LAICITA' E PLURALISMO RELIGIOSO

Piergiorgio Grassi
Università di Urbino "Carlo Bo"
piergiorgio. grassi@uniurb. it

A riportare al centro del dibattito politico, filosofico e giuridico il tema della laicità ha fortemente contribuito l'irrompere di un inedito pluralismo religioso all'interno delle società democratiche occidentali. Il fatto ha rimesso in discussione l'opinione consolidata e diffusa secondo cui l'età moderna avrebbe determinato il declino progressivo e irreversibile della religione nella sfera pubblica e nella coscienza delle persone. Un'opinione alimentata da storici e da analisti sociali che hanno fatto propria «la teoria della secolarizzazione»: il «disincanto del mondo» (Weber) è stato inestricabilmente connesso allo sviluppo di scienza e tecnica e della modernità in generale.

Movimenti di risveglio religioso su scala mondiale (in area musulmana o all'interno del mondo protestante evangelico con l'emergere di un impetuoso neopentecostalismo) contraddicono quella che sembrava una tesi definitivamente acclarata, così come la contraddice la situazione degli Stati Uniti d'America, una società immersa nella modernità e produttrice a sua volta di modernità che vede aumentare il numero dei partecipanti alle attività dei vari gruppi confessionali e l'influenza della religione nell'ambito della politica[1].

1. Stato democratico e libertà religiosa

La novità sta nell'irruzione di soggetti sociali che presentano «un'identità forte, legittimata anche dalla religione, facilitando così l'esplodere di situazioni conflittuali […] L'Islam è interessante perché ripropone con forza l'importanza del quadro giuridico entro cui si colloca il pluralismo con le sue peculiari dinamiche»[2]. La discussione sui simboli religiosi nella società europea, esplosa dapprima in Francia – il

paese più multiculturale d'Europa – è solo un aspetto di una più ampia questione: la ricerca di nuove forme di legittimazione politica e sociale dello Stato democratico. È nata così la controversia sulla possibilità di una religione civile, sull'individuazione di un fondamento etico e non rivelato della convivenza; sulla necessità di garantire uno spazio pubblico ove dibattere argomenti di rilevanza collettiva, come vorrebbe Jürgen Habermas, per controbattere il teorema secondo cui «solo la direzione religiosa verso un punto di riferimento trascendente può ancora salvare da un vicolo cieco una modernità pentita»[3].

Uno stato democratico che abbia rinunciato a farsi portatore di un autonomo progetto etico e tenda invece a legittimarsi come custode della libertà di tutti; che si ponga come custode delle regole nel confronto tra differenti e talvolta contrastanti ideali religiosi, culturali e politici, si trova impegnato dalla situazione descritta in termini di paradosso dal costituzionalista e filosofo del diritto Ernst-Wolfgang Böckenförde: «Lo stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire»[4]. Una formula fortunata, elevata ormai a *Diktum*, utilizzata spesso non solo «per denunciare i limiti strutturali dello Stato liberale che in tema di valori deve attingere a fonti prepolitiche», ma anche, deformandola, per affermare «che i valori possono essere garantiti esclusivamente da fonti religiose»[5]. Lo Stato insomma avrebbe urgente bisogno di alimentarsi dell'*ethos* dei suoi cittadini, soprattutto dell'*ethos* «strutturalmente condizionato dalle Chiese e dalle comunità religiose», contro l'eventualità che si disgreghi travolto dall'espandersi dell'individualismo di massa.

La formula di Böckenförde è stata oggetto di analisi da parte di Jürgen Habermas: le ha contrapposto l'affermazione che, almeno in prima battuta, la costituzione dello Stato liberale è in grado di sostenere il suo urgente bisogno di legittimazione «a partire dalla consistenza cognitiva di risorse argomentative che risultano indipendenti da tradizioni religiose e metafisiche»[6], mentre Joseph Ratzinger, in dialogo con lo stesso Habermas alla *Katholische Akademie* di Bayern, ha ripreso il tema di Böckenförde nel rilevare la fragilità delle democrazie liberali che non si appoggiano su qualcosa di irrinunciabile e non rintracciabile in campo politico. Una ragione interamente emancipata dalle grandi tradizioni religiose corre il rischio di gravi patologie e di minacciose derive, deve perciò liberarsi dall'abbaglio epocale che la porta a ritenere la religione come radicalmente

incapace di parlare all'uomo della modernità avanzata, «in quanto contraddice la sua idea umanistica di ragione, illuminismo e libertà»[7].

