



DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA E TEORIA DELLE
SCIENZE UMANE

CICLO XXIII

RELIGIONE E STATO DEMOCRATICO
Il contributo di Ernst-Wolfgang Böckenförde

Dottoranda: Chiara PANETTA

Tutor: Prof. Paolo NEPI

Coordinatore: Prof. Paolo D'ANGELO

A.A. 2010/2011

*Al mio papà,
che non c'è più da dieci anni,
ma non mi ha mai lasciato veramente.*

RINGRAZIAMENTI

Ho molti motivi per ringraziare, di cuore, il professor Paolo Nepi. Innanzitutto, per aver incoraggiato il mio amore per la ricerca e la mia “Beruf” filosofica, consigliandomi e guidandomi, ma lasciandomi anche lo spazio necessario per esprimere la mia creatività e mettermi alla prova. Lo ringrazio, inoltre, per la totale fiducia e il sostegno che mi ha dimostrato durante questi tre anni di dottorato, in cui, come in tutte le esperienze importanti, momenti di grande interesse, motivazione e rendimento si sono alternati a momenti di smarrimento, improduttività e incertezza.

Un sentito ringraziamento va anche al professor Ernst-Wolfgang Böckenförde, per la sua immediata disponibilità ad incontrarmi e la sua pazienza ad ascoltare le mie osservazioni e le mie domande, espresse in un tedesco troppo rudimentale per la serietà dei temi trattati e l'autorevolezza del mio interlocutore. Non dimenticherò mai la gentilezza ed il garbo con le quali mi ha accolta e messa a mio agio, il tono semplice e informale con il quale si è svolto il nostro incontro, nonché la ricchezza dei suggerimenti, delle indicazioni metodologiche e la lezione di umiltà che da lui ho ricevuto.

Ringrazio, inoltre, il professor Johannes Masing dell'Institut für Öffentliches Recht dell'università Albert-Ludwig di Freiburg i. B. (Germania), per avermi ospitato presso il loro istituto ed avermi dato, così, la possibilità di approfondire la mia ricerca attraverso la consultazione di materiale in lingua originale e, naturalmente, di incontrare personalmente il professor Böckenförde.

Grazie, infine, ad Eike Michael Frenzel, assistente e ricercatore dell'Institut für Öffentliches Recht, per l'accoglienza all'istituto, la disponibilità al coinvolgimento a parte delle attività della cattedra, ai consigli per la sopravvivenza in "terra straniera".

INDICE

INTRODUZIONE	8
I. ETICA E POLITICA NELL'ETA' POSTSECOLARE	
1. Il rapporto tra etica e politica nella società «post-secolare»	23
2. Problematiche del «post-secolarismo»	31
3. Considerazioni sul termine «post-secolare»: Taylor e Böckenförde	39
4. Declinazioni della laicità: un concetto in continua ridefinizione	44
5. Böckenförde e la laicità come neutralità universale e aperta	49
6. Laicità come diritto alla libertà religiosa e principio di eguaglianza	51
II. SECULARIZZAZIONE E STATO LIBERALE: IL TEOREMA DI BÖCKENFÖRDE	
1. Religione, etica e Stato liberal-democratico: Böckenförde e il <i>diktum</i> del 1967	59
2. La natura e la realtà storica del concetto di Stato [<i>der Begriff Staat</i>]	61
3. La lotta per le investiture come genesi della secolarizzazione	64
4. La Riforma protestante e la divisione confessionale	67
5. La dottrina dello Stato di Hobbes e la svolta della Rivoluzione francese	72
6. Le riflessioni di Marx e di Hegel sul processo di secolarizzazione	74
7. Le questioni sollevate dal saggio	80
8. Il 'teorema' di Böckenförde	83
9. Attualità della formulazione del 1967	89

III. LA LIBERTA' RELIGIOSA TRA STATO SECOLARIZZATO, CHIESA, CRISTIANESIMO

1. Stato secolarizzato neutrale e diritto fondamentale della libertà di coscienza [<i>das Grundrecht der Gewissensfreiheit</i>]	96
2. Il concetto di libertà religiosa	104
3. Libertà religiosa: problematiche prima e dopo il Concilio Vaticano II	107
4. Verità e libertà: contraddizioni della dottrina ecclesiastica tradizionale	111
5. La libertà religiosa come compito [<i>Aufgabe</i>] dei cristiani	114
6. La Chiesa e il riconoscimento della libertà religiosa	119
7. Conclusioni	122

IV. ETHOS DEMOCRATICO E CRISTIANESIMO

1. Il problema dell' <i>ethos</i> della democrazia	123
2. Caratteristiche distintive della democrazia e l' <i>ethos</i> specifico che ne deriva	126
3. I presupposti socio-culturali della democrazia [<i>sozio-kulturelle Voraussetzungen</i>]	134
4. I presupposti etici della democrazia [<i>Ethische Voraussetzungen</i>]	139
5. Cristiani e democrazia: l' <i>ethos</i> della "collaborazione personale"	141
6. Chiesa e <i>ethos</i> democratico	149

V. LA RELIGIONE COME FORZA PUBBLICA VITALE

1. La religione nello Stato secolare	162
2. Caratteristiche dello Stato secolarizzato	165
3. Libertà religiosa e Stato secolarizzato	171
4. La religione come <i>forza pubblica vitale</i> nello Stato secolarizzato	180

5. Religione e formazione della volontà politica nello Stato democratico	185
6. I presupposti pre-giuridici dello Stato secolarizzato: l' <i>ethos</i> della legalità	190
CONCLUSIONI	194
BIBLIOGRAFIA	203

INTRODUZIONE

La riflessione di Ernst-Wolfgang Böckenförde si situa nella grande tradizione della *Staatslehre* tedesca, ossia della scienza dello Stato. Il tema ricorrente e centrale in tutto il suo pensiero – che si snoda sul piano giuridico, storico, filosofico e teologico – è rappresentato dallo Stato e da tutto ciò che è relativo ad esso. Come fanno acutamente notare Michele Nicoletti e Omar Brino nella Presentazione dell'edizione italiana di uno dei più importanti volumi dell'autore *Stato, costituzione, democrazia*¹, nelle triadi che intitolano i diversi volumi giuridici – *Recht, Staat, Freiheit* (1991)²; *Staat, Verfassung, Demokratie* (1991)³; *Staat, Nation, Europa* (1999)⁴ – il termine che compare costantemente è *Staat* e lo stesso termine compare anche nel titolo della raccolta di saggi teologico-politici *Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche* (1988-1990)⁵.

E' dunque lo Stato l'oggetto ricorrente del suo pensiero, sia come giurista, sia come filosofo⁶. In questo lavoro, in realtà, si farà riferimento

¹ E. W. Böckenförde, *Stato, costituzione, democrazia. Studi di teoria della costituzione e di diritto costituzionale*, a cura di M. Nicoletti e O. Brino, Giuffrè, Milano 2006. Il volume rappresenta la prima traduzione integrale della raccolta organica di scritti di diritto costituzionale dell'autore pubblicati tra il 1970 e il 1999.

² E. W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991.

³ E. W. Böckenförde, *Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a. M. 1999.

⁴ E. W. Böckenförde, *Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1999.

⁵ E. W. Böckenförde, *Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche*, Herder, Freiburg i. B. 1988-1990 (3 Bd.). Parte di questi saggi compaiono ora in una più recente e aggiornata raccolta, *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002*, Lit, Münster 2004. Cfr. M. Nicoletti e O. Brino, Presentazione, in E. W. Böckenförde, *Stato, costituzione, democrazia*, op. cit., p. V.

⁶ La *Festschrift* che gli allievi hanno dedicato a Böckenförde in occasione del suo sessantacinquesimo compleanno si intitola, come prova che lo Stato è l'oggetto centrale del pensiero böckenfördiano, *Offene Staatlichkeit*, ossia "statualità aperta". Nella dedica i quattro curatori scrivono: «"Statualità aperta" è un concetto chiave dello sviluppo dello Stato nell'Europa attuale: lo status finora considerato per certo dello Stato è posto in un processo di trasformazione e in un contesto di rapporti giuridici che oltrepassano la sfera nazionale, anche in merito ai diritti umani. Che cosa è e che cosa rimane "Stato" in questo contesto? (...) La risposta a questa domanda ha continuamente impegnato la riflessione scientifica di Ernst-Wolfgang Böckenförde, come co-fondatore della rivista "Der Staat", come professore di diritto pubblico, come giudice

soprattutto alle riflessioni filosofiche dell'autore, anche se non si potrà mai prescindere del tutto dalla sua impostazione prevalente, che rimanda al campo della giurisprudenza. Chi scrive non ha alle spalle una formazione giuridica, per questo i numerosi e continui riferimenti alle teorie del diritto che compariranno in questo lavoro risulteranno incompleti o imperfetti. Inoltre, non si deve dimenticare che il percorso di formazione di giurista del nostro autore si è intrecciato da subito e intensamente con la riflessione storica, filosofica e teologica⁷.

Se Böckenförde è ricordato soprattutto come un costituzionalista, filosofo del diritto e della politica – nonché come teologo – in questo lavoro vogliamo sottolineare come i suoi contributi siano, in realtà, significativi anche nell'ambito della filosofia morale. Per far ciò rivolgeremo la nostra attenzione e ci dedicheremo soprattutto a uno dei temi che più gli stanno a cuore, ossia il rapporto tra lo Stato democratico (inteso nella sua dimensione più ampia) e la religione (in modo particolare quella cristiana, essendo uno degli elementi che più hanno contribuito a plasmare la coscienza europea fin dai primi secoli della sua formazione e successiva espansione) – visto all'interno dell'ampia prospettiva del problema della secolarizzazione.

costituzionale», R. Grawert, B. Schlink, R. Wahl, J. Wieland, *Offene Staatlichkeit. Festschrift für Ernst-Wolfgang Böckenförde zum 65. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin 1995, p. 3.

⁷ Ernst-Wolfgang Böckenförde nasce a Kassel il 19 settembre 1930. E' un giurista, filosofo e saggista, membro, in passato, della Corte Costituzionale Federale tedesca. Nel 1953 ha ricevuto il PhD (Doctor of Philosophy) sia in diritto che in filosofia. Nel 1964 ha conseguito l'abilitazione post-dottorale con una *Habilitationsschrift* su *Il potere di organizzazione nell'ambito del governo. Una panoramica sul diritto costituzionale nella Repubblica Federale di Germania*. Dopo aver ricevuto il dottorato in legge e quello in filosofia, Böckenförde ha ottenuto l'abilitazione a Münster nel 1964. In quello stesso anno è stato invitato presso l'Università di Heidelberg, dove ha insegnato diritto pubblico, diritto costituzionale, storia costituzionale, storia del diritto, filosofia del diritto, fino al 1969 e, in seguito, all'Università di Bielefeld. Nel 1977 ha ottenuto una cattedra in giurisprudenza all'Università di Friburgo. Dal 1971 al 1976 Böckenförde è stato membro della Commissione parlamentare speciale sulla riforma costituzionale del *Bundestag*. Si sono avute sotto il suo mandato molte decisioni innovative per la Repubblica federale tedesca, come quelle relative al dispiegamento dei missili, alla legislazione sui partiti politici o alla regolamentazione legale dell'aborto. E' stato giudice del Tribunale Costituzionale tedesco dal 1983 al 1996. Ora è professore emerito presso l'Università di Friburgo. Ha ricevuto diversi premi e riconoscimenti per la sua attività accademica per i servizi resi in istituzioni pubbliche: la laurea *honoris causa* nel 1987 dall'Università di Basilea, nel 1999 dalla Facoltà di Teologia Cattolica dell'Università di Bochum e dall'Università di Bielefeld, nel 2001 dall'Università di Münster e nel 2005 dall'Università di Tubinga. Ha anche ricevuto il Premio Johannes Reuchlin dalla città di Pforzheim nel 1978, il Premio Romano Guardini dell'Accademia Cattolica di Baviera nel 2004 e il premio Hannah Arendt per il pensiero politico nel 2004.

Il punto di partenza del presente lavoro è una nota e spesso citata formula böckenfördiana, risalente al 1967, che però oggi è stata riscoperta con grande successo a seguito delle sempre più accese discussioni intorno al tema della laicità dello Stato, della cosiddetta “ribalta” della religione in ambito pubblico, del bisogno dei cittadini di ritrovare una perduta unità e fiducia nel proprio Stato. Esso, infatti, sembra essersi indebolito a seguito del processo di globalizzazione che ha unificato mercati e finanza, ma allo stesso tempo sembra condurre, se non addirittura incoraggiare un’omologazione e un appiattimento culturale con la conseguenza di provocare una perdita di identità, per molti destabilizzante e pericolosa. Probabilmente per queste ragioni lo Stato, se vuole ritrovare la forza per trasmettere ai propri cittadini fiducia e senso di unità e poter fare affidamento, così, su di essi e sulla loro lealtà, deve assecondare, auspicare e favorire lo sviluppo e la persistenza di determinati presupposti, che esso con la forza della legge non può imporre, perché sono a lui esterni. Uno di questi, ad esempio, è rappresentato dal sentimento religioso che anima un gran numero di cittadini e che per molti risulta ancora fondamentale per la conduzione e la gestione della propria vita.

La formula in questione – punto di partenza del presente lavoro – è contenuta in un saggio intitolato *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*⁸. Qui Böckenförde presenta lo Stato moderno come principale veicolo della secolarizzazione, frutto e risultato di un processo iniziato moltissimi anni prima della data storica in cui solitamente si fa coincidere l’inizio della secolarizzazione (il 1803 con il cosiddetto *Reichsdeputationshauptschluss*). La genesi della secolarizzazione è retrodatata dall’autore all’XI secolo, ossia al tempo della lotta per le

⁸ E. W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart 1967, pp. 75-94; ora in E. W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991. Trad. it. Id., *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006. Il saggio è presente, anche, nella raccolta *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all’Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 33-54 e in P. Prodi e L. Sartori (a cura di), *Cristianesimo e potere*, EDB, Bologna 1986, pp. 101-122.

investiture tra papato e impero, durante il quale per la prima volta venne a configurarsi la distinzione tra ambito mondano e ambito sacro⁹.

La secolarizzazione è, per Böckenförde, un processo di emancipazione per cui l'essere umano, presa coscienza della sua volontà, decide di creare un ordine totalmente svincolato da presupposti di tipo trascendentale (facenti capo soprattutto alla tradizione religiosa), e quindi del tutto mondano. Questo processo, che si è incarnato nell'affrancamento della politica moderna dalla religione (nel caso europeo, in modo particolare, dal cristianesimo), è stato il frutto di dinamiche varie, alcune avvenute proprio all'interno e per mezzo della religione stessa. La domanda di fondo di Böckenförde riguarda dunque l'esito di tale processo: esso porta necessariamente ad una "scristianizzazione" totale dello Stato, ossia ad uno stato ateo? Vedremo che la risposta del filosofo sarà negativa. L'esito sarà, al contrario, quello dell'affermazione dello Stato laico che, per definizione, non è ateo e nemmeno religioso, bensì neutrale e al tempo stesso garante nei confronti della religione, in quanto elemento imprescindibile della storia e della cultura dei popoli.

Böckenförde afferma, tuttavia, che lo Stato laico aspetta ancora di essere compreso in tutta la sua portata, perché ancora permangono pregiudizi e false interpretazioni al suo riguardo. La laicità è una nozione, infatti, che non ha trovato ancora unità e accordo nella sua definizione: essa è intesa in molti modi, dai cittadini credenti, da quelli non credenti e da quelli diversamente credenti, mentre dovrebbe essere un concetto che incontra l'unanimità, proprio in forza dell'idea che sta alla sua base: unire nella diversità in nome della libertà. Ecco perché Böckenförde insiste molto sull'importanza di sviluppare e rinnovare il dibattito sullo Stato laico, affinché

⁹ Sulle origini della secolarizzazione vedi anche G. De Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Nauwelaerts, Lovanio 1952-1961; trad. it. dei primi due volumi: *Alle origini dello spirito laico*, Morcelliana, Brescia 1961-1965.

gradualmente cadano tutti i pregiudizi che sono ad esso legati e si riconosca che alla sua base sta, prima di tutto, il rispetto e la tutela della libertà.

La libertà è un altro grande tema molto caro al pensatore, nei cui scritti, infatti, è impossibile non cogliere anche la volontà di portare alla più alta realizzazione possibile la libertà soggettiva dell'individuo moderno (vedremo come, a tal proposito, il riconoscimento della libertà di coscienza rappresenti per Böckenförde una delle più grandi conquiste della modernità). Accanto alla libertà deve però esserci, per Böckenförde, il giusto contesto affinché essa possa trovare una sua piena realizzazione. Tale contesto è uno spazio specifico, concreto, rappresentato inevitabilmente dall'ordinamento politico.

Come è stato notato da Geminello Preterossi nella Prefazione all'edizione italiana di una raccolta di saggi del giurista e filosofo tedesco intitolata *Diritto e Secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, il nodo centrale del pensiero di Böckenförde in relazione alla legittimazione dello Stato, oggi, riguarda il tema «del *presupposto di ciò che non ha presupposto*, ovvero della necessità di immaginare la legittimità di una forma politica che consuma le proprie risorse di legittimazione»¹⁰. Molte interpretazioni della questione sollevata da Böckenförde rimandano troppo semplicemente – e forse anche superficialmente – ad una spiegazione di tipo nostalgico o neoconfessionale, come se l'autore auspicasse e promuovesse il ritorno di uno Stato cristiano o comunque di un potere religioso forte anche in campo politico. In realtà si tratta di interpretazioni piuttosto errate e fuorvianti. Il problema posto da Böckenförde coglie, infatti, «uno dei meccanismi costitutivi della modernità politica, ed è in grado di tematizzare la crisi contemporanea della 'rappresentazione' politica e dello Stato costituzionale non solo in termini di sfondamento dei confini, ma anche di implosione interna, del rischio di inaridimento del suo dispositivo

¹⁰ G. Preterossi, *Prefazione*, in E.-W. Böckenförde, *Diritto e scolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, op. cit., p. IX. Questo testo raccoglie le traduzioni italiane di alcuni saggi di Böckenförde apparsi in *Recht, Staat, Freiheit* e *Staat, Nation, Europa*, op. cit.

secolarizzante che non si limitava a svuotare, ma al contempo filtrava tradizioni e visioni etico-comprehensive, storicamente e culturalmente dense. Contro il formalismo neoliberale, Böckenförde ci mostra come questo sia un problema decisivo, visto che riguarda le ragioni spesso opache per le quali gli uomini obbediscono, anche in ordinamenti laici»¹¹. In altre parole, il problema sollevato da Böckenförde – e le ragioni per cui recentemente la sua formula del 1967 è stata riscoperta con interesse e dibattuta da molti pensatori, italiani e non solo – è una questione che, nonostante i suoi superati 40 anni, è straordinariamente attuale. Proprio negli ultimi anni, con la crescente globalizzazione economica e finanziaria e con le frequenti e cospicue migrazioni che hanno portato ad una crescente pluralità di fedi e visioni del mondo all'interno di uno stesso spazio sociale, gli Stati si trovano di fronte – oggi più che mai – al problema del mantenimento della pace e dell'ordine pubblico, senza, allo stesso tempo, cedere alla tentazione di raggiungere tale ordine attraverso i mezzi della forza e della coercizione, che soffocherebbero i sentimenti e la dimensione etica dei cittadini, e forse provocherebbero anche l'appiattimento culturale o, peggio, un nuovo scontro tra diverse culture¹².

Böckenförde si chiede che cosa, oggi, tiene unito e coeso uno Stato; quali sono, in altre parole, le forze e i presupposti che possono contribuire a mantenere la sua sopravvivenza e la sua autorità. Il fatto che egli affermi che lo Stato liberale e secolarizzato si nutre di premesse che non è in grado di garantire, non significa assolutamente che esso debba tornare ad avere una legittimazione religiosa, infliggendo quindi una battuta d'arresto al processo di secolarizzazione. Böckenförde proclama sia l'importanza della secolarizzazione per la conquista e la tutela della libertà di coscienza dell'essere umano, sia la necessità che questo processo non si fermi, ma che

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cfr. S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996; trad. it., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000. In sintesi in questo saggio Huntington sosteneva che le identità culturali e religiose sarebbero state la fonte primaria di conflitto nel mondo post-guerra fredda, prima della quale, invece, erano state le ideologie a causare gli scontri.

venga compreso in ogni sua fase. L'indebolimento della politica secolare, che rischia sempre più spesso di ridursi ad uno spazio privo di contenuti, porta con sé il pericolo – già conosciuto al tempo non troppo lontano in cui, per esempio, si affermò l'idea di Stato-Nazione – che lo Stato cerchi i suoi fondamenti su una base ideologica. In tal caso, invece di unire nella diversità, tali valori particolari non farebbero che acuire il conflitto: «Dopo il 1945 si cercò, soprattutto in Germania, di trovare un nuovo fondamento di omogeneità nella comunanza delle convinzioni di valore esistenti. Ma questo ricorso ai “valori”, se lo si interroga rispetto ai suoi contenuti normativi comunicabili, è un surrogato del tutto insufficiente, e anche pericoloso; esso apre la strada al soggettivismo e al positivismo delle valutazioni quotidiane, le quali, pretendendo ciascuna di avere validità oggettiva, distruggono la libertà invece di fondarla»¹³.

In questa affermazione emerge con chiarezza l'idea fondamentale alla base delle riflessioni di Böckenförde. Egli è convinto che lo Stato debba essere neutrale e non incline ad ammettere alcuna forma di ideologia o generico sottoinsieme di valori precostituiti se vuole ergersi a garante di un ampio pluralismo e offrire la possibilità a tutti i suoi cittadini di potersi realizzare in quanto singoli individui. Vedremo come – con un esplicito richiamo all'eredità di Carl Schmitt (uno dei più autorevoli pensatori che pure hanno influenzato le sue analisi) e al suo celebre saggio sulla “tirannia dei valori” – il nostro pensatore critichi fortemente ogni ideologia dei valori che, seppur non dichiaratamente, tenta di invadere la sfera statale. Sovente, infatti, ciò che non emerge chiaramente, avverte Böckenförde, è che attraverso il ricorso ai valori si cerca, di fatto, di sviluppare un insieme di convinzioni e concetti prestabiliti che troppo facilmente vengono percepite come lo specchio del contesto culturale all'interno del quale si vive ma che, al

¹³ E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, op. cit., p. 68. Nella nota 48 Böckenförde suggerisce anche il confronto con il lavoro di C. Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, in *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, op. cit., pp. 37 e ss. (trad. it. *La tirannia dei valori*, Pellicani, Roma 1996).

contrario, finirebbero inevitabilmente con l'occupare e l'invadere negativamente la sfera dello Stato.

Quello delle forze capaci di unire e tenere insieme uno Stato non è un problema facilmente risolvibile, dunque, con il ricorso a precisi valori da prescrivere con forza, soprattutto nel momento in cui la società di uno Stato è fortemente e sempre più eterogenea. Lo Stato non può fare affidamento su un'ideologia etica di tipo particolare da imporre giuridicamente, perché in questo modo finirebbe per tradirre e negare se stesso. In questo senso, e solo in questo senso, esso «vive di presupposti che di per sé non può garantire» e assume questo rischio (quello di indebolirsi e di collassare) per amore della libertà. In ciò risiede l'acutezza del paradosso espresso da Böckenförde: la forza dello Stato liberale e secolarizzato rappresenta anche la sua debolezza. La libertà che giace alla sua base è un bene troppo importante e prezioso perché lo Stato possa rinunciarvi a favore di una coesione (fittizia) imposta con i mezzi della forza coercitiva. Pur di conservarla, quindi, lo Stato accetta il rischio di indebolirsi politicamente e spera in una integrazione sociale proveniente da fonti a lui esterne, come può essere quella della forza della fede religiosa.

Proprio in questa impostazione di pensiero, Böckenförde si distacca ora da Schmitt. L'unità politica è stato un altro dei grandi temi trattati da Schmitt che Böckenförde riprende con grande interesse, interpretandolo, però, attraverso il lavoro di un altro grande giuspubblicista che ha influito sui suoi studi, Hermann Heller. Come sosteneva Schmitt, l'ordine e l'unità della politica sono fondamentali per il sostentamento dello Stato; l'unità politica, tuttavia, a differenza di quanto sostenuto da Schmitt, non può essere, per Böckenförde, completamente neutrale, funzionale e vuota. Essa deve confrontarsi e misurarsi con il pluralismo che caratterizza la società odierna. La politica all'interno di un ordinamento liberale e pluralistico deve essere consapevole del fatto che non può imporsi come assoluta, con lo scopo di

creare unità e coesione. Per usare ancora le parole di Preterossi, «La difficoltà degli Stati costituzionali, in quanto liberal-pluralisti, a produrre giuridicamente adesione e legame sociale finisce per implicare nella ricostruzione di Böckenförde un supplemento di legittimazione etico-politica da attingersi in quello spazio culturale pubblico, nel quale vivono concezioni morali, antropologiche e religiose, che fa da sostrato alla costituzione. Per Böckenförde un'omogeneità relativa politicamente utile non può essere prodotta soltanto dall'osservanza della costituzione»¹⁴.

Nell'ottica böckenfördiana l'unità deve piuttosto provenire dalla dimensione pre-politica – composta, come vedremo, da svariati elementi, quali per esempio la cultura e la religione – in cui si formano le coscienze dei cittadini che sono, in primo luogo, soggetti etici. In relazione a ciò, il nostro autore respinge anche ogni definizione del concetto di “popolo” secondo la quale la sua omogeneità farebbe riferimento a caratteristiche biologico-naturali, evidenziando invece che l'impronta determinante viene da una coscienza e memoria collettiva formata pre-razionalmente, mantenuta viva e trasmessa di generazione in generazione¹⁵. Ecco, allora, in che modo Böckenförde utilizza e allo stesso tempo supera Schmitt: del giuspubblicista il nostro autore utilizza e valorizza il concetto di “Politico”, ma si distacca da lui sia per l'impostazione liberale e democratico-sociale, sia perché è convinto che quel “Politico” debba essere integrato da contenuti supplementari, provenienti dalla dimensione pre-politica. La corretta e acuta analisi di Böckenförde rivela il problema che si trovano ad affrontare oggi gli Stati, soprattutto nella loro versione democratica: quello dell'unità politica e della stabilità in presenza di un forte pluralismo. Dove e in che modo trovano gli Stati tale unità? Come nota ancora Preterossi: «alla vuotezza assoluta della

¹⁴ G. Preterossi, Prefazione, in E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, op. cit., p. XII.

¹⁵ E.-W. Böckenförde, *Dove sta andando l'Europa?*, in *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, op. cit., p. 194 (titolo originale, *Welchen Weg geht Europa?*, in *Staat, Nation, Europa*, op. cit., pp. 68-102).

politische Einheit schmittiana (...) si sostituisce un terreno che Schmitt (...) si era sempre vietato, quello 'hegeliano' della produzione 'etica', pre-politica, dei contenuti di senso politico: l'ordine (anche costituzionale) è decisione politica, ma la sua natura non è nichilistica; ciò che unisce non è la reificazione dell'Altro o la semplificazione plebiscitaria, ma sono innanzitutto le ragioni interne del *noi*¹⁶. L'unità è quindi importante, anzi fondamentale, affinché uno Stato possa vedersi garantita la propria sopravvivenza. Vedremo, tuttavia, come questa unità venga intesa da Böckenförde non come appiattimento e uniformità, ma come una universalità rispettosa delle differenze, come una comunanza che si costruisce nel rispetto della diversità. Relativamente a questo punto, l'influenza di Heller è evidente nel momento in cui Böckenförde afferma che la funzione fondamentale dello Stato è mantenere «la convivenza pacifica dei suoi membri» e la possibilità per essi di determinare liberamente il proprio destino, perché proprio in questo lo Stato ha la sua radice esistenziale e la sua eticità¹⁷.

Nel presente lavoro ci proponiamo, con grande umiltà, di spiegare in che modo Böckenförde sostenga come uno degli elementi in grado svolgere una funzione «integrativo-legittimante» sia rappresentato dalla religione, con un riferimento particolare alla tradizione cristiana. Le comunità religiose, infatti, fanno parte anzitutto della società civile e all'interno di essa svolgono un ruolo fondamentale nel promuovere quella integrazione sociale che giova, senza dubbio, tanto alla comunità politica quanto allo Stato. Alcuni sentimenti che la religione coltiva e incoraggia sono utili alla comunità politica secolare, come per esempio la lealtà civica, la solidarietà umana, l'obbedienza e il rispetto per l'autorità, lo spirito di carità e di sacrificio. Vedremo, tuttavia, come questa funzione venga svolta dalle comunità religiose in modo del tutto volontario, non è infatti lo Stato che lo impone loro. Lo Stato può solo

¹⁶ G. Preterossi, Prefazione, in E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, op. cit., pp. XII-XIII.

¹⁷ Per approfondimenti, cfr. E.-W. Böckenförde, *Der Staat als sittlicher Staat*, Duncker&Humblot, Berlin 1978.

garantire uno spazio istituzionale all'istruzione religiosa – essenziale sia per comprendere il patrimonio tradizionale, sia quello delle tradizioni religiose che si sono insediate solo in tempi più recenti – e alla formazione etica dei cittadini, perché è chiaro che la conoscenza e la comprensione sono gli antidoti migliori per combattere la paura e il pregiudizio nei confronti di ciò che è “diverso”.

Osserveremo, inoltre, in che modo per il nostro autore sia importante che, in uno Stato liberale e secolarizzato – quindi laico – possa svilupparsi un rapporto di cooperazione tra comunità religiosa e comunità politica. Affinché ciò possa verificarsi, però, è necessario che la comprensione di cui abbiamo sopra accennato sia intesa in senso biunivoco, ossia è auspicabile che anche le Chiese sviluppino un'adeguata conoscenza della natura dello Stato moderno, in particolare nella sua forma democratica, e del suo *ethos*. Vedremo, infatti, come Böckenförde insista sull'importanza di definire l'*ethos* della democrazia moderna: esso è legato al rispetto di determinate caratteristiche formali, la cui osservanza è vitale per lo Stato stesso. Esso prevede non solo il rispetto per le procedure democratiche, ma anche il dovere di conseguire o conservare i presupposti storici entro i quali la procedura democratica può svolgersi. La tutela del quadro democratico è infatti fondamentale per il raggiungimento del bene comune, e deve essere promossa per evitare che determinati contenuti politici vengano imposti come assoluti. In tal caso, ne uscirebbe soffocata la base stessa dello Stato liberal-democratico, rappresentata anzitutto dalla libertà e l'uguaglianza dei soggetti. Proprio in questo sta, per il nostro autore, la forza e la portata positiva dello Stato secolarizzato. Per usare le parole di un altro accreditato studioso italiano, Michele Nicoletti: «La secolarizzazione dello Stato moderno, ossia il suo progressivo emanciparsi dall'essere uno strumento al servizio di un unico scopo religioso o morale, non deve essere visto solo come un impoverimento della politica, come una sua riduzione a mera procedura: al contrario, la capacità della politica moderna di far

convivere pacificamente gli individui e gruppi diversi consentendo loro di perseguire liberamente i loro disegni di felicità non è una diminuzione ma un incremento della sua importanza»¹⁸.

Questa testimonianza fa capire come, nonostante Böckenförde affermi che lo Stato deve attingere a premesse che non è in grado di garantire – come, ad esempio, la forza della religione – pena la sua sopravvivenza, egli non stia promuovendo una critica della secolarizzazione e dello Stato secolarizzato e auspicando, contemporaneamente, il ritorno di uno Stato cristiano. Al contrario, egli promuove una lettura più che positiva del processo di secolarizzazione e della sua conquista fondamentale e ormai irrinunciabile: la libertà secolare. La secolarizzazione, piuttosto, è un processo ancora in atto che sta facendo i conti con i grandi mutamenti di orizzonte che si sono verificati negli ultimi anni a seguito della globalizzazione e delle grandi migrazioni di massa. Nella debolezza egli vede, allo stesso tempo, anche la forza e la bontà dello Stato secolarizzato, che per amore della libertà accetta il rischio di vedere le sue basi sgretolarsi perché esso non può, in maniera autonoma, sostenerle; se non trova un sostegno esterno, nella dimensione volontaria dei cittadini, è destinato alla sua distruzione.

Lo Stato secolarizzato si trova di fronte, oggi, a nuove sfide che mettono in pericolo la sua sussistenza. Lo scopo di Böckenförde è analizzare tali sfide, alla luce della ricostruzione storica del processo di formazione dello Stato secolarizzato: solo con la comprensione profonda delle spinte e delle cause che hanno portato alla nascita dello Stato moderno si possono comprendere anche le sue debolezze e cercare di rintracciare soluzioni per il futuro.

Per quanto riguarda i pensatori che più hanno influenzato le riflessioni del nostro autore, vedremo che oltre a studi approfonditi del pensiero

¹⁸ M. Nicoletti, Introduzione, in E.-W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 16-17. Questo testo raccoglie la traduzione di alcuni saggi di Böckenförde apparsi nella raccolta *Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche*, op. cit.

giuridico antico¹⁹, moderno e contemporaneo, nei lavori di Böckenförde sono presenti riferimenti costanti al pensiero di Hegel, che è senza dubbio uno degli autori di riferimento più significativi, a quello di Lorenz von Stein, Karl Marx, Hermann Heller e Carl Schmitt (con il quale l'autore è stato a stretto contatto, pur distaccandosene sotto molti aspetti). Le sue riflessioni sono state inoltre influenzate dal confronto diretto con i problemi posti dal nazionalsocialismo e dalla giuspubblicistica relativa al *Grundgesetz* del 1949. Lo stesso autore scrive, difatti, di sé: «Alla fine della Seconda guerra mondiale appartenevo a quella giovane generazione di cattolici tedeschi che avevano fatto in tempo ad avere un'esperienza cosciente del regime nazista, soprattutto nella fase della guerra, ma che non avevano avuto alcun contatto con l'inizio di quel regime e col periodo precedente. Siamo cresciuti nel ricostituito, ma nuovo, ordinamento dello Stato tedesco, senza nutrire riserve»²⁰. In questa affermazione si coglie bene il sentimento che ha dominato questa generazione di pensatori: pur non avendo preso parte attivamente agli eventi storico-politici che hanno caratterizzato gli anni di ascesa del totalitarismo nazista, essi hanno sentito il peso della responsabilità per quanto era accaduto.

Per i temi che abbiamo deciso di affrontare in questa sede non bisogna ancora dimenticare la profonda conoscenza di Böckenförde del pensiero politico e sociale cristiano, che va agli autori classici come Agostino e Tommaso (di cui prende in considerazione le grandi lezioni del diritto naturale), all'odierno magistero della Chiesa.

Lo scopo del presente lavoro è quello, quindi, di presentare il pensiero filosofico-politico di uno dei più importanti pensatori tedeschi contemporanei, con preciso riguardo al tema del rapporto tra Stato democratico e religione

¹⁹ Sul pensiero giuridico antico e medioevale si veda il volume di E. W. Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, UTB, Tübingen 2002.

²⁰ E. W. Böckenförde, Premessa, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 29 (titolo originale, Vorwort, in Id., *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*).

cristiana. L'acceso dibattito che caratterizza il panorama europeo circa la stabilità dello Stato e la questione del pluralismo che caratterizza sempre più le società odierne rende necessario, infatti, prendere in considerazione i contributi più significativi che si dirigono verso la promozione di una convivenza civile e pacifica – facendo appello soprattutto alla responsabilità etica e civile dei cittadini – alla cui base vi siano soprattutto i principi di libertà e giustizia.

Come abbiamo già accennato, avvieremo le nostre riflessioni a partire dalla già citata formula del 1967 per cui “Lo Stato liberale, secolarizzato vive di presupposti normativi che non può garantire”. Essa è stata interpretata in due modi diversi: come segnalazione di un'aporia insuperabile dello Stato liberale secolarizzato che può trovare una soluzione solo facendo ricorso a “valori” cristiani, oppure come invito a risolvere tale aporia facendo ricorso ad una rinnovata comprensione della tradizione cristiana, che pure ha contribuito a plasmare – insieme alla razionalità illuministica – la cultura e la storia europea. La presente tesi offrirà una lettura che più si avvicina alla seconda interpretazione, alla luce della convinzione che, per Böckenförde, la politica secolare è e deve mantenersi tale, in quanto, nonostante la propria debolezza, è l'unica in grado di contribuire alla costruzione di una comunità politica in cui sono costantemente promossi e garantiti i diritti e la libertà delle persone, nonostante la loro eterogeneità.

In Böckenförde c'è il tentativo di dimostrare che la più grande conquista della cultura occidentale, segnata soprattutto, come abbiamo detto, dal Cristianesimo e dalla *Vernunft* illuministica, è rappresentata dalla libertà, che è però legata allo Stato secolarizzato, soprattutto nella sua versione democratica, in quanto l'unico di elevarla a fondamento di se stesso. Nello Stato moderno, neutrale e secolarizzato, ogni singolo ha la possibilità di realizzarsi in piena libertà. La libertà, però, oltre a rappresentare una conquista, come vedremo, rappresenta anche un rischio, perché difficile da

gestire ed equilibrare. La conservazione della libertà si riferisce tanto allo Stato, quanto al Cristianesimo: allo Stato, in quanto questo, fondandosi sulla libertà stessa, ha rinunciato a utilizzare quei meccanismi coercitivi in grado di vincolare l'agire degli individui; al Cristianesimo, in quanto esso, non potendo più fare affidamento sulle norme vincolanti di uno Stato confessionale, non può più essere sicuro del perdurare della sua efficacia.

La domanda di fondo, a cui appare difficile trovare una risposta e che costituirà il tema ricorrente del presente lavoro, riguarda quindi proprio queste problematiche: in uno Stato secolarizzato per sua natura liberale e caratterizzato dall'assenza di una qualsiasi identificazione confessionale e/o ideologica al fine di tutelare un contesto plurale ed eterogeneo, che cosa tiene uniti i singoli-cittadini?

I. ETICA E POLITICA NELL'ETA' POST-SECOLARE

1. Il rapporto tra etica e politica nella società «post-secolare»

Dagli anni Sessanta del secolo scorso, in Germania soprattutto, si sviluppa un'energica e ampia discussione, in cui sono intervenuti quasi tutti i maggiori esponenti della filosofia tedesca contemporanea, conosciuta come «riabilitazione della filosofia pratica» (*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*)²¹. Tale dibattito rivela ben presto una grande attenzione per il pensiero etico e politico di Aristotele, ma poi il suo panorama si estende ulteriormente fino a comprendere problemi riguardanti l'agire ed il sapere ad esso relativo. Si tratta soprattutto di temi connessi all'etica, al diritto e alla politica. Con l'avvento del sistema del sapere secondo l'ideale della *scientia* moderna – che dal Seicento in poi aveva sottratto alla filosofia l'indagine sulla natura e nell'Ottocento ha esteso la sua competenza anche all'indagine sull'uomo – e con il corrispondente affermarsi dell'idea del metodo scientifico come garanzia di universalità e di rigosità, questi temi finirono per essere assorbiti dalle neo-nate “scienze umane”, come la psicologia scientifica, la sociologia, ma prima ancora l'economia politica. In altre parole, sulla base del presupposto, tipico dell'epoca moderna, che le scienze umane fossero più affidabili ed efficaci rispetto alla filosofia, il sapere concernente l'agire umano viene assunto come oggetto di sapere scientifico, cioè neutrale

²¹ L'espressione «riabilitazione della filosofia pratica» è stata coniata da Karl-Heinz Ilting nel 1964. Cfr. K.-H. Ilting, *Hobbes und die praktische der Neuzeit*, in «Philosophisches Jahrbuch», 72 (1964), pp. 84-102. Successivamente, è stata ripresa nel titolo di una famosa antologia in due volumi (1972-74), curata da Manfred Riedel, che ha contribuito ad ufficializzarne l'uso. Cfr. M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg i. B. 1972-74. Per approfondimenti sul tema, suggeriamo, tra i molti, i seguenti testi: F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in G. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Abano (Padova) 1980, pp. 11-97; Id., *Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti nel dibattito sulla «Riabilitazione della filosofia pratica»*, in C. A. Viano (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, pp. 128-148; E. Berti (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988; R. Bubner, *Azione, linguaggio e ragione. I concetti fondamentali della filosofia pratica*, Il Mulino, Bologna 1985.

e constattivo, «come un mondo che, al pari di quello naturale, può essere colto e descritto rigorosamente nei suoi meccanismi e nelle sue funzioni»²². L'etica, il diritto, la politica non erano più, in età moderna, affare della filosofia; inoltre si afferma contemporaneamente la celebre tesi della avalutatività del sapere tipico delle scienze sociali ed umane che lo esenta dal ricoprire funzioni pratico-orientative.

Non s'intende qui approfondire i caratteri di tale fase; basterà per il nostro scopo notare che questa situazione ha contribuito a sviluppare la razionalità moderna del sapere nel senso della strumentalità, e di conseguenza i processi moderni di razionalizzazione della vita. Intorno alla metà del Novecento, dopo la tragica esperienza delle devastazioni prodotte dai totalitarismi sorti nella prima metà del secolo – culminate prima nelle due guerre mondiali e poi nella cosiddetta “guerra fredda” – si riproposero, quindi, in modo drammatico i problemi del bene e del male e degli eccessi del potere²³, e la constatazione dell'incapacità delle scienze a fornire una soluzione determinò quella che alcuni hanno chiamato la “crisi delle scienze sociali” (Scuola di Francoforte)²⁴. In questo clima di relativismo e scetticismo o, secondo una nota definizione weberiana, “politeismo dei valori”²⁵, s'impose l'esigenza di riattivare un sapere capace di orientare la prassi, avendo ormai la religione perduto questa capacità in seguito alla secolarizzazione, ed essendosi verificata una sorta di eclissi della filosofia, dovuta ad un massiccio depotenziamento di essa. Inizia ad emergere, così, una delle critiche più interessanti della modernità, cioè quella di matrice

²² Cfr. F. Volpi, *Che cosa significa neoaristotelismo?*, in *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, op. cit., p. 113.

²³ Per approfondimenti sulla questione del potere e dei suoi eccessi, cfr. G. Ritter, *Die Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit*, Hannsman, Stuttgart 1947; trad. it., *Il volto demoniaco del potere*, il Mulino, Bologna 1968 (2); R. Guardini, *Die Macht. Versuch einer Wegweisung*, Werkbund, Würzburg 1951; trad. it., *Il potere*, Morcelliana, Brescia 1954.

²⁴ Per approfondimenti sulla Scuola di Francoforte, cfr., tra i molti, G. Bedeschi, *La Scuola di Francoforte*, Laterza, Roma-Bari 1987; U. Galeazzi, *La teoria critica della Scuola di Francoforte: diagnosi della società contemporanea e dialogo critico con il pensiero moderno*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000; G. E. Rusconi, *La teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1968.

²⁵ Per approfondimenti, cfr. M. Weber, *Il politeismo dei valori*, Morcelliana, Brescia 2010.

neoristotelica che, insieme a quella di matrice postkantiana, caratterizza la cosiddetta riabilitazione della filosofia pratica²⁶. Con essa si afferma la necessità di prendere in considerazione forme di razionalità diverse da quella scientifica, in particolare la razionalità pratica, e di ridiscutere criticamente la separazione di etica e politica.

Negli anni più recenti, tuttavia, il dibattito classico sul problema del rapporto tra etica e politica è stato caratterizzato dall'emergere di una nuova questione, ossia quella della rilevanza pubblica e culturale assunta dalla relazione tra religione e democrazia nell'attuale congiuntura storica. Questo tema sembra essere al centro delle riflessioni intellettuali, filosofiche e giuridiche di sempre più pensatori che si sono nuovamente interrogati sulle modalità di pensare il rapporto tra Stato e religione e, di conseguenza, sul significato e sulle implicazioni del concetto di "laicità" dello Stato. Ci si interroga, per esempio, circa il possibile futuro dello Stato laico e sul rapporto che esso deve avere con la «voce pubblica della religione»²⁷ – interpretando tale espressione come la persistenza e rivendicazione di partecipazione nel discorso pubblico della religione stessa. La situazione che la nostra età sta vivendo, infatti, sembra apparire del tutto nuova, tanto che sempre più spesso viene definita come «post-secolare», per indicare il fatto che l'epoca della secolarizzazione sembrerebbe giunta al termine. Così come il movimento di riabilitazione della filosofia pratica nasce in Germania, così anche tale discussione intorno al tema della secolarizzazione e post-secolarizzazione trova, nell'ambiente intellettuale tedesco, un ampio spazio.

²⁶ Sul neoristotelismo e sul postkantismo, cfr. Berti E., *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992; Id., *Filosofia pratica*, Guida, Napoli 2004; L. Cortella, *Aristotele e la razionalità della prassi. Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Jouvence, Roma 1987; Volpi F., *Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla «riabilitazione della filosofia pratica»*, in *Teorie etiche contemporanee*, op. cit.

²⁷ Cfr., J. Habermas, *La rinascita della religione: una sfida per la ricomprensione laica della modernità?*, in A. Ferrara (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma 2009, pp. 24-41. Il saggio è stato presentato al Convegno su "Religione e politica nella società post-secolare", svoltosi a Roma (Sala della Promoteca in Campidoglio) presso il Centro Studi Americani e l'Università di Roma Tre nel settembre 2007.

Dopo essere stato impiegato in un dialogo avvenuto a Monaco nel 2004 tra Jürgen Habermas²⁸ e l'allora cardinale Joseph Ratzinger, l'aggettivo «post-secolare» (o il sostantivo corrispondente «post-secolarismo») sembra essere diventato fondamentale per fare riferimento alla nuova situazione che caratterizza l'età contemporanea, per cui l'epoca della secolarizzazione – così come concepita da Max Weber²⁹ – sembrerebbe essersi conclusa, lasciando il posto ad una sorta di controtendenza (approfondiremo, tra poco, il significato del termine “post-secolare”)³⁰. Il filosofo e il teologo si incontrarono a Monaco presso la Katholische Akademie in Bayern per cercare di dare risposta alla domanda: «la democrazia liberale ha bisogno di presupposti religiosi?»³¹, data la sempre più visibile difficoltà dello Stato liberale nell'offrire ai suoi cittadini un vincolo unificante. E' stato notato come questo dibattito non sia stato importante solo per la rilevanza del tema affrontato (il rapporto tra ragione e fede, tra Stato e religione), ma anche per le reciproche

²⁸ Habermas, in realtà, riprendeva l'aggettivo «post-secolare» da un lavoro del sociologo tedesco Klaus Eder, *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*, in «Berliner Journal für Soziologie», n. 3, marzo 2002, pp. 331-343. Cfr., J. Habermas, «Vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates», in von F. Schuller (Hrsg.), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg i. B. 2005, p. 33. Questo testo rappresenta l'edizione originale del già citato dialogo con J. Ratzinger.

²⁹ Secondo la tesi di Weber, che rappresenta la tesi classica della secolarizzazione, la secolarizzazione rappresenta la crescente acquisizione di autonomia dei vari ambiti della vita (come, ad esempio, l'economia, la politica, il diritto) dalla sfera religiosa, derivante dallo sviluppo della razionalizzazione proprio dell'occidente moderno (tale processo è definito da Weber come il “disincantamento del mondo”). La secolarizzazione, pur essendo stata favorita, in gran parte, dalla nascita del cristianesimo protestante, contraddistinto da un'etica ascetica, procede ormai in maniera del tutto indipendente, tendendo, al contrario, ad allontanare la religione nell'area strettamente privata e personale. Cfr. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus* (1904-5), in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band I, Tübingen 1986 (8); trad. it., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, I, Edizioni di Comunità, Milano 1982, pp. 91 e ss.; Id., *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* (1920), in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band I, op. cit.; trad. it. *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo* in *Sociologia della religione*, I, op. cit., pp. 202 e ss. Per un approfondimento della teoria weberiana della secolarizzazione, cfr. G. Marramao, *Razionalità e disincanto*, in *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 59-68. La letteratura sul tema della secolarizzazione è vastissima. Ci limitiamo a dare solo qualche suggerimento scelto tra le fonti utilizzate per la presente ricerca. Cfr. H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Alber, Freiburg i.Br.- München 1965; trad. it., *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, il Mulino, Bologna 1970. G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1983. R. Rémond, *Religion et société en Europe aux XIXe et XXe siècles. (1789-1998)*, Editions du Seuil, Paris 1998; trad. it., *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1999. G. Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Marietti, Genova 1989.

³⁰ Cfr. S. Acquaviva e R. Stella, *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, Borla, Roma 1989.

³¹ Il dialogo è stato pubblicato con il titolo *Ragione e fede in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Marsilio, Venezia 2005.

concessioni che un religioso (in particolare, un influente cardinale, oggi papa) e un filosofo (fortemente laico, che si è da sempre posto sulla linea ereditaria del progetto illuministico e kantiano) hanno fatto l'un l'altro³². Entrambi i pensatori, infatti, esprimono delle opinioni che hanno un peso piuttosto notevole. Ratzinger, in particolare, afferma: «...se il terrorismo è alimentato dal fanatismo religioso, com'è, la religione è salvifica e risanatrice, o non piuttosto un potere arcaico e pericoloso, che crea falsi universalismi e perciò induce all'intolleranza e al terrorismo? La religione non deve pertanto essere posta sotto la tutela della ragione e attentamente delimitata? (...) forse religione e ragione dovrebbero limitarsi a vicenda e ciascuna mettere l'altra al suo posto e condurla sulla propria via positiva?»³³.

Habermas, da parte sua, si esprime in questi termini: «vorrei far entrare nella discussione il fenomeno della persistenza della religione in un ambiente sempre più secolare (...) la filosofia deve prendere sul serio questo fenomeno, per così dire, dall'interno, assumendolo come una *sfida cognitiva* (...) la filosofia ha motivo per mostrarsi pronta ad apprendere dalle tradizioni religiose», e aggiunge che «Nella società post-secolare si impone il riconoscimento del fatto che la “modernizzazione della consapevolezza pubblica” coinvolge e rende riflessive mentalità, religiose e laiche, asincrone. Entrambe le parti possono dunque prendere sul serio i reciproci contributi su temi controversi dell'opinione pubblica politica anche per motivi cognitivi, se intendono insieme la secolarizzazione della società come un processo di apprendimento *complementare* (...) Una cultura politica liberale può persino richiedere ai cittadini secolarizzati di partecipare allo sforzo di traduzione dei materiali significativi dalla lingua religiosa a una lingua accessibile a tutti»³⁴. E' chiaro come queste affermazioni siano del tutto significative, considerando

³² Cfr. G. Bosetti, *Idee per una convergenza «post-secolare»*, ivi, p. 9.

³³ J. Ratzinger, *Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune*, in *Ragione e fede in dialogo*, op. cit., p. 71 e ss.

³⁴ J. Habermas, *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, ivi, p. 53 e ss.

che sono proprie di due pensatori che hanno delle posizioni tra loro molto distanti.

Vediamo, in particolare, quali sono le considerazioni di Habermas, che è oggi tra i massimi e più accreditati interlocutori del dibattito sul post-secolare.

Secondo il filosofo e sociologo tedesco, con la modernizzazione e secolarizzazione della società, la Chiesa (ma ciò vale anche per le istituzioni religiose in generale) ha dovuto rinunciare alla «pretesa di monopolio dell'interpretazione e di organizzazione complessiva della vita»³⁵ e rivolgersi solo alla cura pastorale. In questo modo è stata progressivamente allontanata dallo spazio pubblico e relegata nella sfera privata. In realtà, rileva Habermas, il fatto di aver perso determinati compiti ed essere stata man mano destinata al solo ambito personale non ha comportato, di fatto, il venir meno del peso della religione in campo politico o nella società civile. Al contrario, «la religione si afferma in un ambiente sempre più secolare» e «la società deve tener conto della sopravvivenza delle comunità religiose»³⁶. Ciò che deve essere chiaro e accettato come dato di fatto è che la religione ha la capacità – e anche il diritto – di influenzare la formazione della volontà e dell'opinione pubblica intervenendo lucidamente nell'incessante e spesso difficile dibattito politico³⁷.

Quali sono allora i limiti, se sussistono, che vanno imposti alla religione per quanto riguarda la sua partecipazione al processo politico? Diversi anni prima, un filosofo liberale quale John Rawls insisteva sul fatto che tutti possono partecipare alla discussione pubblica, anche chi si fa portavoce di dottrine etiche o teorie politiche, siano esse laiche o religiose. Sono, anzi, le libere istituzioni stesse ad incoraggiare il diffondersi di questa molteplicità di

³⁵ Ivi, p. 60.

³⁶ Ivi, p. 59.

³⁷ Ricordiamo che Habermas, nei suoi lavori più recenti, fa spesso riferimento alla religione come espressione del pensiero metafisico che, sebbene superato dal pensiero – filosofico – post-metafisico, non ne esce soppresso: «la filosofia non potrà né sostituire né tantomeno rimuovere la religione», così scrive il filosofo ne *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Bari 1988, p. 55 (edizione originale *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988).

dottrine, perché la democrazia non si limita ad accettare il pluralismo delle credenze ma lo richiede come suo presupposto. Già John Stuart Mill, prima di Rawls (che pure si rifà e reinterpreta Mill), nel suo celebre saggio *Sulla libertà*, aveva stabilito proprio nella varietà di concezioni e forme di vita la caratteristica distintiva e la maggiore ricchezza dell'Europa, sostenendo che «L'Europa (...) deve interamente il suo sviluppo progressivo e multiforme a questa pluralità di sentieri»³⁸. Tuttavia, per tornare a Rawls, coloro che vogliono esporre le proprie idee in ambito pubblico, da parte loro, hanno l'obbligo di presentarle e di argomentarle adducendo appropriate ragioni secolari³⁹. Habermas riprende ed appoggia il pensiero espresso da Rawls, ma la sua posizione nei confronti della religione è assai più morbida: tutti possono intervenire nel dibattito pubblico e, qui sta la novità, nel far ciò sono liberi di utilizzare qualunque linguaggio. E' evidente, infatti, che le tradizioni religiose, in modo particolare, sono caratterizzate dal fatto di abbracciare, per loro stessa natura, forti intuizioni morali. L'idea habermasiana è quella di ipotizzare una possibile convergenza tra ragioni propriamente religiose e ragioni laiche. In altre parole, vi è l'effettiva possibilità che anche i cittadini secolarizzati possano ritrovare nelle intuizioni morali espresse dalla religione intuizioni loro proprie⁴⁰.

³⁸ J. S. Mill, *Sulla libertà*, Bompiani, Milano, 2000, p. 229.

³⁹ Rawls individua il dispositivo risolutivo del problema dell'accesso nella sfera pubblica di ragioni non pubbliche in quella che chiama "clausola condizionale" e che definisce in questi termini: «Le dottrine comprensive ragionevoli, siano esse religiose o non religiose, possono essere introdotte nella discussione politica pubblica in qualsiasi momento, a condizione che siano a tempo debito presentate ragioni propriamente politiche – e dunque non ragioni date esclusivamente da dottrine comprensive – sufficienti a sostenere ciò che si dice sostenuto dalle dottrine comprensive introdotte». J. Rawls *Un riesame dell'idea di ragione pubblica* in Id., *Il diritto dei popoli*, Edizioni di comunità, Milano 2001, p. 203 (edizione originale *The Idea of Public Reason Revisited*, in *The Law of Peoples with 'The Idea of Public Reason Revisited'*, Harvard University Press, Cambridge MA 1999). Per approfondimenti sulle teorie politiche di Rawls vedi J. Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994 (edizione originale, *Political liberalism*, Columbia University Press, New York 1993); A. Ferrara, *Neutralità e giustificazione politica nel liberalismo degli anni Novanta tra perfezionismo, proceduralismo e ragione pubblica*, in C. Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 331-354. Per un confronto su questi temi tra Rawls e Habermas si veda N. Urbinati, *Rawls e Habermas e la questione del ruolo delle religioni nello spazio pubblico*, in B. Henry, A. Loretoni, A. Pirni (a cura di), *Laicità e principio di non discriminazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

⁴⁰ E' evidente come Habermas si discosti molto da quelle che erano state le sue posizioni – rappresentate dagli scritti della metà degli anni Novanta – riguardo il ruolo della religione e, in generale, delle concezioni metafisiche all'interno dello Stato liberale. Allora il filosofo francofortese sosteneva che con l'avvento di una

Ciò che emerge da questa riflessione è che la ragione laica non solo deve e può rispettare le credenze religiose, ma deve e può anche apprendere da esse: se i credenti sono liberi di esprimere le loro ragioni in un linguaggio religioso, i non credenti sono chiamati a tradurre in termini laici – comprensibili a tutti – tali ragioni⁴¹. In realtà, sebbene la posizione di Habermas sia piuttosto aperta nei confronti della presenza della religione nel dibattito politico, la soluzione che egli offre sembra essere per molti aspetti ancora troppo fragile (così come quella offerta precedentemente da Rawls).

Il modello di Habermas presenta, infatti, alcuni problemi. Innanzitutto, quando egli parla di religione, sembra che egli si riferisca solo alle religioni cristiane: in primo luogo, perché parla di una religione che ha rinunciato alla «pretesa di monopolio dell'interpretazione e di organizzazione complessiva della vita, dati i vincoli della scolarizzazione del sapere, della neutralità del potere statale e della libertà di religione generalizzata»⁴²; in secondo luogo, perché egli attribuisce alla religione il compito e la capacità non solo di promuovere il senso del legame sociale e della solidarietà, ma anche di preservare una sorta di memoria dell'origine religiosa dei fondamenti dello Stato liberale ma, seguendo l'attenta analisi di Claudia Mancina, «non si vede proprio come religioni non cristiane, compreso l'ebraismo ortodosso, potrebbero condividere la memoria dei fondamenti morali del liberalismo»⁴³. Inoltre, fa notare ancora Mancina, il modello habermasiano presenta

società complessa e pluralistica, in cui convivono un'elevata varietà di visioni del mondo, la metafisica e le religioni non sono più in grado di ricoprire il ruolo di fondamento pubblico di una morale comune. Per un approfondimento di questo aspetto, cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1998 (edizione originale *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996).

⁴¹ Questa posizione ha scatenato immediate repliche da parte di filosofi ed intellettuali; primo fra tutti, in Italia, Paolo Flores D'Arcais, che accusa Habermas di contraddittorietà. Il pensatore laico ha dedicato ad Habermas, infatti, un saggio intitolato *Le tentazioni della fede (undici tesi contro Habermas)* nel quale mette in evidenza i punti – undici per l'esattezza – che, nel discorso habermasiano, gli risultano incoerenti e discutibili. In modo particolare, secondo Flores D'Arcais, la concessione di utilizzare l'argomento-Dio nei dibattiti pubblici che Habermas fa ai credenti è inaccettabile, rappresentando questo, infatti, una questione dogmatica che rischia di cadere nel fondamentalismo del “Dio lo vuole”. Cfr. P. Flores D'Arcais, *Le tentazioni della fede (undici tesi contro Habermas)*, in «Micromega», numero speciale “Per una riscossa laica”, 7 Dicembre 2007, pp. 3-13.

⁴² J. Habermas, *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, op. cit., p. 60.

⁴³ C. Mancina, *Laicità e politica*, in G. Boniolo (a cura di), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Einaudi, Torino 2006, p. 18. L'autrice svolge in questo articolo, tra l'altro, un conciso e puntuale confronto tra le posizioni di Rawls e quelle di Habermas.

un'ulteriore debolezza: da una parte, il filosofo tedesco afferma che lo Stato liberale e democratico non ha bisogno di fondamenti etici esterni (quali potrebbero essere quelli forniti dalla religione) perché è in grado di auto legittimarsi attraverso la procedura costituzionale, dall'altro, aggiunge che la dinamica, non politicamente controllata, dell'economia e della società globalizzata, riducendo considerevolmente l'ambito della politica e incidendo negativamente sull'adeguatezza del processo di formazione democratica delle decisioni e delle opinioni, crea un visibile crollo nella motivazione dei cittadini ad agire come parte attiva nell'edificazione della legge (depolicizzazione dei cittadini) e richiede quindi un supplemento di motivazioni, spesso prontamente offerto dalla religione⁴⁴.

