate di continuo, ha luogo nel contesto della scelta multipla in quanto filtrata attraverso sistemi astratti. Nella moderna vita sociale, la nozione di stile di vita assume una valenza particolare. Quanto più la tradizione perde la sua tenuta, e quanto più la vita quotidiana è ricostruita in termini di interazione dialettica fra locale e globale, tanto più gli individui sono forzati a negoziare le scelte di stile di vita fra una varietà di opzioni».

L'era secolare

Nel 2007 il filosofo-sociologo canadese Charles Taylor (vincitore del *Templeton Prize* nel 2007 e del *Kyoto Prize* nel 2008, nonché docente emerito della *McGill University* a Montreal) con la pubblicazione di *A Secular Age* [Taylor 2007], un volume di 874 pagine, è balzato all'attenzione del mondo scientifico e religioso (e non solo). Il suo contesto di riferimento per definire secolare il nostro tempo è quello occidentale. L'autore si chiede soprattutto che cosa significhi passare da epoche in cui la fede religiosa era considerata un *must*, un obbligo di fatto, ad un'era in cui l'opzione religiosa è una fra le tante possibili. Il suo approccio ha un carattere storico e concerne in primo luogo il cristianesimo occidentale, che ha visto sviluppare tendenze sempre più secolari, dopo la scomparsa di vecchie formule religiose.

Sono cinque le parti del testo tayloriano: l'opera della Riforma protestante [Taylor 2007: 25-218], il punto di svolta rappresentato dal «teismo provvidenziale» e dall'«ordine impersonale» [Taylor 2007: 221-95], il *nova effect* dovuto all'affermarsi dell'alternativa umanistica concernente l'autenticità rispetto a quella trascendente del deismo con la creazione di un più vasto raggio di soluzioni etiche e spirituali [Taylor 2007: 299-419], i racconti della secolarizzazione [Taylor 2007: 423-535] e le condizioni della credenza [Taylor 2007: 539-776].

Intanto però i racconti del secolarismo dicono di una realtà senza Dio, senza trascendenza. La moderna civiltà si presenta invero abbastanza piatta. In definitiva è il cristianesimo, per Taylor, a fornire la risposta giusta con la resurrezione che dà senso all'incarnazione e fa superare l'escarnazione ovvero il ripudio del corpo. L'autore di *A Secular Age* invita infine a partecipare alla storia, per cambiare «il mondo come esso è».

«Così la 'religione' per i nostri intenti si può definire in termini di 'trascendenza', ma quest'ultima deve essere intesa secondo più d'una dimensione. Se uno crede in qualche agenzia o potere che trascende l'ordine immanente ciò è invero una caratteristica cruciale della 'religione', come questa viene rappresentata nelle teorie sulla secolarizzazione. Essa è la nostra relazione con un Dio trascendente il quale è stato soppiantato al centro della vita sociale (secolarità 1); essa è la fede in questo Dio il cui declino è delineato in queste teorie (secolarità 2). Ma per capire meglio i fenomeni che vogliamo spiegare dovremmo vedere la relazione della religione con un 'oltre' in tre dimensioni. E quella cruciale, che

rende comprensibile il suo impatto sulle nostre vite, è appunto quanto ho appena esplorato: la sensazione che c'è qualche bene più alto dell'umano star bene, oltre di esso» (Taylor 2007: 20). Lo studioso di Montreal rinvia tutto ad una realtà ultraterrena che si configura entro il tracciato di un cristianesimo quale risposta da ritenere valida. Infatti «nel caso cristiano, noi potremmo pensare questo come agape, l'amore che Dio ha per noi, e che noi possiamo condividere attraverso il suo potere. In altre parole una possibilità di trasformazione, che ci porta oltre la perfezione solamente umana. Ma ovviamente la nozione di un ben più alto, raggiungibile da noi, potrebbe avere senso solo nel quadro di una credenza in un potere più alto, il Dio trascendente della fede che appare in molte definizioni della religione. Ma dunque in terzo luogo la storia cristiana della nostra potenziale trasformazione mediante l'agape comporta che noi consideriamo la nostra vita come qualcosa che va oltre i limiti della sua portata 'naturale' tra nascita e morte; le nostre vite si estendono oltre 'questa vita'. Al fine di comprendere la lotta, la concorrenza, o il dibattito fra religione e non credenza nella nostra cultura, dobbiamo intendere la religione come una combinatoria di queste tre dimensioni della trascendenza» (Taylor 2007: 20).