La posizione di Böckenförde merita una sintetica ripresa interpretativa, perché il dibattito attuale su laicità e pluralismo ne rappresenta, per certi aspetti, uno sviluppo e non il suo superamento. Il paradosso dello Stato, più volte richiamato a conclusione di una complessa ermeneutica della sua progressiva secolarizzazione (il termine in lingua tedesca è sinonimo di laicizzazione), vale a dire della sempre più accentuata neutralità nei confronti delle diverse verità religiose, è il frutto della risposta eminentemente politica di governanti e di pensatori alle sanguinose guerre di religione che hanno sconvolto l'Europa del XVI e XVII secolo[8].

Si è cercata una base universalistica all'ordine politico, «al di là e indipendentemente da una religione e da una religione precisa», enunciabile in cifra nei termini pronunciati nel 1562 da Michel de l'Hôpital, cancelliere del re di Francia, per il quale «non conta quale sia la vera religione, ma come si possa vivere insieme»[9], anticipando in tal modo un assunto del tutto moderno, «duro da accettare e difficile da articolare», per il quale nella questione politica la verità religiosa non deve mai entrare. Nella Francia del tempo si fa strada un concetto di ordine politico meramente formale: la politica, autonoma dalla religione, ha il compito di mantenere l'unità del paese attraverso il rispetto di una legge suprema (la volontà del re) che si pone come istanza neutrale, al di sopra delle diverse posizioni politico-religiose e dei singoli cittadini. La verità religiosa è lasciata alla libertà della coscienza, perché il re decide soltanto della pace sociale[10].

Questa logica ha trovato una più solida teorizzazione nell'opera di Hobbes e un ulteriore svolgimento nella realtà statuale della Rivoluzione Francese. Hobbes fonda lo Stato «come unità di decisione sovrana» con un orientamento decisamente secolare, in quanto potere supremo che è garanzia di pace e di sicurezza esterna, *condicio sine qua non* per la conservazione della vita civile (dopo l'uscita dallo stato di natura) e per soddisfare i bisogni dei cittadini. Si tratta di finalità decisamente secolari, interamente indipendenti dalla religione, argomentate con una ragione «posta su se stessa, individualistica e finalistica», ormai sciolta dai tradizionali riferimenti onto-teologici e non più orientata ad un ordine universale degli scopi. Senza che questo comporti – almeno nelle intenzioni di Hobbes – un ateismo dichiarato, semmai spinge a dimostrare (e Hobbes si incarica del compito nel *De Cive* e nel *Leviathan*) che non vi è

contraddizione tra i contenuti fondamentali del Vangelo e la costruzione di uno Stato dai caratteri meramente temporali e utilitaristici, interventista anche nelle questioni religiose qualora sia in gioco il benessere dei cittadini, pur restando ferma la libertà di fede come atto interiore e privato e non come pubblica professione, che per Hobbes resta quella cristiana[11].

Con la Rivoluzione Francese si completa la costruzione dello Stato moderno che si configura come «organizzazione politica del dominio, finalizzata ad assicurare i diritti e le libertà naturali e prestatuali del singolo»[12], dell'uomo in quanto uomo come essere profano, emancipato da una destinazione necessariamente segnata dalla religione. Salvaguardata che sia la libertà di fede, la religione come fenomeno istituzionalizzato, viene rinviata alla società e non è più parte integrante dell'ordinamento dello Stato in quanto tale.

Il porsi come altro da parte dello Stato – osservava criticamente Marx[13] – permette egualmente alla religione di essere «fresca e vitale»; la sua esistenza infatti «non è contraddittoria con la piena realizzazione dello Stato», il quale persegue una «sostanza dell'universale» in obiettivi e interessi comuni, di natura schiettamente secolare. La libertà religiosa, in quanto diritto di libertà (come diritto anche di non professare alcuna religione) si fa semmai misura della laicità dello Stato. Nella garanzia della libertà religiosa è implicita l'emancipazione dello Stato nella religione.