Le analisi svolte fino ad ora mostrano la difficoltà, anche di impostazione, del problema del rapporto tra religione (e religioni) e politica: non è infatti possibile accettare la religione in campo politico solo perché tale situazione si presenta come inevitabile, e non è possibile per lo Stato "accettare" o "tollerare" semplicemente tale presenza, perché in tal modo si finisce necessariamente con l'incappare prima o poi in un nuovo scontro. Vediamo, quindi, se è possibile spiegare meglio la questione e descrivere in modo più dettagliato le problematiche sollevate dal post-secolarismo.

2. Problematiche del «post-secolarismo»

Definire «post-secolare» la fase in cui si trovano oggi le società occidentali – in particolar modo quelle appartenenti all'Europa continentale, tanto da sentir spesso parlare della cosiddetta "questione Europa"⁴⁵ – vuole

⁴⁴ Cfr. J. Habermas, *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, op. cit., pp. 51-52.

⁴⁵ Appare evidente una "rinascita della religione" su scala mondiale tale per cui non sono più gli Stati Uniti, bensì l'Europa, il cui razionalismo occidentale era una volta considerato il modello per il resto del mondo, a rappresentare oggi l'anomalia. Cfr. J. Casanova, *Public religions in the Modern World*, Chicago University Press, Chicago-London 1994; trad. it., *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera*

indicare che il processo storico della secolarizzazione – che con il procedere della modernizzazione ha portato alla graduale perdita del potere temporale della religione – è ormai arrivato alla fine, ma non nel senso che con lo sviluppo della modernizzazione la religione si troverebbe ad essere definitivamente relegata nella sfera privata e individuale⁴⁶, bensì, al contrario, nel senso che la religione ha riacquisito una nuova e assai forte importanza a livello politico⁴⁷. Questo fenomeno è stato anche descritto con il termine «deprivatizzazione» della religione, per indicare il fatto che le tradizioni religiose di tutto il mondo rifiutano di assumere il ruolo marginale e privatizzato che le teorie della secolarizzazione e della modernità avevano assegnato loro⁴⁸. José Casanova sottolinea come negli ultimi anni si siano affermati «movimenti sociali che hanno una natura intrinsecamente religiosa oppure che, in nome della religione, sfidano la legittimità e l'autonomia delle sfere secolari primarie: lo stato e l'economia di mercato. Analogamente, le istituzioni e le organizzazioni religiose non vogliono più limitarsi alla cura pastorale delle anime individuali e continuano a sollevare questioni sui legami fra moralità pubblica e privata»⁴⁹. Questo processo di deprivatizzazione così descritto, osserva Casanova, ha avuto come risultato, da un lato la ripolitizzazione della sfera morale e religiosa privata, dall'altro una rinormativizzazione della sfera politica ed economica⁵⁰.

pubblica, il Mulino, Bologna 2000, p. 53 e ss. Sulla teoria della secolarizzazione (nella sua versione classica e sui suoi più recenti sviluppi) e sul “ritorno del sacro”, cfr. P. Norris e R. Inglehart, *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, il Mulino, Bologna 2007.

⁴⁶ Cfr. M. Weber, *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo* in *Sociologia della religione*, I, op. cit., pp. 202.

⁴⁷ Cfr. H. Joas, *Gesellschaft, Staat und Religion*, in Id. (Hrsg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Fischer, Frankfurt a. M. 2007, pp. 9-43; P. L. Berger, *Secolarizzazione: la falsa profezia*, in «Vita e Pensiero», n. 5 (2008), pp. 15-23.

⁴⁸ Cfr. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione*, op. cit., p. 11. Casanova sottolinea, a ragione, come la religione non perda necessariamente il suo significato e la sua rilevanza – né in ambito politico, né in ambito culturale, né nella vita personale – anche nel caso di una sua privatizzazione. Anche all'interno di una società secolarizzata, infatti, le comunità religiose mantengono il loro posto di spicco.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Cfr., *ibidem*. Casanova aggiunge, in ogni caso, che la deprivatizzazione della religione non rappresenta un processo del tutto nuovo, ricordando come molte delle tradizioni religiose si siano spesso contrapposte al processo di secolarizzazione, cercando di ostacolarlo e di non uscirne emarginate. Cfr. *ibidem*.

Come ben sottolinea Alessandro Ferrara, la questione che dovrebbe impegnare, con una certa urgenza, la filosofia politica (ma, aggiungiamo, anche quella morale) è quella di un ripensamento della separazione tra Stato e Chiesa in un'ottica – quella occidentale – in cui la dimensione religiosa è nuovamente riconosciuta e considerata come fattore identitario di primaria importanza, caratterizzato inoltre da un crescente apprezzamento del suo contributo positivo all'integrazione sociale e del suo valore in sé come forma di esperienza umana⁵¹.

Habermas, come abbiamo visto, si dedica molto alla definizione del termine «post-secolarizzazione». Per il filosofo francofortese una società post-secolare è una società che accetta «il persistere di comunità religiose entro un orizzonte sempre più secolarizzato»⁵², anche perché le domande circa il senso della vita e dell'esistenza continuano ad essere presenti nelle riflessioni dei singoli individui alle quali la religione spesso offre risposte⁵³.

Da ciò emergono importanti conseguenze per il classico dibattito tra fede e ragione e soprattutto per le riflessioni circa il rapporto tra istituzioni ecclesiastiche e Stato democratico. Con il presentarsi di nuove questioni morali, derivanti spesso dal progresso scientifico che ha portato l'uomo a un potere inaspettato e dai limiti imprevedibili⁵⁴ – pensiamo in particolar modo a tutte le questioni sollevate dalle nuove scoperte e sfide in campo bioetico e biotecnologico, che fanno sì che aspetti privati come, ad esempio, la vita e la

⁵¹ Cfr. A. Ferrara (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, op. cit., p. 9. Per approfondimenti, cfr. anche il saggio di Jürgen Habermas che apre il presente volume, *La rinascita della religione: una sfida per la ricomprensione laica della modernità?*, pp. 24-41.

⁵² J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2002, p. 101 (edizione originale *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt-Main 2001); cfr. anche Id., (edizione originale *Zwischen Naturalismus und Religion - Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005); *Tra scienza e fede*, op. cit., p. 16.

⁵³ Per approfondimenti, cfr. G. Kapel, *La revanche de Dieu*, La Seuil, Paris 1991; trad. it., *La rivincita di Dio*, a cura di G. Torre, Rizzoli, Milano 1991.

⁵⁴ Per approfondimenti sul tema del rapporto tra uomo e natura, a seguito delle scoperte scientifiche e del progresso tecnologico, ci limitiamo a suggerire alcuni lavori di un filosofo contemporaneo, Hans Jonas, che molto si è dedicato a questi argomenti. Cfr. H. Jonas, *Philosophical essays: from the ancient creed to technological man*, The University of Chicago Press, Chicago, 1974; trad. it. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna, 2001; Id., *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, W. Schneider (Hrsg.), Frankfurt a. M., Suhrkamp 1993; trad. it. *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, Einaudi, Torino, 2000; Id., *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt a. M. 1985; trad. it. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1997.

morte, oltrepassino il campo delle scelte esclusivamente personali –, con il riaffacciarsi di nuovi bisogni identitari di carattere collettivo, a causa della globalizzazione, come risposta alla preoccupazione di essere circondati e sopraffatti dall'arrivo di popolazioni e culture estranee e distanti da quelle tradizionali (a seguito di una società sempre più variegata dal punto di vista culturale e religioso, privata di una omogeneità in grado di trasmettere sicurezza e nella quale si verificano problemi di convivenza), ma anche con la cosiddetta questione dell'“emergenza del soggetto”, per cui l'individuo si percepisce come autoreferenziale, esclusivamente volto a conseguire le proprie aspirazioni e bisogni in modo narcisistico⁵⁵, le religioni si sentono depositarie di norme di etica pubblica, senza che ciò implichi necessariamente la negazione del principio di laicità su cui si basa lo Stato liberale. In altre parole, le religioni – o, per meglio dire, le chiese – avanzano la pretesa di valere come forza sociale unificante di senso, contro la frantumazione relativista o, peggio, nichilista in cui si troverebbe il mondo contemporaneo. Secondo una celebre tesi del noto pensatore francese Gilles Kepel, infatti, le religioni (soprattutto le tre grandi religioni monoteistiche) sembrano volersi porre in concorrenza con la modernità stessa, per cui «Prende forma un nuovo discorso religioso non più per cercare un adeguamento ai valori secolari, ma per ridare un fondamento sacro all'organizzazione della società, modificandola se necessario. Attraverso le sue molteplici espressioni questo discorso esalta il superamento di una modernità fallita, attribuendo insuccessi e disorientamenti all'allontanamento da Dio»⁵⁶. Quali sono le conseguenze e le implicazioni di questo “ritorno del sacro”⁵⁷?

⁵⁵ A tal proposito, il filosofo e sociologo Zygmunt Bauman ha parlato della società contemporanea come una società di «turisti vagabondi e consumatori», in cui la priorità e lo scopo del singolo è quello di andare in cerca di esperienze sempre nuove e di perseguire i propri desideri in modo egoistico. Cfr. Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 93 e ss.

⁵⁶ Cfr. G. Kepel, *La rivincita di Dio*, op. cit., p. 72.

⁵⁷ Sul tema del cosiddetto “ritorno” o “revival” del sacro, oltre ai già citati testi *La rivincita di Dio* di Kepel, e *Religione e politica nella società post-secolare* a cura di A. Ferrara (cfr. ivi, in particolare, A. Ferrara, Introduzione), cfr., J. Casanova, *The Politics of the Religious Revival*, in «Telos», LIX, 1984, pp. 3-25; H. Schnädelbach, *Die Wiederkehr der Religion*, in *Religion in der modernen Welt*, Fischer, Frankfurt a. M. 2009, pp. 128-135; M. Introvigne, *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuova religiosità*, Gribaudi,

Questa rivendicazione ha naturalmente delle conseguenze destabilizzanti, perché se il maggiore effetto della secolarizzazione è rappresentato proprio dalla molteplicità delle identità e dal conseguente relativismo etico⁵⁸, le religioni (e le loro istituzioni) – in particolare quella cristiana (nella sua versione cattolico-romana) e l’islam – rivendicano per sé in modo univoco il monopolio della “vera” morale, sentendosi custodi di norme etiche che vorrebbero realizzare concretamente della società attraverso regolamentazioni valide per tutti i soggetti umani senza distinzioni – credenti, non credenti e diversamente credenti. Le chiese hanno, nelle sfere pubbliche nazionali, una posizione ancora influente. Esse si assumono il ruolo di «comunità della interpretazione»⁵⁹, influenzando la formazione dell’opinione pubblica e, di conseguenza, anche la volontà pubblica. In questo scenario, la democrazia sembrerebbe vivere un momento di crisi, rivelando tutta la sua debolezza nel momento in cui deve offrire ai suoi cittadini quei valori di cui essi hanno bisogno per sentirsi a proprio agio nello spazio pubblico e per una conferma continua della loro fiducia nel sistema democratico stesso.

Le problematiche emergenti da questa nuova situazione in cui l’equilibrio sembra venir meno rendono necessario e quanto mai urgente riavviare una discussione, anche dal punto di vista filosofico, sui fondamenti della democrazia liberale secolarizzata e sul suo rapporto con la religione. Oggi, infatti, la posizione di un classico della democrazia come Hans Kelsen

Milano 1996; R. Stark e M. Introvigne, *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*, Piemme, Casale Monferrato 2003. Cfr. anche S. Martelli, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, EDB, Bologna 1990. In questo testo, in particolare, viene evidenziato come nella società contemporanea, anziché assistere ad un tramonto della religione, si verifichi un “ritorno del religioso”. Inoltre, l’equiparazione di modernizzazione e secolarizzazione sembra rivelarsi del tutto inesatta.

⁵⁸ Il relativismo è qui inteso, seguendo l’osservazione di Giuliano Amato, non come la convinzione che «ogni opinione sia uguale a qualunque altra e ogni valore uguale a qualunque altro», ma come la condizione per cui esistono «tratti comuni tra tutti gli esseri umani, ancorché questi finiscano per assumere connotati diversi a seconda del tempo, delle geografie, dei costumi nei quali si vive. Esso è quindi un invito a cogliere i tratti comuni e a non fermarci alla negazione e si distingue da quello che possiamo chiamare “nichilismo”, ovvero dall’assenza di valori fondnti diversi dall’egoismo individuale». Cfr. G. Amato e V. Paglia, *Dialoghi post-secolari*, Marsilio, Venezia 2006, p. 14.

⁵⁹ Cfr. F. Schlüsser Fiorenza, *The Church as a Community of Interpretation*, in D. Browing e F. Schlüsser Fiorenza (a cura di), *Habermas, Modernity and Public Theology*, Crossroad, New York, 1992, pp. 66-91.

– il quale era convinto che la democrazia fosse incompatibile con una qualunque verità religiosa e per questo si è proposto di fare una critica al pensiero di quegli autori (Emil Brunner, Reinhold Niebuhr e Jacques Maritain) che, più di altri, cercano di provare l'esistenza di un collegamento necessario tra democrazia e religione – appare del tutto fragile e non più sostenibile⁶⁰. Inoltre, anche l'idea che la religione cristiana sia politicamente disinteressata e non in grado di incidere sulla vita politica, operando come forza storica del mondo, si mostra del tutto insostenibile. Il dato di fatto è che il rapporto tra lo Stato e le comunità religiose (in particolare, lo ribadiamo, quelle cristiane, perché in Europa sono quelle dominanti e, quindi, più incidono sui processi democratici) va ripensato, in quanto l'autorità, e il pensiero religioso, in generale, influiscono tangibilmente sulle procedure del sistema democratico (ne sono solo un piccolissimo esempio gli esiti dei referendum degli ultimi anni, per esempio quello in Italia riguardante la procreazione assistita).

Se le religioni, tuttavia, nell'età post-secolare, rivendicano sempre di più il possesso dei presupposti morali normativi necessari per il funzionamento della democrazia secolarizzata, quale sarà, allora, la risposta dello Stato liberale e secolare? Ci si troverà nuovamente di fronte ad un duro scontro tra religione e politica, oppure è possibile discutere una possibile conciliazione, preservando la separazione delle due sfere – conquista anch'essa preziosa e irrinunciabile della secolarizzazione? Come ripensare oggi il concetto di laicità relativo allo Stato moderno? Come ripensare, in altri termini, il modello della separazione in relazione alla nuova epoca storica che

⁶⁰ Per approfondimenti sulla teoria kelseniana dell'incompatibilità tra democrazia e verità religiosa si veda in particolare il capitolo *Democrazia e religione* in H. Kelsen, *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 276-277. Ricordiamo che Jacques Maritain aveva, invece, parlato dello stretto legame tra democrazia e religione (in particolare, cristiana) e che tale posizione era stata criticata dallo stesso Kelsen in *La filosofia della democrazia di J. Maritain*, in *I fondamenti della democrazia* (trad. it.), il Mulino, Bologna 1970 (3), pp. 248-257. Sul confronto tra Maritain e Kelsen, cfr. P. Nepi, *Jacques Maritain: le ragioni della democrazia*, in *Vetera Novis Augere. Studi in onore di Carlo Giacon per il 25° Convegno degli assistenti universitari del movimento di Gallarate*, la Goliardica, Roma 1982, pp. 107-118.

stiamo vivendo⁶¹? Appurata la molteplicità e diversità di concezioni del mondo e di idee all'interno della società, in che modo la libertà di coscienza del singolo e, insieme, il rispetto e l'accoglienza delle posizioni discordanti, possono concretamente manifestarsi, senza con ciò violare le coscienze, ma senza voler nemmeno rifiutare e respingere le decisioni prese dalle istituzioni democratico-liberali, e collaborare invece per il raggiungimento di quella "unità nella diversità" a cui anche le Chiese cristiane, con i loro valori e il loro agire, possono e debbono lavorare?

Molti filosofi e intellettuali contemporanei hanno preso sul serio questi interrogativi e, se alcuni si oppongono fermamente alla partecipazione delle religioni nella discussione pubblica⁶² – valutandola come un pericolo per l'autonomia dello Stato – altri, invece, valutano con sospetto proprio lo Stato secolarizzato, perché esso col suo ordinamento si emanciperebbe dalla religione tanto da risultare alla fine uno "Stato senza Dio", vuoto e privo di valori e, pertanto, non in grado, da solo, di offrire quella sicurezza e quella unità di cui i cittadini hanno bisogno. Ci sono, invece, molti che si sono impegnati anzitutto a comprendere questa nuova fase delicata in cui si trova lo Stato democratico liberale, prima di dare un giudizio conclusivo. Come fa notare Giuseppe Dalla Torre, infatti, «troppo spesso l'idea secolaristica della contrapposizione tra religione, ritenuta favola, mito, superstizione, e ragione, che troverebbe nella politica e nella scienza sperimentale la sua esplicazione e il suo trionfo, ha impedito di vedere la positività del fenomeno religioso, mantenendo invece un atteggiamento di contrasto e di lotta nei confronti di ciò che è vecchio, superato, inutile, addirittura dannoso»⁶³. Questi studiosi, al contrario, riscontrano in questa nuova condizione una possibilità preziosa per

⁶¹ Per approfondire il tema del "ritrovato" successo del fenomeno religioso nella società contemporanea, che ripropone, quindi, con forza la questione della laicità dello Stato (intesa non come netta esclusione della religione dall'ambito politico), si veda J. Casanova, Prefazione, in *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, op. cit., p. 11 e ss.

⁶² Tra questi, per esempio, Paolo Flores D'Arcais, Michel Onfray, Eugenio Lecaldano. Cfr., P. Flores D'Arcais, M. Onfray, G. Vattimo, *Atei o credenti? Filosofia, politica, etica, scienza*, Fazi Editore, Roma 2007, in particolare, pp. 87-99; E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, Laterza, Roma-Bari 2006.

⁶³ G. Dalla Torre, *Dio e Cesare*, Città Nuova, Roma 2008, p. 134.

ripensare il rapporto tra forze politiche e forze religiose. Essi si propongono di mostrare che non sussiste alcuna necessaria inconciliabilità fra pensiero laico e pensiero religioso, e sperano, in tale direzione, in un sostegno reciproco dei due ambiti volto all'intesa di concezioni spesso opposte per la salute della democrazia stessa. L'idea di base è qui quella che pensiero laico e pensiero religioso non rappresentano due parti contrastanti con lo scopo di escludersi a vicenda e si afferma che, se la religione ha ri-ottenuto (anche se di fatto non ha mai perso) una rilevanza pubblica in grado di esercitare anche una forte influenza sui processi di formazione della volontà politica, è necessario incrementare un dialogo in cui credenti e non credenti prendano sul serio i reciproci contributi su questioni problematiche di pubblico interesse, con il fine di realizzare una società più libera e pacifica possibile⁶⁴.

Tra questi pensatori spicca la posizione del giurista e filosofo tedesco, Ernst-Wolfgang Böckenförde. Molto nota di questo autore è una sua formulazione del 1967 – la quale, tra l'altro, è stata proprio la parte centrale e oggetto del dialogo sopra citato tra Habermas e Ratzinger – oggi conosciuta e citata come «il *diktum*», «il paradosso», «il dilemma» di Böckenförde, che se da un lato afferma che «*Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire*», dall'altro si fa rappresentante di un concetto di laicità (che a suo parere dovrebbe caratterizzare lo Stato democratico liberale) intesa come *neutralità aperta*, ossia come una condotta volta a far sì che persone di diverse culture, con diverse concezioni del mondo, idee e religioni possano coesistere pacificamente e sentirsi a proprio agio all'interno di uno Stato. Nello Stato di diritto, infatti, a prescindere dalle loro idee religiose, le persone hanno innanzitutto lo *status* di cittadini. Egli ricorda che l'orientamento dello Stato secolarizzato non era, sin dalla sua origine, assolutamente contro la religione in sé, bensì contro la supremazia della Chiesa nell'ambito mondano e le sue derivanti pretese di potere. In ogni caso «la religione non è in nessun

⁶⁴ Cfr. il già ricordato dialogo tra G. Amato e V. Paglia, *Dialoghi post-secolari*, op. cit. e, inoltre, B. Forte e G. Giorello, *Dove fede e ragione si incontrano?*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006.

modo negata o estromessa dallo Stato secolarizzato. Esso la riconosce e si pone in rapporto con essa»⁶⁵. La laicità, in altre parole, appare a Böckenförde come necessaria in quanto luogo di rispetto ed espressione della neutralità dello Stato, in cui tutti i cittadini possano sentirsi rappresentati, indipendentemente dalla loro appartenenza o meno a qualunque fede, visione del mondo e cultura.

3. Considerazioni sul termine «post-secolare»: Taylor e Böckenförde

Recentemente sembra essersi sviluppata una certa disaffezione nei confronti dell'idea di "secolarismo" a favore di interpretazioni che tendono ad abbandonare o addirittura a superare tale nozione. Un esempio di ciò è offerto dall'utilizzo crescente del concetto di «post-secolarismo», sul quale, tuttavia, non c'è pieno accordo nel mondo intellettuale. Alcuni accolgono con entusiasmo questa espressione (Habermas, Eder)⁶⁶, che certamente appare per molti versi calzante e moderna; altri, invece, preferiscono evitare il suffisso «post», perché dal loro punto di vista inappropriato. Come riassume efficacemente Gustavo Zagrebelsky, «per chi adotta questa espressione e aderisce a ciò cui, con essa, si vuol alludere è chiaro che, nell'epoca post-secolare, prestare ancora fede alla profezia di un Émile Durkheim (la vittoria di una "morale sociale", integralmente funzionale alle esigenze della società industriale) o di un Max Weber (il "disincanto" come carattere della modernità) sulla sconfitta della religione ad opera della ragione d'Occidente, razionalista, economicista, materialista, edonista ecc., significa passare per retrogrado. L'agire sociale, nelle sue tante manifestazioni (...) si è bensì reso progressivamente autonomo dalle premesse metafisiche di un tempo, ma

⁶⁵ E.-W. Böckenförde, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, Friedrich von Siemens Stiftung, München 2006, p.13. La traduzione è mia.

⁶⁶ Sulla prospettiva post-secolare vedi anche il volumetto di Reset di G. Amato e V. Paglia, *Dialoghi post-secolari*, Marsilio, Venezia 2006.

questo processo, durato secoli, lungi dall'aver definitivamente sconfitto le concezioni oggettive della realtà umana teologicamente orientate, e lungi dall'averle relegate (...) nel campo del privato irrilevante per la sfera pubblica, ha suscitato un contro-movimento: il post-secolarismo sarebbe questo movimento contrario, determinato dalla crisi della soggettività raziocinante che segna il tempo in cui i soggetti della vita secolari si rivolgono di nuovo costitutivamente, e non per semplice nostalgia o conforto interiore, alla religione e alle prestazioni sociali di cui essa è capace»⁶⁷. La secolarizzazione, dunque, non ha portato, come forse molti si aspettavano, ad un declino definitivo della religione in ambito pubblico e ad una sua conservazione solo nell'ambito privato, ma si nota, al contrario, un rinnovato interesse verso la sfera del sacro⁶⁸. La questione riguarda, quindi, lo stato attuale del processo di secolarizzazione: può dirsi concluso, ancora in atto, oppure in trasformazione?

Charles Taylor, per esempio, sembra non essere del tutto d'accordo con l'idea che si debba pensare alla secolarizzazione come ad un processo superato e quindi oggi definibile solo aggiungendo il suffisso «post». A tal proposito, il filosofo canadese afferma che, se con l'espressione «società post-secolare» si intende appunto che la società ha superato una fase di secolarizzazione e ora la religione è “tornata”, allora tale definizione è piuttosto inesatta. Alcuni processi di secolarizzazione che comportano il declino della religione, infatti, persistono e sono ben più ampi e compositi di quanto non si voglia pensare. Basti pensare a come è cambiato il modo di percepire e vivere la religiosità da parte di molti che, per esempio, hanno nei confronti della propria religione un atteggiamento fortemente indeterminato, conservando una qualche identità religiosa senza però essere praticanti, oppure definendosi religiosi senza appartenere ad alcuna Chiesa, e così via.

⁶⁷ G. Zagrebelsky, *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 9-10.

⁶⁸ Sul tema del ritorno del sacro nell'età della globalizzazione, cfr. Giacomo Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, cap I. *Nostalgia del presente*, in particolare § 4. *Theatrum Orbis*, pp. 42-55.

D'altra parte, sottolinea Taylor, sotto molti aspetti la religione non se ne è mai andata: la sua presenza nella nostra cultura è troppo forte e il fenomeno religioso è conaturato all'essere umano – quindi ineliminabile – perché possa eclissarsi del tutto. «Ad esempio, quando si è discusso dell'ammissione della Turchia nell'Unione europea, molti “laici” obiettavano che la Turchia non è “europea”. Perché? Perché non è cristiana. La realtà si presenta ben più eterogenea, molto più frammentata, dal momento che le persone assumono ogni sorta di posizione, da quella spirituale a quella anti-spirituale, dalla posizione religiosa a una anti-religiosa. In Occidente la portata di ciascuna di queste posizioni varia da società a società, e i due poli opposti possono essere rintracciati negli Stati Uniti da un lato e nella Germania orientale dall'altro»⁶⁹. In ogni caso, secondo Taylor, l'aggettivo “post-secolare” non sarebbe del tutto appropriato per descrivere l'epoca che stiamo vivendo. Secondo il filosofo canadese, ci troviamo piuttosto a vivere oggi in un mondo contraddistinto non tanto dall'assenza o dalla presenza della religione, quanto dall'aumento vertiginoso di molteplici, nuove opzioni religiose e di nuove forme di spiritualità e irreligiosità, in cui i singoli individui o gruppi sociali cercano di trovare senso alle proprie vite⁷⁰.

L'errore, prosegue Taylor, non riguarda forse tanto la scelta terminologica, quanto piuttosto l'analisi, se non addirittura l'interpretazione della nostra epoca. Per molto tempo nell'ambiente intellettuale è circolata la previsione che la modernità dovesse condurre alla secolarizzazione nel senso del declino della religione e al suo conseguente ritrarsi nella dimensione privata. Oggi è evidente che tale previsione si è rivelata del tutto errata e che

⁶⁹ C. Taylor, *Ma i valori politici sono fondati su concezioni del bene*, in «Reset», n° 101, maggio-giugno 2007, pp. 30-31. Cfr. anche E.-W. Böckenförde, *Nein zum Beitritt der Türkei. Eine Begründung*, «Frankfurter Allgemeine Zeitung», n. 289, 10.12.2004, p. 35.

⁷⁰ Per approfondimenti, si veda C. Taylor, *L'età secolare*, a cura di Paolo Costa, Feltrinelli, Milano 2009 (edizione originale *A Secular Age*, Belknap Press, Cambridge –MA- 2007). In questo monumentale volume l'autore sostiene la tesi che nell'attuale mondo secolarizzato non sia stata ancora raggiunta una piena e consapevole identità laica. Per approfondimenti sulla posizione di Taylor sulla secolarizzazione, cfr. R. Mordacci (a cura di) *Intervista a Charles Taylor*, in V. Possenti (a cura di), *Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società*, Guerini, Milano 2009, pp. 31-37.

la realtà è ben più complessa, visti i problemi che dobbiamo affrontare, compreso quello della convivenza di diverse religioni nelle nostre società pluralistiche. La religione non è, quindi, un fenomeno in declino, che può essere semplicemente ignorato; essa seguirà al contrario a far parte del contesto in cui viviamo, e lo farà in concomitanza con altre fedi o/e con visioni del mondo. Presunte soluzioni come può essere la *laïcité* alla francese, che tende troppo semplicisticamente a privatizzare del tutto la religione, sono ormai inadeguate se non addirittura pericolose per la situazione attuale. C'è bisogno invece, sostiene Taylor, di Stati realmente neutrali, consapevoli non solo del problema del pluralismo ma anche di quello del bisogno della società di trovare all'interno dello Stato stesso protezione e sicurezza – sia dal punto di vista di sicurezza esterna, sia da quello della salvaguardia della propria identità. «Il secolarismo militante non può certo costituire la base dello Stato, però è un diverso punto di vista che deve avere diritto di cittadinanza nel vasto spettro delle appartenenze religiose e metafisiche. Adeguarsi a questa idea non è facile, e non solo per le Chiese che hanno sempre fornito il collante per l'intera società, ma anche per le ideologie secolari»⁷¹. Queste considerazioni di Taylor mostrano come, secondo il filosofo canadese, la secolarizzazione sia un processo ancora in atto e la società deve ancora approdare ad una piena comprensione di esso.

La posizione di Taylor sembra per molti versi vicina a quella di Böckenförde, che pure è convinto, se non tanto dell'inesattezza del termine «post-secolare» – inteso come spiegazione di una nuova situazione in cui si trova a vivere lo Stato liberale democratico – almeno della sua inutilità⁷². Secondo Böckenförde, infatti, il fatto che la religione sembra oggi avere più influenza sulla società e di conseguenza anche su quei processi che regolano lo svolgimento della costruzione della volontà politica, non deve essere visto

⁷¹ C. Taylor, *Ma i valori politici sono fondati su concezioni del bene*, op. cit., p. 30.

⁷² Le considerazioni sul termine «post-secolarizzazione» e sul suo uso sono tratte da un colloquio che il Prof. Böckenförde mi ha gentilmente concesso il 20 aprile 2010 presso l'Istituto per il diritto pubblico (facoltà di giurisprudenza) dell'Università Albert Ludwig Freiburg, a Friburgo in Brisgovia.

come l'indicazione della fine, o piuttosto, il fallimento del processo di secolarizzazione, tanto da rendere necessario parlare di «post-secolarizzazione». Inoltre, secondo la sua interpretazione, nonostante questa parola sia molto affascinante e, per molti versi efficace, non si può affermare che «la religione solo nello Stato post-secolare ha ri-trovato “un posto”», perché lo Stato secolare, sin dall'inizio, non ha mai previsto un allontanamento della religione, non ne ha previsto il declino o la ritirata in ambito privato, bensì ne ha comportato solo la separazione dalla sfera strettamente politica – quella, cioè, prettamente statale.

Contro quelle tesi che tendono ad associare secolarizzazione e declino della religione, nel suo *Vita Activa* anche Hannah Arendt affermava: «la secolarizzazione come evento storico tangibile non significa nient'altro che separazione di Chiesa e Stato, di religione e politica, e ciò, da un punto di vista politico, implica un ritorno al primitivo atteggiamento cristiano (‘date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio’) più che la scomparsa della fede nella trascendenza o un nuovo interesse enfatico per le cose di questo mondo»⁷³. La religiosità, quindi, è rimasto un fenomeno sempre presente, anche se all'inizio dell'età moderna è sembrato che la trascendenza avesse subito una sorta di eclissi, a favore di una razionalità che avrebbe dominato tutti gli ambiti della vita⁷⁴.

La secolarizzazione, secondo Böckenförde, è un processo che va visto in riferimento a due realtà: quella dello Stato e quella della società. Se per lo Stato questo processo può dirsi concluso con la formazione del moderno Stato liberale, per la società si tratta piuttosto di un processo «permanente». Anche Böckenförde, infatti, proprio come Taylor, è convinto che la società debba ancora comprendere veramente la portata del processo di secolarizzazione e debba ancora capire sul serio in che modo il suo frutto più prezioso – la libertà

⁷³ H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1991, p. 252 (edizione originale, *The human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958).

⁷⁴ Cfr., *ibidem*.

– vada gestito e tutelato. La secolarizzazione non tocca più le istituzioni dello Stato secolarizzato, ma è qualcosa che si sviluppa all'interno della società e può quindi cambiarla. Lo Stato può dirsi definitivamente secolarizzato proprio perché permette che all'interno della società ci sia la costante possibilità di cambiamento. La religione può avere ora una posizione influente, una rilevanza nella vita delle persone molto forte, ora può non contare molto o addirittura niente. Entrambi i casi, afferma Böckenförde, sono potenziali entro la cornice dello Stato secolarizzato. Ma questo dipende dalla società stessa e non dallo Stato, che da parte sua, lascia aperta soltanto la possibilità che ciò accada⁷⁵.

4. Declinazioni della laicità: un concetto in continua ridefinizione

Il modello europeo per quanto riguarda il rapporto fra Stato e organizzazioni religiose presenta quindi, come denominatore comune, la tendenziale separazione fra società civile e società religiosa, fra Stato e chiese. L'autonomia tra Stato e chiese è un dato di fatto, accettato perlopiù da tutti, almeno in Occidente. Tuttavia, il concetto di laicità dello Stato necessita di una continua revisione e ridefinizione, a causa delle rapide trasformazioni e sviluppi in atto nelle società contemporanee. Questa separazione, oggi, non ha più il significato di limitare al minimo i rapporti fra Stato e comunità religiose, perché i fatti dimostrano che, al contrario, la separazione non impedisce la collaborazione, le intese, le sinergie, come anche gli scontri e i conflitti; senza dimenticare il fatto che i cittadini credenti sono anzitutto cittadini dello Stato, che agiscono come parte attiva nello spazio politico-istituzionale, e che non è quindi possibile dividere nettamente società civile e società religiosa, perché le due si compenetrano e si sovrappongono.

⁷⁵ Qui entriamo nella questione delle caratteristiche dello Stato secolarizzato, di cui si parlerà nel secondo e nel quinto capitolo, ai quale rimandiamo per approfondire questo punto.

Come ricorda Habermas, nella società post-secolare la modernizzazione della consapevolezza pubblica finisce col comprendere, in fasi diverse, visioni sia religiose sia secolari, trasformandole riflessivamente. Organizzazioni religiose e Stato laico sono allo stesso modo e allo stesso tempo presenti e attivi nello spazio pubblico. Entrambi gli ambiti «possono dunque prendere sul serio i reciproci contributi su temi controversi nell'opinione pubblica politica anche per motivi cognitivi, se intendono insieme la secolarizzazione della società come un processo di apprendimento *complementare*»⁷⁶. Non è proponibile, oggi, uno schema in cui il modello della separazione prevede l'esclusione della religione dall'ambito politico-sociale. Oggi si impone la necessità di trovare un nuovo modello di separazione, poiché, come fa notare Karl Lehmann, «nel corso del Novecento a esser ridefinito è stato il concetto stesso di *divisione degli ambiti*»⁷⁷, con conseguente ridefinizione del concetto di "laicità". Oggi, infatti, si tende spesso a distinguere tra *vera* e *falsa* laicità, nonché di *laicità* e di *laicismo*.

Se in epoca antica (nei primi secoli del cristianesimo) «laico» era una aggettivo che si riferiva ai fedeli che non erano stati ordinati o che comunque non avevano pronunciato i voti, più avanti, già in età medievale, lo stesso termine cominciò ad indicare proprio il potere politico secolare. Come rileva Dalla Torre, è curioso, in ogni caso, notare come all'interno della comunità cristiana, il termine "laicità" abbia mantenuto costante nel tempo il suo significato, mentre nella realtà secolare lo stesso termine si è di volta in volta caricato di accezioni e sfumature sempre diverse⁷⁸. Inoltre, prosegue Dalla Torre, «particolarmente ambigua appare, poi, la locuzione laicità dello Stato o Stato laico. Con essa si vogliono dire cose assai diverse (...). Stato laico può indicare imparzialità dei poteri pubblici – legislativo, amministrativo,

⁷⁶ J. Habermas, *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, in *Ragione e fede in dialogo*, op. cit., p. 59.

⁷⁷ K. Lehmann, *Libertà e collaborazione. Religione, stato e società in Europa*, in «Il Regno-att.», 20, 2004, p. 718.

⁷⁸ Cfr. G. Dalla Torre, *Dio e Cesare*, op. cit., p. 135.

giudiziario – nei confronti delle diverse posizioni religiose, etiche o ideologiche presenti nel corpo sociale; ma può indicare anche neutralità dei pubblici poteri nei confronti delle diverse credenze e delle diverse tavole di valori esistenti nella società, in una prospettiva non cognitivista, che afferma che non esiste una verità oggettiva o, comunque, che questa risulta non conoscibile»⁷⁹. Queste osservazioni provano il fatto che tentare di dare una definizione risolutiva e unanime al termine ‘laicità’ non è semplice, anche perché attorno a questo termine ruotano molte altre espressioni ad esso relative.

In base alle considerazioni fatte finora, quando la politica e le istituzioni possono dirsi davvero *laiche*? Ci sono due possibilità di rispondere a questa domanda. Sono laiche quelle istituzioni che sono in grado di offrire rappresentanze e rappresentazioni adatte per le molteplici, diverse tradizioni di senso valide per la costruzione di una moderna cittadinanza democratica e pluralista o, quelle che operano per togliere alla religione l’opportunità di dare il proprio contributo a quella stessa costruzione? Tra le due opzioni, la prima sembra essere espressione, oggi, della forma più matura e moderna di laicità, ma, come abbiamo detto, definire esattamente che cosa significa *laicità* rappresenta una vera e propria sfida. Laicità può avere diverse declinazioni e, soprattutto, contiene in sé una serie di implicazioni che vale la pena discutere.

La laicità, così come si è presentata ed è maturata nel corso della storia europea, comprende due aspetti: da una parte la neutralità dello Stato, dall’altra la garanzia della libertà di coscienza e di religione, singolare e collettiva. Essa è ancora collegata «alla irriducibilità e originarietà del soggetto etico e si sporge, pertanto, come *primum* rispetto ai diversi e distinti discorsi etici»⁸⁰. La laicità, inoltre, può distinguersi in laicità *negativa* – che coinvolge la neutralità dello Stato – e laicità *positiva* – che si rifà, invece, ad

⁷⁹ Ivi, p. 135-136.

⁸⁰ F. De Giorgi, *Per un modello comune di laicità: laicità negativa e neutralità positiva*, in *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, a cura di F. Bolgiani, F. Margiotta Broglio, R. Mazzola, Il Mulino, Bologna 2006, p. 57.

un'ideologia ben distinta e propria da parte dello Stato, anche se, come ha sottolineato Norberto Bobbio, «nel momento stesso in cui uno Stato laico, vale a dire non confessionale, imponesse coattivamente una sua visione del mondo si snaturerebbe, cessando di essere uno Stato di diritto»⁸¹. In altri termini, lo Stato laico non può imporre né appoggiare alcuna interpretazione morale particolare – sia essa religiosa o laica – che avrebbe la funzione di base vincolante per la sua stessa sopravvivenza. La laicità negativa è per lo più un metodo, più che un insieme di dottrine e convinzioni positive, che indica quali sono gli aspetti negativi da evitare⁸².

La neutralità, tipica della laicità negativa, rende quindi la laicità un criterio più che un sistema ben preciso di idee e credenze positive ed esprime al suo interno una sorta di *favor religionis*: intendendo con tale espressione non l'avversità dell'ordinamento statale all'ateismo, e nemmeno la propensione dello Stato a favorire un'espressione particolare tra le molteplici espressioni religiose esistenti, bensì la garanzia che l'ordinamento statale riservi una peculiare attenzione al fatto religioso – dal punto di vista individuale e collettivo – in quanto lo ritiene meritevole di tutela così come altri fatti sociali, come, ad esempio, la cultura⁸³. In questo senso la laicità negativa si contrappone al confessionalismo e all'idea di religione di Stato. La laicità negativa, ciononostante, va distinta anche dal laicismo «se per laicismo si intende un atteggiamento di intransigente difesa dei pretesi valori laici contrapposti a quelli religiosi (...) e di intolleranza verso le fedi e le istituzioni religiose»⁸⁴ o, ancora, se per laicismo si intende un insieme di valori, che uno Stato assume come ideologia ufficiale, contrari alla presenza sociale e civile delle organizzazioni religiose (laicità positiva).

⁸¹ N. Bobbio, *Perché non ho firmato il «Manifesto laico»*, in *Manifesto laico*, a cura di E. Marzo e C. Ocone, Roma-Bari, Laterza 1999, p. 132.

⁸² F. De Giorgi, *Per un modello comune di laicità: laicità negativa e neutralità positiva*, in *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, op. cit., p. 58.

⁸³ Cfr. G. Dalla Torre, *Dio e Cesare*, op. cit., p. 140.

⁸⁴ N. Bobbio, *Perché non ho firmato il «Manifesto laico»*, op. cit., p. 127.

La neutralità della laicità negativa, comunque, non implica relativismo dei valori: «il relativismo morale non c'entra, se per relativismo s'intende che i valori variano secondo i luoghi, i tempi, le circostanze. Non c'entra l'indifferentismo, se con questa parola s'intende il poter vivere in un mondo senza valori, in cui un valore vale l'altro. Tanto meno c'entra il nichilismo, che in quanto “trasvalutazione di tutti i valori” è un'etica se pure negativa»⁸⁵. Bisogna, infatti, identificare ulteriormente, all'interno della laicità negativa, due modi di intendere la neutralità. La neutralità «può, infatti, a sua volta, essere intesa in senso passivo-negativo, come eliminazione di ogni riferimento religioso o valoriale, oppure in senso attivo-positivo, come compresenza pluralistica e dialogante di tutte le posizioni religiose o valoriali, realmente professate in una società»⁸⁶.

Possiamo, a questo punto, richiamare la più semplice distinzione tra “laicità” e “laicismo”, che sembra agli occhi di molti una differenziazione che conserva la sua legittimità e utilità. Habermas, a tal proposito, afferma che «la persona laica o non credente si comporta con indifferenza agnostica nei confronti delle pretese religiose di validità. Invece, nei confronti di dottrine religiose che conservano rilevanza pubblica a prescindere dalla loro infondatezza scientifica, i laicisti assumono un atteggiamento polemico»⁸⁷. Il laicismo si differenzia dalla laicità in merito a caratteristiche proprie ben precise: è contraddistinto da un forte razionalismo e dalla fiducia totale nell'autonomia della ragione umana, per cui è fortemente esclusa la possibilità che esista una verità oggettiva. Da ciò conseguono, nel laicismo, una certa avversione per un'idea della vita dipendente dalla religione, ed un rifiuto della presenza della religione (in particolare delle sue espressioni istituzionali) nella

⁸⁵ Ivi, p. 133. La celebre espressione “trasvalutazione dei valori” è di F. W. Nietzsche il quale, in *Ecce homo*, scriveva: «La verità è tremenda: perché fino a oggi si chiamava verità la menzogna. Trasvalutazione di tutti i valori: questa è la mia formula per l'atto con cui l'umanità prende la decisione suprema su se stessa, un atto che in me è diventato carne e genio». F. W. Nietzsche, *Ecce homo*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1986 (3), vol. VI, 3, p. 375.

⁸⁶ F. De Giorgi, *Per un modello comune di laicità: laicità negativa e neutralità positiva*, in *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, op. cit., p. 59.

⁸⁷ J. Habermas, *Perché siamo post-secolari*, in «Reset», Luglio-Agosto 2008, n. 108, p. 31.

società, compreso l'utilizzo dei simboli religiosi nei luoghi pubblici. Il paese in cui il laicismo così inteso trova la sua paradigmatica espressione appare essere, dal punto di vista storico, la Francia. Se, da un lato, questa concezione estrema della laicità appare essere confinata solo al caso francese, dall'altro sembra che essa tenda ad imporsi con sempre più forza⁸⁸.

5. Böckenförde e la laicità come neutralità universale e aperta

Sul tema delle possibili declinazioni del concetto di laicità, appare ora doveroso richiamare lo stesso Böckenförde. Egli mette in risalto il fatto che si sono affermati due diversi concetti di neutralità ideologico-religiosa dell'ordinamento dello Stato: da una parte, quella della neutralità distaccata (*distanzierende Neutralität*) – per lui esemplarmente realizzata nella laicità francese⁸⁹ – dall'altra, quella dell'universale neutralità aperta (*übergreifende offene Neutralität*) che si trova affermata soprattutto in Germania, anche se possiamo trovarne riscontri anche altrove. «La neutralità distaccata – dice Böckenförde – esilia tendenzialmente la religione nell'ambito privato e privato-sociale e lì la trattiene, la neutralità universale aperta le consente invece di dispiegarsi nella sfera pubblica, come per esempio nella scuola, nelle istituzioni di formazione e in ciò che viene sommariamente indicato come ordinamento pubblico, ciò naturalmente senza alcuna forma di

⁸⁸ Per approfondimenti sul tema della laicità – o laicismo – in Francia, cfr. J. Baubérot, *Le tante laicità del mondo*, Ed. Luiss University Press, Roma 2008; Id., *Histoire de la laïcité en France*, PUF, Paris 2010. R. Rémond e M. Leboucher, *Il nuovo anticristianesimo*, Lindau, Torino 2007. M. Cavana, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, Ave, Roma 1998; Id., *Laicità e simboli religiosi in Francia*, Giappichelli, Torino 2004. L. Paoletti, *L'identità in conflitto dell'Europa: cristianesimo, laicità, laicismo*, il Mulino, Bologna 2005. G. Lunati, *Laicismo e religiosità*, Marietti, Genova 2000.

⁸⁹ Il laicismo francese deriva, in realtà, soprattutto dal forte sentimento che ha mosso anche la Rivoluzione del 1789, per cui ogni potere religioso che tentava di affermarsi a livello istituzionale era visto come una minaccia e quindi andava combattuto strenuamente. Per approfondimenti sul rapporto tra la Rivoluzione francese e la religione, cfr., H. Maier, *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie*, Herder, Freiburg i. B. 1988.

identificazione»⁹⁰. La differenza tra le due concezioni non è soltanto formale, aggiunge Böckenförde, perché ha una vera e propria influenza sugli ambiti che hanno allo stesso tempo un duplice aspetto, spiritual-religioso e mondano-politico (qui naturalmente ci si riferisce soprattutto alle cosiddette *res mixtae*, ossia a quelle materie che oggettivamente hanno una valenza sia nel piano temporale sia nel piano spirituale, e che quindi possono interessare contemporaneamente Stato e Chiesa). Questi ambiti ricorrono, infatti, ogni qual volta una religione non si limita alla venerazione di Dio in forma di liturgia e di culto, bensì anche quando comprende in sé la vita nel mondo (*Leben in der Welt*) e i precetti per la condotta (*Verhaltensgebote*) in esso. Questi casi non si presentano solo nella religione cristiana, ma anche nell'ebraismo e nell'islam. La neutralità distaccata, conclude Böckenförde, «plasma dunque l'ordinamento giuridico (*Rechtsordnung*) in maniera puramente mondana e allontana gli aspetti religiosi in quanto irrilevanti e privati, la neutralità aperta cerca invece di produrre un compromesso, in cui la possibilità di professare la fede e di condurre la vita conformemente alla religione siano ammessi e accolti attraverso l'ordinamento giuridico anche in ambito pubblico, per quanto compatibili con gli scopi mondani dell'ordinamento statale»⁹¹. La neutralità distaccata, in questo senso, presenta un ulteriore svantaggio, ossia non permette al singolo di dispiegare liberamente la propria individualità. Il singolo è costretto, in altre parole, a svolgere solo il suo ruolo civico, a scapito della sua dimensione etica. La neutralità aperta, invece, anche se caratterizza lo Stato per la sua non-identificazione con alcuna religione né ideologia, prevede una certa flessibilità per adattarsi alle situazioni possibili – ai casi in cui, per esempio, è chiamata ad adempiere alla tutela dei diritti degli esseri umani – mostrando, in

⁹⁰ E.-W. Böckenförde, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, op. cit., p.15. La traduzione è mia.

⁹¹ Ivi, p. 16.

tal modo, che lo Stato neutrale non è chiuso in sé stesso, nella sua astrattezza istituzionale e nella più completa indifferenza nei confronti della comunità⁹².

Per riassumere la posizione di Böckenförde in merito al concetto di laicità, possiamo sintetizzarla come segue. Innanzitutto, l'ordinamento politico è laico sia riguardo la sua forma, sia riguardo i suoi fini. La comunità politica non rispecchia un mondo unitario politico-religioso (come invece era in passato, prima della nascita dello Stato secolarizzato moderno), in cui una specifica religione rappresenta la base legittimante dell'ordine politico. Laicità dell'ordinamento significa anche che gli scopi della politica sono essenzialmente temporali, e tutto ciò che rimanda all'ambito del sacro non rientra nella sfera delle sue competenze (a meno che non si tratti di faccende che, pur appartenendo al campo spiritual-religioso, abbiano una ripercussione in quello secolare, terreno)⁹³. Inoltre, «l'universalità dello Stato non si determina in base alla religione», la quale «è relegata nell'ambito dell'attività individuale e sociale, partendo dal quale, peraltro, essa può acquisire, secondo la forma organizzativa dello Stato, un influsso parziale o puntuale sulla formazione della volontà politica all'interno dello Stato e sull'agire decisionale proprio dello Stato»⁹⁴.

6. Laicità come diritto alla libertà religiosa e principio di eguaglianza

Dalle riflessioni svolte fino ad ora, emergono con chiarezza quelle che devono essere le due caratteristiche distintive e necessarie della laicità: da una

⁹² Sul tema della neutralità dello Stato, in riferimento anche alle posizioni dello stesso Böckenförde, cfr. l'accuratissimo e ricco volume di S. Huster, *Die ethische Neutralität des Staates*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002. In particolare, cfr. ivi, *Das Ordnungsmodell der staatlichen Neutralität*, p. 10 e ss.

⁹³ Cfr. E.-W. Böckenförde, *Sul rapporto tra Chiesa e mondo moderno*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 124, (titolo originale *Zum Verhältnis von Kirche und moderner Welt* in R. Koselleck [Hrsg.], *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Klett-Cotta, Stuttgart 1977, pp. 154-177).

⁹⁴ *Ibidem*.

parte, la tutela della libertà religiosa, dall'altra, il rispetto del principio di eguaglianza.

La libertà religiosa – di cui parleremo, seguendo i ragionamenti giuridici e filosofici di Böckenförde, in modo più dettagliato più avanti – è da pensare come diritto individuale e anche collettivo – inteso non solo negativamente in quanto protezione da costrizioni esterne in materia di coscienza, ma anche positivamente, quale diritto di praticare pubblicamente la propria fede, diffonderla, esercitarne il culto privatamente e pubblicamente⁹⁵. Come ricorda l'articolo 9 della *Convenzione europea per la salvaguardia dei Diritti dell'Uomo e delle libertà fondamentali* del 1950: «Ogni persona ha il diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare religione o credo, così come la libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo individualmente o collettivamente, in pubblico o in privato, mediante il culto, l'insegnamento, le pratiche e l'osservanza dei riti. La libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo non può essere oggetto di restrizioni diverse da quelle che sono stabilite dalla legge e costituiscono misure necessarie, in una società democratica, per la pubblica sicurezza, la protezione dell'ordine, della salute o della morale pubblica, o per la protezione dei diritti e della libertà altrui».

Accanto alla libertà religiosa, nella definizione della laicità, c'è poi il principio di eguaglianza. Esso deve essere interpretato non solo a livello formale quale veto di discriminazione fra cittadini per ragioni religiose, ma anche come risultato concreto a cui lo Stato deve aspirare, abbattendo effettivamente quelle barriere che, dal punto di vista culturale, sociale, giuridico, ecc. ostacolano gli individui e le comunità nel momento in cui vogliono godere praticamente del loro diritto alla libertà religiosa che, purtroppo ancora solo teoricamente, è riconosciuta a tutti.

⁹⁵ Per l'approfondimento del tema del diritto alla libertà religiosa (e di coscienza), soprattutto secondo l'interpretazione di Böckenförde, rimandiamo al capitolo terzo del presente lavoro.

Appare dunque chiaro come la laicità dell'ordinamento statale non debba essere intesa come separazione – nel senso di esclusione – delle istituzioni dalla religione, bensì come autonomia delle due parti nel proprio campo di pertinenza, rispettivamente riconosciuta e rispettata, che però non esclude una certa convergenza e un certo rapporto di collaborazione per la costruzione di un modello comune in cui possano trovare spazio tanto la laicità negativa quanto una neutralità positiva. Per comprendere meglio lo schema proposto, può essere forse utile guardare con attenzione alla riflessione che si è sviluppata in Francia con il Rapporto sulla laicità della Commissione Stasi.

L'importanza del rapporto Stasi si può rintracciare innanzitutto nel fatto che la riflessione che ne costituisce l'oggetto, ovvero quella inerente al concetto di "laicità", nasce come risposta ad una situazione del tutto nuova, in un contesto storico molto delicato, rappresentato dallo sviluppo vertiginoso di una realtà multireligiosa e multiculturale, che ha provocato dei seri problemi e dei forti rallentamenti per quanto riguarda l'integrazione sociale⁹⁶. E' vero che esso si riferisce in particolare alla situazione della Francia, ma solleva problematiche estendibili a moltissime altre realtà statali europee. In esso, infatti, si afferma: «al di là della parola "laicità", il problema è comune a tutta l'Europa: fare posto a nuove religioni, gestire una società diversa, lottare contro le discriminazioni, promuovere l'integrazione e combattere le tendenze politico-religiose estremiste, portatrici di progetti comunitaristi»⁹⁷. La laicità, quindi, rappresenta la via più giusta da percorrere, in termini pratici, se si vuole cercare una soluzione stabile alle difficoltà che solleva il pluralismo, che, vale la pena ricordarlo, nonostante le problematiche che porta con sé, rappresenta una grande ricchezza e un'occasione per il confronto e l'apprendimento alla convivenza e al rispetto.

⁹⁶ Cfr. F. De Giorgi, *Per un modello comune di laicità: laicità negativa e neutralità positiva*, in *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, op. cit., p. 60.

⁹⁷ Commissione Stasi, *Rapporto sulla laicità in Francia*, Scheiwiller, Milano 2004, p. 49.

Il problema dell'integrazione religiosa (al di là dei risvolti e delle conseguenze forti che si sono avuti in modo particolare in Francia per i problemi di ordine pubblico e di radicale contestazione della laicità che sono stati sollevati in questo paese) rappresenta, dunque, una questione centrale che appartiene a molti paesi europei e che reclama perciò l'attenzione di tutti gli Stati che si trovano oggi a vivere in un contesto simile. La riflessione deve essere ben visibile a tutta l'opinione pubblica europea, e non dovrebbe rappresentare soltanto un problema da risolvere attraverso delle semplici procedure. La questione richiede, per così dire, una vera e propria consapevolezza civica, e non soltanto delle istituzioni politiche, bensì anche della cittadinanza, perché è proprio un problema che investe pienamente la convivenza civile dei cittadini di una stessa realtà politica. Come ci ricorda Fulvio De Giorgi, «la maggior parte dei paesi europei si era dotata di una politica integratrice che, in forme diverse, assumeva una logica comunitaria, considerando cioè come soggetti giuridici di riferimento le diverse comunità etnico-religiose immigrate. Ma la situazione è cambiata di fronte a un progressivo ripiegamento comunitario, o meglio a una deriva comunitaristica, spesso più subita che voluta, con forti tensioni, con rischi e minacce per la libertà individuale e con sviluppi di discriminazioni fondate sul sesso e sulle origini. Il prevalere della fedeltà a una comunità etnica particolare a discapito della fedeltà allo Stato spinge lo Stato a rivedere le politiche fondate su logiche di comunità per andare verso politiche di integrazione volontaristica»⁹⁸. Vedremo più avanti come Böckenförde si esprimerà a questo riguardo. Anch'egli è convinto, infatti, che la fedeltà e la lealtà allo Stato, da parte dei cittadini, deve essere volontaria, proveniente, in altre parole, dall'intimo convincimento interiore che lo Stato rappresenta la

⁹⁸ F. De Giorgi, *Per un modello comune di laicità: laicità negativa e neutralità positiva*, in *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, op. cit., p. 59. Sul comunitarismo, cfr. S. Huster, *Der Kommunitarismus*, in *Die ethische Neutralität des Staates*, op. cit., pp. 27-29; P. Nepi, *Comunitarismo e personalismo*, in *Individui e Persona. L'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas*, Studium, Roma 2000, pp. 49-56

garanzia che c'è, per tutti, uno spazio per esprimere la propria eticità in piena libertà. Vedremo anche come, per il nostro autore di riferimento, la forma di ordinamento politico più adatta a ricoprire tale ruolo sia rappresentata dalla democrazia.

Il problema della laicità riguarda quindi il rapporto tra la libertà religiosa, come diritto inviolabile, e l'ordine pubblico, che può subire dei gravi danni se questa libertà religiosa da *diritto* si trasforma in *mezzo* per esercitare un potere sugli altri. Come è possibile affrontare questo problema? Quale metodo deve seguire lo Stato laico se vuole salvaguardare sia la libertà religiosa, sia l'ordine pubblico messo a repentaglio da scontri fra comunità di diversa provenienza e credo religioso? Si impone, quindi e nuovamente, a distanza di secoli e in una nuova versione, l'antica contrapposizione tra religione e politica che ha portato alle devastanti guerre di religione in Europa? In sostanza, la questione della laicità implica oggi il ripensamento, almeno in parte, del principio separatistico tra Stato e comunità religiose, per poter continuare a proteggere non solo il potere politico dalle ingerenze dei fondamentalismi religiosi, ma anche l'individuo e il suo diritto alla libertà religiosa e di coscienza. Deve essere possibile, oggi, trovare una via di conciliazione per le diverse opzioni e concezioni del mondo che costituiscono il pluralismo delle società odierne. Deve essere possibile, per così dire, trovare un modello etico che sia in grado di unire nella diversità, e questo modello non può fare riferimento ad una religione particolare, e nemmeno solo completamente alle procedure formalistiche dello Stato democratico. Occorre ripensare, ancora una volta, il rapporto tra etica e politica in un'ottica nuova e moderna, in grado di sostenere le sfide che si pongono oggi.

Il problema espresso da Böckenförde, attraverso il suo *diktum* (che approfondiremo più avanti), è proprio questo: è necessario, e anzi, urgente, che si sviluppi nei singoli cittadini una intima e robusta convinzione del valore della libertà, dell'uguaglianza, della comprensione degli altri. Per

quanto profonda e organica, tuttavia, lo Stato non può imporre alcuna interpretazione morale specifica che funga da base a questi valori fondamentali. Le varie, diverse concezioni che costituiscono il pluralismo possono contribuire, da un lato, a pubblicizzare e favorire questi valori, dall'altro lato, lo Stato, deve porsi come garante dei diritti e dei doveri di cui godono i cittadini di ogni comunità. La pluralità di voci che caratterizza oggi la società può forse sembrare uno svantaggio, a discapito della coesione sociale e politica. La sfida di oggi, e in questo Böckenförde ci sembra un pensatore che lavora in questa direzione, è trasformare questo svantaggio in vantaggio, in possibilità di confronto, in opportunità di prendere in considerazione temi che agli occhi di una parte potrebbero sembrare irrilevanti, in occasione per sollevare questioni e porle sotto gli occhi di tutti, anche di coloro che fino a quel momento non le avevano sottoposte ad una attenta valutazione.

Le ragioni che fanno pensare alla collaborazione tra Stato e Chiese come ad un fattore positivo sono oggi evidenti. Il rapporto tra religione e democrazia non può essere più interpretato solo in chiave difensiva, come se le comunità religiose rappresentassero semplicemente un pericolo per l'autonomia dello Stato. Oggi è quanto mai necessario guardare a questo rapporto con un atteggiamento positivo, razionale, per la realizzazione di obiettivi comuni sul piano sociale e istituzionale. Le Chiese – private del loro potere di incidere con le proprie regolamentazioni sul piano sociale dal processo di secolarizzazione – e lo Stato – consapevole della sua intrinseca difficoltà di realizzare pienamente il soddisfacimento degli interessi e dei diritti sociali dei cittadini – devono oggi avviare una comprensione reciproca dei propri contributi con lo scopo comune di fare il bene della comunità politica. E' infatti ormai indiscutibile che, benché religioni e convinzioni non debbano regolare e controllare la società civile, esse possono comunque intervenire nei dibattiti pubblici che la animano, nel momento in cui le scelte

da compiere sono tutt'altro che scontate. L'azione della religione, in quanto contributo funzionale per la riproduzione di senso e promozione di dignità umana, rappresenterebbe un sussidio, un sostegno all'azione dello Stato.