In pratica la prima dimensione è data dall'agape che permette di trascendere il semplice stare bene a livello umano; la seconda dimensione è connessa alla credenza in un Dio trascendente; la terza ed ultima dimensione ha a che fare con la vita oltre la morte. Insomma tutto si gioca nel rapporto fra trascendenza della religione e sua negazione. All'interno di tale dialettica esiste una miriade di opzioni possibili. Ma oltre le secolarità 1 e 2 c'è anche una secolarità 3: «così la secolarità 3, che costituisce il mio interesse in questa sede, è contro la 1 (spazi pubblici secolarizzati), e la 2 (il declino della credenza e della pratica), è data da nuove condizioni della credenza; essa si basa su una nuova forma di esperienza che induce alla credenza ed è definita da essa; in un nuovo quadro entro il quale devono procedere ogni ricerca ed ogni domanda sulla moralità e sulla spiritualità» [Taylor 2007: 20]. In conclusione l'approccio di Taylor, che ha un taglio per certi versi più filosofico che sociologico, diviene alla fine quasi teologico, pur se fondato sull'esperienza.

La laicità alla francese

L'eccezione francese è oggetto di ampie discussioni. Innanzitutto perché si nega la sua eccezionalità. La laicità, a detta di Jean Baubérot (2003, 2004, 2007a, 2007b), titolare dell'insegnamento di "Histoire et sociologie de la laïcité" presso l'École Pratique des Hautes Études a Parigi, ha una valenza universale (ma in lingua inglese il termine ha fatto fatica ad affermarsi) e non ha a che vedere con il laicismo e con l'anticlericalismo tradizionale e neppure con la laicizzazione come sinonimo di secolarizzazione. Egli propone inoltre una sorta di patto laico, utile a definire i limiti ovvero le soglie della laicizzazione, andando al di là degli accenti polemici di tante discussioni sulla *laïcité*. Secondo tale approccio, per esempio, la laicizzazione turca attuata dall'alto ed in assenza di processi di secolarizzazione a livello sociale non appare una soluzione adeguata, perché le problematiche reali sono piuttosto complesse, molteplici e non risolvibili con un atto d'imperio (ma Böckenförde vede in essa una sorta di islam amministrato dallo stato). C'è poi da considerare il ruolo della religione civile, di quella secolare, di quella pubblica o con funzioni pubbliche. Dunque il quadro d'insieme non si presenta in modo autoevidente. Il punto essenziale è ovviamente definire che cosa si debba intendere per laicità, ma ogni ipotesi definitoria può contenere in sé un profilo vincolante e non sempre adatto alle situazioni polimorfe in atto. In primo luogo c'è da chiedersi se la laicità a cui si pensa sia essa stessa scevra da connotazioni ideologiche. La verifica è possibile nella misura in cui le soglie della laicizzazione non siano prestabilite da una parte sola, quella proponente, ma debitamente condivise ed accettate dalle parti in causa. Insomma lo scenario da immaginare è quello di un agire almeno tendenzialmente comunicativo e non meramente strumentale, per restare entro i limiti della teorizzazione habermasiana in proposito (Habermas 1996b).

All'orizzonte c'è una prospettiva che contempla non più la strumentalizzazione o la mera contrapposizione ma una possibile sinergia, nel rispetto reciproco, fra stato e religione/i. Si verrebbe così a superare la paventata guerra delle due France, descritta da Émile Poulat (1987: 191), che sommessamente ricorda come Napoleone non fosse affatto contrario alla religione di stato, visto che come tale era da lui voluta nella costituzione della repubblica ligure del 1800, della repubblica italiana nel 1802 e del Regno di Napoli nel 1808.

Entro questo scenario si dipanano vicende storiche e relazioni non facilmente decifrabili che approdano dapprima alla legge del 1905 sullo stato secolare francese e successivamente ad atti applicativi ed in realtà modificativi dei principi normativi. Sullo sfondo resta comunque, per Poulat (1987: 226), la libertà pubblica di coscienza, a poco a poco affermata come unica ed indivisibile, mentre la coscienza della libertà è molteplice e frantumata. In definitiva la laicità francese avrebbe una sua ambivalenza strutturale, frutto di una lunga e difficile conquista dello spirito umano, che riesce a porre termine al vecchio ordine delle cose e mette le basi per una legittimazione del pluralismo.