L'inserimento della libertà di fede e di religione nelle costituzioni degli Stati democratici moderni è il compimento del processo di separazione della politica dalla religione che presenta due decisivi guadagni: «la liberazione dello Stato dalle pretese dei poteri religiosi di discriminare i cittadini sulla base del loro credo […], la liberazione della coscienza religiosa dall'ingerenza del potere pubblico»[14].

L'evolversi di questa situazione, non senza erramenti e ritorni all'indietro, ha visto nascere la domanda sulla forza portante – al posto della religione non più vincolante – di una rinnovata omogeneità e di energie capaci di regolare la libertà di cui lo Stato moderno ha bisogno. Con le parole di Böckenförde: «sino a che punto i popoli riuniti in uno Stato possono vivere unicamente della garanzia della libertà individuale, senza un vincolo che li unifichi e che preceda questa libertà?»[15] Lo Stato secolarizzato vive di presupposti che non può garantire dal momento che può essere «Stato libero» solo se assicura una libertà regolata «dalla sostanza dell'individuo e dall'omogeneità della

società» ed esclude a questo fine mezzi di coercizione, rifiutando la pretesa totalizzante dalla quale si era liberato durante le guerre civili di religione. Rischio permanente, mai definitivamente esorcizzato per Böckenförde, che ha fatto memoria critica di quanto accaduto alla Repubblica di Weimar, delle ragioni di una crisi sfociata nell'affermazione del Terzo Reich.

Una fondazione per via politica dei valori, alla base dell'agire dei cittadini, si presta sempre a deviazioni «dovute all'arbitrio di giudizi soggettivi e contingenti», mentre la fede religiosa dei cittadini può trasmettere forze interne obbliganti, tali da rendere vitale lo Stato, a patto che si abbandoni nei suoi confronti qualsiasi atteggiamento di estraneità e di diffidenza e lo si veda come «un'occasione di libertà, la cui conservazione e realizzazione è compito [anche] dei credenti»[16]. Non per ragioni di opportunismo dal momento che il principio politico che ha guidato alla formazione dello Stato moderno (la libertà religiosa) è un contenuto della rivelazione cristiana e come tale va recuperato e difeso. La forma del cristianesimo, la sua efficacia e la sua realizzazione, dipendono dall'abbandono delle forme sacrali, in conseguenza del ruolo assunto nella società come *cultus pubblicus*, come religione di Stato, e dall'orientare gli uomini positivamente verso l'ordinamento temporale del mondo determinato dalla ragione, nella consapevolezza piena della loro inalienabile libertà[17].

Che la Chiesa e i cristiani si facciano difensori dell'universale libertà e della religione *in primis*, a partire, per Böckenförde, dalla rivoluzione copernicana apportata dal Concilio Vaticano II con la dichiarazione *Dignitatis Humanae*, per la quale la libertà religiosa è un diritto inalienabile, «esterno all'ambito della legittimazione ecclesiale», in forza di un duplice principio: «[che] la libertà è elemento costitutivo della natura umana e [che], nello stesso tempo, è inerente all'atto di fede stesso» e pertanto è inerente alla verità stessa del cristianesimo[18]. «L'atto di fede – sta scritto nella Dichiarazione sulla libertà religiosa, *Dignitatis Humanae*, II, 10 – è per sua stessa natura un atto libero, giacché gli esseri umani non possono aderire a Dio che ad essi si rivela, se il Padre non li trae» […]. È quindi pienamente rispondente alla natura della fede che in materia religiosa si escluda ogni forma di coercizione da parte degli esseri umani». Anche se il dettato conciliare nella radicazione definitiva della libertà religiosa non giunge a spiegare il perché il dato rivelato non possa offrirsi se non in una situazione di fede, se non sia cioè il suo modo di offrirsi all'uomo a verificare il nesso di verità e libertà, dà

tuttavia sostanza all'affermazione secondo cui «la fede cristiana […] comprende la libertà religiosa di ogni uomo, anche di coloro che non dispongono di alcuna fede o che ne posseggano o ne pratichino una diversa, oppure che abbiano semplicemente rinunciato alla loro fede»[19]. Böckenförde vede qui il fondamento del pluralismo religioso, e quindi della legittima presenza dell'Islam nell'Europa delle democrazie laiche, rifiuta nel contempo la privatizzazione e la neutralizzazione del *kerygma* cristiano, contrastanti con la declinazione cristiano-cattolica di verità e libertà[20].