Come affermava Weber, il ruolo delle religioni nello Stato moderno è quello di «profeta»⁹⁹, con la missione di ricordare, a chi governa e a chi è governato, i valori senza i quali una società si disgrega, e tra questi, quelli della solidarietà e della dignità umana assumono una particolare valenza sul piano dell'agire politico. Il principio di laicità, infatti, comporta anche il riconoscimento che le comunità religiose sono in grado, meglio di altre comunità, di mantenere vivi i valori coesivi di una comunità politica. Nel caso specifico del cristianesimo, per esempio, è innegabile il fatto che l'idea dell'essere umano creato a immagine e somiglianza di Dio produce l'idea dell'uguale valore e dignità di tutti gli esseri umani, che è anche principio indiscusso di qualsiasi democrazia secolarizzata. Per tornare al nostro autore, Böckenförde – mosso da una profonda conoscenza degli avvenimenti storici che hanno nei secoli plasmato la cultura europea – è convinto che il cristianesimo, in quanto “religione della libertà” per eccellenza, rappresenterebbe un vero e proprio punto di forza a favore della democrazia europea, capace di dare un contributo decisivo per il rafforzamento dell'ordinamento politico stesso. Allo stesso tempo, però, Böckenförde puntualizza – senza utilizzare toni nostalgici – che il cristianesimo non deve essere considerato come “la vera religione” e che l'idea di “Stato cristiano” non è più praticabile. Böckenförde non è affatto un nostalgico del cristianesimo come “religione civile”; al contrario, egli è convinto che se il cristianesimo venisse declinato come religione civile, e se i suoi valori culturali ed etici fossero difesi anche dallo Stato, esso verrebbe privato della capacità di pronunciare parole profetiche e di annunciare il vangelo (oltre al fatto che lo Stato stesso cesserebbe di essere uno Stato laico). La convinzione

⁹⁹ Cfr., M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), II Bd., Mohr, Tübingen 1972 (5); trad. it. *Economia e società*, 2 voll., Edizioni di Comunità, Milano 1974 (3), vol. I, p. 446.

di fondo, ne parleremo più avanti, è che la cooperazione tra chiese e istituzioni civili sia un efficace strumento di sostegno e arricchimento per la democrazia, mentre, al contrario, la presenza di una determinata chiesa dominante non potrebbe assicurare eguaglianza di condizioni a tutti i soggetti e non sarebbe rispettosa del “fatto” del pluralismo. Vedremo ancora in che senso Böckenförde intende la religione cristiana come vera e propria “forza vitale”, ma prima sarà necessario ripercorrere le tappe storiche che, attraverso la secolarizzazione, hanno portato all’affermazione dello Stato moderno, per poter proseguire la nostra riflessione sulla necessità di ripensare il modello della separazione tra politica e religione.

II. SECOLARIZZAZIONE E STATO LIBERALE: IL TEOREMA DI BÖCKENFÖRDE

1. Religione, etica e Stato liberal-democratico: Böckenförde e il *diktum* del 1967

Le nostre analisi proseguiranno, quindi, facendo riferimento ai lavori in merito al rapporto tra cristianesimo e democrazia del giurista e filosofo cattolico tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde, le cui riflessioni in materia di Stato e religione si intrecciano dando vita ad importanti intuizioni in materia etica e politica. Secondo l'ottica di Böckenförde democrazia e cristianesimo, nonostante siano due realtà separate e che tali devono rimanere, si trovano in una situazione in cui devono rispettivamente rinnovarsi e allo stesso tempo sostenersi reciprocamente, con il fine di migliorare la convivenza di una società sempre più variegata dal punto di vista culturale¹⁰⁰. Chiarire in che modo tale sostegno reciproco deve essere inteso rappresenta lo scopo del presente lavoro.

Nel 1967 Böckenförde scriveva un saggio la cui tesi di fondo – conosciuta come il teorema di Böckenförde e di cui parleremo – è stata recentemente riscoperta, sollevando un grande successo ed interesse nel mondo intellettuale europeo, in modo particolare italiano, soprattutto in forza della sua attualità all'interno del dibattito pubblico sulla questione del rapporto tra religione, etica e Stato liberal-democratico¹⁰¹ nell'età post-

¹⁰⁰ Cfr., tra gli altri, R. Panikkar, *Myth of Pluralism: the Tower of Babel. A Meditation on Non-Violence*, «Cross-Currents», n. 29/2, New York 1979; trad. it., *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, Cultura della pace, San Domenico di Fiesole (FI) 1990; K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Routledge, London 1945; trad. it., *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 2004; G. Palumbo (a cura di), *Custodire la laicità nel tempo del pluralismo*, Franco Angeli, Milano 2010; R. De Vita, *Convivere nel pluralismo*, Cantagalli, Siena 2008; R. Gallissot e A. Rivera (a cura di), *Pluralismo culturale in Europa*, Dedalo, Bari 1995; A. Fabris e M. Gronchi (a cura di), *Il pluralismo religioso: una prospettiva interdisciplinare*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

¹⁰¹ Cfr. A. Lattarulo, *Stato e religione. Gli approdi della secolarizzazione in Böckenförde e Habermas*, Progedit, Cassano delle Murge (Ba) 2009; G. E. Rusconi (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-*

secolare. E' proprio da questo saggio, intitolato *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*¹⁰², che vogliamo partire per approfondire il pensiero di questo autore, cercando di evidenziare i punti che possono contribuire allo sviluppo del discorso intorno allo Stato secolarizzato moderno e al suo rapporto con la religione nell'età della globalizzazione. Il tema alla base del saggio è la secolarizzazione dello Stato ripercorsa attraverso un'analisi degli eventi storici che hanno portato alla nascita dello Stato moderno come ordinamento della libertà e che, come approfondiremo in questa parte del lavoro, è destinato a vivere in una condizione di precarietà. Vedremo più avanti come, a distanza di quarant'anni da questo lavoro, Böckenförde scriva un altro saggio (a cui abbiamo brevemente accennato nel primo capitolo) in cui l'oggetto centrale è rappresentato, ancora una volta, dallo Stato secolarizzato ma, a differenza del primo, viene qui dato maggior rilievo alla sua condizione di instabilità, che sembra essere peggiorata a seguito del rinnovato significato acquisito dalle questioni il cui ambito non è facilmente distinguibile (perché attinenti tanto al politico quanto allo spirituale) e dalla cosiddetta "rivincita delle religioni"¹⁰³.

La tesi centrale del saggio del 1967 – alla quale abbiamo accennato nel primo capitolo – riguarda il dubbio circa la capacità dello Stato liberale di offrire autonomamente ai propri cittadini quei valori da cui trarre unione e forza ed è ben riassunta nella seguente formula: «*Lo Stato liberale [freiheitlich] secolarizzato [säkularisiert] vive di presupposti che non può garantire*»¹⁰⁴. E' evidente l'importanza di tale tesi e la sua attualità per quanto riguarda il problema del rapporto tra religione, etica e Stato liberal-

secolare, il Mulino, Bologna 2008; Id., *Confronto a tre (tedeschi) sul post-secolare*, in «Reset», n. 101, maggio-giugno 2007, pp. 8- 11; P. De Vitiis, *Postmodernità e postsecolarismo* in E. W. Böckenförde e R. Spaemann, in «Humanitas», anno LXV, n. 2, marzo-aprile 2010, pp. 228-251; M. Nicoletti, *La Chiesa nel gioco democratico*, in «Reset», n. 104, novembre-dicembre 2007, pp. 18- 20.

¹⁰² E. W. Böckenförde, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, op. cit. Il saggio rappresenta una rielaborazione di una relazione tenuta sulle stesse tematiche a Ebrach nel 1964.

¹⁰³ Cfr. C. Taylor, *Ambivalenza della religione e identità politica*, in K. Michalski e N. zu Fürstemberg (a cura di), *Europa laica e puzzle religioso. Dieci risposte su quel che tiene insieme l'Unione*, Marsilio, Venezia 2005, pp. 97-115.

¹⁰⁴ E. W. Böckenförde, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, op. cit., p. 68.

democratico ma, allo stesso tempo, non è semplice afferrarne il significato profondo. Anticipiamo qui il nocciolo del problema espresso dal *diktum*: lo Stato liberale e secolarizzato è, secondo Böckenförde, un organismo fragile in quanto si legittima attraverso la fedeltà dei suoi cittadini, il cui comportamento leale, tuttavia, non si può imporre giuridicamente perché lo Stato liberale secolarizzato è, per sua stessa definizione, lo Stato della libertà. In altre parole, esso trova il suo fondamento nel comportamento dei cittadini, che però non è prevedibile: finché i cittadini sono fedeli allo Stato volontariamente, lo Stato sopravvive; in caso contrario, esso rischia il crollo. Per capire il senso di questa tesi è fondamentale prendere in considerazione nella sua interezza il saggio in cui essa compare. Ripercorrere lo sviluppo storico che ha portato alla formazione dello Stato secolarizzato, infatti, diventa necessario per comprendere meglio le problematiche e la crisi che oggi lo investono.

2. La natura e la realtà storica del concetto di Stato [*der Begriff Staat*]

La riflessione di Böckenförde sul rapporto tra religione e Stato liberale prende spunto proprio dall'idea di Stato e dal processo storico che lo ha prodotto, ossia la progressiva secolarizzazione del potere politico. L'analisi del pensatore sulla secolarizzazione va oltre una mera definizione del concetto, a favore, piuttosto, di una rielaborazione dal punto di vista storico del processo, preso nella sua interezza, che ha portato alla nascita dello Stato moderno per mezzo della scissione tra la sfera mondana-terrena e quella spirituale-religiosa. Questo processo ha segnato la crisi e la rottura di un mondo unitario, dal punto di vista politico e religioso, un mondo in cui Impero e Papato erano strettamente congiunti e in cui la professione della religione (cristiana) era considerata un'attività attraverso cui l'essere umano

esprimeva se stesso. Se a volte si ha l'impressione, leggendo i testi di Böckenförde, che l'autore manifesti una sorta di nostalgia verso tale mondo unitario, non bisogna trarre la conclusione (quanto mai errata) che egli auspichi un ritorno dell'unità tra politica e religione. Böckenförde, piuttosto, intende sottolineare come tale unità significasse la preservazione del singolo da conflitto interno che lo avrebbe poi investito con la modernità, ossia quello tra *civis* e *christianus*, tra la dimensione politica e quella strettamente personale-religiosa. Parleremo più avanti, tuttavia, di tale dualismo e vedremo come, seppure sempre presente e problematico, non rappresenti per forza una scelta tragica, ma comporti, per Böckenförde, la possibilità di una conciliazione. Inoltre, per il pensatore tedesco la conquista della libertà vale molto di più della perdita di questa unitarietà, in quanto la ricerca del singolo verso la verità è ora realmente attuabile.

Per tornare al processo di secolarizzazione così come compreso dal nostro autore, lo Stato è, dunque, una creazione tipicamente moderna e non un «prodotto eterno dello Spirito, la cui categoria si possa applicare alle civiltà antiche o al mondo medievale»¹⁰⁵. Böckenförde, d'accordo con Carl Schmitt (con cui l'autore è stato pure in contatto), sottolinea come esso sia «una delle forme in cui il politico si organizza e si concreta»¹⁰⁶. In altre parole, lo Stato è preceduto dal «politico» e si rivela come un concetto «storico», non valido in generale perché legato ad una determinata epoca: il concetto dello Stato serve «a designare e a descrivere una forma di ordinamento politico che è nata in Europa a partire dal XIII secolo e fino al termine del XVIII, e in parte fino all'inizio del XIX, sulla base di presupposti e impulsi specifici della storia europea (...) lo Stato si è formato lentamente, a partire dai rapporti di dominio e dagli ordinamenti propri del Medioevo, che erano strutturati in modo assolutamente non statale»¹⁰⁷. Böckenförde insiste molto su questo punto e

¹⁰⁵ M. Nicoletti, Introduzione, in *ivi*, p. 9.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 31-32.

qui si può rintracciare l'influenza di uno dei suoi punti di riferimento, Hermann Heller, che nella sua *Staatslehre*¹⁰⁸ metteva appunto in evidenza questa caratteristica “storica” dello Stato e la sua graduale formazione.

La formazione storica dello Stato, secondo Böckenförde, ha due lati: un lato strettamente storico-costituzionale¹⁰⁹ ma anche un altro lato, che riguarda «il distacco dell'ordinamento politico, come tale, dalla sua destinazione e caratterizzazione religioso-spirituale, la sua “mondanizzazione” [*Verweltlichung*], nel senso di uscita dal precedente mondo politico-religioso unitario verso un obiettivo e una legittimazione suoi propri, concepiti in termini temporali (“politici”), e infine la separazione dell'ordinamento politico dalla religione cristiana e da qualsiasi religione determinata, intesa come suo fondamento e suo fermento»¹¹⁰. Questo secondo lato storico è particolarmente rilevante, secondo il nostro autore, il quale insiste molto sul fatto che per comprendere lo Stato – così come si presenta a noi oggi – e capire i problemi (anche e soprattutto etici) che solleva, occorre ricorrere alla storia della sua formazione, dalla sua genesi ai suoi sviluppi. Di fatto, stiamo parlando del processo di secolarizzazione, che Böckenförde tende inizialmente a presentare non tanto per i suoi risvolti politici, quanto piuttosto, alla stregua di Hermann Lübbe, nel suo significato originario, per cui secolarizzazione significa: «il sottrarsi oppure la liberazione di una cosa, di un territorio o di un'istituzione dall'osservanza e dal dominio ecclesiastico-spirituale»¹¹¹.

La secolarizzazione è intesa, dunque, come emancipazione della politica dalla religione, e non come dissoluzione della religione. Böckenförde e Lübbe convergono, infatti, sul fatto che nel processo di secolarizzazione, per cui la politica si è gradualmente svincolata dall'autorità religiosa, non fosse

¹⁰⁸ H. Heller, *Staatslehre*, a cura di G. Niemeyer, Sijthoff, Leiden 1934, pp. 125 e ss. Trad. it. *Dottrina dello Stato*, a cura di U. Pomarici, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988.

¹⁰⁹ Cfr. E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, op. cit., pp. 32-33.

¹¹⁰ Ivi, p. 33.

¹¹¹ H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideen-politischen Begriffs*, op. cit., p. 24.

presente, almeno alla sua origine, il tentativo di favorire l'ostilità verso la religione e il suo confinamento in ambito privato. Il processo di secolarizzazione, dopo l'Illuminismo, pur permeando i presupposti giuridici e sociali della religione, non ha coinciso con la decadenza della religione stessa, anche perché un soggetto liberato dalla religione non è un soggetto liberato dai problemi della vita, ai quali proprio le forme della vita religiosa offrono spesso una risposta¹¹².

3. La lotta per le investiture come genesi della secolarizzazione

Sulle origini della secolarizzazione la tesi di Böckenförde si è rivelata particolarmente interessante in quanto, a differenza dell'opinione più diffusa, per cui la data ufficiale dell'inizio della secolarizzazione coinciderebbe con il 1803 e con il cosiddetto *Reichsdeputationshauptschluss*¹¹³, il nostro autore la retrodata alla lotta per le investiture dell'età medievale. Se la secolarizzazione, dunque, rivela la sua compiutezza solo in età moderna, Böckenförde sottolinea come la sua primissima genesi sia ben più lontana e la fa risalire al XI secolo, facendola convergere, così, con la lotta per le investiture (*Investiturstreit*) tra papato e impero dell'età medievale (1057-1122)¹¹⁴. La distinzione, e successivamente la separazione, tra l'ambito

¹¹² Cfr. H. Lübke, *Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze*, Wilhelm Fink Verlag, München 2001, p. 70 e ss. (trad. it. *La politica dopo l'illuminismo. Saggi filosofici*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007).

¹¹³ Questo concetto di secolarizzazione (*Hauptschluss* = relazione conclusiva e *Reichsdeputation* = deputazione imperiale) designa la soppressione di istituzioni ecclesiastiche a favore di istituzioni secolari. Essa rappresentò la principale istanza politica dei fautori della Rivoluzione francese. Dopo la pace di Lunéville (9 febbraio 1801), in Germania tutti i piccoli stati a destra del Reno furono secolarizzati e subordinati a strutture territoriali maggiori (*Mediatisierung*) per compensare la perdita dei territori ubicati sulla sinistra del Reno, che erano stati ceduti alla Francia. Il 2 ottobre 1801 la Dieta imperiale istituì una deputazione imperiale straordinaria per elaborare un piano di indennizzo; le modifiche strutturali riguardanti i territori, il diritto costituzionale e quello ecclesiastico sfociarono nel "Recessum Imperii" (*Reichsdeputationshauptschluss*) ratificato il 24 marzo 1803. Cfr. I. Knecht, *Der Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803. Rechtmäßigkeit, Rechtswirksamkeit und verfassungsgeschichtliche Bedeutung*. Duncker & Humblot, Berlin 2007.

¹¹⁴ Böckenförde sottolinea che, per questa interpretazione, si rifà molto al lavoro di A. Mirgeler, *Rückblick auf das abendländische Christentum*, Grünewald, Mainz 1961. Cfr. ivi p. 109 e ss.

«spirituale» e quello «secolare» venne inaugurata con il contrasto politico-spirituale tra il partito papale e quello imperiale, molto tempo prima, quindi, della Riforma Protestante e delle guerre civili di religione. Il Cristianesimo rappresentava allora il fondamento riconosciuto dell'ordinamento politico, il quale era, pertanto e allo stesso tempo, sacro. L'impero – ricorda Böckenförde – trovava nell'unità delle figure del papa e dell'imperatore il suo fondamento: «in entrambi la *res publica christiana* viveva come un'unità politico-religiosa»¹¹⁵. In questo mondo politico-religioso unitario la lotta per le investiture ebbe degli effetti irreversibili sull'ordinamento politico, comportandone la sua progressiva de-sacralizzazione. La distinzione tra «spirituale» e «secolare», proveniente proprio dalle elaborazioni della scienza teologica, disgregò l'unità del mondo politico-religioso. La separazione degli ambiti durante la lotta per le investiture «diventò (...) un'arma spirituale vera e propria. La sua applicazione significò comunque – e necessariamente – che l'“universo chiuso imperial-ecclesiastico” (...) venne disgregato nel suo nucleo più profondo. I titolari dell'ufficio spirituale reclamarono per sé, e per l'*ecclesia* da loro formata, tutto ciò che era spirituale, sacrale, sacro. Questa *ecclesia* (...) si separò dall'unità piena dell'*orbis christianus* (...). L'imperatore, anzi in generale l'intera funzione del dominio, vennero espulsi da questa nuova *ecclesia* e persero il loro luogo spirituale, per essere così licenziati nella sola dimensione temporale. L'imperatore non era più una persona benedetta, ma un laico come ogni altro credente»¹¹⁶. Così, con l'imperatore, anche l'ordinamento politico stesso acquistò una graduale autonomia dalla sfera spirituale, nel senso che, desacralizzato e secolarizzato, fu «posto su suo proprio binario, libero di svilupparsi da sé come affare terreno»¹¹⁷.

¹¹⁵ E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, op. cit., p. 37.

¹¹⁶ Ivi, pp. 38-39. Böckenförde ricorda come questo nuovo ordine per cui l'imperatore, in quanto cristiano, era ancora soggetto al giudizio dell'autorità spirituale (mentre quest'ultima non era sottoposta a quello dell'autorità politica) fu espresso nel *Dictatus papae* di Gregorio VII.

¹¹⁷ Ivi, p. 40.

L'aspetto interessante di tale processo, sottolinea Böckenförde, è che ciò che inizialmente poteva apparire come una svalutazione per l'ordinamento politico si rivelò ben presto una risorsa, perché portò alla sua emancipazione. La lotta per le investiture, quindi, «fa della politica un ambito a sé stante; questa non è più capace, e non ha più bisogno, di una fondazione spirituale, ma di una laica, cioè giusnaturalistica»¹¹⁸.

Se all'inizio questa separazione fu pensata per imporre il principio del dominio ecclesiastico – ossia la superiorità dell'elemento spirituale sulla sfera temporale in una società chiaramente ancora cristiana – per far ciò occorreva distinguere un ambito del tutto secolare, temporale, proprio appunto della politica. Questo rapporto di superiorità, però, si rovesciò ben presto, allorché la politica si rese conto che la *ratione peccati* doveva essere ora sottoposta alla *ratione ordinis publici*¹¹⁹. Inoltre, osserva Böckenförde, questo rovesciamento si verificò proprio a causa della volontà della Chiesa di imporre la propria supremazia, rivendicando la propria esclusività nella gestione degli “affari spirituali”, che considerava ben più importanti di quelli “terreni”. In questo modo, però, oltre ad un utilizzo strumentale della religione al fine di imporsi come potere superiore e di mantenere comunque un controllo sul potere temporale, la Chiesa avrebbe inconsapevolmente messo in moto un meccanismo di *liberazione* della religione e, quanto più rivendicava il proprio potere rispetto alla sfera politica, tanto più quest'ultima acquisiva consapevolezza della propria indipendenza: «il papato contribuì in maniera decisiva a rendere i detentori del potere temporale coscienti dell'autonomia e del carattere terreno della politica e a far sì che essi recuperassero via via, con la formazione di forme statuali di dominio, lo svantaggio in termini di istituzionalizzazione che avevano nei confronti della Chiesa stessa. Le forme embrionali dell'idea di sovranità e la delimitazione territoriale dello spazio del dominio si sono formate proprio attraverso il

¹¹⁸ Ivi, p. 40.

¹¹⁹ Cfr. ivi, pp. 42-43.

confronto con la rivendicazione papale alla supremazia»¹²⁰. Ciò che iniziava lentamente a delinearci era una suddivisione dei poteri per far fronte a finalità altrettanto distinte, quella della salvezza eterna dell'uomo e quella della limitazione della violenza e la fondazione della pace mondana, considerata pre-requisito indispensabile per il perseguimento della vita buona¹²¹. Questo, in realtà, fu solo un primo passo in direzione della secolarizzazione della sfera politica, perché se essa si era emancipata dall'ambito sacrale era anche vero che risultava ancora caratterizzata da una fondazione religiosa. Il cristianesimo rappresentava ancora la base di garanzia di omogeneità all'interno del territorio politico e le autorità politiche restavano pur sempre autorità cristiane. La seconda e decisiva fase del processo di secolarizzazione coincise con la Riforma protestante e la divisione confessionale che ne derivò.

4. La Riforma protestante e la divisione confessionale

Böckenförde fa notare come la secolarizzazione abbia conosciuto un nuovo e decisivo punto di svolta solo con la divisione confessionale – a seguito della Riforma protestante – che portò alla rottura dell'unità religiosa dell'Europa Occidentale. L'ordinamento politico si è trovato, così, di fronte ad una sfida ulteriore: fare fronte alle conseguenze provenienti dalla Riforma e la derivante diffusione del pluralismo religioso, eventi che hanno accelerato il compimento della separazione tra la sfera spirituale e quella temporale e il venir meno della necessità di una fondazione religiosa per lo Stato. La nuova situazione vedeva, all'interno di uno stesso ordinamento politico, la compresenza di diverse confessioni e sollevò il problema della loro convivenza. La salvezza dell'anima diventò il fine che le diverse confessioni si proposero di perseguire e per farlo ritennero legittimo servirsi di ogni

¹²⁰ Ivi, pp. 43-44.

¹²¹ Cfr. M. Nicoletti, Introduzione, ivi p. 11.

mezzo a loro disposizione, soprattutto i mezzi mondani della coercizione. E' evidente la brutalità con cui è stata tradita la stessa tradizione cristiana; inoltre, la divisione confessionale non produsse solo un conflitto religioso, sottolinea Böckenförde, ma anche e soprattutto una crisi della sfera politica – visto che la religione cristiana rivestiva ancora un ruolo fondamentale per l'ordinamento politico stesso – perché la pace e l'ordine sociale furono del tutto distrutti con l'inizio dei conflitti. Fu così che la questione religiosa divenne un affare politico di estrema gravità: «nel corso del Cinquecento e del Seicento, l'Europa fu percorsa da un'ondata di orribili guerre civili di carattere confessionale, dove si incrociavano e si collegavano di continuo interessi politici e interessi religiosi, l'impegno per la fede autentica e l'aspirazione all'estensione e all'affermazione del potere», ma proprio da queste, enfatizza Böckenförde «orse (...) lo Stato organizzato e legittimato in termini puramente temporali e politici; la sua nascita decise anche, fondamentale, della separazione tra religione e politica»¹²². In pieno accordo con le interpretazioni di Hegel circa il processo di secolarizzazione, Böckenförde rimarca il ruolo decisivo della Riforma protestante e della successiva divisione delle chiese, perché solo grazie a questi avvenimenti «lo Stato ha acquistato (...) la sua autonomia spirituale, la sua universalità trascendente i conflitti confessionali e il principio della sua forma»¹²³.

La separazione della sfera spirituale da quella temporale, inizialmente teorizzata e voluta dalla Chiesa per affermare la propria supremazia sulla politica, fu alla base, al contrario, del ribaltamento della situazione per cui era ora la politica ad affermare il suo primato sull'ambito spirituale, al fine di neutralizzarne il potenziale di ostilità. Le richieste rivolte al potere istituzionale, provenienti dalle varie confessioni per affermare la propria verità sulle altre, produssero un conflitto dal carattere del tutto politico: «non

¹²² E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, op. cit., p. 47.

¹²³ Cfr. Id., *Osservazioni sul rapporto fra Stato e religione in Hegel*, in *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, op. cit., p. 65 (titolo originale, *Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel*, in *Recht, Staat, Freiheit*, op. cit., pp. 115-142).

deve dunque meravigliare che il potere temporale, i re e i principi, per non diventare semplici funzionari esecutivi dei rispettivi partiti religiosi, abbiano preso nelle proprie mani, per salvare l'ordinamento politico, gli affari spirituali, cioè li abbiano sottoposti al proprio controllo e alla propria decisione, e abbiano così fatto valere il primato della politica sulla religione. Solo in tal modo, ovvero tramite il fatto che la politica si collocò al di sopra delle richieste avanzate dai vari partiti religiosi in lotta tra loro, emancipandosene, poté ricrearsi un ordinamento politico pacificato, sinonimo di pace e sicurezza per i popoli e per i singoli»¹²⁴.

Gli avvenimenti che caratterizzarono la guerra civile confessionale in Francia, innalzata dall'autore come esempio paradigmatico di questa grave destabilizzazione che coinvolse l'Europa, mettono bene in risalto l'urgenza avvertita dal potere temporale dell'epoca di trovare una soluzione ad una situazione diventata insostenibile. L'esigenza che si sollevò da tale situazione coincise con il raggiungimento di uno "stato" di pace (ossia assenza di conflitti, quiete pubblica e sicurezza della vita civile) che, in realtà, solo lo Stato civile moderno era in grado di soddisfare. In questo clima di divisione e in una linea del tutto nuova rispetto alla classica tradizione del diritto naturale cominciò ad affermarsi il pensiero dei cosiddetti *politiques* (termine che indicava i giuristi francesi legati allo Stato), ed in particolare la loro concezione di "pace formale", secondo cui la guerra civile provocherebbe solo sofferenze inutili. La diversità tra le confessioni e la cieca convinzione di dover imporre la supremazia di una Verità sulle altre non sono più considerate, infatti, validi motivi per scatenare un conflitto armato: «di contro al terrore e alle sofferenze propri della guerra civile, la pace formale è per i *politiques* un bene *che si giustifica in sé*. Essa può essere ottenuta solo tramite l'unità del paese (...) possibile solo attraverso il rispetto del comando del re, in quanto legge suprema; il re è l'istanza neutrale, posta al di sopra dei partiti

¹²⁴ Id., *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, op. cit., p. 48.

e dei cittadini in lotta»¹²⁵. In tale ottica il sovrano, rappresentante lo Stato in generale, avrebbe il dovere di mantenere la pace e di salvaguardare la vita dei suoi cittadini. La pace ‘formale’ rappresentava l’unica soluzione possibile per fermare le atrocità delle guerre civili a sfondo confessionale; le perdite e le sofferenze causate dalle guerre civili erano infatti un prezzo troppo alto, anche per la Verità.

Vale la pena allontanarci momentaneamente dalla ricostruzione storica per spendere qualche parola in favore dell’accento sul ruolo e la responsabilità che Böckenförde attribuisce al giurista per la promozione della pace e convivenza umana all’interno dell’ordinamento statale. Il giurista ha il compito fondamentale di vegliare sulla tutela della libertà e su ogni attacco contro di essa, al fine di preservare l’ordine e la pace interni. Per fare questo, egli deve essere pronto ad assumere un atteggiamento *super partes*, rinunciando così anche alle proprie convinzioni personali ogni qual volta si tratta di regolare tale convivenza nel rispetto della libertà: «il giurista (...) sta sotto la costrizione di comportarsi e decidere, e inoltre l’orientamento al bene comune non lo dispensa dalla necessità, (...) di accettare lealmente una forma di ordinamento meno buona, dal punto di vista del diritto naturale, nel caso è data una, e di adoperarsi per essa, in modo da assicurare almeno i valori da essa garantiti e da impedire una deviazione cattiva, ossia una forma totalitaria di dominio»¹²⁶. Questa visione del giurista è stata fatta propria dallo stesso Böckenförde, che ha sempre svolto la sua professione con la profonda consapevolezza delle responsabilità e dei doveri ad essa relativi: «Il modo in cui ho cercato di percepire il compito del giurista (...) è stata la via giusta per realizzare la spiritualità cristiana in una normalità pluralistica? Sono aperto ad

¹²⁵ Ivi, pp. 50-51. Per quanto riguarda la guerra confessionale in Francia, Böckenförde si rifà soprattutto a R. Schnur, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts*, Duncker&Humblot, Berlin 1962, pp. 16-23; per quanto riguarda le guerre di religione a seguito della Riforma protestante cfr. J. Lecler, *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, Morcelliana, Brescia 1967 (edizione originale *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 voll., Aubier Montagne, Paris 1955).

¹²⁶ E.-W. Böckenförde, *Noch einmal: Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche. Eine Kontroverse*, in *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, op. cit., p. 38. La traduzione è mia.

obiezioni, ma credo di sì. In ogni caso fino ad ora qualcosa non mi è toccato – e io per primo prendo ciò come una conferma – vale a dire il conferimento di un’onorificenza ecclesiastica con riferimento all’attività di giurista»¹²⁷. Questa affermazione trova riscontro nei testi stessi di Böckenförde, il quale, non di rado, rivolge parole anche molto dure e critiche nei confronti della Chiesa, nel momento in cui si tratta di analizzarne gli errori e metterne il luce le mancanze.

Per tornare al discorso sull’affermazione dell’ordine politico secolare, Böckenförde osserva che con le prime teorizzazioni sulla pace formale a seguito delle guerre civili confessionali in Francia, «la separazione tra politica e religione, l’affermazione della loro autonomia, si impone qui senza grande clamore, ma con fermezza»¹²⁸; occorrerà, per questo, attendere l’Editto di Nantes del 1598 che, con il tentativo di accettare la convivenza di due religioni in un solo Stato, sancì la prima, effettiva separazione tra Stato e Chiesa. Inoltre, nonostante quasi in tutta Europa il principio della religione di Stato era ancora presente, Böckenförde precisa che «la religione non era più garantita *de jure*, ma *de facto*; e lo era in forza della decisione del potere politico»¹²⁹. Ciononostante, come precisa Preterossi «La fase di apparente ‘confessionalizzazione’ con la quale si chiusero le guerre di religione (registrata dalla massima “*cuius regio eius religio*”) si rivelò alla lunga foriera di laicizzazione, poiché la gestione politica degli affari spirituali significava la loro sterilizzazione, tanto che, con il tempo, si aprirono nello Stato assoluto spazi di tolleranza per i culti non ufficiali, purché spoliticizzati»¹³⁰.

¹²⁷ Id., *Als Christ im Amt eines Verfassungsrichters* (1999), in E.-W. Böckenförde, A. Schavan (Hrsg.), *Salz der Erde. Christliche Spiritualität der Welt von heute*, Schwaben, Ostfildern 1999, pp. 14-28, ora in *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, op. cit., p. 423. La traduzione è mia.

¹²⁸ E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, op. cit., p. 51.

¹²⁹ Ivi, p. 54.

¹³⁰ G. Preterossi, *Prefazione*, in E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all’Europa unita*, op. cit., p. VII.

5. La dottrina dello Stato di Hobbes e la svolta della Rivoluzione francese

La dottrina dello Stato di Thomas Hobbes è, per Böckenförde, l'espressione teorica che meglio spiega la svolta prodotta dalle guerre di religione. Hobbes concepisce lo Stato come sovrano che garantisce la pace e la sicurezza esterne; la questione religiosa, in altre parole, non è di sua competenza. Lo Stato deve impegnarsi a garantire solo la *salus publica*, ossia la difesa dei cittadini da attacchi nemici, la pace interna e, in generale, la tutela e la sicurezza dei beni vitali elementari, legati all'esistenza esterna, nonché della libertà «innocua»¹³¹. La garanzia della religione non è qui più prevista. Lo Stato è ora dotato del *summum imperium*, cioè del potere supremo di dominio, e rappresenta così la condizione minima per garantire la sicurezza e la pace. Degno di nota è, per Böckenförde, il fatto che Hobbes pervenga alla teorizzazione dello Stato sovrano attraverso l'uso della *recta ratio*, ossia di una ragione autonoma, non più guidata e dipendente dalla fede bensì individualistica e finalistica¹³².

La ragion di Stato è adesso una ragione del tutto svincolata dalla fede e dalla religione in generale e si riallaccia al concetto di legge naturale¹³³. Non si tratta di un sistema che rimanda all'ateismo, puntualizza Böckenförde in contrapposizione a quanto affermato da Leo Strauss¹³⁴; esso incarna, piuttosto, il principio di secolarizzazione, in cui la fondazione dello Stato non è più rintracciabile nella fede cristiana ma, al contrario, è indipendente da essa senza con ciò rifiutarla. In questo senso, ricorda l'autore, si comprendono sia l'intimazione a tacere rivolta ai teologi da Alberico Gentile *silete theologi in*

¹³¹ Cfr. T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di N. Bobbio, TEA, Milano 1988, p. 249.

¹³² Per approfondimenti su Hobbes e la sua filosofia dello Stato moderno cfr. tra gli altri, Y. C. Zarka, *Hobbes e il pensiero politico moderno*, Palomar, Bari 2001; M. Corsi, *Introduzione al Leviatano: le radici dello Stato moderno nel pensiero etico-politico di Hobbes*, ETS, Pisa 1996; T. Magri, *Il pensiero politico di Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1994.

¹³³ Hobbes definisce la legge naturale come «un dettame della ragione riguardo a quel che si deve fare o tralasciare per conservare la vita e le membra quanto più a lungo». T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, op. cit., p. 95.

¹³⁴ Cfr. L. Strauss, *Hobbes politische Wissenschaft*, Luchterhand, Neuwied 1966, pp. 78 e ss.

munere alieno (fate silenzio, teologi, in questo ufficio che non vi compete)¹³⁵, sia il detto di Hobbes *auctoritas non veritas facit legem* (l'autorità, non la verità, fa la legge)¹³⁶, come inviti a considerare il pericolo della guerra civile per motivazioni di fede. E' importante sottolineare come tali inviti non sono nati da qualche forma di anticlericalismo¹³⁷; Hobbes stesso sottolinea come i Vangeli – e in generale i comandamenti di Dio – non si pronuncino mai contro il potere dominante del sovrano e contro l'assoluto dovere di obbedienza dei sudditi: «ciò significa che Stato e Cristianesimo possono coesistere e che riconoscere il potere decisionale sovrano dello Stato non implica negare la fede; in questo modo la fondazione e la definizione finalistica puramente temporale, utilitaristica, dello Stato, non viene soppressa, né contestata nella sua coerenza logica»¹³⁸.

Questo esempio di Stato politico previsto da Hobbes, ricorda il pensatore tedesco, non si forma se non attraverso un processo graduale e trova una sua completa affermazione soltanto con la Rivoluzione francese. La *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, ricorda Böckenförde, definisce lo Stato come “corpo sociale” e stabilisce, tra le altre cose, come la sua legittimazione risieda ora nel riferimento all'individuo quale libera personalità singola autodeterminata: «la sua base è l'uomo *in quanto uomo*. Ma l'uomo che compare nel concetto naturale del diritto razionale (...) è un essere profano, emancipato da una destinazione necessariamente religiosa»¹³⁹. Nel 1791 la Costituzione francese ribadisce l'impegno dello Stato a salvaguardare e conservare la libertà dell'individuo, tra cui c'è anche quella di fede e religione: «in tal modo lo Stato diventa

¹³⁵ Cfr. A. Gentile, *De iure belli*, J. C. Rolfe (a cura di), Clarendon Press, Oxford 1933, I, cap. 13.

¹³⁶ T. Hobbes, *Leviathan*, C. B. Macpherson (a cura di), Penguin, New York 1986, parte II, ca. XXVI.

¹³⁷ Cfr. E.-W. Böckenförde, *La libertà religiosa come compito dei cristiani*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 39 (titolo originale *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen* (1965), in *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, op. cit., pp. 197-212).

¹³⁸ E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, op. cit., pp. 58 e 59.

¹³⁹ Ivi, pp. 59-60. Vedremo, tra poco, come queste riflessioni siano fortemente influenzate, ancora una volta, dal pensiero di Hegel.

neutrale, come tale, nei confronti della religione, ovvero si emancipa, come Stato, dalla religione. La religione viene rimandata all'ambito della società e viene dichiarata questione di competenza della valutazione di valore dei singoli, o molti, cittadini; essa non è più parte integrante dell'ordinamento statale come tale. Lo Stato la "licenzia", nel duplice senso di un liberare che è insieme un congedare»¹⁴⁰. Stato e Chiesa sono, così, definitivamente separati.

A questo punto vogliamo mettere in evidenza un elemento fondamentale dell'interpretazione di Böckenförde: la nascita dello Stato liberale secolarizzato ha determinato la fine dello Stato cristiano ma, proprio grazie a questo cambiamento il cristianesimo ha avuto la possibilità di manifestarsi nella sua essenza più profonda. La conquista della secolarizzazione è rappresentata dalla possibilità per tutti di poter seguire ed esprimere le proprie convinzioni morali all'interno della società, nonostante queste fossero sempre più variegate dal punto di vista culturale e religioso, grazie a una libertà religiosa che, con il tempo, si è affermata indistintamente per tutte le confessioni. Questa conquista imprescindibile testimonia, per Böckenförde, la vera essenza del cristianesimo come religione della libertà che, dal punto di vista giuridico, ha assunto la forma dello Stato liberale secolarizzato. Vedremo ora come tale interpretazione sia fortemente debitrice della filosofia di Hegel, in particolare dei suoi studi in merito al rapporto tra Stato e cristianesimo.

6. Le riflessioni di Marx e di Hegel sul processo di secolarizzazione

Per spiegare meglio questa svolta Böckenförde ricorre alle riflessioni di Marx e in particolare al suo scritto giovanile *Zur Judenfrage*. Marx afferma che la religione non rappresenta più la forza che sostiene lo Stato, anche se

¹⁴⁰ Ivi, p. 60.

rimane una forza all'interno della società civile: «L'uomo si emancipa *politicamente* dalla religione quando la relega dal diritto pubblico al diritto privato. Essa non è più lo spirito dello *Stato*, ove l'uomo (...) si comporta come ente di genere, in comunità con altri uomini; essa è diventata lo spirito della *società civile*, dell'ambito dell'egoismo (...). Essa non è più l'essenza della *comunità*, bensì l'essenza della *distinzione*»¹⁴¹. Lo Stato è qui laicamente concepito come garante del diritto alla libera professione religiosa (o alla non professione) e soprattutto «la sostanza dell'universale, che lo Stato deve incorporare e assicurare, non può più essere cercata nella religione, in una religione determinata, ma va trovata in obiettivi e interessi comuni di natura secolare, indipendenti dalla religione. La misura della realizzazione della libertà religiosa designa pertanto la misura della laicità [*Weltlichkeit*] dello Stato»¹⁴². In realtà non è solo lo Stato moderno che permette il riconoscimento e la protezione della libertà religiosa, ma è la crescita della consapevolezza pubblica dell'importanza di questa libertà che, a sua volta, permette allo Stato moderno di non chiudersi nell'ideologia. Perfino l'idea di «Stato cristiano», che spesso è stata richiamata nel corso del XIX secolo per contrapporsi alla secolarizzazione, non fu più efficace¹⁴³. In realtà, il Cristianesimo fu utilizzato per fini politici e mondani e, come coglie ancora acutamente Marx «lo Stato *cristiano* perfetto non è il cosiddetto Stato *cristiano*, il quale riconosce il cristianesimo come proprio fondamento, come religione statale e in forza di ciò si comporta in maniera esclusiva nei confronti delle altre religioni; lo Stato cristiano perfetto è piuttosto (...) lo Stato *democratico*, lo Stato che relega la religione tra le altre componenti della società civile. Lo Stato che è ancora teologo, che ancora ufficialmente si

¹⁴¹ K. Marx, *Zur Judenfrage*, in Id., *Die Frühschriften*, a cura di S. Landshut, Kröner, Stuttgart 1953, p. 183; trad. it., *Sulla questione ebraica*, a cura di D. Fusaro, Bompiani, Milano 2007, p. 115.

¹⁴² E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, op. cit., p. 61. E' qui degno di nota il fatto che per Böckenförde la valutazione della compiutezza ed espressione della laicità sia strettamente dipendente dal grado di rispetto ed esercizio del diritto alla libertà religiosa.

¹⁴³ Si ricordino, in particolare, l'età della Restaurazione dopo la Rivoluzione francese oppure i primi anni del secondo dopoguerra in Germania.

professa di fede cristiana, che non ha ancora l'ardire di dichiararsi *Stato*, non è ancora riuscito ad esprimere *mondanamente e umanamente*, nella sua realtà in quanto Stato, il fondamento *umano*, del quale il cristianesimo l'espressione esaltata. (...) Il cosiddetto Stato cristiano è la negazione cristiana dello Stato, niente affatto la realizzazione statale del Cristianesimo»¹⁴⁴. Lo «Stato cristiano», infatti, rimanda ad una contraddittorietà sostanziale e «finisce per tradire i due elementi che si propone di coniugare: da un lato l'elemento dello Stato, come luogo della convivenza plurale resa possibile dalla neutralizzazione dei conflitti religiosi, dall'altro il cristianesimo come religione della libertà e della carità»¹⁴⁵. Ogni sforzo per ristabilire la religione cristiana quale fondamento istituzionale dello Stato fallì, poiché «fu la libertà religiosa ad avere l'ultima parola. Ed essa doveva avere l'ultima parola, se lo Stato non voleva rinunciare a se stesso»¹⁴⁶.

A questo punto della riflessione, Böckenförde si pone delle domande in modo particolare sul significato effettivo del processo di secolarizzazione. Se il cristianesimo non è più il fondamento dell'ordinamento politico, infatti, non si può però negare il fatto che esso rimane una forza in grado di ispirare le coscienze e di avere un'influenza sulla sfera pubblica. Non bisogna dimenticare, oltre a ciò, che l'affrancamento della politica moderna dal cristianesimo si è prodotto anche grazie a dinamiche proprie del cristianesimo stesso. Quindi, quale rapporto conserva lo Stato secolarizzato (in modo particolare, nella sua forma democratica) con il Cristianesimo, visto che la religione cristiana ha comunque contribuito a plasmarlo, nonostante non ne costituisca più la base¹⁴⁷? E' lecito affermare che la secolarizzazione dello Stato comporti anche una *decristianizzazione*? Böckenförde si chiede, in altri termini: «La fede cristiana (...) è una religione come le altre, per cui la giusta

¹⁴⁴ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, op. cit., p. 119.

¹⁴⁵ M. Nicoletti, Introduzione, in E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, op. cit., pp. 14-15.

¹⁴⁶ E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, op. cit., p. 63.

¹⁴⁷ Sulle radici cristiane della democrazia, cfr. G. Dalla Torre, *Dio e Cesare*, op. cit., pp. 152-157.

forma in cui può presentarsi è quella del culto pubblico (della *polis*), oppure essa trascende le religioni precedenti, in quanto la sua efficacia e la sua realizzazione stanno proprio nell'abbattere le forme sacrali della religione e il dominio pubblico del culto, e nel condurre gli uomini verso un ordinamento razionale (...) cioè alla consapevolezza della propria libertà?»¹⁴⁸. La religione cristiana è una fede come tutte le altre – nonostante la sua rilevanza per lo sviluppo storico europeo – che ha gradualmente perso il suo potere pubblico, oppure essa è arrivata alla sua vera, completa realizzazione proprio attraverso la secolarizzazione?

E' interessante che per rispondere a queste domande Böckenförde faccia ricorso ad Hegel ed alla sua interpretazione del processo di secolarizzazione. Böckenförde non nasconde la sua stima per il filosofo dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, affermando senza mezzi termini che il problema del rapporto fra Stato e religione è stato da questi discusso sistematicamente e a un livello di riflessione intellettuale che dopo di lui non è stato più raggiunto da nessun altro¹⁴⁹. Aggiunge ancora Böckenförde che la via percorsa da Hegel per analizzare tale questione è stata una «via universalmente concreta» e questo rende le sue riflessioni particolarmente rilevanti¹⁵⁰. Hegel, infatti, considera la secolarizzazione come un processo positivo che ha caratterizzato l'epoca moderna europea e, attraverso una prospettiva specificatamente cristiana, ne comprende gli effetti non come opposizione ma, al contrario, come vero e proprio compimento del contenuto della Rivelazione (il 'farsi uomo' di Dio)¹⁵¹. Hegel considera lo Stato (lo Stato della sua epoca, naturalmente) come un vero e proprio prodotto della religione cristiana, in

¹⁴⁸ E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, op. cit., pp. 64-65.

¹⁴⁹ Cfr. *ivi*, nota 50, p. 70.

¹⁵⁰ Cfr. *Id.*, *Osservazioni sul rapporto fra Stato e religione in Hegel*, in *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, op. cit., p. 57.

¹⁵¹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1964; trad. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi, Milano 1996, § 185, p. 339; *Id.*, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1968; trad. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1980, vol. II, § 552, p. 525.

virtù della sua unione di universalità e particolarità e del riconoscimento e dello sviluppo della soggettività. Solo nella religione cristiana, infatti, si è affermato il principio della libertà soggettiva, ed ecco perché il cristianesimo, in quanto «religione della libertà» per eccellenza – poiché l'essenza del suo credo è basata sulla dignità dell'essere umano in quanto fatto a immagine e somiglianza di Dio – arriva a produrre lo Stato come la realtà della libertà¹⁵².

Stato e religione cristiana, in Hegel, non rappresentano due forze in contrapposizione – ci ricorda Böckenförde – ma al contrario sono due diverse forme di realtà parallele. Ciononostante, «La determinazione fondamentale del rapporto fra Stato e religione, quale indicata da Hegel, ha come premessa la separazione fra Stato e Chiesa, e con ciò la dissoluzione dell'immediata unità politico-religiosa del Medioevo»¹⁵³.

Delle riflessioni hegeliane, tuttavia, Böckenförde propone anche una critica. Se, infatti, i due pensatori percorrono la stessa strada nella comprensione dello sviluppo storico e sociale del cristianesimo, tuttavia essi si separano negli esiti. Hegel perviene ad uno Stato cristiano, mentre Böckenförde ad uno Stato neutrale e secolarizzato che non assicura la tutela né del cristianesimo né di nessun'altra religione. Secondo il nostro pensatore lo Stato hegeliano, per quanto sia liberale, non è ancora pervenuto alla neutralità: nonostante la separazione tra Stato e Chiesa esso conservava un parallelismo tra queste due autorità teso alla realizzazione di una sostanza unitaria, oggi improponibile¹⁵⁴. L'universalità dello Stato non si determina più in base ad una data religione, bensì in base a scopi politico-mondani. Böckenförde ammette come talvolta tali scopi possano convergere con

¹⁵² Cfr. E.-W. Böckenförde, *Osservazioni sul rapporto fra Stato e religione in Hegel*, in *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, op. cit., p. 63. Ricordiamo che anche un altro importante pensatore tedesco, Karl Löwith, sosteneva il collegamento di religione cristiana, in particolare, e secolarizzazione. Il “farsi uomo” di Dio è, per Löwith, una caratteristica che fa del cristianesimo una religione diversa da tutte le altre e segno di collegamento evidente con il processo di secolarizzazione. Anche per quanto riguarda le sue riflessioni, tuttavia, il richiamo a Hegel è esplicito. Cfr. Karl Löwith, *Hegel e il cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1972.

¹⁵³ Ivi, p. 65.

¹⁵⁴ Cfr. ivi, p. 77.

principi fondati sulla religione, ma ciò sarebbe eventualmente dovuto al caso, non alla necessità. Questa è la differenza fondamentale tra lo Stato moderno secolarizzato e quello concepito da Hegel e Böckenförde non esita ad evidenziarla¹⁵⁵.

Queste considerazioni, tuttavia, non escludono il fatto che la religione, anche nello Stato moderno secolarizzato, rimane fondamentale per lo spirito della società. Böckenförde prosegue, ritornando nuovamente all'autore della *Questione ebraica*, ricordando come lo stesso Marx abbia messo in evidenza come l'emancipazione dello Stato dalla religione non sopprima, né si proponga di sopprimere, l'effettiva religiosità dell'uomo¹⁵⁶. La religione, proprio in quanto dimensione profonda e reale del singolo, e quindi del cittadino, può arrivare ad incidere anche sul funzionamento dello Stato secolare. Oltre a ciò, puntualizza Böckenförde, è proprio lo Stato secolare che permette alla religione di ricoprire tale ruolo e di avere la possibilità di agire nello spazio sociale: «la libertà religiosa è libertà confessionale dei cittadini non solo in senso “negativo”, ma anche in senso “positivo”»¹⁵⁷.

Lo Stato e la religione sono così separati: «è vero che – in quanto Stato moderno e secolare – esso ammette la religione e garantisce la sua libertà come dimensione della libertà delle persone che stringe in unità, ma non dipende dalla religione, né è ad essa vincolato nella sua politica»¹⁵⁸. La religione nello Stato secolarizzato non può più sussistere in forma istituzionale e ufficiale, ma solo per questo è lecito affermare – si chiede Böckenförde – che «la fede cristiana è condannata alla perdita della sua efficacia nel mondo e di una possibile sua incidenza nella storia?». Inoltre, «di che cosa vive lo Stato e dove trova la forza che lo regge e che gli garantisce

¹⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 79.

¹⁵⁶ Cfr. K. Marx, *Sulla questione ebraica*, op. cit., p. 115. Occorre a questo riguardo precisare che, secondo Marx, non è sufficiente che lo Stato si liberi di una religione di Stato perché «l'emancipazione *politica* dalla religione non è l'emancipazione compiuta, priva di contraddizioni, dalla religione, giacché l'emancipazione politica non è la maniera compiuta, priva di contraddizioni, dell'emancipazione *umana*». Cfr. *ivi*, p. 105.

¹⁵⁷ E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, op. cit., p. 65.

¹⁵⁸ *Id.*, *Osservazioni sul rapporto fra Stato e religione in Hegel*, in *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, op. cit., pp. 55-56.

omogeneità, dopo che la forza vincolante proveniente dalla religione non è e non può più essere essenziale per lui?»; ancora «è possibile fondare e conservare l'eticità in maniera del tutto terrena, secolare? Fondare lo Stato su una “morale naturale” [*natürliche Moral*]?»¹⁵⁹. Queste riflessioni sono fondamentali per capire il vero nocciolo della questione molto cara a Böckenförde. Il nostro autore, infatti, cerca di mettere in collegamento la nascita dello Stato moderno con la religione cristiana: lo Stato moderno che si fonda sulla libertà sarebbe mai nato e avrebbe mai avuto le caratteristiche che effettivamente ha se avesse dovuto confrontarsi con una religione diversa da quella cristiana? La risposta di Böckenförde a questa domanda è negativa. Il legame con il cristianesimo è, per la nascita dello Stato liberale secolarizzato, fondamentale. Il problema sta ora nel comprendere in che modo, nonostante questo legame imprescindibile, lo Stato possa essere neutrale nei confronti di questa religione.

7. Le questioni sollevate dal saggio

Le domande sopra poste sono del tutto attuali – ricordiamo che il saggio è scritto nel 1967 – ed evidenziano un problema che le democrazie europee si trovano oggi a dover affrontare e risolvere, soprattutto perché la società civile è nel nostro tempo profondamente variegata dal punto di vista culturale e religioso. La globalizzazione, le copiose migrazioni dall'est europeo, ma anche dall'Asia, dall'India e dall'Africa, rendono le società europee sempre più pluralistiche, comportando la perdita di quell'unità e quell'omogeneità che, in passato, è stata tanto utile – se non essenziale – per conservare la coesione e la lealtà della società stessa nei confronti dello Stato. Lo Stato secolarizzato si trova oggi a dover difendere quel valore per il quale ha

¹⁵⁹ Id., *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, op. cit., p. 66.

combattuto e che ne costituisce la base – ossia la libertà – dovendo far fronte, però, a una sfida nuova, quella della forte pluralità della sua società. Come garantire, infatti, la libertà e la completa soddisfazione delle richieste di tutti i suoi cittadini, se spesso queste richieste sono in contrasto le une con le altre, provenendo dalle più disparate culture e religioni?

Le riflessioni avviate da Böckenförde nel 1967 si sono rivelate del tutto anticipatrici di una situazione che, con tutta probabilità, più di quaranta anni fa non si era ancora dispiegata e mostrata in tutta la sua complessità, ma che l'autore ha saputo cogliere con lucidità e anticipo. E' per questo che oggi questo saggio è tornato al centro del dibattito filosofico, ed in generale intellettuale, intorno al tema della democrazia e del suo rapporto con la religione, rappresentando un punto di partenza e proponendo una questione a cui non è facile rispondere. In questi anni in cui il pluralismo è aumentato vertiginosamente e considerevolmente le democrazie si sono rivelate deboli nel mantenere vivi quei valori che costituiscono la base e la fonte di identificazione per la società, per questo le religioni – e in Europa il cristianesimo in modo particolare – si sono adoperate ancora di più per offrire risposte ad una società in cerca di stabilità. Böckenförde coglie, nel 1967, il dilemma di fondo che caratterizza la democrazia liberale e secolarizzata europea e si chiede: «fino a che punto i popoli uniti in stati possono vivere sulla base della sola garanzia della libertà, senza avere cioè un legame unificante che preceda tale libertà?»¹⁶⁰. In altre parole, la garanzia della libertà del singolo è in grado effettivamente di sostenere l'ordine politico, oppure non è sufficiente ed è quindi necessario che vi sia sempre un vincolo unificatore precedente a quella libertà?

Il motivo per il quale questa questione non si è posta immediatamente, con la nascita della democrazia moderna, è per Böckenförde chiaro e scontato: nel diciannovesimo secolo, infatti, se la religione non rappresentava

¹⁶⁰ Ivi, p. 66.

più lo spirito che teneva unita la società perché la secolarizzazione aveva reso possibile la sua emancipazione da ogni riferimento religioso, la forza unificante che aveva preso il posto della religione stessa fu allora proprio una forza politica, ossia l'idea di Nazione (entro la quale, ricorda tuttavia l'autore, la tradizione morale cristiana giocava un ruolo ancora predominante¹⁶¹), per la quale sembrò che valesse la pena combattere anche a rischio della vita¹⁶². L'idea di Nazione, comunque, rivelò ben presto la propria debolezza, perdendo la sua potenza unificante. Lo Stato secolarizzato ha il grande limite (e allo stesso tempo la più grande ricchezza) nel fatto che non assume nessun principio specifico come contenuto vincolante. Esso è neutrale nel senso che qualsiasi ideologia o concezione etico-morale non può più essere presa come fondamento dell'ordinamento. Nonostante ciò, lo Stato ha bisogno che la società sia unita da un sentimento di intesa per ciò che riguarda le questioni fondamentali, al fine di proteggere la pace e la stabilità¹⁶³. Se una soluzione appare il ricorso a dei valori imposti dall'alto¹⁶⁴, Böckenförde mette in guardia dal ricorso a tale possibilità per fondare l'omogeneità e l'unità di uno Stato, in quanto i "valori", che possono apparire in un primo momento efficaci, si rivelerebbero prima o poi come una forza insufficiente, oltre che pericolosa e distruttiva. E' qui evidente il riferimento di Böckenförde a Carl Schmitt e alle sue riflessioni sulla cosiddetta «tirannia dei valori». Per Schmitt, infatti, ogni valore postula un giudizio di disvalore su tutto ciò che gli si oppone, terminando inevitabilmente in una «tirannia dei valori»¹⁶⁵. Non è nostra intenzione, in questa sede, approfondire le riflessioni di Böckenförde in materia di giurisprudenza costituzionale, ma ci sembra importante sottolineare come egli sia fortemente critico verso i tentativi di derivare dalla

¹⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 67.

¹⁶² Cfr. R. Brubaker, *Einwanderung und Nationalstaat in Frankreich und Deutschland*, «Der Staat», n. 28, 1989, pp. 1-5.

¹⁶³ Cfr. E.-W. Böckenförde, *Fundament der Freiheit*, in E. Teufel (Hrsg.), *Was hält die Gesellschaft zusammen?*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997, pp. 89-99.

¹⁶⁴ Per approfondimenti, cfr. V. Zsifkovits, *Demokratie braucht Werte*, Lit, Münster 1998.

¹⁶⁵ Cfr. C. Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, in *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, op. cit., pp. 37 e ss.

costituzione un “sistema di valori”. Lo stesso Habermas nel suo ricco volume *Fatti e Norme*¹⁶⁶ fa notare come effettivamente una “giurisprudenza dei valori” possa risultare del tutto pericolosa, così come è stato indicato lucidamente da Böckenförde, perché tenderebbe inevitabilmente ad imporre sempre delle ideologie particolari a scapito della libertà¹⁶⁷. Più avanti, comunque, ci sarà modo di fare qualche ulteriore precisazione riguardo questo aspetto.

8. Il ‘teorema’ di Böckenförde

Le problematiche sopra descritte portano Böckenförde ad affermare che: «*Lo Stato liberale [freiheitlich] secolarizzato [säkularisiert] vive di presupposti che non può garantire. Questo è il grande rischio che esso si è assunto per amore della libertà*»¹⁶⁸. Che cosa vuol dire che lo Stato vive di presupposti che non può garantire? Questo dubbio rimanda alla questione della libertà. Lo Stato liberale, infatti, può esistere solo se la libertà – che esso tutela – si regola a partire dall’interno, afferma Böckenförde, ossia dalla moralità dal singolo che è parte della società. Ma per fare questo lo Stato non può contare sui mezzi di coercizione che pure gli sono propri. In altri termini, lo Stato non può imporre ai propri cittadini, attraverso la costrizione giuridica, il sentimento di coappartenenza ad uno Stato fondato sulla libertà. Questo sentimento, questo “sentire comune” dovrebbe provenire da una sfera, per così dire, morale del singolo cittadino. Per garantire la libertà, per la quale lo Stato secolarizzato è quello che è, lo Stato stesso rinuncia, e deve farlo, a prescrivere un’ideologia etica, altrimenti finirebbe per contraddire se stesso e

¹⁶⁶ J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1993 (titolo originale *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1992).

¹⁶⁷ Cfr. *ivi*, trad. it., p. 307.

¹⁶⁸ E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, op. cit., p. 68.

perderebbe tutta la forza che lo ha fatto nascere e che rende possibile la sua sopravvivenza.