Appunto riferendosi alla Francia, Jean-Paul Willaime (2004: 279) parla di una doppia neutralità della laicità, come indipendenza dello stato dalle religioni e come libertà delle organizzazioni religiose rispetto alle strutture statali. Però Micheline Milot (2002: 23), guardando al Québec, vorrebbe evitare l'ostacolo dell'ideologia insita nella laicità francese e preferisce insistere piuttosto sulla gestione politica e sulla successiva trasposizione giuridica del posto della religione nella società civile e nelle istituzioni pubbliche. Il che apre nuovi orizzonti per la discussione sulla laicità.

Il caso francese per primo è a sé stante, come sottolinea Willaime (2004: 282), per varie ragioni: il conflitto fra stato e Chiesa è più accentuato; il problema della laicità è piuttosto ideologizzato anche per la presenza di correnti culturali a forte presa (libero pensiero, razionalismo, marxismo, massoneria); la supremazia dello stato è anche emancipatrice e centralizzatrice; la privatizzazione dell'appartenenza religiosa di solito non viene resa manifesta in pubblico. A differenza di Poulat, tuttavia, Willaime sottolinea che la situazione attuale è abbastanza diversa da quella dei secoli scorsi, perché presenta dati nuovi che inducono ad escogitare soluzioni innovative, passando dalla diffidenza della

laicità ideologica alla fiducia della laicità giuridica, dal disconoscimento al riconoscimento, dall'astensionismo alla partecipazione (*laïcité citoyenne*).

Ora, secondo Willaime (2004: 328), si è passati in Francia da una laicità di lotta ad una laicità di gestione. Superato l'anticlericalismo e l'atteggiamento neutrale nei riguardi della religione, si registra altresì una certa emancipazione, quasi completa, dalla tutela clericale. Nel frattempo si affacciano nell'arena pubblica numerose questioni a carattere etico. Il che potrebbe favorire la stipula di un patto laico (Baubérot 1990) inteso come soluzione dei nodi dovuti al pluralismo religioso, mettendo da parte la pura e semplice contrapposizione fra laicità e religioni, in fondo laicizzando la stessa laicità (Willaime 2004: 329) ed inserendola in un quadro più legato alle problematiche dei diritti umani (che non prevedono né l'obbligo né la proibizione della credenza e della pratica religiosa). La prospettiva concreta è quella di una democrazia pluralista, che non può non suscitare effetti sino nell'ambito delle Chiese stesse, favorendo lo spirito di partecipazione e di gestione comunitaria. Ed allora la separazione fra stato e Chiesa permane ma non impedisce la cooperazione su obiettivi comuni.

Laicità e credenza

L'uguaglianza dei cittadini è giudicato un principio superiore. Sulla scorta di questo fondamento, 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.

Habermas (2006a, 2006b) ha opportunamente richiesto che il mondo dei credenti con le sue argomentazioni possa entrare nella sfera pubblica e presentare le sue istanze. All'orizzonte è uno scambio virtuoso di prospettive fra laici e credenti, ma per quanto concerne l'Italia sembrerebbe che tale *démarche* non abbia senso perché è difficile trovare (sia da parte laica che da parte religiosa) qualcuno disposto a fare un passo indietro, ad arrendersi per capire, a farsi prendere per poter poi catturare, cioè cogliere il risultato finale con la soluzione del problema affrontato.

Il dibattito sulla laicità e sul ruolo pubblico della religione

Al principio della laicità, proprio in quanto chiede ad altri di rinunciare ai propri assolutismi, va addizionata una forte consapevolezza della sua dimensione relativa. Pure nella Chiesa cattolica, per opera del cardinale Carlo Martini (nel duomo di Milano, ai primi di maggio del 2005), si è giunti al riconoscimento di un relativismo cristiano, da cui discende l'istanza di una vita in comune che vada oltre le differenze esistenti e che insegni a vivere insieme nella diversità, non nella sola tolleranza (che non è sufficiente ed è costantinianamente troppo datata, risalendo a 17 secoli fa) ma piuttosto nella comprensione e nell'accoglienza. Ed anche nel rapporto con la verità religiosa non esiste un'unica via di approccio, giacché ogni forma di conoscenza, per quanto rigorosamente scientifica, è provvisoria, precaria, contingente. Il relativismo perciò non è di per sé condannabile e non è identificabile sommariamente con l'areligiosità, l'irreligiosità, l'agnosticismo, l'indifferenza, il nichilismo. Esso rientra tra le forme possibili di pluralismo, che contemplanonon a caso anche la laicità.