2. L'uso pubblico della ragione

Jürgen Habermas non si è sottratto alle provocazioni del discorso di Böckenförde riguardo all'eventualità di un indebolirsi del vincolo democratico e della solidarietà da cui lo Stato effettivamente dipende, ma che non può imporre con metodi coercitivi[21]. Ciò può effettivamente accadere tramite «una modernizzazione deviante della società» che porti i singoli cittadini a percepirsi come «monadi isolate», animati da istanze esclusivamente privatistiche, armati per questo degli stessi difetti soggettivi e dimentichi del bene comune. Osserva Habermas che le ragioni di tale evenienza potrebbero essere prevalentemente di carattere esterno, derivate dal contesto più vasto di una dinamica, non controllata politicamente, di economia e società mondiale. La forza dei mercati penetra «in ambiti vitali che erano stati tenuti coesi in modo normativo, ossia con forme di comunicazione di tipo positivo o, al di là di questo, di tipo prepolitico»[22]. Da qui una possibile deriva verso un agire esclusivamente orientato al successo personale, «immemore dei pubblici vincoli di legittimazione». Il fenomeno potrebbe accentuarsi con la progressiva presa di coscienza, seguita da un'ulteriore depoliticizzazione, del fatto che le grandi decisioni sono prese in ambito sovranazionale, al di fuori della formazione democratica dell'opinione e della volontà (che vale in ambito nazionale). Vi si aggiunge l'inceppamento del processo di costituzionalizzazione del diritto internazionale che rende sempre più incontrollabili i conflitti fra le nazioni e, al loro interno, nell'allargarsi delle ingiustizie sociali.

Questo inquietante scenario non implica, tuttavia, una qualche incapacità dello Stato costituzionale democratico a «riprodurre con le proprie risorse, i presupposti normativi

che stanno alla sua base», al punto da doversi subordinare a «tradizioni autoctone di tipo ideologico o di tipo religioso, tradizioni che costituiscono i necessari vincoli etici della collettività»[23], oscurando così il suo essere Stato di diritto che di fronte al pluralismo delle posizioni non può non mantenere un profilo di chiara neutralità. Per Habermas dal punto di vista cognitivo il potere politico è legittimabile in termini secolari, «anche dopo la completa positivizzazione del diritto» e dal punto di vista motivazionale una comunità ideologicamente pluralistica può «normativamente stabilizzarsi», tramite un accordo «limitato a procedure e principi». Lo Stato costituzionale democratico fonda autonomamente i principi costituzionali in modo da essere razionalmente accettati da tutti i cittadini, secondo una prospettiva di liberalismo politico «concepito come una giustificazione non religiosa e postmetafisica dei fondamenti normativi dello Stato costituzionale democratico stesso»[24].

Questa di Habermas è una strategia di fondazione che trova un suo punto di riferimento nel darsi di una costituzione, nel creare uno Stato mediante il processo democratico, per cui l'autorità statale «è legalizzata sino al più intimo nucleo, sicché il diritto – a differenza di quanti affermavano 'il positivismo della volontà statale' (da Laband a Jellinek sino a Carl Schmitt) – compenetra interamente il potere politico»[25]. La procedura democratica come metodo che produce legittimità dalla legalità non richiede un'integrazione di validità del diritto positivo da parte di convinzioni etico-politiche di gruppi religiosi o nazionali; attinge invece dalle risorse cognitive di un «patrimonio argomentativo» che decide indipendentemente da tradizioni religiose o metafisiche.

Le pratiche democratiche inoltre sviluppano dinamismi in grado di riprodurre le motivazioni, sia garantendo le libertà negative, sia favorendo la nascita di libertà comunicative; esse «mobilitano la partecipazione dei cittadini alla dimensione pubblica su temi che interessano tutti» per cui la discussione sulla retta nozione di costituzione nell'applicazione a casi concreti (Habermas esemplifica in riferimento alle questioni dello Stato sociale, della guerra, della Shoà) permette di interiorizzare i principi della costituzione «a partire dal concetto storico della loro rispettiva storia nazionale […] una solidarietà civica come sempre veicolata anche in una dimensione astratta e giuridica [nasce] solo quando i principi di giustizia trovano adito nella trama più fitta

dell'orientamento culturale»[26]. Di questo si tratta quando Habermas parla di «patriottismo costituzionale».