Lo Stato moderno si è affermato proprio per adempiere ad una funzione ben precisa: quella di neutralizzare i conflitti provenienti dalle diverse concezioni religiose e culturali, ponendosi come strumento di pacificazione, attraverso il riconoscimento del diritto alla libertà di coscienza. Ciò comporta la rinuncia ad utilizzare gli strumenti della coercizione fisica su tutta la sfera morale (idee e valori). Lo Stato, per sua stessa natura, non può imporre a nessun cittadino alcun punto di vista, alcuna religione, alcuna concezione del mondo in particolare. Non può imporre con la forza nemmeno, naturalmente, quei valori che stanno alla base della sua stessa nascita e sviluppo: libertà e uguaglianza dei cittadini, tolleranza, solidarietà e così via. Ecco perché lo Stato non può garantire quei presupposti che gli sono pre-esistenti e su cui si fonda: esso non può imporli ma solo sperare che essi si rigenerino costantemente, che siano sempre accettati e riconfermati attraverso la libera scelta – volontaria – dei cittadini. Il funzionamento della democrazia liberale, in altre parole, dipende da atteggiamenti culturali volontari orientati ai valori democratici. Il ‘paradosso’ espresso dalla tesi böckenfördiana riguarda il rischio di delegittimazione che l’ordine politico decide di correre per essere se stesso.

L’amore per la libertà comporta quindi, per lo Stato, l’accettazione del pericolo di disgregazione di quei valori. Questo accento sull’atto del donare la libertà come segno d’amore sta a significare che la libertà è un bene troppo prezioso, per il quale vale la pena rischiare la propria sopravvivenza¹⁶⁹. Come fa notare Michele Nicoletti nell’introduzione al saggio del 1967, la crisi della Repubblica di Weimar e l’affermarsi dello Stato totalitario sono state per Böckenförde esperienze fondamentali che hanno senza dubbio giocato un

¹⁶⁹ Cfr. E.-W. Böckenförde, *Der freiheitliche säkularisierte Staat*, in S. Schmidt und M. Wedell (Hrsg.), „*Um der Freiheit willen!...*“. *Kirche und Staat im 21. Jahrhundert. Festschrift für Burkhard Reichert*, Herder, Freiburg i. B. 2002, pp. 19-23.

ruolo decisivo per lo sviluppo delle sue riflessioni intellettuali al tema della religione e del suo rapporto con lo Stato¹⁷⁰; ricordiamo, a tal proposito, due saggi molto importanti sul cattolicesimo tedesco nel 1933, rispettivamente del 1961 e del 1962, che hanno suscitato grandissimo interesse in campo intellettuale e filosofico, sollevando un vivace dibattito¹⁷¹. I dubbi circa l'autonomia dello Stato liberale provengono proprio dalle osservazioni su questi avvenimenti storici che il nostro autore ha vissuto così da vicino. Nel momento in cui, infatti, lo Stato secolarizzato ha cercato di imporre attraverso i mezzi della politica determinati valori, il primo diritto ad averne fatto le spese è stato proprio quello della libertà.

¹⁷⁰ Cfr. M. Nicoletti, Introduzione, in E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, op. cit., p. 21.

¹⁷¹ E.-W. Böckenförde, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung*, pubblicato per la prima volta in «Hochland», n. 53, 1961, pp. 215-239 e *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Stellungnahme zu einer Diskussion*, pubblicato per la prima volta in «Hochland», n. 54, 1962, pp. 217-245. Entrambi ripubblicati in *Schriften zu Staat-Gesellschaft-Kirche*, Band 1, *Der Deutsche Katholizismus im Jahre 1933*, op. cit., rispettivamente pp. 39-69 e 71-104. Oggi presenti in *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, op. cit., pp. 115-143 e 145-176. In questi saggi Böckenförde rileva come le autorità del cattolicesimo tedesco rappresentassero una forza notevole per il mantenimento della stabilità della Repubblica di Weimar, per questo non nasconde la sua delusione nell'osservare come, dopo il crollo di Weimar, queste avessero appoggiato – nonostante una critica iniziale – il regime nazionalsocialista. La Chiesa, in questo senso, avrebbe agito come vero e proprio partito politico, al fine di accrescere il proprio potere, anche a scapito del bene comune. Per far ciò, le autorità ecclesiastiche non hanno esitato ad imporre alla comunità dei fedeli l'obbedienza e la collaborazione al regime, ponendoli in tal modo di fronte ad una scelta tragica. Böckenförde discute sulla responsabilità di quei credenti che, pur di attenersi ai comandamenti imposti loro dalla Chiesa, si sono lasciati coinvolgere dai crimini del regime nazista e da quella della Chiesa cattolica stessa che ha promosso tale modo di agire. Da queste riflessioni emerge la vicinanza di Böckenförde alle posizioni di un altro pensatore tedesco, Hans Barion, che pure si era interrogato sul ruolo che la Chiesa ricopriva come partito. Cfr. H. Barion, *Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form*, in «Der Staat», n. 4, 1965, pp. 131-176; ora in Id., *Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze*, W. Böckenförde (Hrsg.), Schöningh, Paderborn 1984, pp. 466-486. In un saggio successivo, Böckenförde si riallaccia a questi temi e parla della fedeltà dei credenti ai precetti che la Chiesa ufficiale impone loro di seguire. Il nostro autore sottolinea come, proprio grazie alla libertà – che pone la coscienza in totale autonomia – ci sono casi in cui i fedeli possono, e anzi devono disobbedire ai precetti che sono contrari a quanto è suggerito loro dalla propria coscienza. Nel caso del cattolicesimo tedesco nel 1933, i fedeli avrebbero potuto contraddire gli ordini ecclesiastici, in quanto questi erano in disaccordo con lo spirito cristiano. Per approfondimenti, cfr. E.-W. Böckenförde, *Kirche und modernes Bewußtsein*, in «Communio», n. 15, 1986, pp. 153-167. In realtà, Böckenförde ha sempre dato molta importanza alla comunità dei fedeli. I credenti sono coloro che „vivono nel mondo“ e che agiscono mettendo in pratica i contenuti della Rivelazione. La verità del Cristianesimo appartiene anche e soprattutto a loro, e non solo alle autorità ecclesiastiche. Per quanto riguarda la Rivelazione, infatti, «l'ufficio ecclesiastico e i suoi rappresentanti non hanno nulla in più rispetto ai credenti; possono addurre punti di vista, proposte e ragioni, ma questi non possiedono un „di più“ teologico, nè sono vincolanti dal punto di vista dell'ufficio pastorale; hanno soltanto l'autorità che a loro viene direttamente dalla loro forza persuasiva». Cfr. E.-W. Böckenförde, *Mandato politico della Chiesa?*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 307 (titolo originale *Politisches Mandat der Kirche* (1969), in *Kirche und christlicher Glaube in der Herausforderungen der Zeit*, op. cit., pp. 251-265).

Böckenförde ricorda in moltissime occasioni, nei suoi numerosi saggi, il pericolo proveniente dall'idea di Nazione sviluppatasi nell'Ottocento e Novecento e rammenta ancora come a questa idea, dopo la fine della seconda guerra mondiale, soprattutto in Germania, si sia sostituita quella dell'insieme dei 'valori' propri dello Stato costituzionale di diritto. Come abbiamo già accennato, è evidente a questo riguardo il grande influsso di Schmitt sull'analisi del nostro autore. La critica schmittiana alle applicazioni politiche della filosofia dei valori e al tentativo postbellico della giurisprudenza tedesca di dare solidità e legittimità non meramente strumentale alle nuove istituzioni democratiche è pienamente accolta da Böckenförde, che mette costantemente in guardia sull'uso politico di determinati valori. Proprio un tale uso politico dei valori innescherebbe inevitabilmente una reazione a catena per cui, come primo passo si svilupperebbe un soggettivismo delle aspettative individuali, con il risultato dell'instaurazione di un potere assoluto e, come secondo passo si assisterebbe ad una riduzione – se non distruzione – della libertà, così come è stato per in nazionalsocialismo.

Su che cosa può contare, dunque, se esso non può imporre nessuna ideologia, affinché i cittadini si sentano uniti e coesi all'interno dello stesso spazio politico e gli prestino una lealtà volontaria e spontanea, necessaria per la sua stessa sopravvivenza e per la garanzia della libertà? L'imposizione di un'ideologia dello Stato o il recupero della tradizione aristotelica della *polis* o, ancora, l'affermazione di un «sistema oggettivo di valori» distruggerebbero proprio quella separazione su cui si fonda la libertà dello Stato. Nessun percorso, osserva il nostro autore, richiamandosi esplicitamente a Ritter e alle sue osservazioni in merito all'interpretazione hegeliana della rivoluzione francese, ci può riportare a prima della svolta del 1789 senza demolire lo Stato in quanto ordinamento della libertà¹⁷². Hegel ha potuto seguire, con

¹⁷² A proposito del problema della separazione tra Stato e religione, Böckenförde si richiama, come abbiamo detto, alle riflessioni di Ritter. Cfr. J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Westdeutscher, Köln-Opladen 1957 (trad. it. *Hegel e la Rivoluzione francese*, Guida, Napoli 1970).

grande interesse e coinvolgimento, lo sviluppo della rivoluzione francese sin dalla sua nascita e fino al suo fallimento. Se, in un primo momento, il giovane filosofo ha provato un grande entusiasmo per gli eventi francesi tanto da auspicare una rivoluzione anche in Germania, successivamente manifesterà una profonda delusione per gli esiti dei fatti, sostenendo che la rivoluzione non ha saputo offrire soluzioni politiche durature e stabili. Nonostante le critiche, Hegel rimane fermamente convinto della necessità e inevitabilità dell'evento, in quanto l'incompatibilità tra il nuovo sentimento di libertà e le vecchie istituzioni si era resa troppo evidente e problematica: la rivoluzione ha abbattuto ciò che in realtà era già distrutto, in quanto vecchio, superato, non più sostenibile (*ancien régime*). Il problema posto dalla rivoluzione resta, quindi, proprio l'attuazione politica della libertà, che è, per Hegel, la condizione in cui l'uomo può sviluppare la sua umanità, in cui può essere se stesso e condurre una vita autenticamente umana¹⁷³. Hegel sottolinea, così, l'importanza della svolta storica che si compie attraverso la rivoluzione: con essa gli ordinamenti politici precedenti sono stati definitivamente superati a favore dell'affermazione della libertà politica come principio e scopo della società e dello Stato. Per la prima volta l'uomo diventa soggetto dell'ordinamento politico *in quanto* essere umano, e non grazie a caratteristiche particolari come la religione o la nazionalità. Il filosofo tedesco, a tal proposito, definisce la rivoluzione francese come un «formidabile spettacolo – il primo, a quanto sappiamo, offerto dal genere umano – di iniziare completamente da capo e dal pensiero la costituzione di un grande Stato reale sovvertendo ogni cosa sussistente e data, e di voler dare per base a tale costituzione meramente il supposto Razionale»¹⁷⁴. Ritter sottolinea come, nonostante le critiche – Hegel dirà della rivoluzione anche che si è trasformata in un avvenimento orribile e allucinante¹⁷⁵ – la

¹⁷³ Cfr. J. Ritter, *Hegel e la Rivoluzione francese*, op. cit., p. 26 e ss.

¹⁷⁴ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, op. cit., § 258, p. 421.

¹⁷⁵ Cfr., *ibidem*.

rivoluzione francese rappresenti, per il filosofo tedesco, un evento fondamentale, che spezza la continuità storica e che dà vita a una frattura, con l'impossibilità di ritornare al passato. Ritter mette in luce come la rivoluzione francese abbia influenzato profondamente la formazione intellettuale del filosofo, affermando che «il giovanile entusiasmo per la rivoluzione presente, in Hegel, all'inizio del suo itinerario filosofico, penetra nella sua stessa filosofia e continua a operare in modo vitale nella maturità»¹⁷⁶.

Debitore, quindi, anche delle riflessioni hegeliane circa il problema del rapporto tra Stato e religione, Böckenförde propone una risposta alla questione della possibile dipendenza dello Stato secolarizzato da presupposti esterni ad esso affermando la necessità, per lo Stato stesso, di attingere agli impulsi e alle forze che hanno reso possibile la sua nascita, quindi *anche* a quella forza che la religione trasmette ai cittadini. L'idea non è affatto qui quella di riproporre uno «Stato cristiano» (abbiamo già visto che quest'idea si rivela, oltre che insufficiente, anche contraddittoria), bensì quella di proporre una nuova comprensione da parte dei cittadini cristiani (anche se di fatto questo invito alla comprensione profonda della democrazia è rivolto a tutti coloro che ancora non hanno ancora ben inteso il potenziale insito in questa ben precisa forma di governo) della democrazia stessa quale forma laica di governo che, lungi dall'essere nemica della religione, è per sua natura garante della libertà. Comprendendo meglio le caratteristiche e il funzionamento di questa forma di governo e aprendosi, così, alla democrazia e alla laicità dell'ordinamento politico, i cittadini cristiani – e religiosi in generale – possono contribuire a realizzare e preservare quella libertà che è alla base dello Stato liberale secolarizzato. Tale sostegno, lo ricordiamo, non può però essere imposto con la forza. Lo Stato può solo sperare che esso provenga in maniera del tutto volontaria, proprio attraverso l'impegno dei suoi cittadini¹⁷⁷.

¹⁷⁶ J. Ritter, *Hegel e la Rivoluzione francese*, op. cit., p. 40.

¹⁷⁷ Cfr. E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, op. cit., pp. 69-70.

9. Attualità della formulazione del 1967

Religione e politica, nell'ottica di Böckenförde, non devono comprendersi solo in rapporto di separazione ma anche di cooperazione, proprio perché separazione non comporta necessariamente ostilità. L'attualità di queste riflessioni è evidente. Esse hanno sollevato, soprattutto negli ultimi anni, sia critiche (provenienti da coloro che, come Habermas specialmente, sostengono che lo Stato è in grado di produrre autonomamente i presupposti sui quali si fonda¹⁷⁸), sia approvazioni (da parte di coloro che, come Ratzinger, sostengono la debolezza dello Stato liberal-democratico e la sua conseguente dipendenza da presupposti morali pre-politici). Molto spesso, però, la tesi böckenfördiana è stata interpretata in una direzione che l'autore stesso non ha assolutamente percorso. Il fatto che lo Stato liberal-democratico non sia in grado di garantire i presupposti sui quali si basa e grazie ai quali vive non significa che esso non sia capace di rinforzarli e di salvaguardarli, e soprattutto non significa che *soltanto* la religione cristiana, depositaria di tali presupposti normativi, è in grado colmare tale incapacità. Non di rado, infatti, il "teorema di Böckenförde" è stato interpretato come tentativo di affermare che, di fronte all'incapacità dello Stato liberale secolarizzato di produrre autonomamente i fondamenti su cui si regge, *solo* la religione cristiana sarebbe in grado di colmare il deficit strutturale di valori che caratterizzerebbe la democrazia liberale e quindi anche la Chiesa in quanto istituzione dovrebbe ritrovare anche in ambito pubblico un certo grado di potere¹⁷⁹. Queste

¹⁷⁸ Di Habermas, oltre al già citato dialogo con l'allora cardinale Ratzinger, si veda anche sul "teorema di Böckenförde", *Tra scienza e fede*, op. cit., pp. 5-18. In particolare, Habermas afferma che: «la costituzione dello Stato liberale può soddisfare il suo fabbisogno di legittimazione in maniera autosufficiente, attingendo quindi alle risorse cognitive di un patrimonio argomentativo indipendente da tradizioni religiose e metafisiche». Ma aggiunge subito dopo che «permane un dubbio dal punto di vista motivazionale». Cfr. *ivi*, p. 8.

¹⁷⁹ Tra coloro che, in Italia, si sono occupati della tesi di Böckenförde e della sua interpretazione troviamo, per esempio, G. E. Rusconi. Egli scrive: «la fortunata formula böckenfördiana è basata su un equivoco perché fa coincidere la presenza di valori consensuali pre-politici (...) con la persistenza di riferimenti alle radici storiche cristiane dell'Occidente. Donde l'asserita evidenza della religione cristiana tradizionale quale garanzia per il recupero e il mantenimento dei valori normativi della società stessa. Böckenförde non ammette che le (innegabili) radici storiche cristiane siano diventate o possano diventare ragioni laiche o

interpretazioni sono, in realtà, influenzate anche molto dal fatto che Böckenförde non ha mai nascosto la sua piena condivisione del credo cristiano (cattolico, in modo particolare). Lo stesso autore scriveva di sé: «Su un tema che riguarda anche il punto d'incontro delle diverse confessioni cristiane, sarà altresì resa nota, volontariamente o involontariamente, la confessione dell'autore, la quale è, lo diciamo in anticipo, cattolica»¹⁸⁰. Nonostante ciò, come abbiamo già evidenziato, il pensatore è spesso assai critico anche con l'operato della Chiesa, e ciò dimostra la sua obiettività e la sua impostazione quale filosofo e giurista di stampo liberale.

La neutralità che caratterizza lo Stato secolarizzato, secondo Böckenförde, non rimanda, in realtà, ad un vuoto sostanziale, ad una mancanza di contenuti e un semplice insieme di procedure¹⁸¹. E' vero che in democrazia il principio di maggioranza svolge un ruolo fondamentale per le decisioni politiche che riguardano la collettività, ma ciò non significa che ci troviamo di fronte ad un sistema meramente procedurale. La competizione tra forze diverse presuppone comunque un certo accordo di fondo per quanto riguarda il rispetto di determinati diritti e doveri relativi alla collettività. I diritti fondamentali della persona – a cui Böckenförde ha dedicato spesso le sue analisi¹⁸² – non sono infatti diritti verso i quali lo Stato possa proclamarsi

secolari, che nella loro autonomia diventano depositarie di valori normativi, in un'ottica pluralista non relativista». Cfr. G. E. Rusconi, *Un problema centrale per l'Europa: la laicità in una società post-secolare*, in *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, op. cit., p. 69.

¹⁸⁰ E.-W. Böckenförde, *Staat-Gesellschaft-Kirche. Vorbemerkung: Eingrenzung des Themas*, in *Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche*, Band III, *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt*, Herder, Freiburg i. B. 1990, p. 116. La traduzione è mia.

¹⁸¹ Böckenförde ha spiegato ulteriormente la sua tesi del 1967 a seguito del vivace dibattito su questi temi che si era sviluppato in occasione del conferimento del Premio Hannah Arendt. Cfr. *Das Wagnis der Freiheit. Diskussionsbeiträge von Ulrich K. Preuss, Zdzislaw Krasnodebski, Paul Nolte und Ernst-Wolfgang Böckenförde*, in *Festschrift zur Verleihung des Hannah-Arendt-Preises für politisches Denken 2004 an Ernst-Wolfgang Böckenförde*, n. 1, Heinrich Böll Stiftung, Berlin-Bremen 2005.

¹⁸² Si vedano, in particolare, di E.-W. Böckenförde, i saggi *Grundrechtstheorie und Grundrechtsinterpretation*, *Grundrechte als Grundsatznormen. Zur gegenwärtigen Lage der Grundrechtsdogmatik*, *Das Grundrecht der Gewissensfreiheit*, tutti in *Staat, Verfassung, Demokratie*, op. cit., pp. 115-145, 159-199, 200-163; trad. it., *Teoria e interpretazione dei diritti fondamentali*, *Diritti fondamentali come norme di principio. Sulla situazione attuale della dogmatica dei diritti fondamentali*, *Il diritto fondamentale della libertà di coscienza*, tutti in *Stato, costituzione, democrazia*, op. cit., pp. 145-188, 209-262, 263-344. Si vedano anche i saggi *Menschenwürde als normatives Prinzip*. *Die Grundrechte in der bioethischen Debatte*, in «Juristen Zeitung», n. 17, 2003, pp. 809-815, e *Das Tor zur Selektion ist geöffnet*, in

neutrale, ma allo stesso tempo ha rinunciato ad usare i mezzi della coercizione per imporre determinate visioni e punti di vista per quanto riguarda tutte le questioni spirituali. Questo non significa che lo Stato sia indifferente a tutto ciò che riguarda l'ambito morale. Böckenförde insiste molto sul compito dello Stato di promuovere attraverso l'azione educativa quei fondamenti che sono alla base della sua esistenza. In questo modo, pur senza imporli, li sostiene, mantenendo la sua neutralità ma non risultando vuoto e privo di contenuti.

Come nota ancora Nicoletti, inoltre, la tesi di Böckenförde non è stata formulata solo in riferimento allo Stato, ma anche alle comunità religiose¹⁸³. In essa è contenuto, invero, un invito specifico rivolto alla comunità cristiana – cattolica in modo particolare – a superare la diffidenza verso lo Stato liberal-democratico. Böckenförde sostiene, infatti, che la democrazia liberale presuppone una vita civile in cui possono effettivamente trovare piena realizzazione i valori del cristianesimo stesso, quali ad esempio la libertà, la solidarietà, la tolleranza e molti altri. Il processo di secolarizzazione che ha portato alla nascita dello Stato moderno e successivamente allo Stato liberal-democratico si è nutrito anche di elementi contenuti nella tradizione cristiana stessa, quindi questo Stato non può essere considerato un nemico della religione ma, al contrario, l'ordinamento liberal-democratico è quello, per eccellenza, che permette ai cittadini religiosi di vivere la propria fede in completa libertà o di non viverla se non ne possiedono alcuna. La libertà e la sua tutela da parte dello Stato liberal-democratico, afferma Böckenförde, rende lo Stato stesso in grado di promuovere e conservare la convivenza pacifica e serena della società, anche se questa non è più omogenea dal punto di vista culturale e religioso.

Il saggio del 1967 mette in risalto l'importanza della nascita dello Stato moderno come veicolo della secolarizzazione, proprio per porre fine alla

«Süddeutsche Zeitung», 16 maggio 2001, p. 11; trad. it. a cura di S. Bignotti, *Dignità umana e bioetica*, Morcelliana, Brescia 2010.

¹⁸³ Cfr. M. Nicoletti, Introduzione, in E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, op. cit., p. 25.

brutalità delle guerre civili di religione che hanno devastato l'Europa nel Cinquecento e nel Seicento. Solo lo Stato moderno fu in grado di neutralizzare i conflitti che hanno stravolto l'Europa per anni e oggi è importante ricordare questi avvenimenti perché nell'Europa contemporanea si ripropone, aggravato, lo stesso problema, ossia quello della convivenza all'interno di uno stesso spazio politico, di cittadini con diverse – e a volte contrapposte – ideologie, culture, religioni, concezioni del mondo. Lo Stato liberal-democratico, oggi, osserva Böckenförde, è il solo ordinamento in grado di prevenire i potenziali conflitti insiti nel pluralismo, garantendo la libertà di coscienza ai suoi cittadini e mantenendosi neutrale, laico – ma mai vuoto – di fronte alle varie opzioni religiose presenti.

L'importanza della tesi esposta nel saggio, la questione che non può essere ignorata ma che, al contrario, richiede di essere discussa, risiede nel «tema del *presupposto di ciò che non ha presupposto*, ovvero della necessità di immaginare la legittimità di una forma politica che consuma le proprie risorse di legittimazione»¹⁸⁴. La secolarizzazione è un processo irreversibile, afferma l'autore, ma la politica deve rendersi conto che essa trae la sua forza non da se stessa, bensì da un orizzonte ulteriore, *trascendentale*, rispetto alle dinamiche meramente procedurali. La questione del rapporto fra Stato e religione ha acquistato oggi una attualità del tutto nuova e il saggio del 1967 ne mette in luce tutte le problematiche: con la crisi dell'identità cultural-nazionale, provocata dal crescente pluralismo etico e spirituale in Europa, è del tutto lecito chiedersi dove trova l'odierno Stato laicizzato, neutrale di fronte alla religione e alle ideologie particolari, quel fondamento e quel sostegno, nello spazio ad esso pre-politico, che gli sono necessari se vuole continuare ad esistere. La risposta è che tale fondamento risiede nella libertà, ma la libertà pone lo Stato in una condizione di fragilità. La caratteristica del

¹⁸⁴ G. Preterossi, *Prefazione*, in E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, op. cit., p. IX.

pensiero di Böckenförde risiede nel fatto che egli intende la crisi e la debolezza dello Stato liberale secolarizzato proprio a partire dalla sua più grande conquista: la libertà. Lo Stato secolarizzato garantisce la libertà a tutti i cittadini di condurre la propria vita secondo le scelte individuali. Questa libertà, tuttavia, pone anche il singolo in una condizione di eccessiva indipendenza e autodeterminazione che rischia di condurre ad una prassi sociale basata sulla logica razionalistica e del tutto orientata al profitto e al successo personale. Ciò potrebbe minare le fondamenta stesse dello Stato, che invece avrebbe bisogno di un certo grado di coesione della società, soprattutto per quel che riguarda la responsabilità per la protezione della libertà e della pace. Solo in questo senso bisogna intendere che lo Stato dipende da forze e presupposti a lui esterni, coincidenti soprattutto con la dimensione morale dei singoli, giuridicamente indeterminabile. Per questo motivo Böckenförde propone di richiamare l'attenzione su queste forze, spesso provenienti dalla religione, senza con ciò intendere una possibile riunificazione della religione con la politica.

La separazione tra religione e politica, acquisizione della secolarizzazione, non può essere pensata come rapporto di scontro. Proprio per evitare o, quanto meno, attutire il conflitto insito nella natura di tale rapporto, occorre gettare un ponte tra i due ambiti. Böckenförde propone la via del dialogo e soprattutto la via della comprensione storica da parte di ambo le parti. I cittadini credenti devono capire che il riconoscimento della libertà religiosa, diritto inalienabile e fondamentale dell'uomo, è stato accettato con dolore e non senza difficoltà dalle stesse Chiese cristiane ed è stato favorito e promosso proprio dallo Stato, con l'ausilio della filosofia e del diritto razionale moderni. La libertà religiosa rappresenta, così, quel terreno di incontro tra lo Stato liberal-democratico – in quanto ordinamento che

protegge la libertà – e il cristianesimo come religione della libertà¹⁸⁵. L'ordinamento politico moderno è caratterizzato da una sorta di spaccatura: da un lato ci sono i cittadini, dall'altro i credenti. Molto spesso queste due proprietà coesistono nel singolo e Böckenförde è molto sensibile a questo dualismo, che egli usa anche per descrivere se stesso, proprio per indicare il fatto che il singolo si trova ad essere nella condizione di cittadino (*Staatsbürger*) e membro di una chiesa (*Kirchenmitglied*). Questa non è altro, rileva l'autore, che una distinzione tra la dimensione esterna, politica e quella interna, personale di un individuo. Negli scritti di Böckenförde è evidente lo sforzo e il desiderio di coniugare questi due aspetti, tanto che la prima preoccupazione del giovane autore, negli anni del dopoguerra, era, tanto nella riflessione teorica quanto nell'azione pratica, «la realizzazione del *civis simul et christianus*»¹⁸⁶. L'interrogativo fondamentale che fa da sfondo a tutte le sue riflessioni, in altre parole, è il seguente: in che modo i cristiani cattolici e la Chiesa possono e debbono svolgere il loro compito e far fronte alla loro responsabilità nel mondo, rispetto a una realtà che non ha più a proprio fondamento un *ordo* cristiano e che si presenta invece nella forma di un ordinamento democratico dello Stato e di una società secolare, basata sul pluralismo ideologico-religioso ed etico-spirituale? Böckenförde si rende conto presto che l'attuazione di una sorta di collegamento fra le due polarità (cittadino e cristiano) non è cosa facile, «non era realizzabile senza fratture o tensioni se si seguiva l'atteggiamento di fondo verso lo Stato e la politica a cui era improntato il cattolicesimo tedesco dell'epoca»¹⁸⁷. Ciò non ha impedito al nostro pensatore di insistere su questa questione, il cui significato

¹⁸⁵ Cfr. E.-W. Böckenförde, *L'ethos della democrazia moderna e la Chiesa*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., pp. 201; (titolo originale *Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche* (1957), in *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, op. cit., pp. 9-26).

¹⁸⁶ Tra i vari scritti in cui si incontra questa espressione, cfr. E.-W. Böckenförde, *Premessa*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 30 (titolo originale, *Vorwort*, in *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, op. cit., pp. 1-3).

¹⁸⁷ *Ibidem*.

non vale – come sottolinea egli stesso – solo per i singoli cristiani, ma anche per la Chiesa.

Vedremo nel prossimo capitolo di approfondire, sempre attraverso i lavori di Böckenförde, che cosa è effettivamente la libertà religiosa (e in generale, di coscienza), quale ruolo gioca, quali sono i suoi effetti nello Stato secolarizzato e, in quanto diritto, quali sono i suoi limiti all'interno dell'ordinamento giuridico. Approfondiremo anche meglio le caratteristiche distintive dello Stato secolarizzato, per cercare di comprendere più adeguatamente il senso complessivo del *diktum* e di darne soprattutto un'interpretazione che non si limiti solo ad asserire che dal paradosso böckenfördiano discende la conclusione che solo la religione (cristiana) può dare allo Stato i presupposti normativi necessari per la sua sopravvivenza.

III. LA LIBERTA' RELIGIOSA TRA STATO SECOLARIZZATO, CHIESA E CRISTIANESIMO

1. Stato secolarizzato neutrale e diritto fondamentale della libertà di coscienza [*das Grundrecht der Gewissensfreiheit*]

In riferimento alle riflessioni di Hermann Heller, Böckenförde definisce lo Stato come «(reale) unità di agire e operare da parte di molti uomini», regolata secondo un ordinamento e una forma giuridici e il cui compito sostanziale è promuovere e cercare di mantenere «la convivenza pacifica dei suoi membri» e la possibilità per essi di decidere liberamente come condurre la propria vita: è per questo motivo che lo Stato è nato e si è sviluppato e in ciò trova la sua eticità¹⁸⁸. Abbiamo visto, nel secondo capitolo, quale processo storico ha portato lo Stato ad assumere tale forma nell'epoca moderna a seguito del processo di concentrazione del potere come soluzione alle guerre di religione. Böckenförde concludeva il saggio sul processo di formazione dello Stato affermando proprio che la sua esistenza dipende soprattutto da una decisione politica che lo ha creato e che deve conservarlo nel tempo, nella misura in cui essa è in grado di riconfermarsi, e soprattutto che il fondamento dello Stato secolare risiede nel principio di libertà religiosa. Lo Stato secolarizzato, infatti, si mantiene neutrale nei confronti della religione ed è aperto alla religione, diversamente dallo Stato laicista, che mira a tener separata la religione dall'ambito pubblico. Occorre però capire bene che cosa si intende per "libertà religiosa" e soprattutto quale relazione essa ha con lo Stato secolarizzato, quali effetti produce e quali limiti ha, visto che si tratta di un diritto e, come tutti i diritti, presuppone dei confini. Prima di parlare in modo specifico del diritto alla libertà religiosa, però, sarà bene concentrarci

¹⁸⁸ Per approfondimenti, cfr. E.-W. Böckenförde, *Der Staat als sittlicher Staat*, op. cit.

sul diritto fondamentale – più generale, che comprende in sé quello della libertà religiosa – della libertà di coscienza. Böckenförde dedica diversi saggi a questo tema, intrecciando – come sempre – la riflessione filosofica, giuridica e storica. Il più importante tra questi è senza dubbio il lungo saggio *Il diritto fondamentale della libertà di coscienza*¹⁸⁹.

Böckenförde avvia la sua analisi sulla questione affermando l'intrinseca difficoltà di interpretazione e comprensione della libertà di coscienza, e si richiama immediatamente, ancora una volta, a quanto affermato da Hegel nella sua *Filosofia del diritto*: «Riguardo alla Coscienza, dunque, l'ambiguità consiste nel fatto che, da un lato, essa è presupposta nel significato di quella identità del sapere e volere soggettivo e del Bene autentico, e così viene affermata e riconosciuta come qualcosa di santo, mentre, dall'altro lato, in quanto è la riflessione soltanto soggettiva dell'autocoscienza entro sé, essa pretende tuttavia di avere la legittimazione che spetta unicamente a quella identità stessa in virtù del suo contenuto razionale valido in sé e per sé»¹⁹⁰. Böckenförde sostiene che Hegel ha colto in pieno l'indeterminatezza che ruota attorno alla libertà di coscienza. Questo è un diritto che non è possibile definire con precisione. Esso solleva dubbi, interrogativi e risposte del tutto diverse, soprattutto in connessione con lo Stato e il suo ordinamento giuridico, che ha il compito di tutelare tale diritto. La questione fondamentale riguarda, in realtà, proprio i limiti e la regolamentazione di questo diritto. Böckenförde si chiede, infatti: «Lo Stato e il suo ordinamento giuridico sono in generale nella condizione di riconoscere una libertà di coscienza individuale che ecceda la libertà interiore del cosiddetto *forum internum* (la quale non ha quasi alcun bisogno di una garanzia giuridica)? Ciò non porta, tanto più in una

¹⁸⁹ Si tratta, naturalmente, di un'analisi svolta in riferimento al diritto della libertà di coscienza così come si presenta nel *Grundgesetz* tedesco, ma le riflessioni sono senza dubbio preziose per un discorso più ampio sulla questione. Sul tema della coscienza, cfr. anche il saggio dell'autore *Autorità, coscienza, individuazione della norma. Tesi per una discussione ulteriore*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., pp. 81-88 (titolo originale *Autorität-Gewissen-Normfindung* (1992) in *Kirche und Christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, op. cit., pp. 383-388).

¹⁹⁰ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, op. cit., § 137, p. 263.

società non omogenea, alla rinuncia da parte dell'ordinamento giuridico dello Stato alla propria universalità e validità generale, al fondamento della propria forza di pacificazione? D'altra parte, se (...) il fine dello Stato di diritto e della democrazia liberale è di garantire la libertà dell'individuo, non deve perciò essere inviolabile proprio la coscienza del singolo in quanto nocciolo più intimo della sua personalità? E non deve lo Stato rinunciare di principio a costringere i suoi cittadini contro la loro coscienza?»¹⁹¹. Questi interrogativi, secondo Böckenförde, non devono mai essere persi di vista, nel momento in cui si vuole analizzare il contenuto del diritto di libertà di coscienza, senza dimenticare anche il fatto che per tale analisi è necessario fare riferimento al *continuum* storico e spirituale al quale tale diritto è legato¹⁹².

Il diritto alla libertà di coscienza si afferma a seguito delle guerre di religione del XVI e XVII secolo con il significato di proteggere l'individuo contro l'obbligo diretto di fede e confessione. Riconfermando la tesi espressa da Georg Jellinek, Böckenförde afferma che la libertà di coscienza è un diritto di libertà individuale puramente secolare (*ein säkulares individuelles Freiheitsrecht*) che mette in relazione lo Stato e l'individuo, dando per la prima volta la priorità, rispetto allo Stato, all'individuo stesso e alla sua vita¹⁹³.

La libertà di coscienza, ricorda Böckenförde, accompagna fin dall'inizio lo Stato moderno. L'autore ripercorre lo sviluppo del diritto della libertà di coscienza, ricordando come un suo ampliamento si verificò a seguito dell'azione delle teorizzazioni sul diritto naturale, delle idee dell'illuminismo (in modo significativo con la filosofia di Kant) e, più tardi,

¹⁹¹ E.-W. Böckenförde, *Il diritto fondamentale della libertà di coscienza*, in *Stato, costituzione, democrazia*, op. cit., p. 264 (titolo originale *Das Grundrecht der Gewissensfreiheit*, in *Staat, Verfassung, Demokratie*, op. cit., pp. 200-263).

¹⁹² Cfr. *ivi*, p. 267.

¹⁹³ Cfr. *ivi*, pp. 268-269. Per approfondimenti, cfr. anche G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, VDM Verlag, Saarbrücken 2006. Trad. it. di C. Tommasi, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, Laterza, Roma-Bari 2002.

soprattutto grazie al razionalismo europeo¹⁹⁴. Attraverso questi passaggi, la libertà di coscienza aumenta il proprio raggio, riferendosi non più unicamente alla libertà di fede, ma anche alla «libertà nei confronti della fede e, al di là di questo, libertà generale della personalità di agire e comportarsi conformemente alla legge che la coscienza si è data»¹⁹⁵. Ci ricorda l'autore come sia proprio questa la libertà di coscienza che è stata tanto duramente ostacolata e combattuta dalla chiesa cattolica nel corso del XIX secolo e alla quale anche Marx si è dedicato nel già ricordato lavoro su *La questione ebraica*.

Quando lo Stato si è svincolato definitivamente dalla religione e divenne neutrale rispetto ad essa – intendendo con ciò non solo una neutralità di fronte alle diverse confessioni cristiane, bensì di fronte rispetto alla religione in generale – la libertà di coscienza non ha riguardato più soprattutto la convinzione religiosa, bensì la convinzione di coscienza in generale, implicando anche un aggiornamento della libertà di agire secondo la coscienza.

Böckenförde ricorda come, a seguito della fine del terzo *Reich*, la libertà di fede, di coscienza e di confessione fu immediatamente riconosciuta come diritto inviolabile e incondizionato da tutte le costituzioni dei *Länder* tedeschi. L'autore mette in risalto soprattutto il fatto che l'accordo che c'era intorno a questa questione era un accordo sottinteso, che non ha sollevato alcuna discussione ma ha trovato unanimità sin dal principio. Naturalmente, spiega Böckenförde, questa concordia per quanto riguarda la garanzia della libertà di coscienza (libertà di fede e di coscienza) è spiegabile direttamente a

¹⁹⁴ Sulla libertà di coscienza, cfr. A. Spadaro, *Libertà di coscienza e laicità nello Stato costituzionale. Sulle radici «religiose» dello Stato «laico»*, Giappichelli, Torino 2008 e G. Noodt, J. Basbeyrac, G. Conforti, *Tolleranza e libertà di coscienza*, Liguori, Napoli 1999. Sulla libertà religiosa, cfr. M. Searle Bates, *La libertà religiosa*, Claudiana, Torre Pellice 1949.

¹⁹⁵ Cfr. E.-W. Böckenförde, *Il diritto fondamentale della libertà di coscienza*, in *Stato, costituzione, democrazia*, op. cit., p. p. 275.

partire dalla comune consapevolezza dell'epoca e dall'impegno di difesa contro gli attacchi alla libertà del periodo nazionalsocialista¹⁹⁶.

La libertà di coscienza, tuttavia, intesa nella sua forma più ampia, ossia come libertà di *agire* secondo la coscienza – in altre parole, la libertà di agire e comportarsi in modo conforme alla propria convinzione di coscienza – solleva delle possibilità di scontro tra la libertà di coscienza stessa e la legge statale, perché la libertà di coscienza prevede non solo la libertà ad avere una propria coscienza, ma anche la libertà a non essere ostacolati, da parte dello Stato, nell'esercizio di essa. Questa questione pone il problema «riguardante il punto fino al quale può essere *incondizionatamente* (*unbedingt*) garantita una tale libertà». In altre parole, quale validità conserva l'ordinamento giuridico se la libertà di coscienza è garantita in modo incondizionato? Non si verificherebbe, se così fosse, un indebolimento o, peggio, una soppressione dell'autorità statale¹⁹⁷? Böckenförde risponde che «Da una parte la libertà, come libertà giuridica, non può essere mai illimitata e assoluta; è proprio del suo stesso concetto che essa possa sussistere insieme alla libertà di altri. Una libertà assoluta e illimitata significa solo potere assoluto sugli altri. Dall'altra parte, nessuna norma costituzionale può essere interpretata in modo da offrire il motivo giuridico per scardinare la stessa costituzione»¹⁹⁸. Il problema è quindi quello di interpretare la libertà di coscienza in modo tale che punti a difendere quanto più possibile l'inviolabilità della coscienza, ponendo però dei limiti in modo tale, comunque, che lo Stato stesso, che si pone per sua natura come garante, non ne risulti soppresso o indebolito.

Con un esplicito richiamo alle riflessioni di Herbert Krüger, che ha sottolineato come uno dei principi costitutivi dello Stato moderno sia proprio il principio di non-identificazione (*das Prinzip der Nichtidentifikation*)¹⁹⁹, ossia il principio di neutralità, per cui lo Stato non si riconosce in nessuna religione,

¹⁹⁶ Cfr. *ivi* p. 286 e nota 52.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 293.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 294.

¹⁹⁹ Cfr. H. Krüger, *Allgemeine Staatslehre*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1964, p. 178-184.

visione del mondo o ideologia in particolare, Böckenförde conferma tale tesi e definisce lo Stato come «casa comune di tutti i suoi sudditi e cittadini» e aggiunge che proprio dalla non-identificazione esso riceve in gran parte la propria legittimità²⁰⁰. Inoltre, questo principio di non-identificazione, e quindi di neutralità, non significa soltanto, come abbiamo detto, che lo Stato non si riconosce e identifica con alcuna particolarità e contenuto specifico, ma anche che la particolarità è invece libera di svilupparsi e affermarsi in questo spazio. Seguendo ancora Krüger, il principio di non-identificazione si riferisce ad una neutralità talmente aperta ed estensiva che l'individuo «nel suo carattere proprio, in quanto personalità spirituale ed etica (*geistige und sittliche Persönlichkeit*), si sa inviolabile e protetto nel proprio Stato»²⁰¹. Questo significa, chiarisce il nostro autore, che oltre al fatto che l'individuo-cittadino si sente a proprio agio all'interno dello Stato, perché sicuro della garanzia della propria coscienza e della propria personalità spirituale ed etica, egli sarà anche e proprio per questo motivo portato all'ubbidienza, alla lealtà nei confronti dell'ordinamento statale stesso, il quale, pretendendola in cambio della tutela della libertà, a sua volta ne uscirà rafforzato nei suoi poteri, ottenendo la legittimità necessaria alla sua sopravvivenza.

Il rapporto Stato-cittadino è per così dire un rapporto di reciprocità in cui entrambi gli attori sono destinati ad un ritorno vantaggioso; inoltre, lo Stato, inteso come casa comune di tutti i cittadini, si pone come spazio in cui ogni individuo ha la possibilità di condurre la propria vita secondo la propria coscienza. Lo Stato secolare, neutrale, che fa della libertà di coscienza in senso più ampio il proprio presupposto, sarà allora lo spazio ideale per lo sviluppo della dimensione etica di tutti i cittadini, indipendentemente dal proprio orientamento religioso, spirituale, culturale. «Se lo Stato giunge qui al

²⁰⁰ Cfr. E.-W. Böckenförde, *Il diritto fondamentale della libertà di coscienza*, in *Stato, costituzione, democrazia*, op. cit., p. 296.

²⁰¹ H. Krüger, *Allgemeine Staatslehre*, op. cit., p. 183.

limite della propria stessa consistenza, apparentemente indebolendosi, guadagna in realtà, dall'altra parte, la propria piena realtà e superiorità»²⁰².

Abbiamo però appena detto che qualsiasi diritto di libertà, se inteso correttamente, presuppone dei limiti. Quali sono allora i limiti della libertà di coscienza che questa non deve superare (*die unüberschreitbaren Grenzen der Gewissensfreiheit*)? Böckenförde ci spiega che questi limiti possono essere riscontrati nel momento in cui risulterebbero «*immediatamente* minacciati i basilari *fini ultimi* (*die letzten Zwecke*) dello Stato moderno: (...) la condizione di pace interna allo Stato, la stabilità dello Stato e la possibilità della sua sicurezza verso l'esterno, la sicurezza della vita e della libertà della persona, i diritti individuali che sono da difendere incondizionatamente»²⁰³ (questi fini sono il risultato delle riflessioni delle dottrine contrattualistiche del diritto razionale). La coscienza, da parte sua, oltre a godere della tutela da parte dello Stato deve ovviamente rispettare anche i diritti e la libertà degli altri. Se questo, da una parte, crea inevitabilmente delle rotture e degli scarti, nel momento in cui lo Stato è costretto ad opporsi all'attività della coscienza o a sanzionarla quando questa entra in conflitto con la legge, dall'altra proprio questo aspetto sarebbe un'ulteriore prova del rispetto, da parte dello Stato, verso la libertà di coscienza stessa. Lo Stato, infatti, per cercare di non incidere sulla coscienza in modo che questa ne risulti “violentata”, prevede tolleranze ed esoneri per cui l'individuo ha la possibilità di estromettersi dalla totalità attraverso la passività (astensione) per salvaguardare la propria coscienza. Perché questa possibilità non si tramuti in privilegio, che ponga l'esonerato in una condizione speciale – rispetto all'eguaglianza democratica dei cittadini – lo Stato ha il diritto di imporre, per quanto possibile, delle condotte alternative²⁰⁴.

²⁰² E-W. Böckenförde, *Il diritto fondamentale della libertà di coscienza*, in *Stato, costituzione, democrazia*, op. cit., p. 297.

²⁰³ Ivi, p. 302.

²⁰⁴ Ivi, pp. 304-305.

In definitiva, qual è il contenuto e il carattere della libertà di coscienza? Böckenförde avvisa che la risposta a questa domanda non riguarda la libertà di agire conformemente alla coscienza morale. L'attività di agire secondo coscienza è infatti una parte che è compresa nella libertà, ma non coglie l'aspetto essenziale del diritto fondamentale. Il punto centrale della libertà di coscienza, ci dice Böckenförde, «il bene difeso da tale libertà (...) risiede piuttosto nella garanzia (...) dell'inviolabilità della coscienza (*Garantie der Unverletzlichkeit des Gewissens*). La coscienza e la sua attività devono essere libere e inviolabili nella misura in cui la formazione dei convincimenti della coscienza avviene liberamente, vale a dire senza danni da parte dei provvedimenti del potere pubblico, e nella misura in cui nessuno – pur con le riserve dei limiti di cui si è parlato – può essere costretto dal potere pubblico che agisce in modo sovrano ad una condotta (consista essa in un fare o in un astenersi dal fare) che vada contro il comando della propria coscienza»²⁰⁵. E' quindi l'inviolabilità della coscienza a rappresentare il contenuto specifico di tale diritto. Lo Stato tutela questa inviolabilità, in modo tale da poter rappresentare uno spazio per tutti. Senza questo diritto fondamentale lo Stato non sarebbe in grado di ospitare ed essere spazio vitale per la società pluralistica di oggi.

Queste sono le motivazioni per cui Böckenförde insiste molto sulla questione della libertà, sull'amore dello Stato per la libertà, perché proprio su questa, intesa come diritto fondamentale – inviolabile – esso si regge e trova la sua legittimità. I cittadini, diversi tra loro per convinzioni religiose, ideologie, concezioni del mondo, trovano l'unità proprio nella consapevolezza che lo Stato è *per tutti*, perché neutrale verso ogni ideologia e allo stesso tempo garante della libertà. Lo Stato liberale secolarizzato, inteso soprattutto nella forma democratica, rende davanti alla legge i cittadini uguali e non solo. Lo Stato secolarizzato, neutrale nei confronti di ogni presa di posizione

²⁰⁵ Ivi, p. 309.

morale, religiosa, culturale, si pone quindi come spazio comune, come casa in cui tutti hanno la possibilità di esprimersi come esseri morali, in cui tutti possono manifestare la propria eticità in piena libertà e protezione. Uno Stato neutrale, in ogni caso, non è uno Stato vuoto, come Böckenförde ci tiene a precisare.

Vedremo più avanti quali sono le caratteristiche dello Stato secolarizzato. Adesso, ci concentreremo sul diritto alla libertà religiosa, parte del più ampio diritto alla libertà di coscienza, ma fondamentale per portare avanti un discorso sullo Stato secolare, soprattutto se, ricordando la storia e ricordando che lo Stato secolare è nato proprio per porre fine ai conflitti religiosi, esso ha come suo fondamento la libertà religiosa.

2. Il concetto di libertà religiosa

La questione, ora, concerne due aspetti: il primo riguarda la posizione giuridica che religione ricopre all'interno dello Stato secolare, il secondo, il significato che essa ha nello stesso spazio. Come abbiamo detto, lo Stato secolare, a differenza dello Stato laicista, non mira all'emarginazione totale della religione nell'ambito privato-personale, ma le offre lo spazio per svilupparsi anche pubblicamente, pur non identificandosi con una particolare religione positiva. E' in questo senso che lo Stato secolare trova il suo fondamento nel principio della libertà religiosa. Qual è il contenuto di questo diritto? In un saggio intitolato *La religione nello Stato secolare*²⁰⁶, Böckenförde analizza proprio il concetto di libertà religiosa, facendo sempre riferimento al diritto fondamentale di libertà religiosa garantito dal *Grundgesetz* (GG, art. 4, comma 1 e 2).

²⁰⁶ E.-W. Böckenförde, *La religione nello Stato secolare*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., pp. 167-180 (titolo originale *Religion im säkularen Staat* (2002), in *Kirche und Christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, op. cit., pp.425-438).

La libertà religiosa è un diritto fondamentale che implica «il diritto ad avere o a non avere una fede religiosa (libertà di fede), a professare o meno tale fede (libertà confessionale), a praticare o meno la religione (libertà di culto), e ad aggregarsi a una comunità religiosa (libertà di associazione religiosa). Questo diritto compete al singolo (...) ma anche alle comunità religiose. E' quindi un diritto di libertà individuale e corporativo»²⁰⁷. Va quindi precisato che la libertà religiosa, così intesa, è caratterizzata da una doppia dimensione, positiva e negativa: da una parte essa comprende la *libertà di confessione*, dall'altra essa comporta anche la *libertà dalla confessione*, ossia il diritto legittimo di non abbracciare alcuna fede. Inoltre, si tratta di un diritto pieno (*ein volles Freiheitsrecht*) nel senso che esso interpreta la religione come un concetto secolare, quindi non si limita alla religione cristiana o al complesso delle sue varie confessioni.

Altro aspetto sottolineato da Böckenförde è il fatto che il diritto di libertà religiosa «non garantisce la religione, la sua esistenza o conservazione, ma solo la possibilità di tale esistenza e conservazione. Si può aderire liberamente a una religione o confessione, e queste possono essere diffuse altrettanto liberamente: esse esistono finché ciò accade – e solo finché ciò accade»²⁰⁸. Böckenförde sembra insistere molto su questo particolare aspetto del diritto alla libertà religiosa, ossia il fatto che esso non presuppone per forza l'esistenza di una religione, ma solo la possibilità che una religione si conservi o si estenda. Questo pone un accento non tanto sulla forza di una religione, quanto su quella del cittadino – credente o non credente –, figura centrale, su cui l'autore ripone grande fiducia. In altre parole, il diritto alla libertà religiosa è una forza vera e propria a disposizione del cittadino. Sono i cittadini e le cittadine che, in quanto credenti o non credenti, permettono ad

²⁰⁷ Ivi, p. 167-168. E' chiaro che per questa spiegazione del diritto della libertà religiosa Böckenförde si rifà alla Costituzione della Repubblica Federale Tedesca. Alcuni fanno notare come nella Costituzione italiana non sia esplicitamente indicata l'esistenza della libertà "dalla" religione. In realtà, è indiscutibile che sia prevista anche questa libertà.

²⁰⁸ Ivi, p. 168.

una certa religione di sussistere, di aumentare o di diminuire la sua forza e influenza, nel privato come nel pubblico. Non sono le istituzioni religiose a fare in modo che una religione sussista, e magari aumenti i propri fedeli, ma sono i fedeli stessi a rendere possibile o non possibile ciò. Il sentimento religioso non è qualcosa che si può imporre e che si può conservare attraverso delle regolamentazioni (come succedeva nello Stato confessionale), ma è ora un impulso libero di svilupparsi, conservarsi nel tempo oppure può subire dei cambiamenti e delle trasformazioni, a seconda delle esperienze di vita di ognuno. Solo la possibilità che questo sentimento sia quindi libero di esprimersi o di non esprimersi può essere tutelata, e infatti costituisce un diritto fondamentale dell'essere umano. Il diritto di libertà religiosa, appunto, difende la libertà di cercare la propria *verità*, di trovarla e anche di abbandonarla, e combatte ogni tentativo – da parte di istituzioni statali o religiose che siano – di inculcare e di imporre una particolare verità²⁰⁹.

E' importante, afferma Böckenförde, che tale diritto venga riconosciuto, ormai, da tutta la tradizione cristiana. Non bisogna dimenticare che per le Chiese cristiane l'accettazione del diritto alla libertà religiosa è arrivata solo dopo un lungo e travagliato periodo. Questo risultato è stato raggiunto in modo particolarmente sofferto e difficile dalla Chiesa cattolica, che ha riconosciuto questo diritto in maniera definitiva in tempi assai recenti, ossia solo con la Dichiarazione del Concilio Vaticano II *Dignitatis humanae* del 1965 che afferma: «Questo Concilio Vaticano dichiara che la persona umana ha il diritto alla libertà religiosa. Il contenuto di una tale libertà è che gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte dei singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità ad essa: privatamente o pubblicamente, in

²⁰⁹ *Ibidem.*

forma individuale o associata»²¹⁰. Il nostro autore definisce questa, a ragione, come «una Dichiarazione rivoluzionaria, di gran lunga la più importante di questo Concilio»²¹¹.

Appena prima che venisse ufficialmente accettata, Böckenförde si era fermato a riflettere sulla reale possibilità che la Chiesa riconoscesse la libertà religiosa e sulla portata di questa vera e propria svolta. Vediamo in che modo egli sviluppa le riflessioni sul rapporto tra diritto alla libertà religiosa e riconoscimento di esso da parte della Chiesa e dei cristiani.

3. Libertà religiosa: problematiche prima e dopo il Concilio Vaticano II

Prima della Dichiarazione *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II del 1965, quando il diritto alla libertà religiosa costituiva un tema dibattuto all'interno della dottrina della Chiesa cattolica, all'esterno dell'istituzione ecclesiastica l'interesse per la questione era molto intenso, sia tra i fedeli cristiani, sia tra gli atei o i diversamente credenti. Il fatto che la Chiesa potesse riconoscere ufficialmente tale diritto sembrava cosa non ovvia, al contrario, il possibile passaggio dalla tolleranza alla libertà religiosa effettiva rappresentava un forte cambiamento rispetto alla dottrina precedente²¹².

Sulla differenza tra tolleranza e libertà religiosa è forse opportuno fare delle precisazioni e ci richiamiamo al celebre giurista italiano Francesco Ruffini, che nel suo grande libro del 1901 *La libertà religiosa* si è dedicato molto alla distinzione tra la tolleranza e la libertà religiosa vera e propria, soprattutto in relazione alla laicità Stato moderno. Scriveva Ruffini che il

²¹⁰ Concilio Vaticano II, *Declaratio del libertate religiosa - Dignitatis Humanae* (Sessione IX - 7 dicembre 1965), cap. I, 2a.

²¹¹ E.-W. Böckenförde, *La religione nello Stato secolare*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 169. L'autore sottolinea come Giovanni Paolo II si sia da sempre battuto ardentemente per il riconoscimento della libertà religiosa nella Chiesa cattolica e, dopo la sua effettiva concretizzazione, ha mostrato una grande coerenza nel proseguire su questa via durante tutto il suo pontificato.

²¹² Id., *La libertà religiosa come compito dei cristiani*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 35.

vero concetto di libertà si discosta da quello di tolleranza per il fatto che «può solamente esistere dove identiche concessioni si fanno a tutti, e dove l'esercizio della libertà degli uni trova un freno ed una regola nell'esercizio dell'eguale libertà degli altri»²¹³. La parola tolleranza, invece, «presuppone l'esistenza dello Stato confessionale, cioè di uno Stato, che crede necessario di fare anch'esso, come persona collettiva, professione di un determinato culto; quasi che avesse anch'esso, come le persone fisiche, un'anima da salvare. La religione da lui professata sarà detta, quindi, come un tempo si diceva e il nostro Statuto dice ancora, la sola religione, o la religione ufficiale, o la religione dominante, o la religione stabilita, o la religione dello Stato. E quest'ultimo, costretto dalla necessità ad ammettere nel suo territorio altri culti, non lo potrà fare che disapprovandoli e considerandoli con una certa avversione confessionistica; cioè li tollererà. Orbene, tutto questo non si conviene più allo Stato moderno. Il quale potrà essere rispettosissimo del sentimento religioso, ma non più professare una determinata religione» e il giurista conclude affermando che «lo Stato moderno non deve più conoscere *tolleranza*, ma solamente *libertà*: poiché quella suona concessione graziosa dello Stato al cittadino, questa invece diritto del cittadino verso lo Stato. Ora la religione è appunto un campo in cui lo Stato nulla può dare, il cittadino invece tutto pretendere»²¹⁴. Questi richiami sono utili per il discorso che stiamo affrontando, con Böckenförde, sulla libertà religiosa. Anche per il giurista tedesco, infatti, la *libertà* religiosa è la vera conquista della cristianità, mentre la tolleranza rimane, per così dire, su un piano secondario, perché tollerare non significa accettare, quanto piuttosto sopportare.

Böckenförde ripercorre la storia che la Chiesa ha attraversato prima di approdare al riconoscimento della libertà religiosa, definendola la grande *via*

²¹³ F. Ruffini, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Fratelli Bocca Editori, Torino 1901 (nuova edizione, con introduzione di A.C. Jemolo, Feltrinelli, Milano 1967, ora ristampata con una postfazione di F. Margiotta Broglio, Feltrinelli, Milano 1991), p. 2.

²¹⁴ Ivi, pp. 10 e ss. Quando Ruffini parla di Statuto si riferisce, naturalmente, allo Statuto Albertino.

crucis della cristianità occidentale²¹⁵, per la difficoltà che ha caratterizzato il raggiungimento di tale risultato. Per secoli la verità religiosa ebbe sempre la meglio sulla libertà, causando le già ricordate sanguinose guerre di religione in cui i cristiani, divisi a seguito della Riforma, si sono reciprocamente negati e etichettati come eretici ed hanno cercato l'aiuto del braccio secolare del diritto dello Stato per imporre la loro supremazia. L'eresia doveva essere combattuta e punita duramente, così come voleva la teologia medievale – e Böckenförde ricorda che lo stesso Tommaso d'Aquino – ma anche Agostino – sostenne e promosse questa direzione d'azione, arrivando anche a difendere la pena di morte per gli eretici, anche quando questi non avessero recato danno ad altri, perché l'eresia in quanto tale rappresentava un peccato contro Dio²¹⁶.

La politica doveva rappresentare, quindi, lo strumento con il quale imporre una determinata verità e, visti gli esiti disastrosi delle guerre civili che dilaniarono l'Europa a seguito della divisione confessionale, l'unica soluzione fu che l'ordinamento politico acquistasse la sua autonomia e cercasse il proprio fondamento non più in *una* verità ma nella costruzione e conservazione della pace esterna. Il primo passo in tale direzione, ricordiamo, fu incarnato nel principio *cuius regio, eius religio*, che se pure non conteneva in sé ancora la libertà religiosa, rappresentava un cedimento in tale direzione²¹⁷. La libertà religiosa, quindi, poteva essere raggiunta solo grazie

²¹⁵ Cfr. E-W. Böckenförde, *La libertà religiosa come compito dei cristiani*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 36.

²¹⁶ Nella *Summa Theologiae*, infatti, Tommaso afferma: «Come è lecito, anzi doveroso, estirpare un membro malato per salvare tutto il corpo, così quando una persona è diventata un pericolo per la comunità o è causa di corruzione degli altri, essa viene eliminata per garantire la salvezza della comunità». Cfr. Tommaso, *Summa Theologiae*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1988, II-II, q. 29, artt. 37-42.

²¹⁷ La formula *cuius regio eius religio* (la religione sia di colui del quale è la regione) era compresa fra le clausole della pace di Augusta (1555), ed indicava il fatto che la religione dei cittadini di uno Stato doveva essere quella di chi ne deteneva la sovranità. Applicata dapprima negli stati tedeschi e poi in tutta Europa, riconosceva solo ai principi la libertà religiosa e andava contro le idee di tolleranza e libertà di coscienza. Per approfondimenti, Cfr. R. H. Bainton, *La riforma protestante*, Einaudi, Torino 2000; L. Schorn Schütte, *La riforma protestante*, il Mulino, Bologna 2001; P. Joachimsen, *La Riforma. Lutero e Carlo V*, Neri Pozza, Venezia 1955.

allo Stato e alla sua autonomia nei confronti della religione; questo, però, si verificò ufficialmente solo nel XIX secolo²¹⁸.