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).

Di complemento a tale problematica di carattere generale fa ancora questione il tema dell'insegnamento della religione cattolica nelle scuole dello stato italiano (argomento di incontro-scontro fra laici e non). Su tale terreno ci potrebbe essere un serio tentativo di dialogo realmente ed habermasianamente comunicativo tra mondo laico e mondo religioso, per esempio a partire dall'ipotesi di un programma a largo raggio finalizzato alla comprensione delle principali religioni presenti nel paese, il che diverrebbe un vero e proprio servizio di supporto al dialogo interreligioso ed interetnico, come già avviene in Europa:

Nazione	Insegnamento
---------	--------------

Austria	Cattolico o Islamico o Altro
Belgio	Cattolico o Ebraico o Islamico o Etico Areligioso
Bulgaria	Ortodosso o Islamico
Croazia	Cattolico
Repubblica Ceca	Cattolico
Danimarca	Protestante Luterano; Storia Religiosa nelle scuole secondarie
Finlandia	Protestante Luterano o Etico
Francia	Un giorno libero nella scuola primaria per seguire l'educazione religiosa in una Chiesa a scelta; Cattolico in Alsazia e Mosella
Germania	Cattolico o Protestante o Islamico o Altro
Grecia	Ortodosso
Olanda	Protestante o Cattolico o Altro o Liberale
Polonia	Cattolico o Altro
Portogallo	Cattolico o Altro
Regno Unito	Interconfessionale (Religione Multifede)
Romania	Ortodosso o Altro
Russia	Ortodosso Culturale o Altro
Serbia, Montenegro, Kosovo	Ortodosso o Altro
Slovacchia	Cattolico
Spagna	Cattolico o Altro o Storia Religiosa; o Islamico al di fuori dell'orario scolastico
Svezia	Nessun insegnamento confessionale

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'eseplare colloquiare 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. In tal senso è da allargare la preoccupazione manifestata da molti (ivi compreso papa Benedetto XVI) sul futuro dell'educazione in Italia.

Un'altra preoccupazione, riaffacciata di recente (De Rita 2008), rimanda alla confusione fra sacro e santo: il primo è dato dal nesso con il mistero divino ed il secondo dalla presenza della fede nel sociale, ossia dal ruolo sempre più attivo della Chiesa italiana sul territorio del paese, in campo sociale, in sostituzione dello stato ed in ruoli pubblici. In particolare è dalla capacità manageriale del cattolicesimo (nel muoversi agevolmente fra sacro e santo) che deriva lo spazio sempre maggiore della religione cattolica nell'arena pubblica, suscitando perciò riprese di istanze laiche individuali e statali.

Vale la pena di ricordare che già molti anni fa non la intendeva allo stesso modo Italo Mancini (1983), teologo e filosofo della religione nell'università di Urbino, il quale presago stigmatizzava la cultura della presenza del sacro (che indicava con l'iniziale maiuscola) e vedeva nel santo la vera salvezza contrapposta a quella falsa e violenta del sacro. Per lui il santo era la fede pura, separata, non assoggettabile agli interessi terreni e dunque non asservibile al sacro come suo *management* in termini di potere terreno da esercitare nella società. Il santo, il divino, non andrebbe confuso con l'umano di un certo tipo di sacro che vuol gareggiare con la forza laica del mondo profano. Non a caso, soggiunge Mancini, la cultura neo-ebraica ha distinto fra santo, innominabile, e sacro, immediato e manipolante. Orbene la nuova destra tende a confinare il santo entro ambiti minoritari e marginali, molto identitari, ed a valorizzare invece il sacro, vitale, attivo, operativo nella concretezza del quotidiano e del politico.

Per ritornare a 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 ghehizzazioni 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).

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.

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 [Teorie 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