Non si è però ancora data risposta alla questione del *se* e del *come* le tradizioni e le comunità religiose, soprattutto quelle presenti da poco tempo nel contesto degli Stati democratici (come l'Islam), possano svolgere un ruolo nella formazione dell'opinione pubblica e della volontà politica dei cittadini negli Stati in cui vige una costituzione liberale segnata dalla separazione nei confronti delle chiese. Stati che fanno della comune ragione umana «il fondamento epistemico della loro autorità, indipendente da qualsiasi legittimazione religiosa»[27], che alla neutralizzazione ideologica nell'esercizio del potere hanno accompagnato la libera determinazione democratica di persone in possesso degli stessi diritti e tra questi, massima sfida al pluralismo democratico, il diritto alla libertà di coscienza e di religione.

Tra le visioni del mondo diversificate (religiose e non) si esige il rispetto reciproco in quanto veicolate da membri della comunità politica che hanno pari diritti e si esige la tensione verso convergenze razionalmente motivate. Il che implica un *uso pubblico della ragione* – a dire dell'ultimo Rawls in *Political liberalism*[28] – dal momento che, nello Stato ideologicamente neutrale, solo le decisioni politiche giustificabili in termini di ragioni universalmente accessibili possono essere trattate come legittime. Se nel campo delle istituzioni sociali ogni provvedimento è da formulare e da giustificare in un linguaggio che sia di comune comprensione, nella sfera pubblica politica possono essere messe in campo – secondo Rawsl – «dottrine onnicomprensive di carattere religioso», ma devono essere contemporaneamente addotte ragioni politiche che valgono a prescindere dalla matrice religiosa da cui sono scaturite. Questa determinazione dell'uso pubblico della ragione è parsa a molti critici e allo stesso Habermas come restrittiva e ad altri come dettata da una «nozione laicistica della democrazia e dello stato di diritto»[29].

Nelle posizioni di Habermas, che non intende accogliere teorie inconciliabili con il carattere laico dello Stato costituzionale, ma nemmeno vuole lasciare inevase le obiezioni, si può intravedere una linea di pensiero più aperta e più esigente. Dall'affermazione che l'autorità statale ha un carattere laico, non deriva l'obbligo immediato di integrare le convinzioni religiose espresse in pubblico con affermazioni equivalenti nel linguaggio accessibile a tutti. In questo caso non si tiene in debito conto il significato di una esistenza guidata interamente dalla fede, da un nocciolo di

persuasione esistenzialmente cogente, che ha una forma di "extraterritorialità" rispetto alla discussione discorsiva. Ciononostante «lo Stato liberale che tutela paritariamente tutte le forme di vita religiosa, deve esentare i cittadini credenti dalla pretesa, quando questi la avvertono come un attacco alla loro identità personale, che nella sfera pubblica e politica siano loro stessi ad esercitare una rigorosa distinzione tra ragioni laiche e ragioni religiose»[30].

I «cittadini monoglotti» non devono essere esclusi dal processo decisionale della politica quando hanno un'intenzionalità politica, secondo una tesi cara ad Habermas, che a partire dal potere comunicativo delinea l'immagine dello Stato democratico di diritto, il che comporta l'istituzionalizzazione di forme di discussione e di deliberazione nelle quali possa esercitarsi la sovranità dei cittadini, se è vero che «ogni potere politico nasce dal potere comunicativo dei cittadini». Processi che non si esauriscono a livello parlamentare, ma richiedono una opinione pubblica in grado di farsi ascoltare, in uno spazio pubblico dove è in vigore il pluralismo politico e nel quale possono operare associazioni, partiti e singoli.

La sovranità popolare ha bisogno di entrambi gli aspetti per non disseccarsi: quando alcuni dei partecipanti adducono ragioni religiose e prendono posizione con intento politico, sono a tutti gli effetti membri della comunità. Devono solo avere consapevolezza che le loro ragioni devono essere «tradotte laicamente» fidando nell'opera cooperativa degli altri cittadini. Impedire che ciò accada significherebbe perdere «importanti risorse di creazione di senso». «Anche i cittadini laici o di fede diversa possono imparare qualcosa dai contributi religiosi, ad esempio quando nei contenuti normativi di verità di un enunciato religioso riconoscono intuizioni proprie cadute in oblio»[31].