Solo con il Concilio Vaticano II la libertà religiosa divenne un diritto pienamente riconosciuto. Esso, spiega Böckenförde, è ora inteso «come diritto esterno irrinunciabile della persona umana all'esercizio privato e pubblico della religione secondo le esigenze della propria coscienza»²¹⁹. Con ciò, dal diritto della verità si passa finalmente al diritto della persona. Oltre a ciò, la Dichiarazione conciliare conteneva un altro aspetto che crea ancora più meraviglia, se pensiamo alla situazione precedente. Per la dottrina ecclesiastica, il diritto alla libertà religiosa presuppone ora anche la libertà di non credere, ossia la libertà di non avere alcuna fede.

In ogni caso, Böckenförde precisa che «occorre ammettere che la libertà religiosa, che oggi anche per i cristiani è qualcosa di ovvio, deve la sua origine non alle Chiese, né ai teologi e neppure al diritto naturale cristiano, bensì agli umanisti cristiani e più tardi ai pensatori dell'Illuminismo, per quanto concerne la sua diffusione teorica, e allo Stato moderno, ai giuristi e al diritto razionale mondano, per la sua realizzazione pratica»²²⁰. Questa precisazione è dovuta alla storia; la dottrina della Chiesa cattolica che riconosce la libertà religiosa come diritto naturale dell'essere umano, fondato e legittimato in termini teologici ed ecclesiastici, infatti, è una dottrina nuova, diversa dalla precedente.

Nonostante ciò, c'è una domanda importante che non deve essere trascurata: l'azione di coloro che si sono battuti per affermare il diritto alla

²¹⁸ Böckenförde ricorda che la libertà viene ufficialmente riconosciuta per la prima volta nel *Virginia Bill of Rights* del 1776 (sect. 16) ed elenca i casi immediatamente successivi in Europa. Cfr. E.-W. Böckenförde, *La libertà religiosa come compito dei cristiani*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., nota n° 5, p. 37. Inoltre, l'autore ricorda pure che successivamente a queste dichiarazioni la libertà religiosa ha incontrato nuovamente delle difficoltà, anche provenienti dallo Stato stesso (in particolare, durante la *Kulturkampf* in Germania o la legislazione laicista in Francia). Cfr. *ivi*, p. 38.

²¹⁹ E.-W. Böckenförde, *La libertà religiosa e il contrasto tra Chiesa e Stato*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 67 (titolo originale *Die Religionsfreiheit im Spannungsfeld zwischen Kirche und Staat*, in *Schriften zu Staat-Gesellschaft und Kirche*, Band I, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933*, Herder, Freiburg i. B. 1988, pp. 42-44).

²²⁰ *Ivi*, p. 60.

libertà religiosa è stata mossa solo dalla volontà di trovare una soluzione ad una situazione insostenibile (le guerre civili), oppure anche, forse inconsapevolmente, dalla volontà di agire in senso specificatamente *cristiano*²²¹? Questa è una domanda centrale, oggetto di dibattiti spesso molto accesi, perché solleva – oltrepasando l’ambito della libertà religiosa – la questione del rapporto tra la Chiesa (e i cristiani) e il mondo moderno secolarizzato.

4. Verità e libertà: contraddizioni della dottrina ecclesiastica tradizionale

La dottrina cattolica tradizionale poneva la verità come valore assoluto, anche a scapito della libertà. Ogni deviazione dalla verità diffusa dalla dottrina era considerata un errore, una devianza, e per questo motivo non poteva avere alcun diritto. Böckenförde fa un’analisi del modo in cui è concepito il diritto in tale dottrina. Il diritto (*Recht*) non spetta all’uomo in quanto essere umano, ma «fin tanto e nella misura in cui egli sta nella verità religiosa ed etica. Fin tanto e nella misura in cui vive nell’errore, egli non ha alcun diritto, ma al massimo (...) può godere della tolleranza che gli è assicurata dallo Stato»²²². Il diritto, in altre parole, spetta alla verità, non all’essere umano. La verità è più importante e sta al di sopra di tutto. Ma che cosa significa questo? Che cosa vuol dire che « “la verità” ha diritto? ». L’autore ci spiega che questa affermazione vuol dire che «solo la Chiesa, in quanto istanza che decide concretamente sulla verità, e coloro che le appartengono, hanno diritto»; e aggiunge ancora che «questa non è una teoria del diritto, bensì una teoria del potere, ed essa dal punto di vista sociale è

²²¹ Cfr. E.-W. Böckenförde, *La libertà religiosa come compito dei cristiani*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 39.

²²² *Ivi*, p. 43.

fondamentalmente ingestibile»²²³. Questa ingestibilità sociale, prosegue, non si manifesta solo socialmente a livello pratico, ma anche a livello teorico perché in contraddizione con la dottrina stessa, che riconosce che la «norma ultima suprema (soggettiva) per il singolo e per il suo agire è il giudizio della sua coscienza, anche quando questo giudizio di coscienza sia falso e sbagliato»²²⁴. In ogni caso, secondo la teoria della tolleranza sviluppata dalla Chiesa, chiunque sia convinto della verità della propria fede o della propria visione del mondo – anche qualora oggettivamente errata – ha verso la propria coscienza l’obbligo di non concedere a tutte le altre religioni (ossia all’errore) alcun diritto all’esistenza, alla propaganda e all’azione. Ciò, tuttavia, conduce inevitabilmente al conflitto (così come è accaduto nei secoli XVI e XVII) o, nel migliore dei casi, ad una coesistenza *de facto*. Una comparazione interessante è quella che Böckenförde prospetta tra la dottrina della tolleranza sviluppata rispettivamente dal cattolicesimo (la verità prevale sulla libertà) e dal comunismo. Il comunismo, afferma Böckenförde, riprende proprio la dottrina cattolica della tolleranza, naturalmente interpretandola in senso opposto. La verità da difendere, in questo caso, non è più quella della fede, ma della non-fede, ossia l’ateismo. Ogni tentativo di diffondere l’errore della superstizione religiosa è da combattere e soprattutto non ha diritto di esistere. Böckenförde fa notare il paradosso, se pur doloroso e ingiusto, che in questo caso, nel caso del comunismo, alla Chiesa cattolica viene riservato lo stesso trattamento che essa stessa ha teorizzato contro tutte le altre fedi.

Applicando a questo caso le formulazioni di Tommaso d’Aquino, il quale sosteneva che l’ordine del diritto è universale e comporta una certa *aequalitas*, un’uguaglianza tra i soggetti, una relazione, una reciprocità, Böckenförde fa notare come proprio una fondamentale frase contenuta nel Vangelo di Matteo (Mt 7,12) «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro» si è in questo caso volta contro la Chiesa stessa.

²²³ Ivi, p. 44.

²²⁴ *Ibidem*.

Tale principio impone infatti di non intendere il diritto solo in una direzione: «Un principio giuridico che voglia escludere la reciprocità non è più un vero principio giuridico, ma una massima di potere [*Machtprinzip*]»²²⁵.

Ricordiamo che queste riflessioni sono state condotte da Böckenförde prima che il diritto alla libertà religiosa venisse ufficialmente riconosciuto dalla dottrina ecclesiastica. Questo è un aspetto importante se pensiamo che si tratta di un filosofo e giurista dichiaratamente cattolico. Le sue valutazioni verso la vecchia dottrina, infatti, dimostrano la sua obiettività, che al di là del suo orientamento religioso, gli permette di rivolgere anche critiche costruttive, critiche che possono essere condivise da tanti altri fedeli, i quali hanno anche il potere di influenzare cambiamenti e rinnovamenti all'interno della Chiesa stessa (vedremo più avanti in che modo).

In ogni caso, con la Dichiarazione del 1965 la Chiesa accetta ufficialmente, riconoscendolo come diritto della persona, la libertà religiosa, ponendolo al di sopra al vecchio diritto di verità. E' adesso la persona, nella sua dignità di essere umano, ad essere posta al di sopra della verità: «il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana; quale si conosce, sia per mezzo della Parola di Dio rivelata che tramite la stessa ragione»²²⁶. Inoltre, la Chiesa specifica che questo diritto deve essere sancito come diritto civile nell'ordinamento giuridico della società. Anche Böckenförde sottolinea questo aspetto: il diritto alla libertà religiosa è un diritto esterno, che vale contro le violazioni tanto dello Stato, quanto di altre persone. In altre parole, tale diritto impedisce che lo Stato o singole persone cerchino di imporre ad uno o più individui una verità particolare, secondo le loro valutazioni²²⁷. Proprio per queste ragioni, inoltre, è possibile affermare che il diritto alla libertà religiosa non si pone contro la

²²⁵ Ivi, p. 46.

²²⁶ Concilio Vaticano II, *Declaratio de libertate religiosa - Dignitatis Humanae*, cap. I, 2a.

²²⁷ Cfr. E.-W. Böckenförde, *Religionsfreiheit zwischen Kirche und Staat*, in *Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche*, Band III, *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt*, op. cit., pp. 49-50.

verità di una fede, ma al contrario proprio per sostenerla, «affinché questa possa essere ricercata e trovata, e nel caso abbandonata, in piena libertà»²²⁸.

A questo punto, però, è lecito chiedersi, con Böckenförde, se con tale riconoscimento la Chiesa ha rinunciato all'istanza di verità della fede cattolica. Non è così, ma allora sembrerebbe emergere una contraddizione riguardante la relazione tra verità e libertà, entrambe riconosciute e protette dalla dottrina ecclesiastica.

5. La libertà religiosa come compito [*Aufgabe*] dei cristiani

Le riflessioni portano quindi a chiedersi se sia veramente possibile per la Chiesa cattolica accettare il diritto alla libertà religiosa, in quanto questo sembrerebbe distruggere il primato della verità su quello della libertà. In altre parole, la questione concerne il dubbio se la libertà religiosa possa essere considerata come un vero principio cristiano che può coesistere con quello della verità della rivelazione.

Il limite della tradizionale teoria cattolica della tolleranza, sostiene Böckenförde, non sta tanto nelle sue tesi in sé, bensì nel fatto che «in essa principi del dominio teologico-metafisico e morale (...) vengono trasportati nel dominio del diritto. Dal punto di vista teologico e metafisico è senz'altro vero che l'errore non ha alcun diritto (...) di contro alla verità»²²⁹. Ora, però, occorre precisare che ciò che è giusto in ambito religioso-morale non lo è altrettanto in quello del diritto. In altre parole, qui si pone il problema della distinzione fra ciò che è morale e ciò che è lecito: secondo la tradizionale dottrina scolastica, infatti, morale e diritto costituivano due facce della stessa medaglia, peccato e reato erano sostanzialmente la stessa cosa. Tutto ciò, naturalmente, era possibile solo in una società compatta sul piano ideologico,

²²⁸ Id., *La religione nello Stato secolare*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 168.

²²⁹ Id., *La libertà religiosa come compito dei cristiani*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 47.

e quando tale equilibrio venne a mancare (abbiamo parlato del lento e spesso doloroso processo di secolarizzazione dello Stato moderno) la concezione del diritto stesso subì delle fondamentali modifiche, per cui esso non poteva più trovare il suo fondamento nella verità religiosa, bensì in una nuova universalità secolare-razionale, tanto che, per amore della libertà, «ha rinunciato (...) a essere un ordinamento della verità e dell'eticità; esso vuole soltanto rendere possibili la verità e l'eticità e assicurare la convivenza esterna»²³⁰. Infatti, ricorda Böckenförde, l'ambito giuridico ha scopi e contenuti diversi rispetto a quello morale: «Il diritto riguarda le relazioni degli uomini tra di loro e in rapporto al potere dello Stato, e non quelle dell'uomo con Dio. Esso è legato non alla salvezza eterna e al perfezionamento morale degli uomini, bensì all'organizzazione esterna della loro convivenza. Il diritto, dunque, non è un sistema di virtù e verità, ma di pace e libertà». Ma proprio per questo, aggiunge l'autore, «esso rende possibile a ogni singolo vivere secondo verità»²³¹. Ciò è stato riconosciuto dallo stesso Concilio Vaticano stesso, rimandando allo Stato la tutela del diritto alla libertà religiosa: «Tutelare e promuovere gli inviolabili diritti dell'uomo è dovere essenziale di ogni potestà civile. Deve quindi la potestà civile assicurare a tutti i cittadini, con leggi giuste e con altri mezzi idonei, l'efficace tutela della libertà religiosa, e creare condizioni propizie per favorire la vita religiosa, cosicché i cittadini siano realmente in grado di esercitare i loro diritti attinenti alla religione»²³².

Come si risolve, quindi, il problema della possibile conciliazione di verità e libertà? Esiste davvero contraddizione? Böckenförde mette in guardia da una conclusione di questo tipo. Egli sottolinea il fatto che la Dichiarazione conciliare opera e accetta esplicitamente una distinzione fondamentale, quella a cui abbiamo sopra accennato, tra l'ambito morale e l'ambito giuridico. Per

²³⁰ Ivi, p. 50.

²³¹ Ivi, p. 48.

²³² Concilio Vaticano II, *Declaratio de libertate religiosa - Dignitatis Humanae*, cap. I, 6b.

la Chiesa esiste l'obbligo morale di cercare e abbracciare la verità, ma tale obbligo lascia intatto il diritto alla libertà religiosa: «A motivo della loro dignità, tutti gli esseri umani, in quanto sono persone, dotate cioè di ragione e di libera volontà e perciò investiti di personale responsabilità, sono dalla loro stessa natura e per obbligo morale tenuti a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione. E sono pure tenuti ad aderire alla verità una volta conosciuta e ad ordinare tutta la loro vita secondo le sue esigenze. Ad un tale obbligo, però, gli esseri umani non sono in grado di soddisfare, in modo rispondente alla loro natura, se non godono della libertà psicologica e nello stesso tempo dell'immunità dalla coercizione esterna. Non si fonda quindi il diritto alla libertà religiosa su una disposizione soggettiva della persona, ma sulla sua stessa natura. Per cui il diritto ad una tale immunità perdura anche in coloro che non soddisfano all'obbligo di cercare la verità e di aderire ad essa, e il suo esercizio, qualora sia rispettato l'ordine pubblico informato a giustizia, non può essere impedito»²³³. Con tale Dichiarazione, dunque, la Chiesa non ha assolutamente abbandonato la pretesa di conoscere quale sia la Verità e dalla Dichiarazione «*Dignitatis Humanae*», del resto, emerge ancora la convinzione che il cristianesimo sia l'unica vera religione. Tuttavia, se il singolo ha il dovere di cercare e abbracciare questa verità, tale obbligo vale ora solo dal punto di vista personale e morale, non più da un punto di vista esterno. Proprio in ciò, sostiene Böckenförde, si mostra in tutta la sua evidenza il nesso imprescindibile tra cristianesimo e secolarizzazione: il processo di secolarizzazione, infatti, ha riconferito al cristianesimo il suo carattere originario e più profondo, quello legato alla libertà.

D'accordo con Josef Isensee, i risultati del Concilio Vaticano II rappresentano, per il nostro pensatore, una vera e propria 'svolta

²³³Ivi, I, 2b.

copernicana'(kopernikanische Wende)²³⁴, grazie alla quale la Chiesa ha potuto riscattarsi dagli errori del passato (Böckenförde si riferisce soprattutto alle occasioni in cui la Chiesa, in nome della verità, ha violato i diritti umani), che per troppo tempo la hanno tenuta separata dal mondo²³⁵.

Ciò su cui il nostro autore pone l'accento è il fatto che il diritto alla libertà religiosa ha un carattere puramente secolare, laico, mondano, ma che essa, allo stesso tempo, non permette assolutamente «che ai singoli sia dato il via libera per gestire a piacimento la questione della religione, né comporta una qualche liberatoria dall'obbligo che si ha di fronte alla verità. Essa significa soltanto difesa e protezione della possibilità esterna di venerare Dio secondo la norma di coscienza, e di professare la propria religione tanto in privato quanto pubblicamente, dunque difesa dagli attacchi da parte di altri uomini o dell'autorità dello Stato. Ed essa vale, come ogni libertà giuridica, solo entro i limiti che derivano dalla necessità di una convivenza sociale ordinata e pacifica all'interno di una comunità statale. Essa, quindi, da parte sua, non rappresenta un lasciapassare per comportamenti intolleranti e incompatibili con la società; una minaccia, questa, che in effetti può venire da parte di alcune comunità di tipo settario. In questo modo la libertà religiosa apporta una conciliazione tra verità e libertà, e non solo per essere assunta dal punto di vista cristiano, ma che anzi corrisponde proprio a un'esigenza della fede cristiana. La libertà religiosa esiste come diritto non contro la verità, ma per amor di verità»²³⁶.

L'idea è qui quella di sostenere come il diritto alla libertà religiosa non sia un diritto che sottovaluta o calpesta la verità che ogni singolo desidera trovare per sé, ma sia al contrario la strada per cercare quella stessa verità. I cristiani non devono dimenticare che, ai tempi dell'espansione del

²³⁴ Cfr. J. Isensee, *Die katholische Kritik an den Menschenrechten*, in Ernst-Wolfgang Böckenförde, Robert Spaemann (Hrsg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987, pp. 138-167.

²³⁵ E.-W. Böckenförde, *La libertà religiosa e il contrasto tra Chiesa e Stato*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 65 e ss.

²³⁶ Id., *La libertà religiosa come compito dei cristiani*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p.51.

cristianesimo stesso, loro stessi furono accusati di essere eretici e per questo perseguitati. Nonostante questo, secoli dopo la Chiesa stessa si ritorse contro tutti coloro che si mostravano anche solo vagamente dissidenti nei confronti della dottrina. Oggi, se pensiamo ai paesi di fede prevalentemente islamica, e se pensiamo in modo particolare agli avvenimenti più recenti che hanno avuto luogo in tali paesi e che hanno visto attentati sanguinosi rivolti nei confronti dei cristiani, ci rendiamo conto del valore – umano, innanzitutto – che ha il diritto alla libertà religiosa. Inoltre, Böckenförde fa notare come questo riconoscimento della Chiesa del diritto di libertà religiosa rappresenti un beneficio per lo Stato secolare, nel senso che giustifica il diritto di libertà religiosa non solo come un mezzo per evitare conflitti sanguinosi e quindi per mantenere la pace esterna, ma anche e soprattutto lo giustifica a partire proprio da una posizione di fede. Richiamandosi nuovamente a Hegel, il quale affermava che sarebbe un grandissimo errore pensare che gli individui agiscano solo seguendo ciò che prescrive loro la legge²³⁷, senza ascoltare anche ciò che lo spirito della religione gli suggerisce, Böckenförde ricorda che la più intima coscienza delle persone, per così dire, svolge un ruolo fondamentale e non trascurabile. Questo è l'eterno conflitto, detto in altre parole, tra la legge e la morale, tra la legge non scritta della coscienza e la legge scritta dello Stato. La Dichiarazione conciliare però, a detta dell'autore, rappresenta una vera e propria svolta anche perché riduce (seppure non elimina completamente) tale conflitto, gettando le basi per una possibile cooperazione tra Stato e Chiesa, nonostante le differenze di opinione, grazie al riconoscimento reciproco della libertà religiosa.

²³⁷ «E' soltanto un'idea astratta e vuota immaginarsi come possibile che gli individui operino solo secondo il senso e la lettera della legislazione, e non secondo lo spirito della loro religione in cui consiste la loro intima coscienza e la loro somma obbligazione. Le leggi, in questa antitesi contro ciò che la religione ha dichiarato santo, appaiono come qualcosa di fatto dall'uomo: esse non potrebbero, quand'anche fossero sanzionate ed introdotte esternamente, opporre durevole resistenza alla contraddizione e agli assalti dello spirito religioso contro di loro. Così tali leggi, quand'anche il loro contenuto fosse il vero, naufragano nella coscienza, il cui spirito è diverso dallo spirito delle leggi e non le sanziona». G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, vol. II, op. cit., p. 532.

Oltre alle suddette considerazioni, Böckenförde fa notare come un altro aspetto importante riconosciuto nella Dichiarazione sia quello riguardante i limiti della libertà religiosa. Innanzitutto, il bene comune viene definito non più in termini astratto-metafisici, bensì a partire dai diritti e dallo sviluppo personale del singolo: «il bene comune della società – che si concreta nell’insieme delle condizioni sociali, grazie alle quali gli uomini possono perseguire il loro perfezionamento più riccamente e con maggiore speditezza – consiste soprattutto nell’esercizio dei diritti della persona umana e nell’adempimento dei doveri»²³⁸; inoltre, per i limiti giuridici della libertà religiosa la Dichiarazione rinvia ad un concetto giuridico (non filosofico) dell’ordine pubblico²³⁹. Appare, allora, chiara l’importanza dei risultati del Concilio Vaticano II in relazione al rapporto tra democrazia e Chiesa.

6. La Chiesa e il riconoscimento della libertà religiosa

Il primo problema che emerge dal riconoscimento ufficiale della libertà religiosa da parte della Chiesa riguarda la contraddizione forte e netta con i precedenti documenti ufficiali ecclesiastici, in particolare con il *Syllabus* di Pio IX del 1864, con la sua enciclica *Quanta cura* dello stesso anno, e con l’enciclica *Libertas* di Leone XIII del 1888. La contraddizione è evidente poiché quanto affermato nella Dichiarazione conciliare del 1965 si pone in una linea del tutto nuova, ed anzi opposta rispetto ai documenti ricordati. Oltre ad essere completamente innovativa rispetto alla dottrina ecclesiastica del passato, è stato fatto notare come, fondando la libertà religiosa

²³⁸ Concilio Vaticano II, *Declaratio del libertate religiosa - Dignitatis Humanae*, cap. I, 6a.

²³⁹ E.-W. Böckenförde, *La libertà religiosa e il contrasto tra Chiesa e Stato*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 75.

sull'essenza della persona stessa, essa è in disaccordo anche con il diritto naturale²⁴⁰.

Al tema della contraddizione della nuova linea adottata dal Concilio Vaticano II con le precedenti dichiarazioni ecclesiastiche Böckenförde dedica un saggio intitolato *L'autorità delle encicliche papali a partire dalle dichiarazioni sulla libertà religiosa*²⁴¹. La prima osservazione fatta dal nostro autore a tal proposito è che le tesi della Dichiarazione del Concilio Vaticano II erano opposte a quelle relative ai pronunciamenti dei papi del XIX secolo, ma «entrambe si appellavano al diritto naturale e lo facevano con un'argomentazione fondativa dello stesso genere»²⁴². Tale inconciliabilità pone il problema dell'autorità delle encicliche papali di argomento dottrinale. Innanzitutto, esiste davvero una contraddizione. E, in secondo luogo, quale dottrina deve essere considerata quella giusta, quella emergente dalla Dichiarazione conciliare o quella emergente dalle precedenti encicliche papali²⁴³? Non ci proponiamo di approfondire, in questa sede, questo tema. Ci limitiamo a sottolineare il fatto che Böckenförde prende in considerazione quelle argomentazioni che hanno cercato di sciogliere tale contraddizione²⁴⁴, mostrando che in realtà non è possibile risolvere l'opposizione. Egli, infatti,

²⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 76-77.

²⁴¹ *Id.*, *L'autorità delle encicliche papali a partire dalle dichiarazioni sulla libertà religiosa*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., pp. 99-120 (titolo originale *Über die Autorität päpstlicher Lehrenzyklen am Beispiel der Äußerungen zur Religionsfreiheit*, in *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, 2. erweiterte Auflage, 2007, pp. 471-489).

²⁴² *Ivi*, p. 100. Come lo stesso autore suggerisce, cfr. anche il suo saggio *Einleitung zur Textausgabe der "Erklärung über die Religionsfreiheit"*, in *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, op. cit., pp. 231-246.

²⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 108-109.

²⁴⁴ Di queste argomentazioni, l'autore ne prende in considerazione due. La prima si basa su una precisazione e su uno sviluppo della dottrina precedente per cui la «Dichiarazione conciliare, posta ormai di fronte ai mutamenti storici, sarebbe approdata a una distinzione tra sfera del diritto esterno e sfera morale; essa (...) confermerebbe i principi tradizionali nell'ambito morale, restringendone però la validità solo a quest'ambito, senza estenderla a quello del diritto esterno». Per Böckenförde questa argomentazione non regge per il fatto che questo presunto sviluppo implica in ogni caso una negazione parziale della dottrina precedente. *Ivi*, p. 109. La seconda argomentazione «si appella al fatto che la vecchia dottrina è stata sempre professata (...) ammettendo una riserva: quella che ne subordinava la piena applicazione alle possibilità date dalla situazione storica. (...) L'argomentazione sostiene quindi che la Dichiarazione conciliare avrebbe deciso, considerando i nuovi cambiamenti storici, di rinunciare a un'applicazione completa della vecchia dottrina, lasciando fuori la sfera del diritto esterno, ma senza ritrattare la tesi in quanto tale». Anche tale ipotesi è insostenibile, perché il diritto esterno alla libertà religiosa si legittima ora non più nella tolleranza di un male, ma nella dignità e nella natura dell'essere umano. *Ivi*, pp. 110-111.

afferma che non solo le encicliche precedenti alle Dichiarazioni del Vaticano II «possono essere fallibili, ma alcune di esse lo sono state in pratica ed effettivamente, sono state vittime di un errore. (...) Perciò non si può escludere che l'assistenza dello Spirito Santo, promessa al papa in quanto soggetto del supremo magistero nella Chiesa, comporti anche la possibilità pratica, oltre che teorica, della fallibilità delle encicliche»²⁴⁵.

Il secondo problema che Böckenförde mette in evidenza, quello che in questa sede più interessa, è collegato alle conseguenze che emergono da tale riconoscimento in relazione allo Stato. La questione è quella dell'affidabilità sociale delle religioni, che la Dichiarazione presuppone a livello generale, sottovalutando forse determinati aspetti. Infatti, «Il contenuto di fede e gli impulsi all'azione che procedono dalla fede cristiana oggi comprendono anche l'affidabilità sociale e anzi la promuovono, e sono nella condizione di presentarsi nella forma di vita e d'ordine proprie del mondo moderno. Ma ciò vale in assoluto per ogni religione? (...) Sarebbe comunque un errore assumere che ogni seria convinzione soggettiva di coscienza riguardo alle questioni ultime dell'esistenza umana e alle norme d'azione che vengono ricavate da esse sia di per sé socialmente affidabile, e che quindi l'ordinamento pubblico possa essere costruito semplicemente sulla base di convinzioni soggettive di coscienza, senza bisogno di giunture e legami»²⁴⁶. Secondo Böckenförde è lo Stato che deve farsi carico di questo problema, affrontando la questione della tolleranza civile, visto che il diritto alla libertà religiosa è pienamente accettato. Per tolleranza civile, specifica l'autore, si intende la sopportazione di qualcosa che non può essere riconosciuto giuridicamente: «In ciò giace il vero concetto di tolleranza, che oggi viene spesso confuso con l'attribuzione o con la garanzia della libertà giuridica. Tolleranza ha invece a che fare con l'accettazione di un male, ed è una

²⁴⁵ Ivi, p. 112.

²⁴⁶ Id., *La libertà religiosa e il contrasto tra Chiesa e Stato*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 78.

questione di ponderazione tra beni che collidono tra loro; la libertà giuridica per contro è un'istanza che può essere avanzata, ed è indipendente da ogni valutazione»²⁴⁷.

7. Conclusioni

Per quanto riguarda lo Stato, la libertà religiosa accettata come diritto fondamentale ha come prima conseguenza il fatto di rendere lo Stato stesso svincolato da ogni rapporto istituzionale con la religione e quindi secolare – o secolarizzato. Ciò comporta ancora, però, che anche la posizione della religione non è più la stessa, ossia essa ha ora la possibilità di incidere e operare concretamente sulla società. Vedremo più avanti, tuttavia, quali sono, secondo Böckenförde, le caratteristiche specifiche dello Stato secolarizzato, quali sono le sue giustificazioni e i problemi che solleva oggi, nell'età post-secolare. Adesso entreremo nel vivo del nostro lavoro, ossia cercheremo di approfondire meglio – sempre seguendo e riflessioni di Böckenförde – il rapporto tra democrazia e religione (con particolare riferimento al cristianesimo) e ci concentreremo su questa forma di ordinamento politico che, secondo l'autore, meglio permette di dispiegare lo spirito della laicità e della libertà religiosa, appunto la democrazia liberale. Cercheremo di mettere in luce le eventuali implicazioni di natura etica che emergono dall'incontro tra l'*ethos* specificamente democratico e quello cristiano, cercando altresì di dimostrare come tra i due non ci sia ostilità, bensì la possibilità di sostegno reciproco.

²⁴⁷ Ivi, p. 79, nota 48.

IV. ETHOS DEMOCRATICO E CRISTIANESIMO

1. Il problema dell'*ethos* della democrazia

Per quanto riguarda la relazione tra democrazia e cristianesimo, dobbiamo innanzitutto distinguere lo specifico rapporto tra democrazia e Chiesa in quanto istituzione, tra democrazia e cristiani in quanto cittadini credenti, e democrazia e cristianesimo come religione vera e propria. Che rapporto esiste tra la democrazia e la Chiesa? La posizione della Chiesa rispetto ai diversi ordinamenti politici è stata inizialmente di imparzialità, nel senso che nessuna forma di Stato risultava particolarmente significativa dal punto di vista teologico o del diritto naturale (Leone III)²⁴⁸. Secondo Böckenförde, tuttavia, questo atteggiamento era un'indicazione dell'incomprensione da parte ecclesiastica del fatto che la forma di ordinamento democratico è quello che, probabilmente, meglio di altri era in grado di promuovere il bene comune della società. Un vero e proprio riconoscimento da parte della Chiesa della democrazia come l'ordinamento che più risultava conforme alla tutela dei diritti umani si è avuto solo con il Concilio Vaticano II²⁴⁹. Ciò che la dottrina cristiana dice rispetto a questa forma statale non è molto, ma sottolinea che nella democrazia il popolo e i rappresentanti da lui eletti, in quanto detentori del potere, hanno un obbligo particolare verso l'interesse generale e sono responsabili della sua realizzazione. Il concetto di interesse generale, spiega tuttavia Böckenförde, resta un concetto ideale e statico, finché non si cerchi di concretizzarlo a partire dall'interno della forma politica stessa e non solo sulla base di quei principi supremi universali che per questo scopo rimangono troppo astratti²⁵⁰.

²⁴⁸ Per approfondimenti, Cfr. A. Acerbi, *Chiesa e Democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 1991; in particolare vedi il cap. I, *Leone XIII: la Chiesa madre dei popoli*, pp. 3-84.

²⁴⁹ Cfr. *ivi*, cap. VI, «*Gaudium et spes*»: *oltre la divisione del mondo contemporaneo*, pp. 238-332.

²⁵⁰ Cfr. E.-W. Böckenförde, *L'ethos della democrazia moderna e la Chiesa*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., pp. 183-184. In ogni caso, occorre precisare che Böckenförde non sostiene che la

Per avviare una riflessione sul rapporto esistente tra Chiesa e democrazia (e naturalmente tra i cristiani in quanto, oltre che fedeli, anche cittadini e la democrazia) occorre innanzitutto definire quegli elementi che, a livello etico, caratterizzano questa particolare forma di ordinamento politico, per vedere quanto questi elementi possano essere accettati e fatti propri anche da coloro che come orientamento per il proprio agire prendono in considerazione soprattutto i precetti provenienti dalla religione.

Böckenförde afferma che «Ogni forma-Stato (...) ha il suo particolare *ethos*»²⁵¹. L'autore insiste sul fatto che questo *ethos* nasce dall'azione dalla convivenza degli esseri umani che usano la ragione e prendono delle decisioni. Ecco perché l'*ethos* è sempre «umano e storico»²⁵², perché si crea a partire dalla natura etico-personale degli uomini, i quali vivono una realtà non fissa e immobile, ma mutevole. In altre parole, insiste l'autore, la democrazia è una forma di Stato che non è nata artificiosamente da un progetto mentale umano, bensì è il risultato di un lento processo storico e proprio per questo è dotata di un *ethos* inteso come *orientamento valoriale minimo*, come essenza storico-culturale configuratasi attraverso il corso degli eventi concreti per diventare, alla fine, il sostegno fondamentale degli ordinamenti democratici.

Prima di avventurarsi nella discussione dell'*ethos* specifico della democrazia, Böckenförde fa due precisazioni importanti: la prima, è che la domanda esatta riguarderà l'*ethos* della democrazia moderna dell'Europa continentale; la seconda, è che bisogna diffidare dal considerare questo *ethos* come un insieme di contenuti etici vincolanti imposti a priori²⁵³, bensì, al contrario, come un concetto generale (sebbene non generalizzante) che implica la convinzione comune a tutti i cittadini che fanno parte di uno Stato

democrazia trova una sua legittimazione nella teologia, perché i diritti dell'uomo hanno un valore universale-teologico e devono esistere a prescindere dal tipo di ordinamento.

²⁵¹ Ivi, p. 184.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ In questo caso, puntualizza Böckenförde, si tratterebbe non di *ethos* dello Stato, quanto di Stato etico (*sittlicher Staat*). Il nostro autore, infatti, distingue nettamente i termini *Ethos* e *Ethik*. Cfr. E.-W. Böckenförde, *Noch einmal: Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche. Eine Kontroverse*, in *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, op. cit., pp. 37-38.

che un orientamento valoriale minimo è necessario per una convivenza pacifica e rispettosa. Questa precisazione è fondamentale perché qualora il concetto di *ethos* democratico venisse inteso come tentativo di promuovere uno Stato etico verrebbe meno la caratteristica stessa dello Stato secolare democratico, ossia la libertà. L'*ethos* rispecchia, invece, il percorso storico che ha portato alla nascita dello Stato moderno, nella sua forma democratica, per cui comprende in sé tutti quegli elementi storici, politici, culturali, che nel corso degli eventi hanno reso possibile il raggiungimento di un ordinamento liberale. L'*ethos* è quel minimo etico (*ethische Minimum*) condiviso da tutti coloro che appartengono ad uno Stato e che rende quindi possibile la convivenza di individui tra loro spesso diversi per concezioni del mondo, cultura e religione. Lo scopo della democrazia liberale e secolarizzata è proprio questo: la convivenza pacifica dei suoi membri in nome della libertà, e non il perseguimento della vita buona (*gutes Leben*) attraverso il ricorso ad un diritto legato a una specifica morale²⁵⁴.

Per queste ragioni, l'*ethos* democratico potrebbe non corrispondere, per esempio, alle richieste che emergono se si tenesse conto di un'immagine cristiano-giusnaturalistica dello Stato, «perché nasce da riflessioni della ragione e da decisioni della libertà e quindi sta, come loro, sotto la possibilità del vero e del falso, del buono e del cattivo»²⁵⁵. Pur dovendo tenere a mente che questa seconda puntualizzazione ha una sua certa rilevanza – perché si potrebbe a buon diritto obiettare che non è possibile che un *ethos* costituisca una misura di giudizio vincolante se esso stesso poggia sulle basi instabili del pensiero e della volontà soggetti all'errore dell'uomo – non bisogna mai dimenticare che ogni forma di ordinamento politico è caratterizzata da una sua propria storicità: «Solo sul terreno di ciò che preesiste storicamente noi possiamo agire nello spazio sociale e dargli una configurazione. La nostra situazione e le possibilità del nostro agire sono predeterminate in ampia

²⁵⁴ Cfr. Id., *Vom Wandel der Menschenbild im Recht*, Rhema Verlag, Münster 2001, pp. 12-13.

²⁵⁵ Id., *L'ethos della democrazia moderna e la Chiesa*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 185.

misura dal pensiero e dall'azione degli uomini che hanno vissuto prima di noi e che vivono con noi; ma in ciò, come in tutto ciò che procede dalla libertà umana, concorrono in maniera ineliminabile diritto e torto, merito e colpa. Pertanto, non è in nostro potere realizzare una volta sola, *hic et nunc*, un ordinamento giusto, ma solo compiere un passo più lungo o più breve in quella direzione o in quella contraria»²⁵⁶. Da questo emerge l'attenzione e il rispetto che l'autore propone di mantenere per ogni forma politica, quando naturalmente queste non si pongano in opposizione alla dignità umana e al diritto divino. Ciò significa rispettare in primo luogo l'*ethos* specifico che le contraddistingue, anche se tale *ethos* può talvolta apparire come ingiusto o imperfetto. Ciò ricorda, come fa notare lo stesso autore, il pensiero di Tommaso d'Aquino, allorché questi affermava che anche una legge in sé ingiusta, che come tale non avrebbe diritto all'obbedienza, può essere vincolante se ha lo scopo di evitare disordini e ribellioni, in quanto ciascuno deve essere pronto a rinunciare al proprio per il bene e la conservazione dell'interesse generale. Il limite invalicabile egli lo ravvisa (solo) nell'offesa del diritto divino²⁵⁷.

2. Caratteristiche distintive della democrazia e l'*ethos* specifico che ne deriva

Il primo elemento costitutivo della democrazia moderna è il fatto che il suo ordinamento è costruito dal basso verso l'alto, a partire cioè dal singolo. Tutte le definizioni che sono state date della democrazia (tra le tante, "identità di dominanti e dominati", Schmitt; "identità del soggetto e dell'oggetto del dominio", Kelsen), ricorda Böckenförde, hanno in comune il richiamo al fatto che l'ordinamento sociale deve essere creato proprio da coloro che a esso sottostanno. In un importantissimo saggio intitolato *La democrazia come*

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, op. cit., I, qu. 96 art. 4.

*principio costituzionale*²⁵⁸, Böckenförde stesso dà una definizione della democrazia come forma di Stato e di governo in stretta connessione con il principio della sovranità popolare, per cui la democrazia «ha per contenuto il compito di organizzare il potere statale di modo che detto potere derivi sempre, nella sua istituzione ed esecuzione, dalla volontà del popolo, ovvero che venga ad essa ricondotto»²⁵⁹. Il potere statale è, dunque, sempre e comunque riconducibile al popolo. Che cosa comporta ciò?

I contenuti della democrazia non sono fissati da un'autorità sovraordinata, indipendentemente dalla volontà dei dominati, ma sono gli stessi dominati ad influenzare e guidare le decisioni. Il popolo²⁶⁰ è origine, titolare e detentore del potere statale, ma oltre a ciò, il popolo esercita questo potere, per cui il popolo non è solo sovrano, ma governa attivamente²⁶¹. I governanti non sono altro che dei rappresentanti, che devono costantemente rimandare alla volontà espressa dall'opinione pubblica. La legittimazione del potere dei governanti, in altre parole, può e deve derivare solo dal popolo stesso. «Un simile ordinamento riceve il suo intimo significato dall'idea che l'uomo per natura sia buono e sa costitutivamente in grado di dare a se stesso le leggi del proprio agire, e inoltre dall'idea che il gioco dei diversi interessi e fini individuali produca da sé una sostanziale armonia»²⁶².

Le radici spirituali di questa concezione sono facilmente rintracciabili, argomenta l'autore, nell'idea di libertà e nell'individualismo moderni, così

²⁵⁸ E.-W. Böckenförde, *La democrazia come principio costituzionale*, in *Stato, costituzione, democrazia*, op. cit., pp. 377-497 (titolo originale *Demokratie als Verfassungsprinzip*, in *Staat, Verfassung, Demokratie*, op. cit., pp. 289-378).

²⁵⁹ Ivi, p. 377.

²⁶⁰ Per quanto riguarda il concetto di "popolo", Böckenförde rifiuta ogni interpretazione che ne faccia derivare l'omogeneità da caratteristiche biologico-naturali. Il popolo è caratterizzato, piuttosto, da una «coscienza e memoria collettiva formata pre-razionalmente, mantenuta viva e trasmessa di generazione in generazione». Una Costituzione non sarà mai in grado di creare un popolo dal nulla. Il sentimento che unisce un popolo è sempre pre-politico, pre-esistente alla Costituzione. Böckenförde accoglie in tal modo la domanda di Werner von Simson che si è chiesto che cosa fa di un gruppo di persone un popolo (inteso anche come grandezza politica). Cfr. Id., *Dove sta andando l'Europa?*, in *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, op. cit., p. 194. Cfr. anche Simson von W., *Was heisst in einer europäischen Verfassung «Das Volk»?*, in «Europarecht», n. 26, 1991, p. 3.

²⁶¹ Id., *La democrazia come principio costituzionale*, in *Stato, costituzione, democrazia*, op. cit., p. 384.

²⁶² Id., *L'ethos della democrazia moderna e la Chiesa*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 186.

come nell'immagine ottimistica dell'essere umano propria dell'Illuminismo, per cui si riponeva grande fiducia nell'uomo, nella razionalità come sua caratteristica costitutiva e nella sua volontà di usare tale ragione per condurre la propria vita. Dai teorici del diritto razionale, soprattutto Rousseau (per il quale il principio di autonomia è legato al popolo in quanto unità e totalità), Locke e successivamente Kant, il problema da risolvere è stato quello della conciliabilità della libertà dell'individuo con la necessità di un ordine sociale vincolante. L'ordine sociale è tuttavia indispensabile, per questo gli individui rinunciano ad una libertà arbitraria in favore di una libertà che possono esercitare nella forma democratica dell'ordinamento.

In relazione a tale problema, il nostro pensatore indica la democrazia come la forma di dominio politico che meglio si confà alla libertà stessa: conformemente all'idea di autonomia, l'ordinamento è il prodotto di coloro che ad esso sono assoggettati, permettendo in tal modo di conciliare la permanenza del dominio politico e il principio della libertà individuale e dell'autodeterminazione. Il singolo, in quanto padrone di se stesso, deve essere anche il proprio legislatore, che non si limita ad accettare le condizioni del suo agire da un potere o un'autorità esterni (in modo eteronomo), ma se li assegna da solo (in modo autonomo)²⁶³. Come abbiamo già accennato, è forte in questo aspetto l'influenza del pensiero individualistico-liberale – in particolare kantiano – per cui l'uomo ubbidisce alla legge che egli stesso ha contribuito a creare e alla quale egli stesso ha dato la sua approvazione. Böckenförde appare molto sensibile a tali caratteristiche della democrazia – che devono la loro origine al pensiero liberale del diciottesimo e diciannovesimo secolo – è ciò si comprende dallo spazio e dall'attenzione che a queste dedica nei suoi saggi sull'argomento. Oltre a ricordare Kant e Hegel, il nostro autore fa riferimento a Lorenz von Stein – seguace del primo e allievo del secondo – il quale affermava che uno Stato veramente libero è

²⁶³ Cfr. Id., *La democrazia come principio costituzionale*, in *Stato, costituzione, democrazia*, op. cit., pp. 420-421.

quello in cui secondo un libero atto di autodeterminazione tutte le singole volontà individuali concorrono a formare la volontà generale, punto di partenza indiscutibile della democrazia²⁶⁴.

La autodeterminazione e la libertà, però, devono fare i conti con il fatto che all'interno di una comunità politica la vita del singolo è sempre la vita *insieme* agli altri: «L'autodeterminazione sussiste non isolata di per se stessa, ma in connessione con l'autodeterminazione degli altri e trova in ciò la propria limitazione»²⁶⁵. Per poter trovare la via della collettività, quindi – nella quale devono potersi dispiegare – autodeterminazione e libertà devono essere accompagnate dall'uguaglianza di tutti. Ecco allora che il secondo elemento caratteristico della democrazia moderna, accanto quindi all'idea di libertà-autodeterminazione, è l'uguaglianza (*Gleichheit*)²⁶⁶.

Sulla scia di Alexis de Tocqueville, Böckenförde ricorda che l'uguaglianza nella società e nello Stato rappresenta una delle questioni dominanti della storia moderna. Alla difficoltà con cui l'uguaglianza ha dovuto fare i conti per imporsi nel corso della storia, va aggiunta tuttavia l'inarrestabilità con cui, a dispetto di tutto, essa è riuscita a imporsi. La dottrina cristiana fu sostenitrice di questa idea, sulla base della convinzione dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani davanti a Dio, ma – come è già stato ricordato – anche il razionalismo moderno ha contribuito a promuovere l'immagine dell'uomo come essere razionale e per questo, proprio grazie alla razionalità come peculiarità caratterizzante, tutti gli esseri umani sono uguali. Paradossalmente, ricorda l'autore, anche la politica portata avanti dai sovrani assoluti contribuì all'effettiva costruzione dell'uguaglianza, poiché essi cercarono di ridurre tutti, ogni ceto sociale, allo stesso livello per poter esercitare, appunto, un potere illimitato.

²⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 421.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 422.

²⁶⁶ Cfr. *Id.*, *L'ethos della democrazia moderna e la Chiesa*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 187.

Tuttavia, questa uguaglianza riguarda più che altro i diritti politici, dice Böckenförde, perché quelli sociali – pur essendo facilitati da quelli politici – non sono stati pienamente raggiunti. Inoltre, l’uguaglianza democratica è un’uguaglianza specifica e sostanziale (*spezifische [substanzielle] Gleichheit*): specifica, perché essa non si riferisce all’intero genere umano (questa uguaglianza serve come fondamento per i diritti umani universali), bensì all’appartenenza alla comunità politica del popolo dello Stato (cittadinanza); sostanziale, perché fa riferimento ad un ben preciso substrato contenutistico, che il nostro autore definisce “comunanza pre-giuridica” (*vor-rechtliche Gleichartigkeit*)²⁶⁷. Questa comunanza pre-giuridica dà «fondamento a quella relativa omogeneità che è la sola in base alla quale risulta possibile un’organizzazione democratica dello Stato che si costruisca su un’uguaglianza *stricto sensu* dei diritti di cooperazione politica; i cittadini, nelle questioni fondamentali attinenti l’ordinamento politico, si fanno “uguali” e concordi e quindi esperiscono e percepiscono i concittadini come persone, da un punto di vista esistenziale, (...) rendendosi su tale base disponibili a compromessi e ad una leale accettazione delle decisioni assunte a maggioranza»²⁶⁸. Tale comunanza, prosegue Böckenförde, può provenire da una religione comune, da una lingua e una cultura comuni, da convinzioni politiche comuni.

In ogni caso, la democrazia significa uguaglianza nei diritti di partecipazione politica, da questo principio la democrazia non può prescindere e, infatti, il coronamento di esso è arrivato con il diritto elettorale universale²⁶⁹. Le differenze con la monarchia sono nette: in democrazia colui che rappresenta la collettività è scelto dalla collettività e nella collettività

²⁶⁷ Nella traduzione italiana la parola “*Gleichartigkeit*” – che significa “affinità” – è stata resa con “comunanza” (*Gemeinsamkeit*), perché l’uso di questo concetto durante il periodo nazionalsocialista lo ha impregnato di una connotazione negativa e razzista. Esso è stato perciò sostituito con “comunanza”.

²⁶⁸ Cfr. Id., *La democrazia come principio costituzionale*, in *Stato, costituzione, democrazia*, op. cit., pp. 435-436.

²⁶⁹ Cfr. Id., *L’ethos della democrazia moderna e la Chiesa*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 188.

stessa. Tutti possono ambire a ricoprire questo ruolo, e per questo fanno affidamento sulla loro capacità di raccogliere la fiducia degli altri, non dimenticando che sono sottoposti alle regole della concorrenza.

E' così che si arriva al terzo elemento strutturale della democrazia: il principio di maggioranza (*Mehrheitsprinzip*)²⁷⁰. Ogni voto è uguale all'altro, ha lo stesso peso, per questo si dice che in democrazia i voti non si pesano, ma soltanto, si contano. Non bisogna però considerare questo principio, ammonisce Böckenförde, come un semplice ausilio tecnico senza il quale non sarebbe possibile assumere alcuna decisione. La maggioranza non ha potere assoluto ma è un potere sotto il costante controllo e delimitazione degli altri due principi che pure lo fondano: libertà e uguaglianza. Böckenförde afferma, infatti, «proprio il diritto intrinseco alla maggioranza, cioè il diritto a prendere decisioni vincolanti per tutti e di disporre della legalità, si fonda sul fatto che essa è in concorrenza con la minoranza per la *leadership* politica e che quest'ultima ha in assoluto la stessa opportunità di diventare maggioranza a sua volta. (...) Inoltre, fa parte dei principi della libertà e dell'uguaglianza che nessuno cerchi di dare una validità esclusiva alla propria concezione politica o di negare alla convinzione politica dell'avversario il suo diritto democratico all'esistenza o la dignità di un oggetto di discussione comune»²⁷¹. Infatti, precisa il nostro autore, la democrazia non cade quando vengono prese decisioni ingiuste nei contenuti, quanto piuttosto quando il fondamento per cui tali decisioni possono essere riviste e corrette viene meno o viene indebolito²⁷².

Da queste considerazioni emerge il fondamento etico (*das etische Fundament*) e il nucleo centrale della democrazia moderna: «Da una parte essa richiede che ciascuno, ai fini della conservazione dell'ordine complessivo, sia interiormente disposto ad accettare le decisioni della

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ Ivi, p. 189. Vedi anche *La democrazia come principio costituzionale*, in *Stato, costituzione, democrazia*, op. cit., p. 447.

²⁷² Cfr. Id., *La democrazia come principio costituzionale*, in *Stato, costituzione, democrazia*, op. cit., p. 427.

maggioranza fin tanto che esse sono in vigore, anche se non le approva. Dall'altra ci si può attendere un simile atteggiamento solo se i gruppi che di volta in volta detengono il potere non si pongono in maniera assoluta sul piano giuridico e ideologico, ma lasciano intatte agli oppositori la stessa libertà democratica e le stesse opportunità di conquistare il potere politico»²⁷³.

Libertà democratica e uguaglianza politica, dunque, costituiscono lo specifico fondamento della democrazia moderna. Libertà e uguaglianza sono istituzionalizzate, mentre tutti gli altri contenuti del dominio sono, per così dire, rimessi al singolo che opera in collettività, perché «nella democrazia si trova soltanto ciò che vi viene messo dai singoli e dai gruppi, ovvero in definitiva all'intero popolo, con il suo sentire, il suo contegno, il suo modo di vedere le cose»²⁷⁴.

Con un preciso richiamo a Montesquieu, il quale sosteneva che il principio su cui si fonda la democrazia è la *vertu* – da questi intesa come orientamento disinteressato all'uguaglianza e alla sobrietà nei costumi – Böckenförde afferma che i contenuti della democrazia non possono essere istituzionalizzati, all'infuori della libertà e dell'uguaglianza, perché questi vengono direttamente dal basso, a partire dal singolo, dal suo comportamento, dalle sue potenzialità, dal suo operare attivamente secondo la sua coscienza. E' qui che sta la potenzialità della democrazia moderna, ma anche la costante minaccia che grava su di essa²⁷⁵. La democrazia è qui descritta come l'ordinamento che più fa affidamento sulla convinzione e sulle qualità etiche dell'essere umano, perché da esso dipende la sua sopravvivenza e il suo buon funzionamento. Tali qualità etiche, però, appartengono alla sfera morale (e quindi volontaria) del singolo e non possono assolutamente essere imposte tramite la forza della legge che, in democrazia, è del tutto secolare. In queste riflessioni è contenuto l'esplicito richiamo alla concezione del diritto come

²⁷³ Id., *L'ethos della democrazia moderna e la Chiesa*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 190.

²⁷⁴ Ivi, p. 191.

²⁷⁵ Cfr. *ibidem*.

«minimo etico» di Jellinek²⁷⁶. Con tale espressione si vuole indicare che «l'ordinamento giuridico non rende e non può rendere vincolanti tutte le istanze etico-morali. Afferma anche che la vita virtuosa può essere richiesta al singolo, con mezzi giuridici vincolanti, solo entro certi limiti – cioè rispetto alle esigenze dell'affidabilità sociale –, mentre per il resto, in quanto atto di libertà, deve essere lasciata alla sua responsabilità etico-morale. Il diritto non si pronuncia sull'adempimento di questa responsabilità, né d'altra parte esso legittima l'irresponsabilità»²⁷⁷.

L'*ethos* della democrazia rivela quindi il suo carattere «formale», ma nonostante ciò rappresenta il nucleo centrale dell'interesse generale. Questo ha per Böckenförde due implicazioni: la prima, questo interesse generale deve sempre basarsi su questo *ethos* e non può da esso prescindere o fuoriuscirne, anche se per il tentativo di seguire valori superiori. La seconda, conseguente dalla prima, finché l'interesse generale segue tale *ethos*, lo Stato può dirsi in una situazione di ordine²⁷⁸. L'interesse generale deve essere, secondo l'autore, il metro, il punto di riferimento per far sì che la democrazia possa dispiegare al meglio le sue potenzialità. L'interesse generale, inoltre, non va ricercato nel diritto naturale o in «valori assoluti (*absolute Werte*)», ma nella concretezza della storia, nell'ambito dell'agire pratico.

²⁷⁶ G. Jellinek, *Die sozialetische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe* (1878), Vdm Verlag Dr. Müller, Saarbrücken 2007, p. 45.

²⁷⁷ E.-W. Böckenförde, *Riflessioni per una teologia del diritto secolare moderno*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 287. (titolo originale *Überlegungen zu einer Theologie des modernen säkularen Rechts* – 1999 – in *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, op. cit., pp. 393-414).

²⁷⁸ Cfr. Id., *L'ethos della democrazia moderna e la Chiesa*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 192.

3. I presupposti socio-culturali della democrazia [*sozio-kulturelle Voraussetzungen*]

Indicare i presupposti sui quali una data forma di Stato e di governo si basa è fondamentale, per Böckenförde, per capirne le origini, visto che la democrazia non è qualcosa che si dà *a priori* o semplicemente per caso, ma rappresenta una produzione dello sviluppo storico e della cultura politica. Tali presupposti sono socio-culturali: «Per un verso, riguardano la struttura ordinativa e la configurazione della società come tale, per la quale e sopra la quale viene istituita la democrazia come forma di Stato e di governo; per altro verso, riguardano quelle condizioni di formazione spirituale dei cittadini di cui la democrazia necessita»²⁷⁹.

Per quanto riguarda i presupposti sociali (*gesellschaftliche Voraussetzungen*), Böckenförde li rintraccia nella presenza di una certa struttura emancipativa della società, nell'assenza di forme religiose con tendenze teocratiche e fondamentaliste che avanzano una pretesa di direzione universale e, infine, in una relativa omogeneità all'interno della società²⁸⁰. La democrazia deve avere una struttura in cui la società è emancipata, ossia in cui ogni singolo sia dotato di libertà di azione e autonomia per quanto riguarda i diritti politici. Libertà e autonomia verrebbero a mancare anche in caso di presenza di un'autorità religiosa con lo scopo di imporre una condotta anche in ambito politico – ciò accade per quanto riguarda le religioni fondamentaliste, soprattutto se riconosciute come religioni di Stato. Infine, una democrazia sussiste solo alla presenza di concezioni fondamentali comuni a tutti i cittadini, per quanto riguarda le modalità e l'ordinamento della loro convivenza, ossia, di una certa omogeneità sociale (*Homogenität*).

Böckenförde definisce tale omogeneità, rifacendosi alle riflessioni di Heller, come «una situazione psico-sociale nella quale le pur presenti

²⁷⁹ Id., *La democrazia come principio costituzionale*, in *Stato, costituzione, democrazia*, op. cit., p. 453.

²⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 453 e ss.

conflittualità politiche, economiche, sociali e anche culturali appaiono connesse in una comune coscienza collettiva (*Wir-Bewußtsein*)»²⁸¹. È importante sottolineare come questa omogeneità non sia assolutamente qui intesa come appiattimento o omologazione culturale. Tale omogeneità non è in contrasto con le società pluralistiche contemporanee, che per mantenere una certa stabilità devono comunque condividere degli elementi di fondo: «Nella sostanza, essa equivale a quella comunanza pre-giuridica intesa come fondamento meta-giuridico dell'uguaglianza democratica»²⁸². Non si tratta, afferma Böckenförde, di quella omogeneità che dovrebbe fare da base ad ogni forma di Stato se si vuole preservare una certa stabilità, ma di un tipo di omogeneità specifica per la democrazia, dove la stabilità dell'ordinamento deve provenire «da e per tramite dell'uguaglianza e della libertà democratiche dei cittadini, ossia con un considerevole bisogno di consenso positivo»²⁸³. L'omogeneità, ci dice Böckenförde, può provenire da svariati elementi: la cultura e la tradizione, la storia politica, la religione, l'identità nazionale, o da una commistione di questi²⁸⁴ ed è soggetta a cura e sviluppo, ossia non sarà mai uguale a se stessa nel tempo. L'autore, a proposito della variabilità dell'omogeneità, sottolinea come sia fondamentale, per il suo mantenimento, crescita o disintegrazione, l'azione delle istanze di formazione e educazione, nonché dei mass-media.

Questi elementi sopra elencati sono fondamentali affinché la formazione della volontà democratica possa nascere e sopravvivere, ma hanno bisogno di un ulteriore supporto, rappresentato, per Böckenförde, da una corretta formazione spirituale dei cittadini. Per prendere decisioni consapevoli e responsabili, i cittadini hanno bisogno di un certo livello di conoscenze e capacità di giudizio. Per questo motivo un sistema scolastico evoluto è per

²⁸¹ Ivi, p. 457.

²⁸² Ivi, p. 458.

²⁸³ Ivi, pp. 458-459.

²⁸⁴ Cfr. ivi, p. 459. Cfr. anche il saggio dello stesso autore *Die Zukunft politischer Autonomie. Demokratie und Staatlichkeit im Zeichen von Globalisierung, Europäisierung und Individualisierung*, in *Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie*, op. cit., pp. 112 e ss.

l'autore un elemento fondamentale per la vita democratica²⁸⁵. A tal proposito, particolarmente significative appaiono queste affermazioni: «L'analfabetismo è nemico di qualsiasi democrazia e di qualunque sviluppo in vista della democrazia. Fin tanto e fin dove esso sussista, viene a mancare al cittadino la possibilità di esercitare i suoi diritti politici democratici autonomamente, vale a dire secondo il proprio giudizio basato su informazioni precedenti. (...) Democrazia e istituzione di scuole di istruzione pubblica – con pari accesso per tutti e quindi anche con esonero delle tasse scolastiche – sono dunque due aspetti tra loro inscindibili»²⁸⁶. La formazione dei cittadini è, in questo senso, fondamentale.

Vale la pena fare una breve digressione sul tema della formazione dei singoli. La scuola, per il nostro autore, non è parte esclusiva dello Stato, ma rappresenta un collegamento tra questo e la società. La scuola contribuisce alla formazione (*Bildung*) dell'individuo, il quale non è in grado di realizzarsi nella sua più profonda essenza in modo del tutto autonomo, anche se è predisposto per farlo. Per il nostro autore, infatti, sarebbe un'illusione pensare che il singolo possa, autonomamente, realizzare la propria libertà²⁸⁷.

Ci sembra che sullo sfondo dell'importanza attribuita alla formazione dei cittadini ci sia, in Böckenförde, l'interesse per la cosiddetta *paideia*, ossia il modello educativo previsto nell'Atene classica per l'educazione dei giovani, che il nostro autore avrebbe in particolar modo recepito e approfondito con lo studio dei classici antichi come Platone ed Aristotele e soprattutto con la lettura di un classico della filologia tedesca, *Paideia. La formazione dell'uomo greco* di Werner Jaeger²⁸⁸. Com'è noto, la *paideia* rappresentava il modello educativo per i giovani adottato nell'antica Grecia ed era composta da una parte fisica (la cura del corpo) e una psichica, ossia volta a sviluppare l'inserimento armonioso del singolo nello spazio pubblico attraverso

²⁸⁵ Cfr. Id., *La democrazia come principio costituzionale*, in *Stato, costituzione, democrazia*, op. cit., p. 461.

²⁸⁶ Ivi, p. 462.

²⁸⁷ Id., *Der Staat als sittlicher Staat*, op. cit., p. 23 e ss.

²⁸⁸ W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Introduzione di G. Reale, Bompiani, Milano 2003.

l'interiorizzazione di quei valori universali che costituivano l'*ethos* del popolo, rappresentati innanzitutto dallo spirito di cittadinanza e di appartenenza alla *polis*. Questa osservazione non deve far pensare che con il concetto di *Bildung* Böckenförde si riferisca ad una formazione morale. La scuola non deve offrire e trasmettere dei valori, altrimenti si trasformerebbe in uno strumento per la promozione e l'affermazione di una particolare ideologia, in netto contrasto con lo spirito dello Stato liberale secolarizzato. Per spiegare meglio la posizione del giurista, possiamo ricorrere ad un esempio che lo stesso Böckenförde utilizza. Egli si esprime circa l'utilità di una formazione per quanto riguarda nozioni di religione, di etica e di religione legato alla confessione²⁸⁹. Secondo il pensatore tedesco le nozioni di religione sono utili per due motivi: innanzitutto «per superare la diffusa ignoranza sulle altre religioni, non da ultimo l'Islam. Questa ignoranza è un fertile terreno di coltura per i pregiudizi, soprattutto per quelli negativi. Dall'altro lato, affinché la nostra cultura rimanga comprensibile per la prossima generazione»²⁹⁰. Qui Böckenförde si riferisce alle molte opere letterarie e figurative che possono essere veramente comprese solo se alla base c'è una conoscenza adeguata della cultura e della religione in relazione alle quali sono state concepite²⁹¹.

L'insegnamento dell'etica è, per il nostro autore, altrettanto importante. Essa dovrebbe essere progettata come materia per tutti, a fronte del crescente pluralismo religioso, ideologico ed etico-spirituale delle società contemporanee. Tale disciplina non andrebbe ad intaccare la neutralità dello Stato in quanto «tale neutralità non significa una neutralità o indifferenza rispetto ai valori, nel senso di un'assenza di sostanza etico-spirituale. Un buon insegnamento dell'etica ha sì un carattere provocatorio, dato che porta a confrontarsi, in maniera affermativa o dubitativa, con i principi e le posizioni

²⁸⁹ Böckenförde parla del cosiddetto insegnamento del LER adottato nel Brandeburgo in cui erano mescolati, a suo parere senza un buon criterio, questi tre elementi che in sé sarebbero più che auspicabili.

²⁹⁰ E.-W. Böckenförde, *La religione nello Stato secolare*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 179.

²⁹¹ Cfr. *ivi*, pp. 179-180. Böckenförde fa l'esempio del Faust di Goethe, che gli studenti non potrebbero mai comprendere appieno se alla base non hanno alcuna conoscenza delle nozioni del Cristianesimo.

che vi sono esposti. Tuttavia non ha carattere confessionale, non prescrive alcuna posizione in maniera vincolante»²⁹². Böckenförde intende tale insegnamento in direzione di una filosofia morale, tanto che propone alcuni esempi di autori che potrebbero essere studiati, da Platone e Aristotele, passando per Cicerone, Tommaso, Lutero, fino ad arrivare a Kant, Hegel, Gandhi, Luther King e tanti altri. Tale studio, infatti, è del tutto svincolato dalla dimensione confessionale e volto, perlopiù, a stimolare la riflessione. Esso favorisce l'apertura mentale e predispone al confronto e alla discussione.

Infine, è altrettanto importante l'insegnamento della religione legato alla confessione, per coloro che, naturalmente, fanno parte di una comunità religiosa. Tuttavia, «non essendo più l'unico insegnamento tenuto a trasmettere contenuti etici, esso può (...) concedere alla diffusione del sapere religioso fondamentale lo spazio che gli spetta». Riassumendo, tutte e tre le discipline, se ben organizzate tra loro, possono contribuire alla formazione dei singoli. Tale formazione non è intesa, però, in senso ideologico e morale bensì nel senso di un'acquisizione di nozioni utili per essere cittadini consapevoli delle varie opzioni oggi disponibili, per poter scegliere liberamente e coscientemente tra queste, in un clima di rispetto e apertura nei confronti del 'diverso'.

Per tornare ai presupposti socio-culturali della democrazia, oltre alla garanzia di un'istruzione pubblica, la società deve vedersi garantito anche un servizio di informazione e comunicazione corretto e libero: solo così potrà formarsi ed emergere quell'opinione pubblica che costituisce il pulsare dei processi di formazione e decisione della volontà collettiva. Anche in questo caso, infatti, un servizio di informazione e comunicazione non libero di trattare temi ed argomenti rilevanti per la società risulterebbe un mezzo in mano alla classe politica per censurare specifiche questioni e restringere così il campo dell'informazione solo a determinati contenuti.

²⁹² Ivi, p. 180.

Vanno infine ricordati i presupposti politici ed etici che contribuiscono alla realizzazione storica della democrazia. I primi riguardano soprattutto la capacità di esperienza e di giudizio autonomo dei cittadini nei confronti delle decisioni politiche²⁹³, i secondi, la diffusione di un *ethos* democratico. I presupposti etici sono, in questa sede, quelli che più ci interessano, cercheremo quindi di approfondirli.

4. I presupposti etici della democrazia [*Ethische Voraussetzungen*]

Per il corretto funzionamento della democrazia e per un completo dispiegamento delle sue possibilità occorre che siano rispettati anche alcuni presupposti etici. In questi, afferma il nostro autore, rientra da una parte il fatto che i cittadini e gli amministratori politici facciano proprio, per convincimento interiore, l'*ethos* democratico; dall'altra, il fatto che questi stessi attori siano disposti ad assumere decisioni politiche nell'interesse comune di tutti²⁹⁴.

Per quanto riguarda il primo aspetto, Böckenförde sottolinea come il dominio politico che i cittadini tutti esercitano per il funzionamento della democrazia non deve fondarsi solo su procedure di carattere costituzionale e organizzativo-istituzionale, ma anche su precise modalità di comportamento umano. Abbiamo già parlato dell'*ethos* democratico, ma vogliamo qui approfondire questo concetto per meglio definire che cosa Böckenförde, con esso, intenda.

Abbiamo già detto come l'*ethos* della democrazia rappresenti quel riconoscimento da parte dei cittadini dei principi strutturali di questa particolare forma di governo e come tali principi strutturali siano innanzitutto la libertà democratica e l'uguaglianza politica. Per questo motivo l'*ethos* della

²⁹³ Cfr. Id., *La democrazia come principio costituzionale*, in *Stato, costituzione, democrazia*, op. cit., p. 464.

²⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 471.

democrazia è un *ethos* della collaborazione. Böckenförde elenca i singoli elementi che compongono l'*ethos* democratico²⁹⁵: «il rispetto dell'altro nel suo convincimento politico e nel suo pari diritto di esistenza politica», nel senso che, anche quando esiste contrasto di opinioni si rinuncia a far valere una pretesa di assolutezza per le proprie idee; «Apertura all'argomentazione e al compromesso nel confronto politico volto alla ricerca di una decisione», con un procedimento analogo a quello della ricerca della situazione discorsiva ideale per trovare le norme etiche che devono guidare l'agire pratico (etica del discorso di Habermas), Böckenförde sottolinea come sia diritto di tutti prendere parte alla formazione della volontà politica, che richiede innanzitutto la volontà di confrontarsi e interrogarsi sulla decisione giusta da prendere, con un'inclinazione all'ascolto e al compromesso; «Lealtà nei confronti delle decisioni della maggioranza», anche se sussiste sempre la possibilità di modificarla; infine, nucleo dell'*ethos* democratico «Il riconoscimento incondizionato delle regole del gioco democratico e in particolare quella della pari opportunità di accedere al potere politico». Questa opportunità non deve in alcun modo essere messa in discussione, perché essa rappresenta la garanzia dell'uguaglianza democratica ed è presupposto affinché la minoranza rispetti le decisioni della maggioranza. E' qui, dice Böckenförde, che si vede chiaramente come l'*ethos* democratico sia essenzialmente un *ethos* della collaborazione che presuppone la reciprocità (*Gegenseitigkeit*): esso consente l'opposizione ma non l'ostilità. L'unico caso in cui è pensabile non riconoscere ad un avversario politico tale opportunità è la mancata disponibilità di questo a riconoscere a propria volta agli altri questa possibilità²⁹⁶.

²⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 472 e ss.

²⁹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 473-474.

5. Cristiani e democrazia: l'*ethos* della “collaborazione personale”

Le riflessioni sopra esposte servono, per Böckenförde, per introdurre una ulteriore e ben più specifica questione, ossia quella riguardante il rapporto tra i cristiani e la democrazia. Essi, infatti, sono sì dei fedeli, ma allo stesso tempo cittadini che fanno parte di uno Stato, e in quanto tali hanno una ben precisa responsabilità. Tale rapporto, se si considera quanto sulla democrazia moderna è stato detto, non risulta particolarmente conciliante, soprattutto se consideriamo la caratteristica “formale” della democrazia: «Il pensiero e la volontà del cristiano, e in particolare del cattolico, sono orientati a valori contenutistici, non a una costituzione formale. A lui importa l'ordine e la configurazione della vita sociale secondo i principi che scaturiscono dalla Rivelazione e dal diritto naturale e secondo le loro applicazioni, nella misura in cui queste riguardano l'ambito sociale»²⁹⁷. Per questo motivo, il rapporto della democrazia con il cristianesimo – in quanto religione dogmatica avanzante una pretesa universale – è sempre stato problematico. Il cristiano, in altre parole, è portato ad obbedire a precetti che rimandano a contenuti ben precisi, che sono quelli della Rivelazione. Essi possono essere, e di fatto spesso lo sono, in contrasto con l'*ethos* specifico della democrazia moderna.

Ethos cristiano e *ethos* democratico sono, inevitabilmente, in conflitto. Ciò che lo Stato democratico prescrive è per il cristiano qualcosa di secondario rispetto a quanto la sua religione stabilisce: «le questioni relative alla forma dello Stato hanno per lui un'importanza minore; il cristiano è tentato di giudicarle in base a quanto questa o quella forma statale garantisce o almeno facilita la realizzazione di tali principi, che sono validi in sé»²⁹⁸. Il pericolo è che il fedele preferisca ubbidire a Dio, ma per il cittadino non dovrebbe essere la legge dello Stato ad avere una priorità? L'ambito della coscienza e l'ambito materiale si trovano nuovamente in contrasto e, osserva

²⁹⁷ Id., *L'ethos della democrazia moderna e la Chiesa*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 194.

²⁹⁸ *Ibidem*.

Böckenförde, il cristiano rischia di assumere un atteggiamento autocratico: sul piano personale non bisogna recare danno all'avversario, ma sul piano politico questi deve essere messo da parte per fare in modo che non possa più esercitare la sua influenza. E' chiaro come questo modo di agire sia nettamente antidemocratico, in quanto il prodotto storico dello Stato moderno consiste, ricorda l'autore, nell'aver superato nel suo stesso nucleo i raggruppamenti amico-nemico propri dell'età feudale e delle guerre civili confessionali e nell'aver realizzato la convivenza pacifica dei cittadini²⁹⁹.

Oltre a ciò, esiste una grande distanza tra il cristiano e la democrazia in riferimento alle origini spirituali di questa forma di ordinamento statale. Le idee di autonomia, nonché quelle proprie dell'uomo derivanti dall'Illuminismo, sono in netto contrasto con il diritto naturale, secondo cui l'uomo è condizionato dalle leggi immutabili dell'ordine divino. Inoltre, l'idea di libertà, fondamento necessario per la democrazia, non era prevista dalla dottrina teologica, che anzi combatteva – anche con i mezzi del potere, e non di rado anche brutali – qualsiasi deviazione dalla verità rivelata, ossia qualsiasi tentativo di affermare opinioni e idee diverse da quelle contenute della Rivelazione divina.

Queste considerazioni sollevano un problema non indifferente: «fino a che punto il cristiano (cattolico), se è tale sul serio, può essere un democratico leale?»³⁰⁰. La distinzione tra ambito materiale e ambito della coscienza non risolve il problema. La coscienza si sentirà sempre in diritto di avere l'ultima

²⁹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 195-196. In un saggio su questi stessi temi, ma successivo, questa posizione böckenfördiana è stata criticata dal teologo tedesco Hermann J. Spital (con il quale il saggio è stato scritto a quattro mani), il quale è convinto che Böckenförde si preoccupi più degli effetti che potrebbe avere sulla democrazia un atteggiamento dei fedeli che cercasse di imporre dei valori assoluti, piuttosto di quelli, altrettanto negativi, che potrebbero verificarsi con una dittatura della maggioranza. Cfr. H. J. Spital, E.-W. Böckenförde, *Noch einmal: Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche. Eine Kontroverse*, in *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, op. cit., p. 32. In realtà, Böckenförde mette in guardia da ambo i rischi. Per quanto riguarda la cosiddetta dittatura della maggioranza, il nostro autore avverte che non bisogna considerare la volontà della maggioranza come un valore assoluto. Per ciò che concerne, invece, il rischio che i fedeli tentino di concretizzare le proprie norme morali, Böckenförde critica tutti coloro che, irrispettosi della libertà alla base dell'ordinamento democratico secolare, cercano con la forza di imporre politicamente precise visioni del mondo o concezioni provenienti dalla religione (rimandiamo al §2 del presente capitolo).

³⁰⁰ E.-W. Böckenförde, *L'ethos della democrazia moderna e la Chiesa*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 195.

parola, anche su questioni che si ripercuotono nell'ambito materiale. Esistono numerose questioni, infatti, che appartengono all'ambito della coscienza ma che allo stesso tempo trovano una concretizzazione nell'ambito materiale (diritto matrimoniale e familiare, istruzione ecc...). Come orientare l'agire del cristiano, allora? Ricordiamoci che lo Stato è nato proprio per evitare i conflitti disastrosi delle divisioni confessionali e la democrazia moderna, più di ogni altra forma statale, si prefigge lo scopo di mantenere la pace e l'ordine all'interno della cittadinanza: «Se vuole riuscire a conservarsi esso presuppone piuttosto un rapporto di *collaborazione (Partnerschaft)* tra i vari gruppi e quindi anche tra avversari politici. Come potrebbero lealtà e coscienza dello Stato crescere sul terreno della libertà e dell'uguaglianza, se non per mezzo della collaborazione?»³⁰¹. Il rapporto di collaborazione, anche tra comunità religiose e Stato, per quanto difficoltoso e privo di complessità, sembra dunque essere l'unica strada da percorrere se si vuole mantenere un certo ordine ed equilibrio.

La collaborazione implica che tutti i cittadini siano uguali e abbiano gli stessi diritti. Questo fa parte dell'*ethos* della democrazia moderna, precisa Böckenförde, che non bisogna etichettare come mero relativismo, «bensì include, piuttosto, in positivo, il riconoscimento incondizionato del prossimo come persona, e quindi un *ethos* della collaborazione personale (*ein Ethos der personalen Partnerschaft*) anche in ambito politico-sociale»³⁰². Non è forse questo un punto, si chiede l'autore, che anche i cristiani possono condividere e attuare? «E davvero (...) l'ultima parola della teologia sulla questione è l'impulso al Bene e l'ordine della verità, quando Dio stesso con noi uomini si assume sempre di nuovo, e nonostante le delusioni, il rischio della libertà?»³⁰³.

³⁰¹ Ivi, p. 196.

³⁰² Ivi, pp. 196-197.

³⁰³ Ivi, p. 197.

E' qui evidente il profondo tentativo da parte di Böckenförde, giurista liberale cattolico, di coniugare *ethos* cristiano ed *ethos* democratico, mettendo in luce non i punti di contrasto, quanto piuttosto quelli di accordo. I valori dell'individuo in quanto persona, del prossimo in quanto essere umano che esige rispetto e tutela della sua dignità, dell'uguaglianza fra tutti gli uomini, del 'bene comune' come fine principale della politica non rappresentano idee intrinseche solo all'etica cristiana, bensì anche a quella tipicamente democratica³⁰⁴. Questi punti di contatto rappresentano la ragione di una possibile collaborazione, un motivo per superare le differenze a favore di una convivenza pacifica e profondamene *umana*. Per far ciò è chiaro che il cristiano deve guardare alla politica e al potere di cui questa dispone non come un mezzo per «realizzare dei postulati assoluti di giustizia» ma solo come il mezzo per promuovere e tutelare tale convivenza. Anche perché, se è vero che lo Stato democratico non si prefigge di realizzare le pretese provenienti dal dritto naturale, è pur vero che esso non nega ai cittadini credenti la possibilità di condurre la propria vita secondo quelle richieste: «Lo Stato confessionalmente neutrale apparirebbe infatti non più come una concessione possibile solo se intesa come mal minore, ma come un fine politico legittimo, in quanto lascia che ciascuno viva secondo la sua convinzione, e lo tutela in ciò»³⁰⁵. Böckenförde rievoca il detto di Federico il Grande, il quale affermò che nel suo Stato ciascuno poteva diventare felice a modo suo, che all'epoca fu etichettato come espressione di libertinismo (*Freidenkertum*) e indifferentismo da parte dei cristiani, ma che – prescindendo dalle intenzioni reali con le quali è stato proferito – contiene un nucleo positivo per quanto riguarda l'agire statale³⁰⁶.

In ogni caso, osserva Böckenförde, durante il corso del tempo le cose sono gradualmente e lentamente cambiate e il rapporto tra democrazia e

³⁰⁴ Cfr. G. Dalla Torre, *Le radici cristiane della democrazia*, in *Dio e Cesare*, op. cit., pp. 152-153.

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ Cfr. *ibidem*.

cristianesimo (soprattutto nella sua confessione cattolica) ha preso la via della distensione. E ciò era inevitabile, vista la varietà di radici cristiane della democrazia «intesa sia come valore sia come metodo»³⁰⁷. Abbiamo già accennato ai capisaldi della democrazia che sono in perfetto accordo con i fondamenti della dottrina sociale della Chiesa: il riconoscimento della dignità di ogni singolo in quanto persona umana e la conseguente uguaglianza fra tutti gli esseri umani, il rispetto e la protezione dei diritti inalienabili di ogni persona, l'assunzione del bene comune quale criterio regolativo della politica, il principio di solidarietà. Oltre a questi elementi di carattere sostanzialmente etico ve sono altri, attinenti alla democrazia intesa come metodo. Non bisogna dimenticare, infatti, che alcune procedure tipiche democratiche sono utilizzate anche dall'istituzione ecclesiastica, prima fra tutte, il principio di maggioranza proveniente dal diritto canonico, a cui, per esempio, la Chiesa si affida per le elezioni del suo massimo organo di governo o per prendere decisioni³⁰⁸. C'è inoltre un altro importante elemento: la distinzione fra politica e religione, fra Cesare e Dio, presente nel Vangelo stesso³⁰⁹, con la quale si è attivata la dialettica tra due leggi, due autorità, che ha reso possibile l'origine della tematizzazione moderna della libertà³¹⁰.

La conciliazione della Chiesa con la democrazia può considerarsi anche il risultato del fatto che nella dottrina cristiana le norme e le prescrizioni della Scrittura e del diritto naturale richiedono una più concreta realizzazione e contestualizzazione in relazione a condizioni e circostanze che si modificano nel tempo. Per questo, soprattutto con le riflessioni del Vaticano II, «si è consolidata e affermata la concezione dell'indipendenza e autonomia dei laici nella realizzazione del messaggio cristiano di salvezza all'interno del mondo. La sequela e la realizzazione della volontà divina non è più sottratta, seguendo

³⁰⁷ G. Dalla Torre, *Dio e Cesare*, op. cit., p. 152.

³⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 152 e ss. Per approfondimenti, vedi anche E. Ruffini, *Il principio maggioritario. Profilo storico*, Adelphi, Milano 1987.

³⁰⁹ Cfr. *Mc* 12, 13-17; *Mt* 22, 15-22; *Lc* 20, 20-26.

³¹⁰ Cfr. G. Dalla Torre, *Dio e Cesare*, op. cit., p. 153.

la via di una pre-determinazione autoritaria, alla formazione della volontà democratica; anzi, essa può realizzarsi, attraverso i cristiani nella loro veste di cittadini, in e per tramite di questa formazione della volontà»³¹¹.

L'accettazione serena dell'*ethos* della democrazia moderna da parte dei cristiani è una questione delicata. Böckenförde vede in tale questione una grande opportunità di riflessione da parte cristiana: «Occorre chiedersi, infatti, se sotto le condizioni che sono proprie di una società aperta e in più secolarizzata, com'è quella che appartiene ormai alla nostra realtà politico-sociale, le questioni riguardanti l'ambito della coscienza non si lascino regolare meglio e in modo più duraturo qualora il cristiano prenda sul serio la democrazia moderna e (...) si ponga lealmente sul terreno del suo *ethos*, e quindi reclaims per sé solo quanto è a sua volta disposto a concedere a chi la pensa diversamente. Così facendo egli non diventa forse assai più credibile e inattaccabile nelle sue richieste?»³¹².

Si ripresenta qui una questione alla quale abbiamo già accennato precedentemente, ossia quella del dualismo tra *Staatsbürger* e *Kirchemitglied*. Del resto lo stesso Böckenförde, proprio nel saggio sul diritto alla libertà di coscienza, metteva in evidenza che nello Stato moderno è inevitabile l'esistenza di una scissione tra la soggettività personale e l'oggettività esterna: «Lo Stato moderno soggiace alla legge della “scissione” (*Entzweiung*) che denota il mondo moderno. E' uno Stato che si fonda non su una verità rivelata, ma su fini razionali. In seguito all'esperienza delle guerre di religione, esso resta consapevolmente nell'ambito di ciò che viene stabilito come istituzione, senza entrare nel piano delle verità ultime (...) Corrispondentemente, esso non interviene su ciò che è ultimo nell'uomo, sulla sua coscienza, ma la rispetta»³¹³. Il singolo si trova nella situazione di essere, allo stesso tempo, cittadino e credente, ma invece di percepire questa doppia

³¹¹ E.-W. Böckenförde, *La democrazia come principio costituzionale*, in *Stato, costituzione, democrazia*, op. cit., p. 456.

³¹² Id., *L'ethos della democrazia moderna e la Chiesa*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 198.

³¹³ Id., *Il diritto fondamentale della libertà di coscienza*, in *Stato, costituzione, democrazia*, op. cit., p. 334.

caratterizzazione come un deficit, deve essere consapevole della ricchezza proveniente da tale “spaccatura”, perché proprio in essa egli ha l’opportunità di vivere pienamente la propria eticità.

E’ qui evidente l’influenza di Joachim Ritter – filosofo tedesco neoaristotelico del movimento della *Rehabilitierung* – del quale anche Böckenförde è stato allievo (della cosiddetta Ritter-Schule, hanno fatto parte anche, tra gli altri, Robert Spaemann e Hermann Lübbe)³¹⁴ e del quale sembra aver recepito la sensibilità per il contesto politicamente e religiosamente unitario dell’antica *Polis* greca, in cui etica e politica fanno parte della filosofia pratica, ossia di quel sapere che si occupa dell’agire dell’uomo³¹⁵. Se, da un lato, a volte si ha l’impressione – leggendo i testi di Böckenförde – di percepire una sorta di nostalgia verso tale mondo unitario e compatto, la spaccatura tra cittadino e credente di cui il nostro pensatore parla viene presentata come una risorsa per il cittadino-cristiano, che all’interno dello Stato secolarizzato trova piena libertà per la sua realizzazione.

Il ruolo di cittadino diventa, per così dire, un punto di forza – e non di debolezza – per il cristiano, perché ha la possibilità di mettere in pratica in modo più equo e attendibile le proprie convinzioni di coscienza. I cristiani, nell’ottica del nostro autore, devono avere la possibilità di esprimere apertamente la loro opinione, naturalmente senza arroganza, e di servirsi con responsabilità e con ponderazione dello strumento dell’obiezione di coscienza, ma allo stesso tempo devono lasciare che sia il gioco democratico a determinare le leggi all’interno di uno Stato. In altre parole, i credenti-cittadini, hanno sì il diritto di agire e condurre la propria vita secondo quanto suggerito dal vangelo, ma non devono dimenticare che, proprio la stessa

³¹⁴ Per approfondimenti sulla cosiddetta Ritter-Schule e i pensatori che ne hanno fatto parte, cfr. J. Hacke, *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, in modo particolare il § *Das Collegium Philosophicum in Münster*, pp. 35-45. Cfr. anche «Information Philosophie», n. 2, 2008, pp. 83-88.

³¹⁵ Cfr. J. Ritter, *Soggettività e società industriale*, in Id., *Metafisica e meta politica. Studi su Aristotele ed Hegel*, trad. it. a cura di G. Cunico, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 121-139 (edizione originale, *Methaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969).

democrazia che offre loro la garanzia di poter esercitare il diritto di libertà, richiede anche di prendere delle decisioni pratiche insieme a tutte le altre componenti della società. Al contrario, non accogliere la possibilità che la democrazia offre a tutti i cittadini di esprimere il proprio credo e le proprie convinzioni morali nel rispetto degli altri, significa isolarsi dalla collettività al fine di condurre una battaglia a scapito della libertà³¹⁶. Ciò di cui devono rendersi conto i cittadini cristiani è che, attraverso le procedure democratiche e l'accettazione dell'*ethos* specifico della democrazia, le loro convinzioni avrebbero la possibilità di essere eventualmente accolte anche da parte non cristiana, non credente o diversamente credente³¹⁷.

La distinzione tra *weltliche Ordnung* e *göttliche Ordnung*, puntualizza Böckenförde, non verrebbe in questo modo definitivamente risolta. Il singolo sentirà sempre dentro di sé la difficoltà di mediare tra il suo essere cittadino e essere cristiano ed è inevitabile, in molti casi, che le convinzioni provenienti dalla propria religiosità si scontrino con quelle degli altri, siano questi ultimi diversamente credenti o non credenti. Anche la democrazia, dunque, vive in e di questa scissione, costruendosi proprio a partire dalla comunità dei cittadini. Questi, se credenti, saranno sempre divisi tra ambito della coscienza (*Gewissenbereich*) e ambito materiale (*Sachbereich*)³¹⁸ e in ciò derivano eventuali problemi di lealtà alle istituzioni. Tuttavia, la democrazia si fonda proprio sulla tutela della libertà di coscienza e può solo sperare che

³¹⁶ Cfr. E.-W. Böckenförde, *Riflessioni per una teologia del diritto secolare moderno*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 275.

³¹⁷ Nelle sue riflessioni sull'umanesimo cristiano anche Jacques Maritain aveva cercato di superare il dualismo tra l'essere, contemporaneamente, cristiano e cittadino, distinguendo tra l'agire del cristiano sul piano temporale (senza impegnare la Chiesa) e l'agire in quanto cristiano sul piano spirituale (impegnando la Chiesa). Cfr. P. Chenaux, *L'umanesimo integrale di Jacques Maritain*, Jaca Book, Milano 2006, p. 63 e J. Maritain, *Umanesimo Integrale*, Borla, Roma 1974, p. 245 e ss. La letteratura sull'umanesimo integrale e la filosofia politica di Maritain è ampissima. Ci limitiamo a suggerire, per approfondimenti, i seguenti testi: G. Lazzati, *Azione Cattolica e Azione Politica*, in «Cronache Sociali», 1-15 novembre 1948, pp. 1-3; P. Nepi e G. Galeazzi (a cura di), *Umanesimo integrale e nuova cristianità*, Massimo, Milano 1988; G. Campanini, *L'utopia della nuova cristianità. Introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, Morcelliana, Brescia 1975; P. Viotto, *L'educazione alla democrazia secondo il pensiero di Jacques Maritain*, «Pedagogia e vita», n. 2 (1959), pp. 120-132; P. Nepi, *Dibattito sulla filosofia politica di Maritain*, «Studium», n. 4, 1975, pp. 571-589.

³¹⁸ E.-W. Böckenförde, *L'ethos della democrazia moderna e la Chiesa*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 195.

nell'interiorità dei cittadini si sviluppi quel sentimento di lealtà di cui necessita. Nonostante ciò, una viva dialettica fatta di confronto-scontro tra gli ambiti appare, secondo Böckenförde, sempre indispensabile, e per questo auspicabile, al fine di una continua revisione dei confini tra le due parti.

6. Chiesa e *ethos* democratico

Un altro aspetto che va analizzato per portare avanti il discorso sul rapporto tra cristianesimo e democrazia riguarda, secondo Böckenförde, la specifica relazione tra la Chiesa e la democrazia stessa. La relazione tra Chiesa e democrazia non è facilmente delineabile, ma è importante discuterne perché non di rado da questa relazione è possibile individuare il grado della democraticità di uno Stato la sua capacità di difendere la libertà. Non dobbiamo dimenticare, infatti, che una Chiesa che trova la propria legittimazione nella sfera del divino quasi sempre è in contrasto con il pluralismo che uno Stato democratico, per definizione, promuove.

Böckenförde si dedica, in particolare, all'analisi del difficile rapporto tra la democrazia e la Chiesa cattolica. Vale la pena ricordare brevemente, a tal proposito, che esiste in effetti una differenza a seconda che si parli di Chiesa cattolica o di Chiesa riformata, per quanto attiene al rapporto con la democrazia. Se si prende in considerazione la Chiesa protestante, infatti, sembra che tale rapporto non sia tanto complicato e sia, al contrario, quasi conciliante³¹⁹: «a differenza che per la Chiesa cattolica, per le Chiese riformate la posizione difensiva assunta di fronte alla dissoluzione dell'unità tra ordine politico e ordine religioso fu (...) meno "offensiva"»³²⁰. Inoltre,

³¹⁹ Cfr. R. Smend, *Protestantismus und Demokratie* e K. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, entrambi in von T. Strohm e H.-D. Wendland (Hrsg.), *Kirche und Demokratie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, pp. 1-13 e 14-54.

³²⁰ E.-W. Böckenförde, *Sul rapporto tra Chiesa e mondo moderno*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 145.

sempre in relazione alle Chiese riformate, «a partire dalla fine del diciannovesimo secolo si arrivò a dare un giudizio neutro o addirittura positivo di quel processo di “mondanizzazione” o secolarizzazione che è costitutivo per il Mondo moderno, specialmente dopo la Rivoluzione francese. In questo periodo si delinea anche un confronto col patrimonio ideale dell’Illuminismo capace, finalmente, di andare al di là di una posizione meramente difensiva. Fu questo confronto a permettere, in seguito, di giungere a una mediazione»³²¹. Da parte della Chiesa cattolica, invece, non si ebbe un confronto con il patrimonio illuministico fino alla metà del ventesimo secolo. Al contrario, nella Chiesa cattolica «si creò – dopo la parentesi del cosiddetto Illuminismo cattolico, che rimase un episodio (...) un fronte difensivo chiuso, rivolto contro praticamente tutte le posizioni intellettuali e politiche di fondo dell’Illuminismo e contro le sue diverse manifestazioni»³²². Le ragioni di questo atteggiamento da parte delle Chiese riformate sono molteplici. In modo particolare, tuttavia, occorre dire che da parte del protestantesimo c’è stata una comprensione più immediata e profonda del processo di secolarizzazione, per cui nella tradizione evangelica lo Stato è stato percepito come un elemento necessario, con il quale mantenere un rapporto pacifico e collaborativo³²³.

Il rapporto tra i cristiani e la democrazia, per tornare al nostro tema, non è, quindi, lo stesso che quello della Chiesa, in quanto istituzione, con la democrazia. I cristiani sono allo stesso tempo anche dei cittadini, la Chiesa è invece un’istituzione religiosa che vive accanto, ma non dentro alla democrazia. In altre parole, la Chiesa «non sta immediatamente nello spazio

³²¹ Ivi, pp. 145-146. Sul rapporto tra secolarizzazione e Chiese riformate, cfr., H. Lübke, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, op cit., pp. 87 e ss. Cfr. Anche Ernst Troeltsch, *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, La Nuova Italia, Firenze 1974.

³²² Ivi, p. 146.

³²³ Cfr. M. Heckel, *Das Verhältnis von Kirche und Staat nach evangelischem Verständnis*, in J. Listl und D. Pirson (Hrsg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 1, 2. Aufl., Dunker & Humboldt, Berlin 1994, pp. 157 e ss. Cfr. anche il capitolo che Böckenförde dedica a Lutero e alla Riforma nel suo *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, pp. 399-430, in particolare, si veda la parte relativa alla teoria dei due regni di Lutero (*Zwei-Reiche-Lehre*), *Regnum Christi und Regnum mundi, Die zwei Reiche und ihr Regiment*, pp. 407-412.

della decisione e della responsabilità politica»³²⁴. Vale la pena spendere qualche parola su questa distinzione, perché per lo stesso Böckenförde è importante. La Chiesa, infatti, «non può essere intesa limitatamente all'organizzazione degli uffici ecclesiastici, alla gerarchia e alle posizioni di contenuto sviluppate da quest'ultima. Chiesa significa piuttosto comunità di fede nel suo complesso, e nelle sue diverse manifestazioni vitali. La gerarchia e la Chiesa ufficiale sono solo una parte di ciò, non sono l'intero»³²⁵. La Chiesa come istituzione, quindi, è distinta (anche se non separata) dalla Chiesa come comunità dei fedeli.

Nonostante ciò, la Chiesa non è esentata dalla partecipazione alla vita pubblica, anche se non rappresenta più la forza che guida lo Stato. Il compito della Chiesa resta quello di annunciare la Parola di Dio agli esseri umani, a tutti indistintamente, compresi quelli che sono a capo di uno Stato secolarizzato. Il modo per portare avanti questo compito può cambiare di volta in volta, dice l'autore, a seconda della situazione storico-politica, ma la Chiesa non deve mai dimenticare che per fare ciò occorre affrontare una corretta interpretazione della realtà, entrare in contatto, per così dire, con la vita reale e concreta.

Per molto tempo il legame tra la Chiesa e lo Stato – che era perlopiù uno Stato monarchico – è stato sempre molto stretto: trono e altare erano, insieme, i detentori del potere; il sovrano doveva essere benedetto direttamente e inevitabilmente dall'autorità religiosa, mentre questa faceva uso del braccio secolare dello Stato per promuovere ed attuare i propri fini. Con la democrazia moderna le cose sono completamente cambiate, soprattutto in forza del potere che ora si crea dal basso verso l'alto, ossia a partire dalle volontà di tutti i singoli che sono sottoposti al potere statale, che fa quindi a meno della benedizione della Chiesa. La democrazia moderna, secolarizzata,

³²⁴ E.-W. Böckenförde, *L'ethos della democrazia moderna e la Chiesa*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 198.

³²⁵ Id., *Sul rapporto tra Chiesa e mondo moderno*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 129.

non ha più bisogno della benevolenza della Chiesa anche se la riconosce come importante fonte di ispirazione e identificazione per l'opinione pubblica. La Chiesa non è più Chiesa di Stato e ciò comporta, da una parte, la sua liberazione dai doveri che questa situazione le procurava, ma allo stesso tempo le fa perdere quella posizione di potere all'interno dello Stato che per molto tempo aveva avuto³²⁶.

Com'è noto, l'atteggiamento della Chiesa nei confronti della democrazia moderna è stato inizialmente di sospetto, spesso anche di opposizione. Ciò è dovuto innanzitutto al fatto che, storicamente, la democrazia si afferma nell'Europa continentale con la Rivoluzione francese, durante la quale gran parte delle idee di base erano sostanzialmente in contrasto con la dottrina cristiana: la sovranità popolare, la laicità dello Stato con conseguente perdita di rilevanza pubblica della Chiesa e della religione, la libertà di coscienza³²⁷. Un'apertura graduale è arrivata solo con i grandi cambiamenti storico-socio-culturali e, in ogni caso, occorre ricordare che l'ostilità della Chiesa nei confronti del potere politico ha rappresentato per moltissimo tempo un problema delicato. Per restare agli avvenimenti storici più recenti, basti ricordare che nell'immediato dopoguerra il problema del rapporto tra politica e religione riemerse in tutta la sua complessità. I partiti cattolici che promuovevano una rinascita del cristianesimo come risposta agli eventi disastrosi dei totalitarismi sono solo un esempio della difficoltà della questione³²⁸.

Le cose sono decisamente migliorate con il Concilio Vaticano II, ma l'atteggiamento della Chiesa pre-conciliare (su cui Böckenförde è molto critico) sembrava non portare ad alcuna forma di pacificazione con lo Stato liberale democratico. Il primato della verità sulla libertà (di cui abbiamo

³²⁶ Cfr. *ivi*, p. 199.

³²⁷ Per rendersi bene conto della distanza tra la dottrina cristiana e l'idea di democrazia che si faceva strada è senza dubbio utile la lettura del *Syllabus*, allegato all'enciclica *Quanta cura* che Pio IX scrisse nel 1864.

³²⁸ Cfr. H. Lübbe, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, op. cit., p. 99 e ss.

parlato), che la Chiesa ha difeso per secoli, fino agli anni Sessanta³²⁹, è per il nostro autore una delle cause più evidenti del contrasto della Chiesa verso la democrazia, senza contare che, oltre a ciò, è un elemento che contraddice la natura stessa del Cristianesimo in quanto religione della tolleranza e dell'amore. La posizione preconciliare della Chiesa, osserva il giurista tedesco, era in questo modo contro la democrazia perché, privilegiando il piano della Verità, si poneva in diretto contrasto con uno degli elementi fondanti dell'ordinamento democratico, sia la libertà. Questo ha reso la Chiesa, per molto tempo, incapace di promuovere una convivenza priva di tensioni tra gli individui, dimostrandosi, come scrive Böckenförde, «socialmente incompatibile» (sozial unverträglich)³³⁰. Questo concetto di «*Sozialverträglichkeit*» sembra essere molto importante per il nostro autore, il quale appunto lo utilizza per indicare il grado di apertura che una religione mostra nei confronti delle società pluralistiche³³¹.

Dopo gli esiti disastrosi delle politiche totalitarie, dunque, la Chiesa ha avanzato, nei confronti della sfera politica, una pretesa di partecipazione e intervento all'interno delle istituzioni, adducendo la ragione fondamentale che gli ordinamenti statali avevano ora bisogno di recuperare la loro dimensione etica e che solo la Chiesa avrebbe potuto agevolare tale processo. «Il concetto di diritto che sta alla base della dottrina del diritto naturale è dunque un concetto giuridicamente *etico*»³³². Gli errori che la Chiesa ha compiuto in merito alla violazione dei diritti umani sono derivati proprio da questa sua identificazione di diritto ed etica, che è stata anche alla base del suo rifiuto del riconoscimento della libertà religiosa per molto tempo³³³.

³²⁹ Basti ricordare la Dichiarazione di Tolleranza del 1953 di Pio XII, in cui il pontefice rimarcava l'idea che l'errore non possiede alcun diritto nei confronti della verità.

³³⁰ Cfr. E.-W. Böckenförde, *Einleitung zur Textausgabe der "Erklärung über die Religionsfreiheit"*, in *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, op. cit., p. 240.

³³¹ Cfr. *ivi*, p. 241.

³³² *Id.*, *Riflessioni per una teologia del diritto secolare moderno*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 273.

³³³ Cfr. *ivi*, p. 275.

Il nostro autore critica molto, nei suoi scritti, questa presa di posizione della Chiesa, in quanto si tratterebbe di un atteggiamento contrario all'ordinamento democratico. Inoltre, prosegue Böckenförde, ben più grave è che per far ciò la Chiesa è ricorsa ad un'interpretazione errata del diritto naturale, in cui veniva meno la distinzione tra diritto e morale, tra crimine e peccato, ossia una differenziazione fondamentale, per la quale molto si è combattuto e sofferto durante il lento e doloroso processo della secolarizzazione dello Stato. «La dottrina del diritto naturale – scrive Böckenförde –, che ha valore ufficiale per l'insegnamento dal tempo dei papi del diciannovesimo secolo, in particolare a partire da Leone XIII, avanza la pretesa di contenere in sé i fondamenti universalmente validi, in quanto insiti nella stessa natura umana, dell'ordinamento giuridico e della configurazione politica della convivenza umana. Essa pretende quindi di essere un criterio normativo vincolante per la configurazione dell'ordinamento giuridico e per l'agire politico»³³⁴.

Proprio una rigida interpretazione in senso ideologico del diritto naturale, ricorda l'autore, ha portato la Chiesa cattolica a schierarsi dalla parte di attori politici che si proclamavano difensori di determinati valori, senza rendersi conto che spesso tali attori attuavano una politica non orientata al bene comune (l'autore ricorda naturalmente, tra gli altri, il caso del nazionalsocialismo tedesco)³³⁵. Questo voler restare attaccata alle rigide norme del diritto naturale ha portato la Chiesa a distaccarsi e allontanarsi dall'ambito del concreto, dall'ambito del "Politico". Come nota Preterossi, in queste osservazioni Böckenförde è nuovamente debitore a Schmitt, ma ne compie una sorta di "urbanizzazione" per fare in modo che tale concetto non rimanga astratto e totalmente neutrale, ma si adatti alla situazione storica,

³³⁴ Id., *Diritto naturale ecclesiastico e agire politico*, in *Cristianesimo, libertà democrazia*, op. cit., p. 203. (titolo originale, *Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln* (1973), in *Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche*, Band II, *Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln. Analyse und Orientierungen*, Herder, Freiburg i. B. 1989, pp. 161-191).

³³⁵ Cfr. *ivi*, p. 213 e ss.

reale e concreta³³⁶. Sono nella concretezza della storia, infatti, si può meglio comprendere qual è la strada che porta al “bene comune”. La vita virtuosa (quella che in Aristotele conduceva all’*eudaimonia*, alla felicità) è certamente auspicabile ma, all’interno di un ordinamento statale ciò che vale di più è il bene comune, un bene per cui tutti i singoli sono liberi e vivono in pace tra loro. La Chiesa ha per troppo tempo guardato solo all’astrattezza delle norme morali dettate dal diritto naturale, allontanandosi così dalla situazione concreta, che richiedeva di agire in modo conforme ad essa, per la salvaguardia della pace e della dignità umana³³⁷.

Questa critica non è rivolta al diritto naturale in sé e alla sua tradizione (per cui Böckenförde ha pieno rispetto), quanto, piuttosto, alla sua interpretazione in chiave ideologica, che lo allontana dal politico, dalla concretezza delle circostanze, rischiando di dettare norme assolute, lontane da una considerazione globale della situazione. Da queste considerazioni si comprende come il pensatore tedesco si proponga di riscoprire il valore teologico del diritto secolare moderno, per cui la pace e la libertà costituiscono la base irrinunciabile per lo sviluppo di una vita autenticamente umana. Inoltre, come rileva Nicoletti, Böckenförde accoglie pienamente la lezione dei grandi maestri del diritto naturale e «citando san Tommaso, ne riscopre – in ciò avvicinandosi all’interpretazione di Maritain – la capacità discreta di accostarsi alla reale storia dell’uomo, l’attenzione nei confronti della diversità delle situazioni (...) e la costante preoccupazione che la doverosa testimonianza degli ideali non finisca per produrre, nel gioco non preordinato della storia, effetti indesiderati e situazioni peggiori a quelle a cui si vorrebbe porre rimedio»³³⁸.

³³⁶ Cfr. G. Preterossi, Prefazione, in E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all’Europa unita*, op. cit., p. IX.

³³⁷ Cfr. E.-W. Böckenförde, *Riflessioni per una teologia del diritto secolare moderno*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 286.

³³⁸ M. Nicoletti, Introduzione, in E.-W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 21.

Abbiamo precedentemente ricordato il percorso che la Chiesa ha compiuto prima di approdare alle dichiarazioni “rivoluzionarie” del Concilio Vaticano II in merito al riconoscimento del diritto alla libertà religiosa e della democrazia come ordinamento più adatto alla tutela dei diritti umani . Adesso vogliamo soffermarci a riflettere su che cosa ha comportato, di fatto, questo cambiamento per la Chiesa. Böckenförde sottolinea come essa possa continuare ad esercitare la sua influenza proprio grazie alla libertà di azione che la democrazia concede a tutti: «In pratica ciò vuol dire che essa cerca di esercitare la sua influenza sui gruppi pluralisti che lottano per il potere nello Stato, e tra loro sostiene quelli che simpatizzano per le sue richieste e le fanno proprie. Essa induce i suoi fedeli a dare il loro voto solo a quei candidati che sono pronti a sostenere le sue richieste (i “principi cristiani”). Essa inoltre invita i credenti a protestare e a compiere dimostrazioni per dar forza alle richieste cristiane di fronte ai gruppi avversari o ai governi»³³⁹. In un ordinamento democratico tutti hanno la libertà di promuovere idee particolari, purché nel rispetto costante di quelle altrui.

Böckenförde mette in risalto la democraticità di tale modo di agire. All'interno del processo democratico, afferma, tale comportamento è del tutto opportuno e previsto. Tale modo di agire è un diritto democratico a disposizione di tutti, dei singoli e dei gruppi, e in questo caso anche la Chiesa rappresenta un gruppo che cerca di far sentire la propria voce e di promuovere le proprie opinioni. Tale diritto – e qui si arriva al punto che più ci interessa evidenziare – comporta, però, anche delle implicazioni impegnative. L'uso dei diritti democratici pone la Chiesa ad un livello identico rispetto a tutti gli altri gruppi che agiscono e operano all'interno dello stesso spazio democratico: essa non potrà più rivendicare una posizione privilegiata, all'interno dello Stato, e deve accettare il fatto che molti – che non fanno parte di essa – la considereranno né più, né meno importante di qualsiasi altro

³³⁹ E.-W. Böckenförde, *L'ethos della democrazia moderna e la Chiesa*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., pp. 199-200.

gruppo pluralistico (come i sindacati o i gruppi di interesse) e quindi, a seconda dei casi, come un qualsiasi avversario politico. Oltre a ciò, «nel momento in cui essa, per mezzo di un diritto democratico, decide di appoggiare determinati gruppi politici, allora deve anche accettare il rischio che quei gruppi siano sconfitti, e in quel caso farsene una ragione. Perché una cosa che essa non può fare, senza perdere credibilità in ambito politico, una volta che sia entrata sul terreno della democrazia: e cioè fare uso della democrazia fino a che raggiunge la maggioranza, e qualora invece dovesse essere sconfitta ritirarsi su una posizione giusnaturalistica e fare appello all'incommensurabilità della sua posizione»³⁴⁰.

Queste implicazioni sono piuttosto difficili da accettare per la Chiesa, da sempre abituata ad avere un'influenza e un potere diretto nei confronti dello Stato e comunque convinta che le proprie questioni siano di principio irrinunciabili. In ogni caso, sostiene l'autore, questa antinomia «non si potrà mai risolvere del tutto»³⁴¹. Proprio per queste ragioni, Böckenförde si chiede se per la Chiesa non sia meglio percorrere una via diversa, ossia rinunciare alle possibilità che la democrazia moderna offre, tirarsi fuori dall'area politica in quanto parte attiva ed evitare così di prendere parte alle battaglie e ai contrasti politici – accettando anche che i credenti acquisiscano autonomamente la propria maturità politica – per poter rivolgere la sua missione a tutti. In fondo, fa notare il nostro pensatore, ciò non significherebbe la sua esclusione dall'ambito pubblico e la sua rinuncia definitiva ad esercitare un'influenza politica. Accettare una società pluralistica e rinunciare alla possibilità di ottenere una maggioranza potrebbero sembrare dei sacrifici molto grandi ed in effetti lo sarebbero, ma ciò permetterebbe forse alla Chiesa di cogliere una opportunità ben più grande, quella «di assicurare i valori e le convinzioni cristiani in una maniera più duratura di quanto facciano i processi di istituzionalizzazione, che sono passeggeri,

³⁴⁰ Ivi, p. 200.

³⁴¹ Ivi, pp. 200-201.

vincolati alle maggioranze e quindi sempre oggetto di contesa»³⁴². In fondo, puntualizza il nostro autore, il compito della Chiesa nel mondo e per il mondo è essenzialmente ed esclusivamente religioso-teologico, e in questo senso, *impolitico*. Ciò nonostante, la Chiesa non si propone di perseguire fini politici, come la salvaguardia o la soppressione di ordinamenti e sistemi politici, o la partecipazione agli scontri politici, ma solo e incondizionatamente di annunciare il Vangelo, con il suo messaggio di salvezza, gioia, amore. Nel fare ciò, la Chiesa agisce anche sulla vita degli esseri umani e sull'ordine della loro convivenza, per questo, nell'adempiere al proprio incarico, agisce inevitabilmente in maniera *politica*³⁴³.

Böckenförde sottolinea, quindi, come il modo di agire della Chiesa nel mondo sia *impoliticamente politico*, mettendo in risalto – con un richiamo a Schmitt – la dialettica che caratterizza la sfera politica stessa: «il Politico non è un ambito oggettivo delimitabile, che stia accanto o al di sotto di quello religioso, ma rappresenta piuttosto un campo aperto di relazioni tra uomini e gruppi di uomini, un campo contraddistinto da un certo grado di intensità dell'associazione o della dissociazione, e che può collegare il proprio “materiale” a ogni ambito materiale e della vita»³⁴⁴. Per questo motivo, anche l'elemento religioso può entrare, all'occorrenza, nel campo di relazioni proprio del Politico.

Per riassumere, una posizione riconosciuta a livello istituzionale della Chiesa potrebbe sicuramente accrescere e potenziare l'influenza di essa sulla società, ma, secondo Böckenförde, verrebbe in questo modo meno quella sua capacità di impegnarsi in posizioni profetiche e coraggiose e, soprattutto, di trasmettere il vangelo e la fede. A tal riguardo, tornano in mente le parole del filosofo francese Alexis de Tocqueville: «Quando una religione cerca di

³⁴² Ivi, p. 201.

³⁴³ Id., *Il nuovo impegno politico della Chiesa. Sulla «teologia politica» di Giovanni Paolo II*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 321 (titolo originale, *Das neue politische Engagement der Kirche. Zur „politischen Theologie“ Johannes Pauls II – 1980-1984*, in *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, op. cit., pp. 294-315).

³⁴⁴ *Ibidem*. Cfr. anche C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker&Humblot, Berlin 1963, p. 27.

fondare il suo regno soltanto sul desiderio di immortalità, che tormenta ugualmente il cuore di tutti gli uomini, può aspirare all'universalità; ma, quando si unisce a un governo, deve adottare delle massime applicabili solo a certi popoli. Così, alleandosi ad un potere politico, la religione aumenta il suo potere su alcuni e perde la speranza di regnare su tutti. Finché una religione s'appoggia soltanto su sentimenti che sono la consolazione di tutte le miserie, può attirare a sé il cuore del genere umano. Mescolata alle amare passioni di questo mondo, la si costringe qualche volta a difendere alleati, che l'interesse più che l'amore le hanno dato»³⁴⁵.

Tale scenario è condiviso anche da Böckenförde, per il quale il potenziale universalistico della religione potrebbe andare perso se la Chiesa decidesse di impegnarsi come parte tra le altre in campo politico. Oltre a ciò, il nostro autore mette in risalto anche il fatto che, prendendo posizione nell'agone politico, la Chiesa crea contemporaneamente una spaccatura tra i credenti, dividendo la comunità cristiana, in cui i credenti – vale la pena ricordarlo sempre – sono anzitutto cittadini. C'è, inoltre, un ulteriore punto da prendere in considerazione: se la Chiesa decidesse di partecipare al dibattito pubblico come un qualsiasi partito, in concorrenza con gli altri, potrebbe concretizzarsi la possibilità che forze politiche, anche estranee ad essa, inizino a fare un uso politico della religione, nel senso che la religione potrebbe essere usata come “strumento” fecondo per guadagnare consensi.

Questo problema ha un collegamento diretto con l'*ethos* specifico della democrazia, un *ethos* in cui tutti sono liberi di avere determinate convinzioni e riconoscono agli altri la stessa libertà. Secondo il nostro autore, una Chiesa che accetti tale *ethos* – pur rivendicando per sé il suo proprio *ethos*, ossia quello cristiano – potrebbe essere ancor più libera di rivolgersi verso tutti, credenti e non, a di apparire in questo modo ancora più credibile e di guadagnare un riconoscimento maggiore. Una Chiesa “impolitica”

³⁴⁵ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Saunders and Otley, London 1835-1840; trad. it., *La democrazia in America*, a cura di N. Matteucci, UTET, Torino 1991, vol. II, p. 351.

(*“unpolitische” Kirche*), dice Böckenförde, che non si pone come partito tra i partiti, può sperare di essere ascoltata da tutti, e di ottenere una credibilità anche presso coloro che le sono distanti, senza contare il fatto che «può rinviare anche i suoi avversari ideologici, in maniera credibile e con intima legittimazione, al terreno dell’*ethos* democratico e reclamarne l’osservanza»³⁴⁶. In fondo, prosegue Böckenförde, la Chiesa ha il solo compito di annunciare il messaggio d’amore e di pace contenuto nel Vangelo. Sono però i fedeli che, accogliendo tale messaggio, hanno il dovere di metterlo in pratica politicamente. Quando Böckenförde scriveva che lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non è in grado di garantire e, per amore della libertà, accetta il rischio di crollare, intendeva sottolineare proprio il valore immenso della libertà, di cui anche i cristiani possono godere per poter realizzare concretamente il messaggio di cui si fanno testimoni. Essi, tuttavia, non devono associare tale testimonianza all’uso politico del loro credo, bensì devono intenderla come impegno a diffondere e promuovere il messaggio del Vangelo, risvegliando dove si era assopito lo spirito cristiano.

Non è quindi la Chiesa-istituzione che deve fare in modo che il proprio messaggio sia concretamente realizzato, bensì i fedeli che hanno questa grande responsabilità. Se i fedeli diminuiscono o perdono la motivazione – all’interno di società sempre più pluralistiche, in cui esistono innumerevoli opzioni culturali, religiose e spirituali – è chiaro che anche il messaggio che la Chiesa si propone di diffondere incontrerà resistenze e critiche da parte di coloro che non lo condividono. Tale possibilità appare sempre più concreta ed è per questi motivi che Böckenförde insiste molto sulla necessità che la Chiesa, e la comunità cristiana in generale, si sforzi di comprendere profondamente l’ordinamento democratico entro il quale trova il suo spazio. Un passo positivo in tale direzione è stato fatto, secondo il giurista tedesco, grazie all’impegno di Giovanni Paolo II e alla sua peculiare teologia politica.

³⁴⁶ E.-W. Böckenförde, *L’ethos della democrazia moderna e la Chiesa*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 202.

Secondo Böckenförde, infatti, la posizione di Giovanni Paolo II sul rapporto tra Chiesa e politica «si differenzia e spicca rispetto a quella dei suoi predecessori»³⁴⁷. Il merito di questo papa, infatti, è stato quello di aver saputo calare il messaggio cristiano nell'ambito più propriamente secolare, politico, agendo secondo quel carattere “impoliticamente politico” di cui abbiamo parlato.

³⁴⁷Id., *Il nuovo impegno politico della Chiesa. Sulla «teologia politica» di Giovanni Paolo II*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 316.

V. LA RELIGIONE COME FORZA PUBBLICA VITALE

1. La religione nello Stato secolarizzato

La questione del rapporto tra religione (in particolare, lo ricordiamo, noi stiamo facendo riferimento a quella cristiana) e Stato democratico secolarizzato arriva ora al suo punto decisivo. Dopo aver discusso, con Böckenförde, dell'attualità di tale problema, della formazione e sviluppo dello Stato secolarizzato, ormai indipendente dalla religione, della libertà di coscienza e religiosa quale suo fondamento (ma anche come conseguimento sofferto della Chiesa), dei presupposti etici della democrazia che non per forza sono in contrapposizione con quelli religiosi, vogliamo adesso cercare di tirare delle conclusioni – che saranno, naturalmente, sempre provvisorie – circa le giustificazioni e le caratteristiche dello Stato secolarizzato, oggi, e la sua relazione con la religione. Le domande che qui ci porremo riguardano, ancora, ma con maggiore precisione, le caratteristiche dello Stato secolarizzato e il ruolo che svolge la religione all'interno di esso, cercando di dare una risposta al dubbio espresso da Böckenförde nel saggio del 1967 circa l'incapacità dello Stato liberale secolarizzato di creare esso stesso i presupposti che gli permettono di sussistere. In altre parole, cercheremo di spiegare il paradosso per cui, secondo il nostro autore, lo Stato secolarizzato si nutre di premesse che non è in grado di garantire.

L'interrogativo concerne, quindi, il fondamento dello Stato nell'epoca attuale, visto che esso è svincolato dall'ambito del sacro – che prima gli forniva un diretto sostegno – e che l'idea di Stato-Nazione sta subendo una progressiva crisi a causa della globalizzazione, del pluralismo in aumento e della crescente sensibilità verso il tema dei diritti inviolabili dell'essere umano. E' interessante il collegamento che una studiosa italiana, Francesca

Brezzi, fa tra il paradosso espresso da Böckenförde e le affermazioni di un filosofo che apparentemente con il pensatore tedesco non ha niente a che fare, Paul Ricoeur³⁴⁸. Il filosofo francese esprime un dubbio simile a proposito della debolezza tipica dello Stato secolarizzato che, non più sostenuto dalla forza sicura della religione – che bastava a fornirgli giustificazione e legittimazione indiscusse – «si trova oggi, in quanto sorgente del diritto nella sconcertante situazione di essere un'entità chiamata a comportarsi di volta in volta come il tutto e come la parte, come istanza inclusiva e regione inclusa»³⁴⁹.

Il problema in questione, quindi, è quello riguardante le forze che possono tenere unito lo Stato liberale secolarizzato, dal momento che esso, autonomamente, non è in grado di produrle. Ricordiamo che tale debolezza e incapacità deriva da una grande, irrinunciabile conquista dello Stato: la sua emancipazione dalla religione (che è, al tempo stesso, emancipazione della religione dal potere politico) e la conseguente libertà di coscienza che esso garantisce per ogni cittadino. In tale libertà, esso trova il suo fondamento e, allo stesso tempo, però, il suo rischio, perché a questo punto la pace e la convivenza si regolano dall'interno, ossia a partire dalla moralità del singolo e da ciò che tiene unita la società (ciò che crea quel “sentire comune” della collettività) e non rappresenta qualcosa che lo Stato impone utilizzando i mezzi di coercizione giuridica e del comando autoritario. In tal caso, si frantumerebbe proprio quella libertà che lo Stato aveva conquistato a dure spese, ricadendo in quell'istanza di totalità che aveva causato le terribili guerre confessionali. Da ciò, abbiamo visto, consegue che lo Stato secolarizzato deve trovare i presupposti della propria esistenza all'esterno, perché non è in grado di generarli autonomamente; non può “bastare a se stesso” perché rimanda, sempre e comunque, a quel “sentire comune” dei

³⁴⁸ Cfr. F. Brezzi, *Religione e laicità*, in A. Ales Bello e O. Grassi (a cura di), *Pensare l'esperienza religiosa*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 116-117.

³⁴⁹ P. Ricoeur, *Morale, éthique et politique*, in “Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques”, 65, 1993, pp.5-17.

cittadini che ne sono parte e che sono, prima di tutto, persone con una propria dimensione etica. Solo con il sussistere di una non costrittiva comunanza è possibile preservare la libertà e, più in generale, l'ordinamento statale stesso, che rappresenta il contesto della vita in comune dei cittadini.