Per Habermas, lo Stato liberale, integrato da una costituzione, richiede ai cittadini una reciprocità di attese: per rendersi davvero partecipi, con pari diritto, alla prassi di formazione dell'opinione condivisa e della volontà, essi sono vicendevolmente debitori delle ragioni alla base delle rispettive scelte politiche. Ai cittadini portatori di una visione del mondo religiosa si richiede un impegno di apprendimento e di adattamento quale si è venuto configurando nei confronti della modernità, sin dai tempi dell'Illuminismo e della Riforma, facendo cioè i conti con l'affermarsi del pluralismo religioso, delle scienze sperimentali, del diritto positivo, della morale sociale profana.

Ne è testimonianza la produzione teologica cattolica e protestante[32]. Ai cittadini laici si impone «un onere simmetrico», vale a dire il superamento di «una nozione di sé laicisticamente sclerotizzata della modernità»[33]. Una coscienza meramente laicista, autoreferenziale, non è all'altezza della sfida lanciata da un moderno Stato democratico, quella di una «coesistenza cooperativa».

Posizione laicista è quella che considera le religioni come «un residuato arcaico» di società premoderne, inesorabilmente destinate ad esaurirsi. Per Habermas, al contrario, la rinnovata vitalità delle religioni è indice della validità del loro «contenuto cognitivo» e potrebbe anzi veicolare «potenziali semantici che emanano una forza ispiratrice per l'intera società non appena abbandonino i loro contenuti veritativi profani»[34]. Di conseguenza è da rifiutare l'opinione riduttiva (ma molto diffusa) secondo cui la libertà religiosa è «la protezione culturale di specie naturali in via di estinzione e il principio della separazione fra Stato e Chiesa nient'altro che espressione di un 'riguardoso indifferentismo'»[35]. Tali premesse di carattere epistemico svalutano i contenuti religiosi come «incapaci di arricchire il dibattito politico e lo sforzo cooperativo per esprimerli in termini laici e giustificabili nel linguaggio della motivazione»[36].

Su questa linea si muovono le tendenze che diffondono rappresentazioni naturalistiche del mondo; che ostentano il prodigioso cammino «della biogenetica, degli studi sul cervello e della robotica, ai quali si associano speranze per la terapia e per l'eugenetica» e che, con tale idea «scientificamente oggettivata dell'umano» permeano l'ambito dell'azione e della comunicazione quotidiana[37]. Ne derivano conseguenze radicali: limitandosi a «osservazioni sperimentali, enunciazioni di leggi e spiegazioni causali», collocano sotto il segno dell'insignificanza i mondi della morale, del diritto e della religione; mettono in discussione l'agire responsabile, al punto di richiedere profonde revisioni dello stesso diritto penale. Nella prospettiva dell'apprendimento reciproco – auspicato da Habermas – tali opzioni non sono compatibili con prospettive di «integrazione politica che attribuisca ai cittadini un consenso normativo di fondo»[38].

Presupposto cognitivo della disponibilità a cooperare, richiesto ai cittadini laici, è invece un pensiero postmetafisico e postsecolare (riconosce una capacità alle religioni di contribuire a riprodurre giustificazioni e comportamenti desiderabili), che recuperi il senso di una ragione multidimensionale (non interamente appiattita sul rapporto con il mondo empirico) e che sia consapevole delle proprie origini. Origini che non sono

esclusivamente legate alla metafisica – come vorrebbe Heidegger – ma si radicano «nelle grandi religioni monoteistiche che sono andate, attraverso il *logos*, oltre il mito, compiendo 'il salto cognitivo' dall'apparenza all'essenza». La filosofia ha ereditato da queste motivi e concetti soteriologici. È perciò ancora sostenibile la tesi hegeliana secondo cui le grandi religioni appartengono alla storia stessa della ragione. Habermas può dirsi insieme agnostico e disposto ad imparare dalle religioni e dunque disposto ad un atteggiamento collaborativo, consapevole che lo Stato non confessionale «che si fonda su una base deliberativa apolitica, rappresenta in genere una forma di governo simile alla verità»[39]. È però evidente, anche da queste scarne battute, che nella prospettiva habermasiana la religione, e prima di tutto quella che si inscrive nella tradizione ebraico-cristiana, è una fonte quasi inesausta di significati, ma non ha un senso autonomo, vale a dire non dipende da Dio sia l'origine della conoscenza religiosa come grazia pubblicamente data, sia la sua sostanza o forza di liberazione. La ragione rincorre continuamente la religione nel tentativo di rendere traducibili i suoi contenuti nel linguaggio e nei termini di una filosofia postmetafsica e postsecolare.