Lo studioso americano Robert N. Bellah, figura di spicco nella sociologia della religione, esprimeva, in tempi più recenti, un paradosso circa la debolezza dello Stato secolarizzato, in particolare della democrazia, che molto sembra avere in comune con quello pronunciato da Böckenförde nel 1967. In un'intervista del 2008 il sociologo americano affermava: «Il principio della democrazia è che il dominio di tutti impedisce il dominio di uno. E la democrazia necessita disperatamente di legittimarsi, di giustificarsi nei termini di un più ampio ordine morale, di puntellare quella che è, e rimane, un'impresa *precaria*. (...) come ogni forma di governo la democrazia necessita della pressione della critica etica e religiosa. Un ordine morale che premiasse la solidarietà e il contributo al bene comune più della competizione per il denaro (...) renderebbe più accettabile la rinuncia al desiderio di dominio. La democrazia è un fragile fiore»³⁵⁰. Questa importante affermazione testimonia l'attualità del problema espresso da Böckenförde più di quaranta anni fa. Il pensatore tedesco, infatti, coglieva con anticipo una questione che soltanto oggi sta rivelando tutta la sua gravità, quella, appunto, della debilitazione dello Stato liberale secolarizzato – nella sua forma, in particolare, democratica – nell'epoca contemporanea, in cui il crescente pluralismo e l'emergere di questioni che appartengono contemporaneamente a più ambiti chiamano lo Stato stesso a vigilare affinché sia possibile realizzare e mantenere una coesistenza pacifica tra le varie componenti della società e le differenti religioni o ideologie, promuovendo un tipo di agire in contrasto con ogni forma di violenza con cui si vorrebbero imporre idee e convinzioni

³⁵⁰ Intervista a R. N. Bellah, a cura di M. Bortolini, in V. Possenti (a cura di), *Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società*, op. cit., p. 24. Per approfondimenti sulla posizione di Bellah in relazione al rapporto tra religione e politica, cfr. R. N. Bellah, *Civil Religion in America*, in «Dedalus 96», n. 1, Winter 1967, pp. 1-21; trad. it., *La religione civile in America*, Morcelliana, Brescia 2007.

particolari, senza però utilizzare, per far questo, lo strumento della coercizione.

2. Caratteristiche dello Stato secolarizzato

Per intraprendere una più completa possibile discussione circa il teorema di Böckenförde vogliamo partire, con il nostro autore, dalla discussione delle caratteristiche proprie dello Stato secolarizzato nell'epoca contemporanea. Il pensatore tedesco si chiede, infatti, quale sia il vero significato di Stato secolarizzato. Con questa espressione «si intende solo la sua mondanità in relazione ad un ordinamento sacrale, una distanza da qualsiasi religione e una indipendenza costitutiva dalla religione, oppure significa una neutralità estensiva verso la religione e le concezioni del mondo, che lascia a queste lo spazio per dispiegarsi, anche spazio pubblico, ma senza in qualche modo identificarsi con esse?»³⁵¹. A seconda dei contesti, infatti, lo Stato secolarizzato viene identificato in vari modi: a volte esso è sinonimo di Stato ateo, altre di Stato che prende le distanze dalla religione e la confina nello spazio privato. Noi intendiamo mettere in luce e discutere, al contrario, gli elementi distintivi dello Stato secolarizzato secondo il nostro autore, il quale non si limita a dare una definizione sommaria di questo concetto, ma ci offre una descrizione organica e argomentata in ogni suo punto. Le caratteristiche dello Stato secolarizzato sono, per Böckenförde, essenzialmente tre.

La prima particolarità dello Stato secolarizzato è la separazione in linea di principio fra Stato e religione. Nel momento in cui uno Stato accetta e garantisce la libertà religiosa come fondamento del proprio ordinamento, esso cessa di essere legato alla religione nel senso che non include, non possiede e non sostiene più una specifica religione al proprio interno. La religione, per lo

³⁵¹ E.-W. Böckenförde, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, op. cit., pp. 11-12.

Stato secolarizzato, non rappresenta più, dunque, la base vincolante (*verbindliche Grundlage*) e il fermento (*Ferment*) dell'ordinamento statale³⁵². Per molti secoli essa ha rappresentato quel terreno comune che teneva uniti Stato e Chiesa. Oggi, con il compimento del processo di secolarizzazione, non è più così. E non si è trattato, per la politica, solo di tollerare la presenza di altre religioni accanto a quella di Stato, bensì di distaccarsi totalmente dall'ambito del sacro in generale e di dichiararsi neutrale rispetto alla religione e alle visioni del mondo³⁵³. Dal punto di vista giuridico lo Stato secolarizzato non si propone di fare delle verità di fede (*Glaubenswahrheiten*) un contenuto vincolante, altrimenti si trasformerebbe nel suo esatto contrario, ossia in uno Stato ideologico, sia esso cristiano o islamico o relativo ad altre religioni o concezioni del mondo. Il suo unico compito è la realizzazione e la protezione della libertà, non la concretizzazione di ben precise verità o l'impedimento del peccato. Nonostante ciò, la religione non è combattuta e ostacolata dallo Stato secolarizzato, perché – proprio grazie al diritto di libertà religiosa – ha la possibilità di svilupparsi nella coscienza dei cittadini-fedeli. Come abbiamo già ricordato, lo stesso Marx, rammenta Böckenförde, aveva colto questo punto nel suo testo *Sulla questione ebraica* quando ha affermato che la religione non è più spirito dello Stato, ma rimane quello della società civile³⁵⁴. La religione, quindi, ha la possibilità di operare nell'ambito della libertà individuale e sociale: essa può influenzare la convinzione dei cittadini-fedeli, ottenendo così una certa rilevanza in campo politico a seconda della forza di cui gode tra i credenti nella loro qualità di cittadini, senza con ciò essere necessaria per l'ordinamento statale³⁵⁵.

³⁵² Cfr. *ivi*, p. 12.

³⁵³ *Id.*, *La religione nello Stato secolare*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 170. Sulla posizione della religione all'interno di una società civile appartenente ad un ordinamento politico secolare vedi anche i saggi dello stesso autore *Stellung und Bedeutung der Religion in einer civil society*, in *Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie*, op. cit., pp. 256-275 e *Quel senso pre-giuridico di «comunanza»*, in «Reset», Novembre-Dicembre 2007, n° 104, pp. 16-17.

³⁵⁴ Cfr. K. Marx, *Sulla questione ebraica*, op. cit., p. 115.

³⁵⁵ Cfr. E.-W. Böckenförde, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, op. cit., p. 14 e *Id.*, *La religione nello Stato secolare*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 170.

Ciò che abbiamo detto fa emergere la seconda caratteristica dello Stato secolarizzato, che concerne i suoi propri fini. Ottenuta l'indipendenza dalla religione, lo Stato secolarizzato persegue scopi unicamente mondani (*weltliche Zwecke*), secolari, e da essi trae legittimazione. I fini spirituali e religiosi rimangono al di fuori delle sue competenze³⁵⁶. Questa distinzione, nota l'autore, corrisponde al principio che era stato anticipato nel 1562 dal cancelliere del re di Francia, Michel de L'Hopital, alla vigilia della guerra degli Ugonotti. Non importava quale fosse la vera religione, affermò il cancelliere, bensì in che modo fosse possibile vivere insieme³⁵⁷. In tempi ben più recenti, ricorda ancora Böckenförde, un'affermazione analoga è stata fatta da Giovanni Paolo II («testimone insospettabile»)³⁵⁸ in occasione del suo viaggio pastorale a Cuba nel 1998. In quell'occasione, egli affermò che uno Stato moderno «non deve ricavare un programma politico né dall'ateismo né dalla religione» e che «tenendosi lontano dal fanatismo e dalle forme estreme del secolarismo, deve promuovere un clima sociale sereno e una legislazione adeguata, in modo che sia possibile per ogni persona e per ogni comunità religiosa vivere liberamente la propria fede e anche esercitarla nella vita pubblica»³⁵⁹. Il fatto che sia proprio il papa a difendere la secolarità dello Stato dimostra che, al di là delle difficoltà, la Chiesa stessa non si pone contro, bensì a favore di tale divisione di ambiti. Questi richiami servono a sottolineare il fatto che, per lo Stato secolarizzato, la missione principale è quella di dar vita ad un ordinamento comune di pace e libertà per tutti i suoi cittadini che superi, inoltre, le divisioni prodotte dalle loro disparate confessioni, visioni del mondo, origini culturali. Böckenförde dà molta importanza a questa caratteristica, perché in essa è chiaramente indicato il fatto che lo Stato secolarizzato non è inteso solo come mero sistema di

³⁵⁶ Cfr. Id., *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, op. cit., p. 13.

³⁵⁷ Cfr. *ibidem*.

³⁵⁸ Id., *La religione nello Stato secolare*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 170.

³⁵⁹ Predica di Giovanni Paolo II all'Avana, 25 gennaio 1998, in «Osservatore romano», edizione tedesca, n. 9 del 27 febbraio 1998, p. 11.

organizzazione politica, sociale ed economica, bensì come spazio di pubblica proprietà, come “*casa*” in cui tutti abitano e di cui tutti sono padroni: «Lo Stato in cui noi viviamo non è più “Stato cristiano”, non ha né riconosce alcuna religione, non trova più il suo centro nella verità della fede cristiana. La sua idea-guida non è rappresentata più da questa verità, bensì dalla neutralità verso la religione e le concezioni del mondo. Esso è una casa, una casa comune, in cui cristiani e non cristiani vivono insieme, come cittadini alla pari e portatori di diritti. La fede cristiana può essere realizzata *in* questo Stato, la garanzia della libertà religiosa lo permette sicuramente, ma *esso*, lo Stato, non la realizza»³⁶⁰. Riteniamo importante porre l’accento su questa definizione che Böckenförde dà dello Stato secolarizzato come «casa comune». L’idea di «casa», infatti, rimanda ad uno spazio etico, fatto appositamente per la vita pratica, in cui ognuno può sentirsi a proprio agio, in cui ognuno è libero di condurre la propria vita secondo coscienza. Lo Stato secolarizzato è concepito quindi dall’autore non come un rigido ordinamento fatto di procedure per assicurare il corretto funzionamento del sistema politico, economico e sociale, ma innanzitutto come uno spazio, lo spazio più adatto, per il dispiegamento dell’eticità dei cittadini. Sono infatti questi, i cittadini, non lo Stato, a realizzare i loro progetti di vita secondo la loro fede, le loro convinzioni e la loro coscienza, e possono farlo in forza del diritto di libertà di coscienza e religiosa che lo Stato secolarizzato riconosce come proprio fondamento e, di conseguenza, garantisce.

La terza caratteristica dello Stato secolarizzato riguarda, per Böckenförde, il rapporto di affrancamento tra lo Stato e la religione³⁶¹. Lo Stato secolarizzato è separato dalla religione, ma non nel senso che la estromette dall’ambito pubblico o – peggio ancora – la nega. Il rapporto di affrancamento, nota l’autore, ha un duplice carattere: «da una parte, la

³⁶⁰ E.-W. Böckenförde, *Als Christ im Amt eines Verfassungsrichters in Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, op. cit., p. 415. La traduzione è la mia.

³⁶¹ Cfr. Id., *Quel senso pre-giuridico di comunanza*, in «Reset», Novembre-Dicembre 2007, n° 104, p.16.

liberazione dalla sfera della competenza statale e dell'attività dello Stato – essa segna la fine del collegamento oggettivo-istituzionale fra Stato e religione, la fine di ogni forma di sovranità statale sulla religione (...) e la fine della disponibilità a prestare il “braccio secolare” dello Stato per imporre l'osservanza dei comandamenti e divieti religiosi. Dall'altra parte, l'affrancamento positivo della religione per un'attività propria, sia in campo privato sia in quello sociale, ovvero la sua partecipazione all'ordinamento liberale della società»³⁶². Il rapporto di affrancamento tra Stato e religione, quindi, mostra tutta la sua vantaggiosità, per entrambe le parti: l'emancipazione rende entrambi gli ambiti autonomi l'uno dall'altro. Ogni ambito ha i suoi propri fini da perseguire, senza che ciò comporti un'ostilità e una negazione reciproche. Anzi, secondo Böckenförde, Stato secolarizzato e cristianesimo non possono escludersi a vicenda in quanto lo Stato secolarizzato deve la sua nascita proprio alla perdita di potere delle Chiesa e la conseguente realizzazione del cristianesimo in quanto religione.

La stretta connessione tra Stato secolarizzato e cristianesimo è stata indicata nei termini di una «dipendenza genealogica»³⁶³, proprio per dimostrare il fatto che, quando si parla della nascita e affermazione dello Stato secolarizzato, non si può esulare dal suo rapporto con il cristianesimo. Lo Stato secolarizzato nasce per permettere al cristianesimo di realizzarsi in quanto religione della libertà e dell'amore, neutralizzando il potenziale di conflitto insito in esso ogni qual volta è legato al potere politico. Ciò vale in modo particolare per la democrazia. Democrazia e cristianesimo sono, per Böckenförde, strettamente legati. Secondo il nostro autore, la democrazia non è solo una forma di governo secondo la quale il popolo sceglie i suoi rappresentanti, ma – avvicinandosi in tal modo alle posizioni di un altro noto pensatore francese, Jacques Maritain – è soprattutto un costume di vita sociale

³⁶² *Ibidem.*

³⁶³ Cfr. H. W. Strätz, *Säkularisation, Säkularisierung: Der kanonistische und staatskirchenrechtliche Begriff*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band V, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, p. 789 e ss.

che si basa sul rispetto dei diritti della persona umana³⁶⁴. In passato proprio Maritain sostenne, infatti, «la necessità di superarla separazione tra religione e politica, al fine di nutrire la sfera sociale e politica dell'ispirazione religiosa proveniente dal Vangelo, il quale può esercitarvi un indispensabile influsso etico, motivazionale e anche cognitivo»³⁶⁵.

Böckenförde spiega, inoltre, che il fatto che lo Stato si limiti a perseguire scopi mondani e non si occupi di quelli religiosi non significa che il potere dello Stato ne esca indebolito: «dall'ambito della competenza dello Stato non viene affatto escluso ciò che sta in rapporto con la religione, né ciò su cui si estendono i doveri, fondati sulla religione, che riguardano il modo di agire e di condurre la propria vita. Tale limitazione vale solo per ciò che (...) è puramente religioso, cioè per le faccende puramente “spirituali”, come i riti, le liturgie, la messa, l'attribuzione degli uffici ecclesiastici, la predicazione dottrinale»³⁶⁶. Ciò è possibile perché, sottolinea il pensatore, gli ambiti del “secolare” e “spirituale” si distinguono non in base agli oggetti, bensì agli scopi che perseguono. L'ambito spirituale ha come scopo specifico la salvezza degli uomini (salvezza intesa naturalmente in senso specificatamente religioso), mentre l'ambito secolare ha come fine ultimo la conservazione della pace terrena, della convivenza pacifica e del benessere degli uomini. Come abbiamo già ricordato, tuttavia, esiste un campo di competenze comuni tra i due ambiti e riguarda le cosiddette *res mixtae*, ossia regole di

³⁶⁴ Nonostante nei lavori di Böckenförde non ci sia nessun richiamo esplicito ad una possibile convergenza, questa interpretazione della relazione tra cristianesimo e democrazia appare molto vicina a quella di Maritain, il quale affermava il rapporto imprescindibile tra ideale democratico e ideale evangelico. I lavori di Böckenförde – come lo stesso pensatore ha confermato durante il nostro già citato colloquio del 20 aprile 2010 presso l'Istituto per il diritto pubblico dell'Università Albert Ludwig, a Friburgo – si pongono, infatti, in una direzione analoga e parallela a quella percorsa dal pensatore francese, in merito alla convinzione che il cristianesimo rappresenti una forza positiva a sostegno della democrazia. Per approfondimenti sulle teorie maritainiane in merito al rapporto tra democrazia e cristianesimo, Cfr. J. Maritain, *Christianisme et démocratie*, Éditions de la Maison Française, New York 1943; trad. it. di Frapiselli L., *Cristianesimo e democrazia*, Comunità, Milano 1953; P. Nepi, *Jacques Maritain: le ragioni della democrazia*, in *Vetera Novis Augere. Studi in onore di Carlo Giacon per il 25° Convegno degli assistenti universitari del movimento di Gallarate*, op. cit.; E. Berti, *Questioni di filosofia politica: democrazia, popolo, autorità*, in V. Possenti (a cura di), *Jacques Maritain oggi*, Vita e Pensiero, Milano 1983, pp. 200-227; «Civitas», *Maritain filosofo cristiano della democrazia*, XLII, Roma 1991.

³⁶⁵ V. Possenti, Editoriale, in *Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società*, op. cit., p. 11.

³⁶⁶ E.-W. Böckenförde, *La religione nello Stato secolare*, in *Cristianesimo, libertà democrazia*, op. cit., p. 171.

comportamento per cui sia lo Stato, sia la religione, rivendicano la propria autorità, o secondo le parole dello stesso Schmitt «producono l'intera esistenza terrena di quell'essere duplice, spirituale-mondano o spiritual-temporale, che è l'uomo»³⁶⁷. Ci sono questioni che rimandano, infatti, ad una regolamentazione secolare e religiosa, contemporaneamente: il diritto matrimoniale, il riposo domenicale e le festività in generale, i precetti relativi al digiuno e al modo di vestirsi (e molte altre ancora) sono sì materie di competenza dell'ordinamento civile, ma allo stesso tempo è presente il collegamento con la sfera spirituale che impone allo Stato di collaborare con le autorità ecclesiastiche al fine di tutelare la libertà religiosa. Nel caso di tali questioni emerge la difficoltà oggettiva della possibile conciliazione dei due ambiti, perché spesso precetti che derivano dalla sfera religiosa vanno a incidere praticamente la vita collettiva esterna, ossia si ripercuotono nella sfera pubblica. Tale difficoltà proviene dal riconoscimento della libertà religiosa, per cui è lecito vivere secondo i dettami della propria religione ma, allo stesso tempo, il diritto non può essere un diritto illimitato, altrimenti si trasformerebbe in potere assoluto sugli altri. Ci chiediamo allora con Böckenförde, quale ambito prevale: quello secolare dello Stato o quello spirituale della religione?

3. Libertà religiosa e Stato secolarizzato

Il problema, allora, concerne i limiti del diritto alla libertà religiosa. Fino a che punto, si chiede Böckenförde, è possibile vivere la propria vita seguendo i principi della religione all'interno di uno Stato secolarizzato, dove sempre più spesso si assiste ad una crescita del numero delle religioni presenti

³⁶⁷ C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1970, p. 107 (trad. it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano 1992).

all'interno della stessa società? Da un lato, infatti, i diritti e doveri civili e politici non sono condizionati e limitati dall'esercizio della libertà religiosa – quindi, la libertà religiosa trova il suo limite nell'obbedienza alle leggi dello Stato; dall'altro, queste stesse leggi – che valgono per tutti – devono comprendere in sé il diritto alla libertà religiosa e lasciare a questo lo spazio per essere esercitato. Da ciò emerge chiaramente sia il conflitto tra Stato e religione, sia la necessità di collaborazione tra le due sfere³⁶⁸.

Il problema da discutere è, dunque, il rapporto concreto tra lo Stato e le comunità religiose. La prima caratteristica di questa relazione riguarda il fatto che la libertà religiosa garantita dallo Stato prevede, per le comunità religiose, l'*autonomia* e la *libera attività* (*Selbständigkeit und freie Wirksamkeit*). Ciò non significa che l'ordinamento dello Stato debba ricevere l'impronta di una religione, anche se è vero, dice Böckenförde, che esiste la possibilità che le forze provenienti dalla religione influenzino sia l'ordinamento che, soprattutto, la vita della società, nella misura in cui l'impegno delle comunità religiose e dei loro fedeli è maggiore o minore³⁶⁹.

Il secondo aspetto riguarda la *separazione bilanciata* (*balancierte Trennung*) tra lo Stato e le comunità religiose. L'autore mette in risalto che tale separazione non giova solo allo Stato, per tutelare la propria autonomia e indipendenza, bensì anche alle comunità religiose: «La separazione in questione non è unilaterale, cioè tale da rendere la religione dipendente dallo Stato, ma bilaterale. Sciogliendo, sul piano organizzativo e istituzionale, il nodo tra lo Stato e le comunità religiose, esso aiuta l'uno e l'altra a conseguire autonomia e indipendenza nel loro rapporto reciproco»³⁷⁰. La separazione bilanciata significa, innanzitutto, che tra le due sfere (religiosa e politica) sussiste la possibilità di una cooperazione nel momento in cui si presentano questioni rilevanti per la società. Le comunità religiose possono

³⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 172.

³⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 172-173.

³⁷⁰ *Ivi*, p. 174.

legittimamente concorrere, con proposte e osservazioni, alla risoluzione di problemi particolarmente rilevanti e, proprio in ciò, la Chiesa vede realizzarsi la sua missione più profonda.

E' così che il principio di separazione bilanciata – e non radicale! – si affianca a quello della neutralità aperta (di cui abbiamo parlato precedentemente) nel definire, secondo il nostro autore, lo Stato secolarizzato. Le religioni non hanno nessun ruolo istituzionale e nessun potere decisionale all'interno dello Stato ma, d'altra parte, esse hanno all'interno di questo Stato piena libertà di azione. Inoltre, nello Stato secolarizzato tutti i cittadini – credenti, non credenti e diversamente credenti – sono uguali, nel senso che nessuno, per via delle proprie convinzioni, verrà incontro a svantaggi dal punto di vista giuridico³⁷¹. Infatti, «il pluralismo religioso in linea di principio è riconosciuto dall'ordinamento costituzionale. Nel momento in cui esso si costituisce, e solo allora, esso viene anche protetto giuridicamente, indipendentemente se eventuali religioni sono “estranee” o fidate. La libertà religiosa significa *uguale* libertà per tutte le religioni. D'altra parte, le religioni stanno *sotto* la Costituzione. Esse non sono esentate dal rispetto dell'ordinamento giuridico dello Stato, ma sono sottoposte a tutte le sue leggi»³⁷². Queste considerazioni mettono in luce il duplice carattere del diritto alla libertà religiosa: «da un lato, la libertà religiosa in quanto diritto umano non soggiace e non può soggiacere a una riserva di tipo culturale, dall'altro, in nome della libertà religiosa e dell'uguaglianza di tutte le religioni non può nascere alcuna pretesa di un livellamento secondo un determinato stampo religioso della cultura e della forma di vita come parte dell'*ordre public*». Per questo, afferma Böckenförde, le minoranze religiose vivono nella diaspora, e

³⁷¹ Cfr. *ibidem*.

³⁷² Ivi, p. 175.

«per questa vita nella diaspora, del resto, l'islam e l'ebraismo contengono esplicitamente l'invito a rispettare le leggi e le usanze delle nazioni»³⁷³.

Che cosa succede, alla luce delle riflessioni sopra esposte, se una comunità religiosa, in base alla sua dottrina o alla sua concezione della vita, non ammette o valuta dannosi determinati principi dell'ordinamento giuridico dello Stato? Questo è un problema che, nel caso di intenso pluralismo religioso-culturale in una stessa società, può emergere facilmente. Pensiamo, solo per fare un esempio, alla diversa concezione della donna fra la cultura occidentale e quella medio-orientale di stampo più fondamentalista; pensiamo ai simboli religiosi o al modo di vestire, diversi tra culture e religioni che convivono nello stesso spazio. Che cosa succede se una data comunità religiosa non accetta le leggi dello Stato di cui fa parte? Böckenförde afferma che il diritto di libertà religiosa non può essere sottratto ad una comunità religiosa perché le convinzioni di carattere confessionale di questa sono in contrasto con le leggi proprie dello Stato. Tale diritto è infatti inviolabile ed è la Costituzione stessa a tutelarlo. Böckenförde dice, piuttosto, che «l'aspetto decisivo non è che cosa passa nella testa delle persone, ossia la dottrina o la disposizione d'animo, bensì il *comportamento concreto* (*das konkrete Verhalten*). (...) Se la comunità religiosa (...) e i suoi membri si comportano lealmente verso le leggi dello Stato (...) allora una riserva di tipo religioso, e anzi persino un rifiuto di queste stesse leggi, è a loro discrezione. (...) Le idee e le mentalità sono giuridicamente in franchigia doganale. Nessuna comunità religiosa, per poter prendere parte ai diritti sanciti dalla Costituzione, è tenuta a professarsi interiormente per l'ordine di valore proprio della Costituzione stessa. La libertà religiosa vuol dire anche questo»³⁷⁴.

Questo aspetto richiamato dall'autore ci ricorda quanto affermato anche da un altro grande pensatore tedesco a lui contemporaneo (di cui abbiamo già

³⁷³ Id., *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, op. cit., p. 34. La traduzione è mia.

³⁷⁴ Id., *La religione nello Stato secolare*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., pp. 175-176.

parlato), ossia Jürgen Habermas, a proposito del patriottismo costituzionale. Negli anni Novanta Habermas si dedicò – proseguendo sulla linea facente capo alla sua etica del discorso – alla denuncia delle sfide cui devono far fronte le società contemporanee, che pongono il grave problema dell’ “inclusione dell’altro”, vale a dire della realizzazione della convivenza pacifica tra uomini profondamente divisi, per quanto riguarda le loro concezioni del bene e il loro modo di rapportarsi al mondo. Tali sfide, precisa Habermas, sono state introdotte dalla svolta in senso “multiculturale” operata (o subita?) da società, sempre più complesse ed eterogenee, che mettono in crisi il tradizionale modello di Stato-nazione. E’ questo cambiamento che ha portato a parlare di età post-secolare, proprio perché, a seguito di tali disagi e crolli di certezze, appare sempre più necessario trovare strumenti per far fronte ad una situazione così destabilizzante e la religione (intesa nel suo senso complessivo) appare come una fonte da cui trarre fiducia e appiglio. Habermas, dunque, affrontando il problema delle *società pluralistiche* (in cui proliferano punti di vista diversi, valori diversi, che spesso tendono a degenerare in contrasti multiculturali), degli *Stati-nazione* (che si uniscono in entità di carattere sovranazionale e cosmopolitico), perviene alla delineazione di un universalismo sensibile alle differenze e alle particolarità impostesi con il multiculturalismo.

Nelle società pluriculturali e pluri religiose del nostro tempo – puntualizza con fermezza Habermas – “inclusione dell’altro” non significa né assimilazione dell’altro nel senso dell’ appiattimento di tutti i valori, né chiusura verso il diverso, ma piuttosto «che i confini della comunità sono aperti a tutti: anche – e soprattutto – a coloro che sono reciprocamente estranei e che estranei vogliono rimanere»³⁷⁵. Dall’altro lato, fedele al suo universalismo postkantiano, egli specifica come la valorizzazione delle diversità socio-culturali debba sempre accompagnarsi a una prassi fondata su

³⁷⁵ J. Habermas, *L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 10 (edizione originale, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996).

criteri costituzionali di tipo universale e transculturale. Infatti, è esattamente in questo che risiede quello che Habermas chiama “patriottismo della costituzione”, ossia una convinta adesione ai principi universalistici della Costituzione: ogni individuo della comunità può credere nel dio e nei valori che vuole, purché si riconosca nei principi costituzionali del Paese in cui vive. Si ha dunque, per Habermas, un universalismo totalmente rispettoso – e garante – delle differenze e delle pluralità.

Per quanto concerne, più propriamente, la dottrina etica, Habermas ha sempre più insistito sul fatto che, nell’epoca del pluralismo e del disincanto postmetafisico – di quello che Weber aveva chiamato il “disincanto del mondo” – appare improponibile ogni fondazione ontoteologica delle scelte etiche: «I tentativi di spiegare il “punto di vista morale” sono un’indicazione del fatto che i comandamenti morali – dopo il crollo di una visione “cattolica” onnivincolante del mondo e con l’emergere delle società multiculturali – non sono più giustificabili pubblicamente a partire da un punto di vista divino e trascendente»³⁷⁶. Più in particolare, Habermas ha sottolineato come la morale debba essere autonoma, prescindendo da ogni autorità religiosa, sociale, ontologica, ecc. Infatti, per il filosofo tedesco, è chiara l’impossibilità di erigere un’etica planetaria partendo da particolarismi dottrinali e istituzionali. Con l’avvento di una società complessa e pluralistica, in cui convivono un’elevata varietà di visioni del mondo, la metafisica e le religioni non sono più in grado di ricoprire il ruolo di fondamento pubblico di una morale comune. Da ciò deriva non solo l’urgenza di una fondazione postmetafisica e postreligiosa dell’etica, comportante, sul piano metodologico, la rinuncia a far intervenire il concetto di Dio (che ogni filosofia e ogni religione spiega a suo modo), ma anche l’urgente necessità, da parte della filosofia morale, di chiarire «quale *tipo* di ragioni e di interpretazioni possono garantire al gioco linguistico della morale, anche a prescindere dalla copertura religiosa, una

³⁷⁶ Ivi, p. 19.

forza sufficiente di convincimento»³⁷⁷. Ragioni che, per Habermas, trovano una base filosofica adeguata solo nell'impostazione cognitivista, deontologica, formale, universale e postkantiana dell'etica del discorso³⁷⁸.

Al di là delle differenze di impostazione (Habermas è più un filosofo della morale e un sociologo, mentre Böckenförde un filosofo del diritto e giurista) il patriottismo costituzionale si avvicina, per contenuti, a quello della neutralità aperta di Böckenförde. Nel patriottismo costituzionale, Habermas presuppone una lealtà dei cittadini verso i principi della Costituzione, indipendentemente dai propri convincimenti interiori legati alla religione, alla cultura o ad una visione del mondo. Nella neutralità aperta unita alla separazione bilanciata anche Böckenförde presuppone una lealtà dei cittadini verso lo Stato e le sue leggi, ma aggiunge che nulla vieta ai cittadini stessi di essere in disaccordo – solo nelle convinzioni, non nella pratica – con tali principi. Ciò forse, rispetto alla posizione di Habermas, rimanda ad una situazione più reale. E' infatti impensabile per alcune culture o religioni essere in perfetto accordo, anche nelle idee, con determinati principi costituzionali. Habermas sostiene che è importante, per ogni cittadino, identificarsi – quindi riconoscersi – nei principi costituzionali del proprio Stato. Böckenförde ammette, invece – in relazione al diritto alla libertà di coscienza – anche una sorta di dissenso morale verso precise norme giuridiche. L'importante, sottolinea il giurista tedesco, è che nella pratica tutti i cittadini mostrino lealtà verso le leggi dello Stato, ossia, si comportino in modo tale da rispettare i principi costituzionali al fine di preservare la pace e la convivenza nella società, che per lo Stato scolarizzato è lo scopo fondamentale. Ciò, però, non significa che, per Böckenförde, l'identificazione non sia possibile o non sia importante. Il pluralismo ha comportato, per il nostro pensatore, non solo l'aumento vertiginoso di credi e visioni del mondo,

³⁷⁷ Ivi, p. 20.

³⁷⁸ A tal proposito ricordiamo che la posizione di Habermas è parzialmente cambiata. Rimandiamo al primo capitolo di questo lavoro, quando si è parlato del dialogo tra Habermas e l'allora cardinale Ratzinger sul tema "Etica, Religione e Stato liberale".

che creano instabilità all'interno dello Stato, ma anche la possibilità – e in ciò il pericolo per lo Stato è maggiore – che si impongano visioni del mondo fortemente contrarie al sentire comune, con la tendenza alla disobbedienza e infedeltà nei confronti dell'ordinamento. Questa concreta eventualità sarebbe senza dubbio distruttiva e letale per lo Stato³⁷⁹.

In un saggio intitolato *Garanzia di un comportamento o fedeltà per convincimento interiore?*³⁸⁰ Böckenförde affronta proprio questa questione. L'attendibilità di un cittadino si misura attraverso una specifica convinzione interiore (*Gesinnung*) dello stesso verso le leggi dello Stato oppure da un suo comportamento conforme alle leggi³⁸¹? E' qui riproposto, in forma diversa, il problema della dicotomia tra moralità e legalità, di cui Kant in particolare aveva parlato nella sua *Critica della ragion pratica*. Secondo Kant, non basta che un'azione sia fatta esteriormente secondo la legge, ovvero in modo conforme ad essa. La morale implica una partecipazione interiore, nel caso contrario rischia di scadere in atti di legalità ipocrita oppure in forme più o meno mascherate di autocompiacimento. Kant sostiene, dunque, che non è morale ciò che si fa, ma l'intenzione con cui lo si fa essendo la «volontà buona», ovvero la convinta adesione della volontà alla legge, l'unica cosa incondizionatamente buona al mondo. Dunque, il requisito fondamentale e imprescindibile dell'azione morale è la partecipazione interiore, ovvero l'intenzione sincera di compiere il bene.

Questo era ciò che Kant esponeva in merito alla sua trattazione sulla moralità. Sono evidenti le differenze con il giurista tedesco, che insiste, in questo caso, su un piano parzialmente diverso, ossia quello del

³⁷⁹ E.-W. Böckenförde, *Der Staat als sittlicher Staat*, op. cit., p. 26.

³⁸⁰ Id., *Garanzia di un comportamento o fedeltà per convincimento interiore? Salvaguardia della democrazia liberale nelle forme dello Stato di diritto*, in *Stato, costituzione, democrazia*, op. cit., pp. 364-374 (titolo originale, *Verhaltensgewähr oder Gesinnungstreue? Sicherung der freiheitlichen Demokratie in den Formen des Rechtsstaat*, in *Staat, Verfassung, Demokratie*, op. cit., pp. 277-285). In questo saggio, in realtà, l'autore fa riferimento in modo specifico alla scelta dei candidati che accedono al servizio pubblico e che, in quanto funzionari che agiscono in nome dello Stato, devono mostrare in modo particolarmente chiaro e trasparente di essere leali verso lo Stato stesso.

³⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 366.

comportamento del cittadino all'interno di uno Stato secolarizzato, che fa della libertà il proprio fondamento. Se il fine ultimo di tale Stato è quello di preservare una convivenza pacifica e serena fra uomini tra loro molto diversi per concezioni del mondo, religioni e culture, allora il cittadino deve innanzitutto comportarsi in conformità alle leggi dello Stato di cui fa parte. Se poi questi, interiormente, non è d'accordo con le leggi, ciò è una questione che concerne il suo diritto alla libertà di coscienza: «Parte integrante del principio di libertà (...) è il fatto che il cittadino che agisce secondo le leggi, e quindi legalmente, è un cittadino leale (*ein loyaler Bürger*). I confini delle libere attività ammesse sono circoscritti compiutamente da leggi (...) ossia da obblighi e divieti»³⁸². Da queste riflessioni sembrerebbe emergere che, per Böckenförde, l'unica cosa che conti sarebbe il rispetto delle leggi, ossia un comportamento legale indipendentemente dalle proprie convinzioni. In realtà non è esattamente così, nel senso che questo rappresenterebbe, per il nostro autore, un elemento essenziale al fine di garantire la pace esterna, ma il convincimento interiore dei cittadini è altrettanto importante perché, quando sinceramente sentito, appare essere una virtù civica³⁸³ e, di conseguenza, uno di quegli elementi che, essendo presupposto esterno – non imponibile, quindi, per legge dallo Stato che si promette di difendere innanzitutto la libertà – contribuiscono al sostentamento dello Stato stesso: «Solo chi ha le convinzioni e gli atteggiamenti corretti si comporterà in modo conforme alle leggi e alla costituzione e il fatto se siano presenti o meno tali convinzioni e atteggiamenti corretti non viene a dipendere tanto dall'adempimento a ben precise richieste di comportamento fattuale. Questa è la linea portante con cui dalla richiesta di garantire un comportamento si passa alla fedeltà a delle convinzioni, alla “disponibilità ad identificarsi” (*Identifikationsbereitschaft*)»³⁸⁴. La religione, proclamandosi a favore della

³⁸² *Ibidem*.

³⁸³ Cfr. *ivi*, p. 374.

³⁸⁴ *Ivi*, p. 373.

tutela della dignità umana, può concorrere ad alimentare nei cittadini credenti quel sentimento di fedeltà allo Stato (che si professa, a sua volta, come garante della dignità dell'essere umano) che lo Stato stesso non può imporre giuridicamente, ma di cui ha estremamente bisogno³⁸⁵.

4. La religione come *forza pubblica vitale* nello Stato secolarizzato

Veniamo adesso ad un punto decisivo per il nostro intero lavoro. Dopo aver approfondito quali sono le caratteristiche dello Stato secolarizzato e aver discusso delle conseguenze che si hanno per la religione, vogliamo ora capire in che modo Böckenförde sostiene che la religione, anche all'interno di uno Stato secolarizzato, in particolar modo democratico, può svolgere un ruolo positivo e utile per il benessere dello Stato stesso, venendo a rappresentare così *una* (e non *“la”*, come troppo spesso molte interpretazioni del lavoro del giurista tedesco tendono a dire) di quelle fonti, tra le più importanti, da cui lo Stato può trarre sostentamento³⁸⁶. In altre parole, ci chiederemo adesso – con Böckenförde – quale significato e funzione ha la religione all'interno di una comunità politica secolare, perché se per molto tempo la religione ha rappresentato la forza e lo spirito dello Stato, ora, come abbiamo visto, non lo è più; così come non rappresenta più una forza vincolante l'idea di Stato-nazione, che si è rivelata altrettanto disastrosa nel momento in cui essa è sconfinata nel nazionalismo, «religione sostitutiva – e come tale cattiva»³⁸⁷. Inoltre, spiega Böckenförde, se l'idea di nazione era in grado di formare un sentire comune, collettivo, questo sentire era comunque riferito al solo sentimento di coappartenenza a un ordinamento politico, ma non era in grado

³⁸⁵ Cfr., Id., *Der Staat als sittlicher Staat*, op. cit., p. 26 e ss.

³⁸⁶ Come lo stesso Böckenförde afferma, infatti: «Per il nostro tema, il problema dello Stato secolarizzato, sono innanzitutto importanti i fattori culturali e mentali. Tra questi la religione svolge un ruolo importante, ma in nessun modo assoluto», *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, op. cit., p. 25. La traduzione è mia.

³⁸⁷ Id., *La religione nello Stato secolare*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 177.

di creare «alcuna idea-guida per le posizioni umane di fondo, per la responsabilità etico-morale e per un *ethos* del comportamento interumano»³⁸⁸.

La coappartenenza politica, da sola, non è quindi in grado di sostenere lo Stato. Esso ha bisogno di ulteriori fattori e la religione rappresenta uno di questi, nel senso che può contribuire a creare il consenso sui valori che lo Stato, da solo, non è in grado di creare. Naturalmente, puntualizza il nostro autore, la religione deve svolgere questa funzione senza che lo Stato riconosca i contenuti che essa trasmette come universalmente vincolanti, come base spirituale del proprio ordinamento. La religione può svolgere, in altre parole, una funzione di sostegno, contribuendo a creare «un processo di autocompletamento (*Selbstergänzung*) dello Stato e della società in grado di portare nuovamente a una comunità soddisfatta di sé, questa volta però su un piano secolarizzato e preservando il pluralismo»³⁸⁹. Lo scopo, precisa l'autore in una nota, è quello di realizzare in un modo del tutto nuovo la «*societas perfecta*», intesa nel senso di una comunità in grado di soddisfare se stessa poiché tutte le varie esigenze della convivenza umana si rivelano appagate³⁹⁰.

La religione sembrerebbe, in qualche modo, capace di trasmettere e promuovere consenso sui valori all'interno della società, ricoprendo una funzione integrativa-legittimante rispetto alla comunità politica. L'autore sostiene, infatti, che una comunità politica pluralistica ha bisogno, per poter vivere in pace, «di un consenso di fondo con funzione integrativa, che contrasti gli interessi e le tendenze centrifughi prodotti dal pluralismo etico-spirituale e delle visioni del mondo»³⁹¹. La religione, soprattutto quella cristiana ed ebraica, afferma Böckenförde, può indubbiamente contribuire alla legittimazione dell'ordine politico. Essa è in grado di promuovere ed accrescere effettivamente la lealtà, l'obbedienza, il sentimento di sacrificio dei

³⁸⁸ *Ibidem*.

³⁸⁹ *Ibidem*.

³⁹⁰ Cfr. *ibidem*, nota 16.

³⁹¹ *Ivi*, p. 178.

suoi membri nei confronti dello Stato³⁹². La religione è una di quelle istanze capaci di svolgere questo ruolo, ossia di incoraggiare e favorire idee e comportamenti di fondo di tipo etico-morale, anche se – puntualizzazione importante per il nostro pensatore – essa non possiede l'esclusività di questo potere; non solo, ma Böckenförde precisa ancora che la religione può anche avere effetti distruttivi, intesi sia positivamente che negativamente, a seconda dei contenuti³⁹³. La religione ha la capacità di esercitare effettivamente un grande influsso nello Stato e lo fa legittimamente, dato il suo *status* di libertà nella società. La religione è, per il nostro autore, una vera e propria *forza pubblica vitale*, perché nella misura in cui viene concretamente sostenuta e vissuta dai suoi fedeli partecipa a plasmare lo spirito e la cultura della comunità e di guadagnare, quindi, una certa importanza pubblica. In ciò riscontriamo ancora un parallelismo tra le posizioni di Böckenförde e quelle di Maritain. Come è stato fatto osservare, «è a Maritain che appartiene infatti la concezione secondo cui il cristianesimo può di nuovo tornare a essere l'ispiratore e la forza della civiltà del XXI secolo, con il suo messaggio incentrato sulla dignità della persona umana, sulla liberazione sociale e politica, sui diritti dell'uomo, sul perseguimento del bene comune»³⁹⁴.

L'autore ci ricorda che la religione, nello Stato secolarizzato, è costantemente in concorrenza con altre forze e visioni del mondo, «che siano di tipo umanistico, agnostico e anche ateo»³⁹⁵. La comunità secolare è, infatti, una comunità pluralistica, perché fondata sulla libertà di coscienza e di religione. In tale comunità, quindi, la religione non rappresenta che una di queste molteplici offerte e la sua forza dipenderà solo da se stessa, ossia dall'energia con cui è accolta e messa in pratica da quella parte di cittadini che la abbracciano.

³⁹² Id., *Stellung und Bedeutung der Religion in einer civil society*, op. cit., p. 263 e ss.

³⁹³ Id., *La religione nello Stato secolare*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 178.

³⁹⁴ V. Possenti, Editoriale, in *Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società*, op. cit., p. 11.

³⁹⁵ E.-W. Böckenförde, *Quel senso pre-giuridico di comunanza*, op. cit., p. 16.

Da ciò deriva un'altra importante deduzione: la religione può legittimamente influenzare in modo concreto la formazione della volontà politica, in connessione con la forza che essa esercita sui credenti, che sono innanzitutto cittadini. La libertà religiosa, lo abbiamo detto, presuppone anche questo: l'esercizio pubblico della religione. Se la religione influenza a tal punto i fedeli tanto da far sì che questi, nel loro ruolo di cittadini, rivendichino obiettivi provenienti dalla loro motivazione religiosa e nell'attività politica cerchino di far valere tali obiettivi, ciò è del tutto legale e ammesso dallo Stato secolarizzato. Proprio per questo, esiste un grande numero di problemi che hanno insieme un aspetto spirituale-religioso e politico-mondano (abbiamo già parlato delle *res mixtae*): anche se lo Stato si limita ad occuparsi di questioni puramente secolari, non è detto che tali questioni mondane siano sempre svincolate dalla religione. Abbiamo ricordato come in tutte le religioni non ci si limiti a venerare Dio solo nella forma di liturgia e di culto, ma come regole e norme di comportamento svolgano una parte fondamentale della professione di fede. Tali regole entrano necessariamente nell'umana convivenza e nell'ordinamento, quindi, se pur derivanti dalla religione si ripercuotono concretamente in ambito mondano.

Come si comporta lo Stato di fronte a simili casi? Böckenförde risponde che «l'ordinamento statale rivendica a ragione la competenza sulla normativa vincolante, perché e nella misura in cui queste questioni riguardano la convivenza materiale, anche quando hanno contemporaneamente una dimensione e un'importanza spiritual-religiosa»³⁹⁶. Lo Stato, in altre parole, agisce e interviene legittimamente ogni qual volta è chiamato a regolare la convivenza materiale dei suoi cittadini, anche quando una questione proviene dall'ambito religioso. Questa autorità protegge non solo lo Stato, bensì anche la libertà religiosa. In ogni caso, aggiunge l'autore, è legittimo anche che i cittadini-credenti si impegnino affinché le questioni che stanno loro a cuore

³⁹⁶ *Ibidem.*

per via della loro fede vengano regolate: «Se si volesse bloccare questa facoltà, la libertà religiosa risulterebbe amputata, non sarebbe più vera»³⁹⁷. Le questioni che abbracciano entrambe le due sfere (spiritual-religiosa e politico-mondana) sono direttamente proporzionali al pluralismo religioso, culturale e ideologico sempre crescente. E' facile intuire, a questo punto, come tutto ruoti attorno ad equilibri molto fragili e delicati. Anche nello Stato secolarizzato, infatti – come lo stesso pensatore sottolinea – la questione dell'incidenza della religione sull'ordinamento politico rappresenta un problema ancora aperto e per questo motivo è urgente discuterlo.

Abbiamo inoltre già visto come Böckenförde si chieda se questa funzione integrativa-legittimante della religione nei confronti della comunità politica sia, in qualche modo, adatta alla missione originaria della religione stessa. In altre parole, questo ruolo della religione è appropriato alla mandato specifico di cui essa è investita? Ricordiamoci che quando parliamo di ordinamento politico ci riferiamo ad un ordinamento secolare, quindi il problema è capire se la religione, contribuendo a sostenere tale ordinamento con la sua attività integrativa, non rischi in qualche modo di perdere di vista il suo proprio mandato. Böckenförde risponde che ogni religione deve trovare la risposta a questa domanda autonomamente. Nessuna religione è obbligata ad identificarsi con un ordinamento politico, anche se è tenuta a rispettare innanzitutto le leggi vigenti, di cui anche la libertà religiosa fa parte. Oltre a questa domanda, ve ne è un'altra altrettanto importante e, a detta dell'autore, ben più attuale: «Fino a che punto una comunità politica, uno Stato, può affidarsi alla funzione integrativa della religione, o di una maggioranza di religioni, in campo etico-spirituale, e poggiare su di essa?»³⁹⁸. Qui ci avviciniamo alla risposta del paradosso böckenfördiano. Se lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può creare e garantire per se stesso, allora necessariamente esso ha bisogno di forze esterne, che gli forniscano un

³⁹⁷ *Ibidem.*

³⁹⁸ *Id.*, *La religione nello Stato secolare*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 178.

supporto per poter consolidare le basi della sua esistenza. La religione appare come una di queste forze, per questo Böckenförde la considera come un elemento fondamentale, senza dimenticare che lo Stato resta comunque – e per fortuna – uno Stato secolarizzato, che non si identifica con la religione pur attingendo da essa un sostegno per la propria esistenza. Sulla stessa linea di Böckenförde, del resto, anche Hermann Lübbe afferma che la religione rappresenta una delle condizioni culturali che garantiscono la liberalità politica³⁹⁹.

5. Religione e formazione della volontà politica nello Stato democratico

Nella formazione della volontà politica – che rimanda anzitutto all’ambito mondano – concorrono, dunque, anche motivazioni e obiettivi provenienti dalla religione. Se la presenza di tali motivazioni e spinte provenienti dall’ambito della fede nei processi di formazione della volontà politica generale è un fatto evidente, la questione di come gestire e governare tali forze rappresenta un problema complicato e irrisolto. Lo Stato, infatti, non può né soffocare tali voci, né lasciar loro una libertà assoluta – che si tradurrebbe, inevitabilmente, in potere assoluto su altre minoranze e altre voci.

Nello Stato liberale secolarizzato, ci ricorda l’autore, – e soprattutto, nella democrazia – il processo per la formazione della volontà politica generale è un processo *aperto*, ed è aperto sotto svariati aspetti⁴⁰⁰. Innanzitutto, è aperto nel senso che «è accessibile a chiunque: a singoli individui, gruppi e portatori di interessi sociali, come pure a gruppi religiosi o

³⁹⁹ Insieme a Böckenförde, Spaemann, Luhmann e Habermas, Hermann Lübbe è tra i più autorevoli filosofi che hanno preso parte al dibattito tedesco sul tema del rapporto tra politica e religione. Cfr. H. Lübbe, *La politica dopo l’illuminismo. Saggi filosofici*, op. cit. e; *La religione dopo l’illuminismo*, Morcelliana, Brescia 2010 (edizione originale *Religion nach der Aufklärung*, Styria, Graz-Wien-Köln 1990).

⁴⁰⁰ Id., *Quel senso pre-giuridico di comunanza*, op. cit., p. 16.

di ispirazione religiosa»⁴⁰¹. L'apertura del processo per la formazione della volontà politica è quindi, in primo luogo, intesa nel senso che nessuno è escluso dalla partecipazione, sia esso un singolo oppure un gruppo. Il fatto che l'ordinamento sia secolarizzato non significa che singoli o gruppi, mossi da obiettivi religiosi, debbano essere esclusi. Al contrario, lo Stato secolarizzato – continuiamo a ribadirlo – non identifica se stesso con una o più religioni, ma lascia loro la libertà di svilupparsi, sia in pubblico quanto in privato. Per questo motivo il suo carattere secolare non è un valido motivo per escludere qualcuno dal processo di formazione della volontà politica, che rimane un processo tipicamente democratico e, per questo, lascia aperta a tutti – perché tutti i cittadini sono uguali – la possibilità di accedervi e di far sentire la propria voce.

Il processo di formazione della volontà politica, però, non è aperto solo dal punto di vista della libera partecipazione di tutti, bensì anche – prosegue Böckenförde – dal punto di vista dei contenuti: «Sul suo contenuto non esistono pretese anticipate, per esempio il riconoscimento del diritto di natura cristiano o di una particolare autorità proveniente da Dio. Il quadro della formazione della volontà politica e della scelta delle decisioni è dato unicamente dalla Costituzione. Le sue disposizioni quanto a principi o garanzie sono da osservare, mentre ciò che essa lascia aperto e non esclude, rimane aperto anche per la formazione della volontà politica»⁴⁰². In altre parole, non solo *tutti*, ma anche *tutto* può concorrere alla formazione della volontà politica, se questo non è esplicitamente escluso dalla Costituzione. Ogni contenuto di carattere ideologico o/e religioso – se non contrario alla Costituzione – può essere legittimamente presentato, proposto e discusso, ed eventualmente accolto da un maggioranza. Ogni proposta è in linea di massima valida: sia essa di ispirazione religiosa (cristiana o di un'altra

⁴⁰¹ Ivi, pp. 16-17.

⁴⁰² Ivi, p. 17.

religione) o agnostica, o relativa alla libera circolazione di idee. Nel discorso politico, detto in altri termini, regna sovrana la libertà di pensiero.

A questo punto, tuttavia, emerge un altro problema, legato all'apertura del processo di formazione della volontà politica, e in modo particolare all'apertura nei confronti di qualsiasi contenuto. I contenuti di carattere religioso, abbiamo detto, sono legittimamente e senza riserve ammessi in tale processo di costruzione della volontà. Essi possono indubbiamente e concretamente dare un valido contributo per la realizzazione e la conservazione di una società pacifica all'interno dell'ordinamento politico, ma non dobbiamo dimenticare, precisa Böckenförde, che tale ordinamento è un ordinamento secolare e che, quindi, all'interno di esso, tali contenuti di carattere religioso debbono essere comunicati tenendo conto di ciò. Che cosa vuol dire questo? Con un esplicito richiamo alle tesi espresse da Habermas nel precedentemente ricordato dialogo con l'allora cardinale Ratzinger, Böckenförde afferma che è di fondamentale importanza che sussista anche «la possibilità e la capacità di “tradurre” gli atteggiamenti di fondo, le opzioni e il patrimonio etico immagazzinati nella coscienza, poniamo, dei cristiani, nell'orizzonte di senso del mondo secolare, dominato in prevalenza da idee illuministiche»⁴⁰³.

Prima di procedere con l'approfondimento della posizione böckenfördiana in relazione a questa attività di traduzione, rivediamo brevemente come si era espresso Habermas a riguardo. Habermas, nel dialogo con Ratzinger, prendeva spunto proprio dal dubbio böckenfördiano circa il rinnovamento delle condizioni normative che permettono allo Stato democratico costituzionale di esistere. Habermas, nonostante sia rappresentante di una filosofia laica e post-metafisica, riconosce l'effettiva utilità della permanenza della religione all'interno dello Stato secolarizzato. Se la modernizzazione si spingesse troppo oltre, infatti, potrebbe uscirne

⁴⁰³ *Ibidem.*

indebolito quel legame di solidarietà su cui lo Stato democratico dipende, senza poterla imporre, però, attraverso gli strumenti della coercizione: «Si presenterebbe allora proprio quella situazione che Böckenförde vede: la trasformazione dei cittadini di società liberali benestanti e pacifiche in monadi isolate, che agiscono solo sulla base del proprio interesse e usano i propri diritti individuali come armi contro il prossimo»⁴⁰⁴. Contro questa possibilità, afferma Habermas, le tradizioni religiose hanno la facoltà e la capacità di resistere e di promuovere, al contrario, contenuti relativi alla vita buona, alla speranza e alla solidarietà, alla ricerca del bene comune.

Attraverso la filosofia, i contenuti del cristianesimo e della metafisica greca sono stati tramandati senza essere sconvolti nel loro significato originario, ma allo stesso tempo in modo tale da essere accessibili a tutti: «La traduzione dell'idea dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio nell'uguale valore e dignità di tutti gli esseri umani è un esempio di traduzione che salva il contenuto originario. Essa rende accessibile il contenuto dei concetti biblici, oltre i confini di una comunità di fede, a tutti coloro che non credono o professano altre fedi (...) Sulla base di questa esperienza di liberazione secolarizzante dei potenziali di significato incapsulati nella religione, possiamo dare un senso non capzioso al teorema di Böckenförde»⁴⁰⁵. Habermas ci dice, in altre parole, che i contenuti presenti nella tradizione religiosa sono contenuti utili e positivi per il sostentamento dello Stato secolarizzato, perché alimentano la coscienza normativa dei cittadini e il loro senso di solidarietà; il modo specifico di comunicare tali contenuti, però, deve tener conto che ci si esprime sempre all'interno di un ambiente secolare, contrassegnato dal pluralismo, e che è necessario quindi avviare sempre una traduzione di tali materiali, in modo tale che essi risultino accessibili anche a chi non è credente o è diversamente credente.

⁴⁰⁴ J. Habermas, *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, in J. Habermas, J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, op. cit., p. 51.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 58.

Böckenförde accoglie l'idea di Habermas: tradurre i contenuti provenienti dalle tradizioni religiose significa aprire l'orizzonte della condivisione perché in questo modo le idee possono essere proposte senza essere imposte e, di conseguenza, anche la possibilità che esse vengano accettate è superiore. Questo procedimento, aggiunge però il giurista tedesco, non è così semplice, anzi spesso incontrerà impedimenti per la sua attuazione, ma «si può realizzare, nella misura in cui gli obiettivi e le norme caldegiate si orientino sulla possibilità di generalizzazione dei provvedimenti da esse invocati. Vale a dire, nella misura in cui anche i non cristiani, in quanto soggetti che si presumono razionali, possono essere immaginati consenzienti»⁴⁰⁶.

La generalizzazione di cui parla Böckenförde rimanda al fatto che, in un ambiente secolarizzato, ogni contenuto proposto per una eventuale regolamentazione deve incontrare quanto più possibile il favore di tutti i cittadini e per questo l'argomentazione che deve accompagnare una proposta di legge non può basarsi su ragioni del tutto religiose. In tal modo, infatti, sarebbe impossibile che i cittadini non credenti o diversamente credenti forniscano il loro appoggio incondizionato. La generalizzazione, in altre parole, rappresenta una sorta di compromesso tra le parti religiose – che hanno la libertà di vivere secondo i principi dettati dalla loro fede – e quelle laiche – che non possono, a ragione, accogliere come universalmente vincolanti tali principi. Se, infatti, i credenti hanno la libertà di essere prudenti verso le leggi dello Stato che giudicano imperfette, devono allo stesso tempo capire che specifiche legislazioni, qualora venissero ammesse dall'ordinamento, non obbligano nessuno a compiere determinate azioni (pensiamo, solo per fare alcuni esempi, all'aborto, alla fecondazione assistita, al divorzio). Inoltre, come già precedentemente affermato, questa generalizzazione «non vale soltanto unilateralmente, per affermare idee di

⁴⁰⁶ E.-W. Böckenförde, *Quel senso pre-giuridico di comunanza*, op. cit., p. 17.

ordinamento fondate sulla religione (...) ma vale altrettanto per la realizzazione di programmi laicisti (...). Se manca questa reciprocità, l'ordinamento secolare mondano si capovolge in un secolarismo di stampo ideologico»⁴⁰⁷. Possiamo quindi affermare che anche la reciprocità è, per Böckenförde, un elemento distintivo dello Stato secolarizzato, in modo particolare nella sua forma democratica: reciprocità significa equa distribuzione delle libertà, ossia che la libertà è a disposizione di tutti ma, proprio per questo, si auto-limita.

6. I presupposti pre-giuridici dello Stato secolarizzato: l'*ethos* della legalità

Di che cosa si nutre, quindi, lo Stato secolarizzato? Nessuno Stato, infatti, ci ricorda Böckenförde, può fondarsi esclusivamente su una concentrazione di potere e sulla forza della coercizione, per quanto questi siano strumenti indispensabili e irrinunciabili. Esso richiede pure atteggiamenti grazie ai quali le persone che ne fanno parte prestano un'ubbidienza prevalentemente volontaria. Davanti al forte pluralismo religioso e culturale che caratterizza le società contemporanee, tuttavia, dove trova e come mantiene lo Stato secolarizzato quelle basi pre-giuridiche e quell'*ethos* necessari per la sua esistenza? Non dimentichiamo, infatti, che dall'esistenza dello Stato secolarizzato dipende strettamente la convivenza pacifica dei cittadini che ne fanno parte, e che formano una società molto eterogenea.

Come può, quindi, lo Stato mantenere la stabilità necessaria per far sì che anche in presenza di una società pluralistica vi sia pace, ordine e – cosa non meno importante – soddisfazione sociale? La soluzione adottata, per esempio, dalla Francia – che ha relegato nella sfera privata ogni

⁴⁰⁷ *Ibidem.*

manifestazione connessa alla religione e alla spiritualità – non sarebbe, a detta del nostro autore, una soluzione stabile: «Gli uomini vogliono poter vivere non a metà e privatamente, ma in pieno contatto con le loro radici, non vogliono venirne staccati»⁴⁰⁸. L'identità rappresenta un elemento troppo importante per ogni singolo, il quale non può, per questo motivo, essere costretto a nasconderla e a non potersi esprimere liberamente. Questa costrizione lo farebbe sentire a disagio proprio nel luogo in cui, al contrario, dovrebbe trovare la protezione e la serenità per potersi realizzare in tutta la sua dimensione etica.

La soluzione è allora, per Böckenförde, quella relativa alla neutralità aperta dello Stato. Lo Stato neutrale aperto offre delle leggi che fanno riferimento alla libertà e che quindi danno la possibilità a tutti di dispiegare, anche pubblicamente, tutta la propria dimensione etica. Tali leggi che si riferiscono alla libertà «sono in grado di creare un nuovo tipo di vincolo unificatore al di sopra di una realtà cultural-religiosa ed etico-spirituale pluralistica e a volte conflittuale: la comunanza della vita nel quadro di un ordinamento legale incrollabile, perché fondato sulla ragione»⁴⁰⁹. E' la fedeltà alle leggi che, per Böckenförde, è in grado di unire nella diversità. Non una religione, non un'idea politica precisa, non un dato modo di concepire la vita sono in grado di unire e mantenere compatta una società fortemente pluralistica, bensì la consapevolezza che vi sono leggi, fondate sulla libertà, che valgono indistintamente per tutti. Ciò che Habermas chiama “patriottismo costituzionale”, Böckenförde lo definisce come “*ethos della legalità*”. In ogni caso, l'idea alla base è simile: cittadini diversi tra loro per religione, cultura, idee, trovano il vincolo che li mantiene uniti e che li rende fedeli allo Stato proprio nel rispetto della legge, una legge che obbliga ma allo stesso tempo concede, una legge che si pone sopra a tutto, rigorosamente, ma che, nel

⁴⁰⁸ *Ibidem.*

⁴⁰⁹ *Ibidem.*

contempo, è vessillo della libertà⁴¹⁰. Occorre tuttavia precisare che il nostro autore non si pone sulla stessa linea del patriottismo costituzionale: nel momento in cui esso è inteso come un insieme di valori derivante direttamente dalla Costituzione che si propone di essere fatto proprio dai cittadini, esso non sarebbe molto lontano da una qualsiasi ideologia, per sua natura pericolosa. Abbiamo già richiamato l'attenzione sull'invito di Böckenförde a diffidare di una giurisprudenza costituzionale basata sui valori, ossia di un sistema che cerca di attribuire ai principi costituzionali la stessa determinatezza normativa delle leggi ordinarie⁴¹¹.

Che ne è, allora, di tutti quegli elementi che invece fanno parte della dimensione etica della persona? In che modo e perché essi possono e devono essere lasciati liberi di svilupparsi, anche pubblicamente? La cultura si presenta come un elemento dominante nella promozione e nella cura dell'umana convivenza. Essa può contribuire a sviluppare un relativo senso di comunanza e produrre un *ethos* che sostiene lo Stato. Nella cultura, ci dice Böckenförde, concorrono forze spirituali, dati e tradizioni mentali, che prendono la forma di atteggiamenti abituali. Questa cultura non è fissa, non è un patrimonio normativo immobile, ma vive, specialmente nello Stato secolarizzato, nella libertà e quindi di impulsi liberi e spontanei. In che modo essa prende corpo e si sviluppa? E' innegabile che nella maggior parte degli Stati europei la religione, e precisamente la religione cristiana nelle sue due grandi confessioni, è un elemento che contribuisce alla formazione di questa cultura e quindi rappresenta una fonte importante.

Dalle suddette considerazioni si ricava che lo Stato secolarizzato non si limita semplicemente a tollerare una religione che da parte sua riconosce la libertà religiosa e lo Stato secolare, e non si propone di relegarla allo spazio privato. Lo Stato secolarizzato, invece, dovrebbe essere interessato a tutelare

⁴¹⁰ Cfr. *ibidem*.

⁴¹¹ Cfr. Id., *I metodi dell'interpretazione costituzionale. Ricognizione e critica*, in *Stato, costituzione, democrazia*, op. cit., pp. 61-111 (titolo originale, *Die Methoden der Verfassungsinterpretation – Bestandsaufnahme und Kritik*, in *Staat, Verfassung, Demokratie*, op. cit., pp.53-89).

la religione in quanto forza vitale e capace di creare un *ethos*, dal momento che essa favorisce la sua stabilità, nonostante esista sempre la possibilità che si verificino conflitti. C'è da tenere in considerazione, inoltre, il fatto che lo Stato può sostenere le religioni e proteggerle da atti di ostilità ma, come già ricordato, esso non è in grado di garantirne la sussistenza. La libertà religiosa garantisce, infatti, sempre e solo la possibilità che la religione continui ad esistere, ma non garantisce la sua effettiva persistenza, perché quest'ultima dipende in ultima istanza dall'adesione e impegno dei credenti. Diventa chiaro, allora, il senso del *diktum*: lo Stato si alimenta di presupposti, provenienti *anche* dalla religione, che a sua volta non può garantire, perché questi rimandano, direttamente, ad una dimensione volontaria e spontanea, non ad una obbedienza o subordinazione, dei cittadini. I sentimenti di solidarietà, di carità, di sensibilità verso situazioni critiche e drammatiche, sono fondamentali per tenere unita una società. Ma lo Stato non è in grado di imporre, attraverso l'uso della forza della legge, tali sentimenti nel sentire delle persone. Ecco perché ha bisogno e si affida anche alla forza di altre fonti, come quelle religiose, che hanno la capacità di comunicare, trasmettere e promuovere tali contenuti naturalmente e con semplicità.

CONCLUSIONI

Le analisi del presente lavoro sono partite da una formula risalente a più di quarant'anni fa, il cosiddetto teorema di Böckenförde, per cui lo Stato liberale secolarizzato vivrebbe di presupposti che non è in grado di garantire, correndo il rischio di crollare e frantumarsi per amore della libertà. L'intima natura di questa formula, già definita *diktum* in quanto suona come un giudizio perentorio, consiste nell'individuazione del paradosso per cui lo Stato secolarizzato realizza la libertà del singolo a scapito della propria sicurezza, condannandosi così ad una condizione di dipendenza da premesse ad esso esterne, non riproducibili giuridicamente e con la forza della legge.

La libertà rappresenta una grande conquista per lo Stato, che grazie ad essa può preservare la pace all'interno di società sempre più pluralistiche, in cui etiche e visioni del mondo tra loro molto diverse si ritrovano a convivere l'una accanto all'altra e quindi a confrontarsi regolarmente. Tale conquista, tuttavia, rende il singolo immensamente indipendente, con il rischio di accrescere la sensazione che ognuno è dotato di un'autonomia sconfinata per cui diventa lecito perseguire una logica del profitto e del successo, a scapito della coesione sociale, della ricerca del bene comune e della solidarietà – sentimenti che lo Stato non può imporre ma di cui ha bisogno per sopravvivere. La categoricità del *diktum* è allora intesa per riaccendere un sentimento di responsabilità nei singoli o, se non altro, stimolarli a pensare la libertà non come il mezzo per perseguire e ottenere un potere illimitato, quanto, piuttosto, come un'opportunità preziosa per esprimere la propria eticità in piena armonia e rispetto degli altri. Al contrario, l'eventuale indifferenza dei cittadini verso sentimenti come la solidarietà e la cooperazione sociale potrebbe provocare, come conseguenza, uno

svuotamento dello Stato e, da ultimo, la sua potenziale degenerazione e definitivo crollo.

La legalità, dunque, non basta da sola a legittimare e sorreggere lo Stato, in particolare nella sua versione democratica. La ragione illuministica, per quanto fondamentale per l'ordinamento politico, non è in grado di fornirgli una base sufficientemente solida. Al contrario, un dominio assoluto della ragione scientifica condurrebbe agli esiti disastrosi che le derive totalitarie hanno causato nell'Europa nello scorso secolo⁴¹², ecco perché occorre tutelare e promuovere il pieno sviluppo della dimensione etica dei cittadini, i quali, proprio in quanto dotati di libertà, hanno una grande responsabilità. Le loro azioni e i loro comportamenti, infatti, hanno delle ripercussioni inevitabili sui processi di decisione politica e, di conseguenza, sull'ordinamento statale stesso.

Lo Stato ha così bisogno del sostegno di presupposti esterni, rintracciabili, secondo Böckenförde, nella dimensione pre-politica, etica, dei cittadini, in cui anche la religione svolge un ruolo di primo piano. Il pensatore tedesco, lo abbiamo sottolineato più volte nel corso del nostro lavoro, non intende riabilitare il contenuto religioso come fondamento dell'ordinamento politico, ma mostrare come ragione e religione cristiana siano strettamente legate per quel che riguarda la nascita dello Stato liberale secolarizzato. Nel corso della storia europea, illuminismo e cristianesimo sono stati, insieme, le due forze fondamentali per lo sviluppo decisivo del processo di secolarizzazione. Lo Stato liberale secolarizzato non è nato, difatti, per sopprimere la religione e permettere alla razionalità scientifica di imperare assoluta, ma solo per realizzare la distinzione tra ambito politico e ambito religioso e annullare, così, il potenziale di conflittualità insito nella religione nel momento in cui cerca di concretizzare una sua istituzionalizzazione politica. L'emancipazione del potere politico dalla religione non ha

⁴¹² Cfr. E.-W. Böckenförde, *Diskussion über die These von Ende der Modernität*, in P. Koslowski, R. Spaemann, R. Löw (Hrsg.), *Moderne oder Postmoderne?*, Acta Humaniora, Weinheim 1986, pp. 42-43.

comportato la nascita di uno Stato ateo, per questo la religione continua ad essere una forza per l'ordinamento, perché animando la vita spirituale dei singoli fa sentire i suoi effetti anche politicamente. La religione resta, per Böckenförde, un elemento necessario e naturale per gli esseri umani, in quanto risponde a delle esigenze individuali a cui la razionalità scientifica non ha saputo far fronte. In questo modo, la religione contribuisce a rendere la comunità stabile e coesa, con degli effetti positivi per l'ordinamento nella sua totalità. Come abbiamo già ricordato, non è l'istituzione politica che assicura, attraverso una regolamentazione, la persistenza di una religione. Ciò sarebbe inammissibile per lo Stato secolarizzato, perché cesserebbe di essere neutrale. Esso tutela, per legge, solo la possibilità che ciò avvenga, ossia garantisce alla religione lo spazio per affermarsi. Ciò non significa che lo Stato secolarizzato sia uno Stato vuoto o indifferente alle forze che animano la società. Occorre ammettere, a tal proposito, che la forza della religione può essere di grande aiuto nello svolgere una funzione di "collante" della società, per questo motivo lo Stato non ha motivo di ostacolarla o cercare di sopprimerla. Al contrario, accettando e garantendo la piena libertà alla religione di dispiegarsi nella società civile, lo Stato assicura il perdurare del pluralismo e la sua sopravvivenza stessa.

Sarebbe senza dubbio fuorviante interpretare le posizioni di Böckenförde – oltre che come un tentativo di riabilitare una sorta di Stato confessionale – come uno sforzo di promuovere, per le democrazie europee, una sorta di religione civile. La religione civile – concetto di cui diffidare, in quanto definito, da Böckenförde, "cangiante" (*schillernd*) nel senso di affascinante e accattivante e, per questo, pericoloso – non sarebbe altro, per il nostro pensatore, che un espediente funzionale per la legittimazione del potere politico, svuotando così la religione stessa della sua trascendenza e tensione verso l'assoluto che costituiscono, invece, la sua vera ricchezza. La religione civile metterebbe insieme, secondo l'autore, una serie di elementi in

apparenza condivisibili, che di fatto costituirebbero una sorta di ideologia, in quanto cercano, tacitamente (*indirekt*), di legittimare religiosamente la comunità secolare (*säkulare Gemeinwesen*), con il rischio di degenerare in pericolose forme di intolleranza⁴¹³.

Il lavoro di Böckenförde deve essere interpretato più nella direzione di una teologia politica, ossia in un tentativo di mostrare come concetti teologici siano stati ‘convertiti’ in concetti politici durante il processo di secolarizzazione dello Stato moderno, conservando così l’elemento della razionalità per quanto riguarda il discorso su Dio⁴¹⁴. In ciò il nostro pensatore è chiaramente debitore delle riflessioni di Schmitt, il quale nel suo scritto *Teologia politica* del 1922 mostrò come le nozioni giuridico-politiche alla base del pensiero moderno dello Stato derivassero direttamente dalla tradizione teologica cristiana: «i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»⁴¹⁵. Lo scopo di Böckenförde è allora quello di dimostrare la connessione di cristianesimo e modernità e di rintracciare in tale connessione il fondamento dell’ordinamento politico (anche se per molto tempo, fino al Concilio Vaticano II, la Chiesa si è mostrata ostile alla modernità per le idee liberali contenute in essa). Il cristianesimo, infatti, ha contribuito positivamente alla formazione e allo

⁴¹³ Cfr. E.-W. Böckenförde, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, op. cit., pp. 27-28. La posizione di Böckenförde in merito al concetto di religione civile è, per molti versi, accostabile a quella di Robert Spaemann. Cfr. R. Spaemann, *Funktionale Religionsbegründung und Religion* in P. Koslowski (Hrsg.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1985, pp. 9-25 e Spaemann R., T. Luckmann, *Diskussion über Religion und Funktionalismus*, in *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, op. cit., pp. 48-60.

Diskussion über Religion und Funktionalismus, in P. Koslowski (Hrsg.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1985, pp. 9-25 e 48-62.

⁴¹⁴ Cfr. Id., *Teoria politica e teologia politica. Osservazioni sul loro rapporto reciproco*, in Id., *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., pp. 339-352 (titolo originale *Politische Theorie und politische Theologie* (1983), in *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, op. cit., pp. 317-328). Per approfondimenti sul tema della religione civile e della teologia politica, Cfr. G. Filoramo (a cura di), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Morcelliana, Brescia 2005. In particolare, in riferimento anche alla teologia politica di Böckenförde, cfr., in questo volume, M. Nicoletti, «*Teologia politica*» e *filosofia politica*, pp. 371-386.

⁴¹⁵ Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Dunker & Humblot, München-Leipzig 1934 (2), p. 49 (trad. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, Giuffrè, Milano 1970-1992). Per approfondimenti sulla teologia politica di Schmitt, cfr. G. Marramao, *L’esilio del Nomos. Carl Schmitt e la globale Zeit*, in *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, in particolare § 2 *La teologia politica*, op. cit., pp. 126-132.

sviluppo della coscienza moderna, per questo nel momento in cui quest'ultima entra in crisi, la religione potrebbe offrire il proprio sostegno, per evitare che essa degeneri in una forma eccessiva e radicale⁴¹⁶. Lo Stato secolarizzato è il risultato di un processo storico in cui si è formato e sedimentato un determinato patrimonio etico-morale. Questo patrimonio, afferma Böckenförde, «non è certo dato a priori, come un sapere universale e imperdibile della ragione umana, ma è il prodotto dell'esperienza e del giudizio maturati nella coscienza degli uomini attraverso la storia e la cultura e plasmati grazie a diverse circostanze, tra cui il contenuto della Rivelazione cristiana, con cui per la prima volta si è affermato – nel mondo e nella coscienza degli uomini – il principio della libertà soggettiva (*das Prinzip der subjektiven Freiheit*)⁴¹⁷.

La tesi di Schmitt sulla correlazione tra concetti teologici e concetti politici ha messo in evidenza non solo il processo di traduzione avvenuto dal campo della teologia a quello della giurisprudenza, ma ha anche la stretta dipendenza e diretta provenienza del pensiero moderno giuridico dalla teologia, nonostante esso creda di essere del tutto svincolato da essa⁴¹⁸. Böckenförde ricorda, in effetti, come per molto tempo le analisi e gli studi relativi all'ordine politico furono sempre legate a rappresentazioni religiose e teologiche (Platone con la *Politeia*, Cicerone con il *De Legibus*, Tommaso D'Aquino con *De lege* nella *Summa*, sono solo alcuni esempi che il nostro autore fornisce). Nel diciassettesimo e diciottesimo secolo, tuttavia, «iniziò il tentativo di elaborare una teoria puramente razionale dell'ordinamento politico, che muoveva dai bisogni naturali elementari degli uomini e dalla loro soddisfazione», operando una sorta di «messa tra parentesi di Dio»⁴¹⁹.

⁴¹⁶ Cfr. E.-W. Böckenförde, *Kirche und modernes Bewusstsein*, in *Moderne oder Postmoderne?*, op. cit., p. 112 e ss.

⁴¹⁷ Cfr. Id., *Diritto naturale ecclesiastico e agire politico*, in *Cristianesimo, libertà democrazia*, op. cit., p. 231.

⁴¹⁸ Cfr. Id., *Teoria politica e teologia politica*, op. cit., pp. 342-343.

⁴¹⁹ Ivi, pp. 339-340. Sulla «messa a parentesi della questione di Dio», cfr. A. Brecht, *Die Politische Wissenschaft und der Glaube an Gott im 20. Jahrhundert*, in *Politische Theorie. Die Grundlagen des*

Da queste riflessioni emerge un'altra importante osservazione: la teologia politica si riferisce, per il nostro autore, strettamente alla religione cristiana. Come lo stesso Böckenförde afferma, infatti, «con teologia politica si intende l'interpretazione della Rivelazione cristiana in riferimento all'impegno richiesto ai cristiani e alla Chiesa rispetto all'ordinamento politico-sociale (e al suo mutamento)»⁴²⁰. Il cristianesimo è, dunque, per Böckenförde, un elemento di forza, una risorsa in grado di animare lo spirito della società. Esso ha rinunciato a incidere sulla società attraverso la sua istituzionalizzazione, per cercare, invece, una propria realizzazione solo attraverso la libera scelta di coloro che lo accolgono come fede. Il pensatore ha spesso sottolineato questo aspetto, manifestando anche la preoccupazione che il cristianesimo possa, nel tempo, indebolirsi e autoestinguersi. Con lo Stato secolarizzato, infatti, non è più obbligatorio abbracciare una fede in particolare, ma si ha la libertà di credere o di non credere. Questa concreta possibilità rappresenterebbe un problema, poiché il cristianesimo è una religione che promuove, insieme allo Stato secolarizzato, la libertà e la separazione della sfera spirituale e quella politico-istituzionale. E' una religione che ha accettato e accolto la secolarizzazione dello Stato come un bene per il singolo, per la società tutta e per se stessa. In questo modo, infatti, il cristianesimo stesso si pone in accordo con lo Stato per la tutela del pluralismo e di uno spazio in cui tutti possono trovarsi a proprio agio per il dispiegamento della propria dimensione etico-spirituale.

Che cosa si verificherebbe, però, se con la crescita del pluralismo culturale e religioso si imponessero delle confessioni, superando la cosiddetta

politischen Denkens im 20. Jahrhundert, Mohr, Tübingen 1976 (2), pp. 550 e ss. (edizione originale *Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1959). Böckenförde fa notare come questa espressione sia in parte collegabile a quella del giurista olandese Hugo Grozio, che era a fondamento del giusnaturalismo e che fu utilizzata come mezzo per sciogliere il diritto naturale dal suo fondamento teologico-metafisico ed appodare, così, al diritto puramente razionale. L'espressione originale era *etiamsi daremus non esse Deum* (H. Grozio, *De jure belli ac Pacis*, Prolegomeni, n.11).

⁴²⁰ Ivi, p. 345.

“cultura modello” (*Leitkultur*) del paese di accoglienza⁴²¹, con la pretesa di istituzionalizzazione dei propri principi etici⁴²²? I fondamentalismi religiosi, per esempio, sono per lo più rivolti ad una realizzazione dello Stato confessionale. Böckenförde cita l’esempio della Turchia, la cui laicità non è altro, per il giurista tedesco, che un islam amministrato a livello statale⁴²³. L’islam, infatti, non ha ancora accolto, come ha fatto il cristianesimo, il principio di secolarizzazione e quello della libertà (cosa, peraltro, che potrebbe anche verificarsi in futuro), e se diventasse dominante in una società all’interno dello Stato secolarizzato, ciò potrebbe provocare la fine dello Stato secolarizzato stesso. Contro tale realistica possibilità non ci sono soluzioni ben precise. Per Böckenförde non si può, di fatto, tutelare la persistenza del cristianesimo o prevenire l’espansione di un’altra religione attraverso delle leggi positive. Questi processi sono rimessi direttamente alla responsabilità dei singoli, i quali dovrebbero rendersi conto di quanto sia preziosa la libertà che anche il cristianesimo difende. Avere a disposizione la libertà comporta anche la responsabilità di difenderla e conservarla. Non è un bene che una volta dato si salvaguarda da sé, automaticamente.

La comunità politica che promuove il pensatore tedesco è essenzialmente secolare e pluralista e, naturalmente, pacifica. Ciò può verificarsi solo all’interno di uno Stato in cui tutti hanno la libertà di realizzare i propri orientamenti religiosi, che non sono dannosi ma, al contrario, positivi per il sostentamento dello Stato stesso, perché solo se tutti i cittadini percepiscono che il loro Stato permette loro di esprimersi e vivere secondo le proprie convinzioni – sentendosi, così, realizzati anche dal punto di vista etico – saranno portati anche ad essere fedeli e leali nei confronti dell’ordinamento

⁴²¹ Cfr. Id., *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, p. 33. Dobbiamo sottolineare che il termine *Leitkultur* è per l’autore stesso, che lo definisce inadeguato e carente (*unzulänglich*), non del tutto appropriato, perché naturalmente fa pensare ad una disparità tra la cultura dominante del paese di accoglienza e quella successivamente accolta.

⁴²² Cfr. *ivi*, p. 18.

⁴²³ Cfr. *ivi*, p. 15. Per questo motivo lo stesso Böckenförde si era dichiarato non favorevole all’entrata della Turchia nell’Unione Europea. Cfr. E.-W. Böckenförde, *Nein zum Beitritt der Türkei. Eine Begründung*, «Frankfurter Allgemeine Zeitung», n. 289, 10.12.2004, *op. cit.*

politico. Il *diktum* di Böckenförde ha colto con perspicacia un pericolo concreto: quello dell'indebolimento dello Stato liberale (soprattutto nella sua forma democratica) a causa dell'indifferentismo e dell'esaurimento di motivazione dei cittadini – provocati dalle sfide contemporanee in relazione al crescente pluralismo, globalizzazione, progresso scientifico noncurante delle conseguenze – e il suo possibile crollo. La politica deve prendere in considerazione seriamente questo rischio, e con essa la società. I cittadini, in particolare, nella loro veste di soggetti dotati di una dimensione etica, hanno da questo punto di vista una grande responsabilità.

Le riflessioni di Böckenförde sul tema della responsabilità sono, per molti versi, molto vicine a quelle del filosofo tedesco Hans Jonas, che aveva basato gran parte del suo percorso intellettuale sul principio di responsabilità per cui l'uomo *deve* prendere in considerazione le conseguenze future delle sue scelte e delle sue azioni, spesso caratterizzate da un uso della tecnica da “Prometeo scatenato”, che sembrano sfidare le leggi del cosmo stabilite da Dio⁴²⁴. Böckenförde richiama l'attenzione di cristiani (e non) sulle sfide che caratterizzano la contemporaneità: la limitatezza dei beni di prima necessità a fronte di un vertiginoso aumento di esseri umani, nonostante i progressi scientifici e tecnologici; i pericoli per la vita delle generazioni future che l'abuso sempre maggiore della natura e dell'ambiente porta con sé; le minacce che gli effetti della tecnologia moderna fanno gravare sulle possibilità di vita e sulla struttura della vita degli esseri umani; la crescita della fame e della povertà nel mondo, legata ad un'ingiusta ripartizione dei beni primari tra le nazioni. Böckenförde sostiene che tali sfide, sebbene non del tutto nuove, contengono oggi un elemento di novità: la chiara conoscenza di esse e la

⁴²⁴ Cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Insel, Frankfurt a. M. 1979. Trad. it. di P. Rinaudo, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Introduzione di P. Portinaro, Einaudi, Torino 1993, p. 16 e ss. Cfr. anche P. Nepi, *La responsabilità ontologica. L'uomo e il mondo nell'etica di Hans Jonas*, Aracne, Roma 2008, p. 76.

calcolabilità delle loro conseguenze, che rendono quanto mai necessario e non più ignorabile un impegno per la loro risoluzione⁴²⁵.

⁴²⁵ Cfr. E.-W. Böckenförde, *Questioni di principio, etiche e politiche per il nostro tempo*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, op. cit., p. 236 (titolo originale, *Ethische und politische Grundsatzfragen zur Zeit* (1981), in *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, op. cit., p. 357-368).

BIBLIOGRAFIA

I. Bibliografia di Ernst-Wolfgang Böckenförde in lingua originale

Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München 2006.

Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter, UTB, Tübingen 2002.

Der freiheitliche säkularisierte Staat, in „Um der Freiheit willen!...“. *Kirche und Staat im 21. Jahrhundert. Festschrift für Burkhard Reichert*, S. Schmidt, M. Wedell (Hrsg.), Herder, Freiburg i. B. 2002, pp. 19-23.

Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, 2006 erweiterte Ausgabe.

Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit – Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002, Lit, Münster 2004.

Nein zum Beitritt der Türkei. Eine Begründung, «Frankfurter Allgemeine Zeitung», n. 289, 10.12.2004, pp. 35.

Menschenwürde als normatives Prinzip. Die Grundrechte in der bioethischen Debatte, in «Juristen Zeitung», n. 17, 2003, pp. 809-815.

Vom Wandel der Menschenbild im Recht, Rhema Verlag, Münster 2001.

Das Tor zur Selektion ist geöffnet, in «Süddeutsche Zeitung», 16 maggio 2001, p. 11.

Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999.

Als Christ im Amt eines Verfassungsrichters, in E.-W. Böckenförde, A. Schavan (Hrsg.), *Salz der Erde. Christliche Spiritualität der Welt von heute*, Schwaben, Ostfildern 1999, pp. 14-28.

Fundament der Freiheit, in *Was hält die Gesellschaft zusammen?*, in E. Teufel (Hrsg.), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997, pp. 89-99.

Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991.

Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt., Schriften zu Staat, Gesellschaft und Kirche, Band III, Herder, Freiburg i. B. 1990.

Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln – Analyse und Orientierungen., Schriften zu Staat, Gesellschaft und Kirche, Band II, Herder, Freiburg i. B. 1989.

Kirche und modernes Bewußtsein, in «Communio», n. 15, 1986, pp. 153-167.

Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Kirche und demokratische Ethos,
Schriften zu Staat, Gesellschaft und Kirche, Band I, Herder, Freiburg i. B.
1988.

Diskussion über die These von Ende der Modernität, in P. Koslowski, R.
Spaemann, R. Löw (Hrsg.), *Moderne oder Postmoderne?*, Acta Humaniora,
Weinheim 1986.

Staat, Gesellschaft, Kirche, Herder, Freiburg i. Br. 1982.

Der Staat als sittlicher Staat, Duncker & Humblot, Berlin 1978.

*Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum
Verfassungsrecht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.

Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung, Rombach, Freiburg i. Br.
1973.

Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in *Säkularisation
und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*,
Kohlhammer, Stuttgart 1967, pp. 75-94; ora in *Recht, Staat, Freiheit. Studien
zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, pp. 92-114.

II. Traduzioni italiane

Chiesa e capitalismo, Morcelliana, Brescia 2010.

Dignità umana e bioetica, Morcelliana, Brescia 2010.

Cristianesimo, libertà, democrazia, Morcelliana, Brescia 2007.

Democrazia e Rappresentanza, in Quaderni Costituzionali/ a. V. n. 2, agosto 1985.

Diritto e secolarizzazione – Dallo Stato moderno all'Europa unita, a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007.

Il potere costituente del popolo. Un concetto limite del diritto costituzionale (1991), in Zagrebelsky G., Portinaio P. P., Luther J. (a cura di), *Il futuro della Costituzione*, Einaudi, Torino 1996, pp. 231-252.

Il rapporto tra Chiesa e Mondo Moderno. I contorni di un problema, in *Gli inizi del Mondo Moderno*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006.

La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimonono: problematiche e modelli dell'epoca, Giuffrè, Milano 1970.

Quel senso pregiuridico di comunanza, «Reset», n. 104, novembre-dicembre 2007, pp.16-17.

Stato, Costituzione, democrazia – Studi di teoria della costituzione e di diritto costituzionale, a cura di M. Nicoletti e O. Brino, Giuffrè, Milano 2006.

III. Su Böckenförde, laicità, secolarizzazione, religione

AA. VV., *Laicità*, Einaudi, Torino 2006.

AA. VV., *Laici o laicisti?*, Edizioni Liberal, Firenze 2002.

AA. VV., *Laicità cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

AA. VV., *Postsecolarismo*, Marsilio, Venezia 2007.

AA. VV., *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988.

AA. VV., *Festschrift zur Verleihung des Hannah-Arendt-Preises für politisches Denken 2004 an Ernst-Wolfgang Böckenförde*, n. 1, Heinrich Böll Stiftung, Berlin-Bremen 2005.

Acerbi A., *Chiesa e Democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

Acquaviva S., Stella R., *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, Borla, Roma 1989.

Adornato F., Fisichella R., *Fede e libertà. Dialoghi sullo spirito del tempo*, Liberal Edizioni, Roma 2007.

Ales Bello A., Grassi O. (a cura di), *Pensare l'esperienza religiosa*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

Amato S., *Il cristianesimo e la crisi della coscienza moderna*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

Amato G., Paglia V., *Dialoghi post-secolari*, Marsilio, Venezia 2006.

Antiseri D., Giorello G., *Libertà. Un manifesto per credenti e non credenti*, Postfazione di Tagliagambe S., Bompiani, Milano 2008.

Antiseri D., Vattimo G., *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

Arendt H., *The human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1991.

Bainton R. H., *La riforma protestante*, Einaudi, Torino 2000.

Id., *La lotta per la libertà religiosa* (1951), il Mulino, Bologna 1963.

Banfield E. C., *Le basi morali di una società arretrata*, il Mulino, Bologna 2006 (3).

Barbero G. (a cura di), *Un pensiero politico cristiano – dai Vangeli a Pelagio*, UTET, Torino 1962.

Barcellona P., *Il declino dello Stato. Riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, Dedalo, Bari 1998.

Id., *Critica della ragion laica. Colloqui con Michele Afferrante e Maurizio Ciampa*, Città Aperta, Troina 2006.

Barion H., *Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form*, in «Der Staat», n. 4, 1965, pp.131-176; ora in Id., *Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze*, W. Böckenförde (Hrsg.), Schöningh, Paderborn 1984, pp. 466-486.

Baubérot J., *Le tante laicità nel mondo*, Luiss University Press, Roma 2008.

Baubérot J., *Histoire de la laïcité en France*, PUF, Paris 2010.

Bauman Z., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 2002.

Bedeschi G., *La Scuola di Francoforte*, Laterza, Roma-Bari 1987.

Bein Ricco E. (a cura di), *Libera Chiesa in libero Stato? Verso una nuova laicità*, Claudiana, Torino 2005.

Belardinelli S., Allodi L., Gattamorta L. (a cura di), *Verso una società post-secolare?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

Belardinelli S., Cardia C., D'Agostino F., Dalla Torre G., *Laicità cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

Bellah R. N., *Civil Religion in America*, in «Dedalus 96», n. 1, Winter 1967, pp. 1-21; trad. it. *La religione civile in America*, Morcelliana, Brescia 2007.

Bellini P., *Il diritto di essere se stessi. Discorrendo dell'idea di laicità*, Giappichelli, Torino 2007.

Benedetto XVI, Glucksmann A., Farouk W. [et al.], *Dio salvi la ragione*, Cantagalli, Siena 2007.

Berger P. L., *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione* (1967), Sugar & Co, Milano 1984.

Id., *Secolarizzazione: la falsa profezia*, in «Vita e Pensiero», n. 5 (2008).

Berti E., *Filosofia pratica*, Guida, Napoli 2004.

Id., *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992.

Id., *Questioni di filosofia politica: democrazia, popolo, autorità*, in V. Possenti (a cura di), *Jacques Maritain oggi*, Vita e Pensiero, Milano 1983, pp. 200-227.

Id. (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988.

Bianchi E., *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino 2006.

Id., *Per un'etica condivisa*, Einaudi, Torino 2009.

Bignardi P., *Esiste ancora il laicato? Una riflessione a 40 anni dal Concilio*, AVE, Roma 2006.

Bobbio N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.

Id., *Perché non ho firmato il «Manifesto laico»*, in *Manifesto laico*, a cura di E. Marzo e C. Ocone, Roma-Bari, Laterza 1999.

Id., *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Net – Gruppo Saggiatore, Milano 2006.

Bognandi D., Ibarra M., *Laicità umiliata*, Claudiana, Torino 2006.

Bolgiani F., Margiotta Broglio F., Mazzola R. (a cura di), *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa. Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino*, Il Mulino, Bologna 2006.

Bondi S., *Laici e credenti: una fede comune. La sfida della ragione e la cultura della vita*, Mondadori, Milano 2006.

Boniolo G. (a cura di), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Einaudi, Torino 2006.

Bosetti G., *Anche per i laici un nuovo alfabeto*, «Reset», n. 104, novembre-dicembre 2007, pp. 6-7.

Id., *Il fallimento dei laici furiosi*, Rizzoli, Milano 2009.

Bottalico G., Davicino G., *Cattolici e politica. Un'agenda per il domani*, Ancora, Milano 2008.

Brubaker R., *Einwanderung und Nationalstaat in Frankreich und Deutschland*, «Der Staat», n. 28, 1989, pp. 1-5.

Brunner O., Conze W., Koselleck R. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band V, Klett-Cotta, Stuttgart 1984.

Bubner R., *Azione, linguaggio e ragione. I concetti fondamentali della filosofia pratica*, Il Mulino, Bologna 1985.

Cambi F. (a cura di), *Laicità, religioni e formazione: una sfida epocale*, Carocci, Roma 2007.

Campanini G., *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, Devonian, Bologna 2007 (parte I).

Id., *Il tempo della fede. Le nuove vie della testimonianza cristiana*, Paoline, Milano 2007.

Id., *L'utopia della nuova cristianità. Introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, Morcelliana, Brescia 1975.

Campanini G., Nepi P., *Cristianità e modernità*, Ave, Roma 1992.

Canestrari S. (a cura di), *Laicità e diritto*, Bononia University Press, Bologna 2007.

Carcano R. (a cura di), *Le voci della laicità*, EDUP, Roma 2006.

Cardia C., *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, islam*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

Cardini F., *Europa. Le radici cristiane*, il Cerchio, Rimini 2002.

Casanova J., *Public religions in the Modern World*, Chicago University Press, Chicago-London 1994; trad. it., *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000.

Id., *The Politics of the Religious Revival*, in «Telos», LIX, 1984, pp. 3-25.

Castagnetti P., Pezzotta S., *Come esserci. I credenti nella nuova fase della politica secolarizzata*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

Castelli M., Corradino S., Parisi P., Stancari P., *Dialoghi sulla laicità. La profezia del popolo di Dio sul mondo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

Cavana P., *Interpretazione della laicità – esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, Ave, Roma 1998.

Id., *Laicità e simboli religiosi in Francia*, Giappichelli, Torino 2004.

Chimirri G., *Libertà dell'ateo e libertà del cristiano. Relazioni e scontri*, Fede & Cultura, Verona 2008.

Ciliberto M. (a cura di), *Biblioteca laica. Il pensiero libero dell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2008.

«Civitas», *Maritain filosofo cristiano della democrazia*, XLII, Roma 1991.

Colaianni N., *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Il Mulino, Bologna 2006.

Commissione Stasi, *Rapporto sulla laicità in Francia*, Scheiwiller, Milano 2004.

Comte-Sponville A., *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*, Ponte alle Grazie, Milano 2007.

Concilio Vaticano II, *Dignitatis Humanae* (Sessione IX - 7 dicembre 1965), in *La libertà religiosa nel Vaticano II*, Elle Di Ci, Torino 1967.

Corsi M., *Introduzione al Leviatano: le radici dello Stato moderno nel pensiero etico-politico di Hobbes*, ETS, Pisa 1996.

Cortella L., *Aristotele e la razionalità della prassi. Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Jouvence, Roma 1987.

Cortesi A., Tarquini A., *La laicità e le radici cristiane in Europa*, Nerbini, Firenze 2006.

Crepaldi G., *Laicità e verità. Cosa ci sta insegnando Benedetto XVI*, Fede & Cultura, Verona 2007.

Crespi F., *Contro l'aldilà. Per una nuova cultura laica*, il Mulino, Bologna 2008.

D'Agostino F., Giorello G., *Il peso politico della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.

Dalla Torre G., *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, Città Nuova, Roma 2008.

Id., *Lessico della laicità*, Studium, Roma 2007.

Id., *Europa. Quale laicità?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003.

De Giorni F., *Laicità europea – Processi storici, categorie, ambiti*, Morcelliana, Brescia 2007.

De Gregorio F. (a cura di), *Variazioni sul tema della laicità. Dialogando a proposito di alcuni principi del Concilio Vaticano II e della libertà religiosa. Un dibattito storico-culturale ancora aperto*, Aracne, Roma 2006.

De Lagarde G., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Nauwelaerts, Lovanio 1952-1961; trad. it. dei primi due volumi: *Alle origini dello spirito laico*, Morcelliana, Brescia 1961-1965.

De Vita R., *Convivere nel pluralismo*, Cantagalli, Siena 2008.

De Vita R., Berti F., Nasi L. (a cura di), *Democrazia, laicità e società multireligiosa*, Franco Angeli, Milano 2005.

De Vitiis P., *Postmodernità e postsecolarismo in E. W. Böckenförde e R. Spaemann*, in «Humanitas», anno LXV, n. 2, marzo-aprile 2010.

Diotallevi L., *Abbandonare la laicità*, Rubettino, Soveria Mannelli 2009.

Donati P. (a cura di), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, Il Mulino, Bologna 2008

Eder K., *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*, in «Berliner Journal für Soziologie», n. 3, marzo 2002.

Ehler S. R., Morral J. B. (a cura di), *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, Vita e Pensiero, Milano 1958.

Enders C., Masing J. (Hrsg.), *Freiheit des Subjekts und Organisation von Herrschaft. Symposium zu Ehren von Ernst-Wolfgang Böckenförde anlässlich seines 75. Geburtstages (23. und 24. September 2005)*, Duncker & Humblot, Berlin 2006.

Esposito R., *La vocazione politica della Chiesa*, «Micromega. Almanacco di Filosofia», *Dio, nichilismo, democrazia*, 2008, pp. 23-31.

Fabris A., Gronchi M. (a cura di), *Il pluralismo religioso: una prospettiva interdisciplinare*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

Ferrajoli L., *Istituzionale o sociale, quale laicità vogliamo?*, «Reset», n. 104, novembre-dicembre 2007, pp. 12-14.

Id. (a cura di), *Diritti fondamentali*, Laterza, Roma-Bari 2001.

Ferrara A. (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma 2009.

Id., *Neutralità e giustificazione politica nel liberalismo degli anni Novanta tra perfezionismo, proceduralismo e ragione pubblica*, in C. Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 331-354.

Filoramo G., *La Chiesa e le sfide della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Fisichella R., *Nel mondo da credenti*, Mondadori, Milano 2007.

Flores D'Arcais P., *Le tentazioni della fede (undici tesi contro Habermas)*, «Micromega», *Per una riscossa laica*, n. speciale 7 Dicembre 2007, pp. 3-13.

Id., *Etica dell'ateismo*, «Micromega. Almanacco di Filosofia», *Dio, nichilismo, democrazia*, 2008, pp. 3-14.

Flores D'Arcais P., Vattimo G., Onfray M., *Atei o credenti? Filosofia, politica, etica, scienza*, Fazi, Roma 2007.

Forster K., *Glaube und Kirche in Dialog mit der Welt von heute*, Band 2, Echter, Würzburg 1982.

Forte B., Giorello G., *Dove fede e ragione si incontrano?*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006.

Fragnière G., *La Religione e il potere. La cristianità, l'Occidente e la democrazia*, Dehoniane, Bologna 2008.

Fumagalli Carulli O., *“A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio”*. *Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

Galeazzi U., *La teoria critica della Scuola di Francoforte: diagnosi della società contemporanea e dialogo critico con il pensiero moderno*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000.

Galli C. (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, il Mulino, Bologna 2006.

Galli della Loggia E., Ruini C., *Confini. Dialogo sul cristianesimo e il mondo contemporaneo*, Mondadori, Milano 2009.

Gallissot R., Rivera A. (a cura di), *Pluralismo culturale in Europa*, Dedalo, Bari 1995.

Gauchet M., *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Dedalo, Bari 2008.

Gentile A., *De iure belli*, J. C. Rolfe (a cura di), Clarendon Press, Oxford 1933.

Giovanetti P., *Europa, Religioni, Laicità. Dieci interviste*, Ancora, Roma 2007.

Giovanni Paolo II, Predica all'Avana del 25 gennaio 1998, in «Osservatore romano», edizione tedesca, n. 9 del 27 febbraio 1998.

Girard R., Vattimo G., *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Introduzione di Antonello P., Transeuropa, Massa 2006.

Goisis G., Maglio G., Marson O., *Laicità possibili – Fondamenti e prospettive*, ed. Nuova Dimensione, Portogruaro (Venezia) 2007.

Grawert R., Schlink B., Wahl R., Wieland J. (Herausgegeben von), *Festschrift für Ernst-Wolfgang Böckenförde zum 65. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin 1995.

Guardini R., *Die Macht. Versuch einer Wegweisung*, Werkbund, Würzburg 1951; trad. it., *Il potere*, Morcelliana, Brescia 1954.

Habermas J., *Perché siamo post-secolari*, in «Reset», n. 108, Luglio-Agosto 2008.

Id., *La voce pubblica della religione*, «Reset», n. 104, novembre-dicembre 2007, pp. 6-8.

Id., *Zwischen Naturalismus und Religion - Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005; trad. it., *La condizione intersoggettiva*, Laterza, Roma-Bari 2007, relativamente alla parte prima.

Id., *Zwischen Naturalismus und Religion - Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005; trad. it., *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, relativamente alle parti seconda, terza e quarta.

Id., *Der gespaltene Westen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004; trad. it., *L'Occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Id., *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt-Main 2001, p. 13; trad. it., *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2002.

Id., *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996; trad. it., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2002.

Id., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992; trad. it., *Fatti e norme* (1992), Guerini e Associati, Milano 1996.

Id., *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988; trad. it., *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991.

Id., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985; trad. it., *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987.

Id., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981; trad. it., *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1986.

Habermas J., Ratzinger J., *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, von F. Schuller (Hrsg.), Herder, Freiburg i. B. 2005; trad. it. A cura di G. Bosetti, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005.

Hacke J., *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.

Hegel G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1964; trad. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi, Milano 1996.

Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1968; trad. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1980.

Heller H., *Staatslehre*, a cura di G. Niemeyer, Sijthoff, Leiden 1934; trad. it. *Dottrina dello Stato*, a cura di U. Pomarici, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988.

Hobbes T., *Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di N. Bobbio, TEA, Milano 1988.

Id., *Leviathan*, C. B. Macpherson (a cura di), Penguin, New York 1986.

Huntington S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996; trad. it., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000.

Huster S., *Die ethische Neutralität des Staates*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002.

Iltting K.-H., *Hobbes und die praktische der Neuzeit*, in «Philosophisches Jahrbuch», 72 (1964), pp. 84-102.

«Information Philosophie», n. 2, 2008.

Introvigne M., *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuova religiosità*, Gribaudi, Milano 1996.

Isensee J., *Die katholische Kritik an den Menschenrechten*, in E.-W. Böckenförde, R. Spaemann (Hrsg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987, pp. 138-167.

Jasonni M., *Alle radici della laicità*, Il Ponte, Firenze 2008.

Jellinek G., *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, VDM Verlag, Saarbrücken 2006; trad. it. di C. Tommasi, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, Laterza, Roma-Bari 2002.

Id., *Die sozialetische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe* (1878), Vdm Verlag Dr. Müller, Saarbrücken 2007.

Joachimsen P., *La Riforma. Lutero e Carlo V*, Neri Pozza, Venezia 1955.

Joas H., *Gesellschaft, Staat und Religion*, in id. (a cura di), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Fischer, Frankfurt a. M. 2007.

Jonas H., *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, W. Schneider (Hrsg.), Frankfurt a. M., Suhrkamp 1993; trad. it. *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, Einaudi, Torino, 2000.

Id., *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt a. M. 1985; trad. it. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1997.

Id., *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Insel, Frankfurt a. M. 1979; trad. it. di P. Rinaudo, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1993.

Id., *Philosophical essays: from the ancient creed to technological man*, The University of Chicago Press, Chicago, 1974; trad. it. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna, 2001.

Kapel G., *La revanche de Dieu*, La Seuil, Paris 1991; trad. it., *La rivincita di Dio*, a cura di G. Torre, Rizzoli, Milano 1991.

Kelsen H., *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1998.

Id., *La filosofia della democrazia di J. Maritain*, in *I fondamenti della democrazia* (trad. it.), il Mulino, Bologna 1970 (3), pp. 248-257.

Knecht I., *Der Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803. Rechtmäßigkeit, Rechtswirksamkeit und verfassungsgeschichtliche Bedeutung*. Duncker & Humblot, Berlin 2007.

Koselleck R. (Hrsg.), *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Klett-Cotta, Stuttgart 1977.

Krüger H., *Allgemeine Staatslehre*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1964.

Lattarulo A., *Stato e religione. Gli approdi della secolarizzazione in Böckenförde e Habermas*, Progedit, Bari 2009.

Lazzati G., *Chiesa, cittadinanza e laicità*, in «Dialogo», Milano 2004.

Id., *Azione Cattolica e Azione Politica*, in «Cronache Sociali», 1-15 novembre 1948, pp. 1-3.

Lecaldano E., *Un'etica senza Dio*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Lecler J., *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 voll., Aubier Montagne, Paris 1955; trad. it. *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, Morcelliana, Brescia 1967.

Lehmann K., *Libertà e collaborazione. Religione, stato e società in Europa*, in «Il Regno-att.», 20, 2004.

Listl J., Pirson D. (Hrsg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 1, 2. Aufl., Dunker & Humbolt, Berlin 1994.

Long G. (a cura di), *Libertà religiosa e minoranze*, Claudiana, Torino 2007.

Löwith K., *Hegel e il cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1972.

Lübbe H., *Religion nach der Aufklärung*, Styria, Graz-Wien-Köln 1990; trad. it. *La religione dopo l'illuminismo*, Morcelliana, Brescia 2010.

Id., *Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze*, Wilhelm Fink Verlag, München 2001; trad. It. *La politica dopo l'illuminismo. Saggi filosofici*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

Id., *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Alber, Freiburg i.Br.- München 1965; trad. it., *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, il Mulino, Bologna 1970.

Lunati G., *Laicismo e religiosità*, Marietti, Genova 2000.

Magri T., *Il pensiero politico di Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Maier H., *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie*, Herder, Freiburg i. B. 1988.

Id., *Katholizismus und Demokratie*, Herder, Freiburg i. Br. 1983.

Manterfeld N., *Die Grenzen der Verfassung. Möglichkeiten limitierender Verfassungstheorie des Grundgesetzes am Beispiel E.-W. Böckenförde*, Duncker & Humblot, Berlin 2000.

Marchese A., *Il senso della laicità*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2006.

Maritain J., *Christianisme et démocratie*, Éditions de la Maison Française, New York 1943; trad. it. di Frapiselli L., *Cristianesimo e democrazia*, Comunità, Milano 1953.

Marramao G., *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati-Boringhieri, Torino 2003.

Id., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Id., *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1983.

Martelli M., *Quando Dio entra in politica*, Fazi, Roma 2008.

Martelli S., *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, EDB, Bologna 1990.

Marx K., *Zur Judenfrage*, in Id., *Die Frühschriften*, a cura di S. Landshut, Kröner, Stuttgart 1953; trad. it., *Sulla questione ebraica*, a cura di D. Fusaro, Bompiani, Milano 2007.

Mazzi E., Savitteri T., Toppi S. (a cura di), *Laicità nella Società, nello Stato, nella Chiesa*, Archivio storico della Comunità dell'Isolotto – Comune di Firenze, Firenze 2007.

Miccoli G., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Marietti, Genova 1989.

Michalski K., Fürstenberg N. (a cura di), *Europa laica e puzzle religioso. Dieci risposte su quel che tiene insieme l'Unione*, Marsilio, Venezia 2005.

Mill J. S., *Sulla libertà*, Bompiani, Milano, 2000.

Mirgeler A., *Rückblick auf das abendländische Christentum*, Grünewald, Mainz 1961.

Molari C., *Credenti laicamente nel mondo*, Cittadella, Assisi 2006.

Morero Vittorio, *Laicità al plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

Morin E., *Pensare l'Europa* (1987), Feltrinelli, Milano 1990.

Naso P., *Laicità*, EMI, Bologna 2005.

Nepi P., *La responsabilità ontologica. L'uomo e il mondo nell'etica di Hans Jonas*, Aracne, Roma 2008.

Id., *Individui e Persona. L'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas*, Studium, Roma 2000.

Id., *Jacques Maritain: le ragioni della democrazia*, in *Vetera Novis Augere. Studi in onore di Carlo Giacon per il 25° Convegno degli assistenti universitari del movimento di Gallarate*, la Goliardica, Roma 1982, pp. 107-120.

Id., Dibattito sulla filosofia politica di Maritain, «Studium», n. 4, 1975, pp. 571-589.

Nepi P., Galeazzi G. (a cura di), *Umanesimo integrale e nuova cristianità*, Massimo, Milano 1988.

Nesti A., *Qual è la religione degli italiani? Religioni civili, mondo cattolico, ateismo devoto, fede, laicità*, Firenze University Press, Firenze 2007.

Nicoletti M., *La Chiesa nel gioco democratico*, in «Reset», n. 104, novembre-dicembre 2007.

Nicoletti M., «*Teologia politica*» e *filosofia politica*, in G. Filoramo (a cura di), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 371-386.

Nietzsche F. W., *Ecce homo*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1986 (3).

Noodt G., Barbeyrac J., Conforti G., *Tolleranza e libertà di coscienza*, Liguori, Napoli 1999.

Norris P., Inglehart R., *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; trad. it., *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato* (2004), il Mulino, Bologna 2007.

Obama B., *La mia fede. Come riconciliare i credenti in una politica democratica*, Marsilio, Padova 2008.

Paglia V., *Un filtro «laico» tra fede e Stato*, «Reset», n. 104, novembre-dicembre 2007, pp. 9-11.

Palumbo G. (a cura di), *Custodire la laicità nel tempo del pluralismo*, Franco Angeli, Milano 2010.

Panikkar R., *Myth of Pluralism: the Tower of Babel. A Meditation on Non-Violence*, «Cross-Currents», n. 29/2, New York 1979; trad. it., *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, Cultura della pace, San Domenico di Fiesole (FI) 1990.

Paoletti L., *L'identità in conflitto dell'Europa: cristianesimo, laicità, laicismo*, il Mulino, Bologna 2005.

Pena-Ruiz H., *Dio e la Repubblica. Filosofia della laicità*, Effepi libri, Monte Porzio Catone 2008.

Id., *Che cosa è la laicità. Minoranze e comunità nello Stato democratico*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2006.

Pera M., *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, Mondadori, Milano 2008.

Pera M., Ratzinger J., *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano 2004.

Pera M., Vittadini G. (a cura di), *Libertà e laicità*, Cantagalli, Siena 2006.

Piras M., *Diritti e doveri della religione nella società democratica. A proposito di J. Habermas, «Zwischen Naturalismus und Religion»*, «Teoria politica», n. 2/2006, pp. 151-162.

Pombeni P., *Ricorso alla religione: ma quale?*, «Reset», n. 104, novembre-dicembre 2007, pp. 25-27.

Popper K., *The Open Society and its Enemies*, Routledge, London 1945; trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 2004.

Possenti V. (a cura di), *Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società*, Guerini Studio, Milano 2009.

Id., *Le ragioni della laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

Prauss G., *Moral und Staat nach Kant und Hegel*, Karl Alber, Freiburg-München 2008.

Preterossi G., *Sorpresa, la laicità sa produrre senso*, «Reset», n. 101, maggio-giugno 2007, pp. 13-14.

Id., *La secolarizzazione non scongiura i conflitti identitari*, «Reset», n. 104, novembre-dicembre 2007, pp. 28-30.

Id. (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Prodi P. e Sartori L. (a cura di), *Cristianesimo e potere*, EDB, Bologna 1986.

Quagliariello G. (a cura di), *Un Papa laico. Il “caso Sapienza” e la lezione di verità di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2008.

Id., *Religione, scienza e la prova della ragione*, Cantagalli, Siena 2008.

Id., *Alla ricerca di una sana laicità. Libertà e centralità dell'uomo*, Cantagalli, Siena 2007.

Ratzinger J., *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, San Paolo, Torino 2004.

Id., *Ragione e fede, scambio reciproco per un'etica comune*, «Reset», n. 83, maggio-giugno 2004, pp. 31-34.

Rawls J., *Political liberalism*, Columbia University Press, New York 1993; trad. it. *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

Id., *The Idea of Public Reason Revisited*, in *The Law of People, with 'The Idea of Public Reason Revisited'*, Harvard University Press, Cambridge 1999; trad. it. *Un riesame dell'idea di ragione pubblica* in *Il diritto dei popoli*, Edizioni di comunità, Milano 2001.

Reale G., *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'«uomo europeo»*, Raffaello Cortina, Milano 2003.

Rémond R., *Religion et société en Europe aux XIXe et XXe siècles. (1789-1998)*, Editions du Seuil, Paris 1998; trad. it., *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1999.

Rémond R., Leboucher M., *Il nuovo anticristianesimo*, Lindau, Torino 2007.

Ricoeur P., *Morale, éthique et politique*, in «Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques», n. 65, 1993.

Riedel M. (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg i. B. 1972-74.

Ritter G., *Die Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit*, Hannsman, Stuttgart 1947; trad. it., *Il volto demoniaco del potere*, il Mulino, Bologna 1968.

Ritter J., *Hegel und die französische Revolution*, Westdeuscher, Köln-Opladen 1957; trad. it. *Hegel e la Rivoluzione francese*, Guida, Napoli 1970.

Id., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969; trad. it. a cura di G. Cunico, *Metafisica e meta politica. Studi su Aristotele ed Hegel*, Marietti, Casale Monferrato 1983.

Rizzi A., *Laicità – Un'idea da ripensare*, Pazzini, Villa Verdicchio (Rimini) 2004.

Rodotà S., *Perché laico*, Laterza, Roma-Bari 2009 (5).

Rolando C., *“Europa tra laicità e laicismo”*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2006.

Romano S., *Libera Chiesa. Libero Stato? Il Vaticano e l'Italia da Pio IX a Benedetto XVI*, Tea Storica, Milano 2007.

Rorty R., *Un'etica per i laici*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Royal R., *Il Dio che non ha fallito. Come la religione ha costruito e sostenuto l'Occidente*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

Ruffini E., *Il principio maggioritario. Profilo storico*, Adelphi, Milano 1987.

Ruffini F., *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Fratelli Bocca Editori, Torino 1901; (nuova edizione, con introduzione di Jemolo A. C., Feltrinelli, Milano 1967, ora ristampata con una postfazione di Margiotta Broglio F., Feltrinelli, Milano 1991).

Rusconi G. E. (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, il Mulino, Bologna 2008.

Id., *Non abusare di Dio. Per un'etica laica*, Rizzoli, Milano 2007.

Id., *Confronto a tre (tedeschi) sul post-secolare*, «Reset», n. 101, maggio-giugno 2007, pp. 8-11.

Rusconi G. E., *Come se Dio non ci fosse*, Einaudi, Torino 2000.

Id., *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari 1999.

Id., *La teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1968.

Rusconi G. E., Scola A., *Prove di dialogo tra fede e ragione*, «il Mulino», n. 2/2006, pp. 369-379.

Sanna I., *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Milano 2008.

Santambrogio A. (a cura di), *I cattolici e l'Europa. Laicità, religione e sfera pubblica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

Santini A., *La Chiesa dopo la Chiesa. Credenti e non credenti nell'epoca del pluralismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

Savagnone G., *Dibattito sulla laicità – alla ricerca di un'identità*, LDC, Torino-Leumann 2006.

Schlüsser Fiorenza F., *The Church as a Community of Interpretation*, in D. Browing e F. Schlüsser Fiorenza (a cura di), *Habermas, Modernity and Public Theology*, Crossroad, New York, 1992.

Schmitt C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Dunker & Humblot, München-Leipzig 1934 (2); trad. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, Giuffrè, Milano 1970-1992.

Id., *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1970; trad. it. *Teologia Politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano 1992.

Id., *Die Tyrannei der Werte*, in *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart 1967, pp. 37 e ss. Trad. it., *La tirannia dei valori*, Morcelliana, Brescia 2008.

Schnädelbach H., *Religion in der modernen Welt*, Fischer, Frankfurt a. M. 2009.

Schnur R., *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts*, Duncker&Humblot, Berlin 1962.

Schorn Schütte L., *La riforma protestante*, il Mulino, Bologna 2001.

Scola A., *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Marsilio, Venezia 2007.

Scoppola P., *La democrazia dei cristiani – il cattolicesimo politico nell'Italia unita*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Id., *Un cattolico a modo suo*, Morcelliana, Brescia 2008.

Scoppola P. e Consorti P. (a cura di), *Fede religiosa e fede laica in dialogo*, Guerini e Associati, Milano 2007.

Searle Bates M., *La libertà religiosa*, Claudiana, Torre Pellice 1949.

Severino E., *La buona fede. Sui fondamenti della morale*, Rizzoli, Milano 2008.

Simson von W., *Was heisst in einer europäischen Verfassung «Das Volk»?*, in «Europarecht», n. 26, 1991, pp. 1-18.

Spadaro A., *Libertà di coscienza e laicità nello Stato costituzionale. Sulle radici «religiose» dello Stato «laico»*, Giappichelli, Torino 2008.

Spaemann R., *Funktionale Religionsbegründung und Religion* in P. Koslowski (Hrsg.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1985, pp. 9-25.

Spaemann R., T. Luckmann, *Diskussion über Religion und Funktionalismus*, in P. Koslowski (Hrsg.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1985, pp. 48- 60.

Stark R., *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, Lindau, Torino 2006.

Stark R., Introvigne M., *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*, Piemme, Casale Monferrato 2003.

Strauss L., *Hobbes politische Wissenschaft*, Luchterhand, Neuwied 1966.

Strohm von T., Wendland H.-D. (Hrsg.), *Kirche und Demokratie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973.

Taylor C., *A Secular Age*, Belknap Press, Cambridge 2007; trad. it., *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

Id., *Ma i valori politici sono fondati su concezioni del bene*, in «Reset», n° 101, maggio-giugno 2007.

Temolo A. C., *Coscienza laica*, Morcelliana, Brescia 2008.

Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1988.

Tocqueville A. de, *De la démocratie en Amérique*, Saunders and Otley, London 1835-1840; trad. it., *La democrazia in America*, a cura di N. Matteucci, UTET, Torino 1991.

Toso M., *Per una laicità aperta. Laicità dello Stato e legge naturale*, Lussografica, Caltanissetta 2002.

Id., *Democrazia e libertà. Laicità oltre il neoilluminismo postmoderno*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2006.

Traniello F., *Religione cattolica e Stato nazionale dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Il Mulino, Bologna 2007.

Ernst Troeltsch, *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, La Nuova Italia, Firenze 1974.

Urbinati N., *Rawls e Habermas e la questione del ruolo delle religioni nello spazio pubblico*, in B. Henry, A. Loretoni, A. Pirni (a cura di), *Laicità e principio di non discriminazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

Id., *Ai confini della democrazia. Opportunità e rischi dell'universalismo democratico*, Donzelli, Roma 2007.

Id., *Il liberalismo è un «ethos» tollerante. Ma fissa dei limiti*, «Reset», n. 101, maggio-giugno 2007, pp. 31-34.

Vattimo G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002.

Viano C. A., *Laici in ginocchio*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Viotto P., *L'educazione alla democrazia secondo il pensiero di Jacques Maritain*, «Pedagogia e vita», n. 2 (1959), pp. 120-132.

Volpi F., *Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti nel dibattito sulla «Riabilitazione della filosofia pratica»*, in C. A. Viano (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

Id., *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in G. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Abano (Padova) 1980, pp. 11-97.

Wahl R., Wieland J., *Das Recht des Menschen in der Welt. Kolloquium aus Anlaß des 70. Geburtstags von Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Duncker & Humblot, Berlin 2002.

Weber M., *Il politeismo dei valori*, Morcelliana, Brescia 2010.

Id., *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus (1904-5)*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band I, Tübingen 1986 (8); trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, I, Edizioni di Comunità, Milano 1982.

Id., *Wirtschaft und Gesellschaft (1922)*, II Bd., Mohr, Tübingen 1972 (5); trad. it. *Economia e società*, 2 voll., Edizioni di Comunità, Milano 1974 (3).

Id., *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* (1920), in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band I, Tübingen 1986 (8); trad. it. *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, I, Edizioni di Comunità, Milano 1982.

Weiler J. W. W., *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo* (2003), Rizzoli, Milano 2003.

Zagrebelsky G., *La virtù del dubbio*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Id., *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Id., *Religio civilis vs democrazia*, «MicroMega. Almanacco di Filosofia», *Dio, nichilismo, democrazia*, 2008, pp. 73-84.

Zagrebelsky G., Portinaio P. P., Luther J. (a cura di), *Il futuro della Costituzione*, Einaudi, Torino 1996.

Zarka Y. C., *Hobbes e il pensiero politico moderno*, Palomar, Bari 2001.

Zsifkovits V., *Demokratie braucht Werte*, Lit, Münster 1998.