3. Con quale laicità

Le tesi di Böckenförde – è stato osservato[40] – avevano un obiettivo primario: riconciliare i cristiani (*in primis* i cattolici) con lo Stato liberale moderno, mostrando che la piena realizzazione di questo non è antitetica al complesso di valori teologici che li individuano; lo Stato ha anzi trovato in essi, per via di contagio storico, le premesse per il suo nascere; perciò non è «il nemico», ma «la realtà capace di offrire a tutti gli uomini l'opportunità della libertà»[41]. Senza mai dimenticare che per sua iniziativa è stato sciolto il groviglio dei conflitti derivati dalle guerre di religione che hanno insanguinato l'Europa. La pace sociale faticosamente conseguita va sostanziata del valore della giustizia e dei beni di cui ciascun uomo necessita, come si evince dalla linea di pensiero dei grandi filosofi cristiani, *in primis* Agostino e Tommaso d'Aquino. La pace è data dal rispetto dell'ordine dell'essere e dell'ordine degli esseri; la convivenza pacifica e regolata di una comunità «è davvero quel bene comune che non può non rivestire un posto centrale nella convinzione di tutti»[42].

Da parte sua Habermas ha posto al centro dell'attenzione l'uso pubblico della ragione nella formazione dell'opinione e della volontà politica dei cittadini, riconoscendo il ruolo delle tradizioni e delle comunità religiose. Ne ha ampliato la nozione, rispetto a Rawls, al punto da includere in questo esercizio coloro che non possono o non riescono ad esprimere le loro convinzioni religiose in termini universalmente accessibili, purché riconoscano il principio dell'uso ideologicamente neutrale del potere e di conseguenza sia mantenuta chiara la separazione istituzionale di religione e politica. «Ciascuno deve sapere e accettare che oltre la soglia istituzionale che separa la sfera pubblica informale da parlamenti, tribunali e amministrazioni, contano solo le ragioni laiche»[43]. I contenuti di verità delle proposizioni religiose non si smarriscono nei meandri della sfera istituzionale se si trova il modo di "tradurli" con impegno cooperativo nella sfera pubblica politica, trasformandoli in argomentazioni universalmente comprensibili.

Entrambe le linee di pensiero paiono convergere nel ritenere che lo Stato liberale moderno sia in condizione di governare l'*ethos* diviso dei cittadini, evitando di ricorrere a forme di religione civile gravide di implicazioni non desiderabili, in vista del superamento della nozione di laicità che – almeno sul piano della teoria – punta ad escludere la religione dallo spazio pubblico. Il modello di *civil religion* statunitense non è componibile con questo progetto, anche se viene decontestualizzato dalla storia di una democrazia contraddistinta sin dalle origini da un accentuato pluralismo confessionale e da un apparato statale "leggero" rispetto a quello che si è affermato nei paesi dell'Europa, dove sono presenti correnti culturali ampiamente secolarizzate e confessioni religiose che hanno svolto la funzione di fonti etiche della convivenza civile. È altamente improbabile che si elabori «un sistema di credenze, di valori, di miti e di simboli che conferiscano un alone di sacralità alla società politica, alle sue istituzioni, alla sua storia, al suo destino nel mondo»[44], una religione civile la cui complessa fenomenologia ci è stata restituita, con l'uso della strumentazione sociologica, da Robert Bellah, e più recentemente, con le categorie dello storico, da Emilio Gentile[45].

Si è compreso come a queste condizioni storico-culturali irripetibili la separazione tra chiesa e Stato, garantita dal primo emendamento della costituzione (che dichiara l'incompetenza dello Stato «*respecting an establishment of religion, or prohibiting the*

free exercise thereof»), non abbia ostacolato la nascita di una forma di religione, al cui vertice è un Dio impersonale, il cui ambito di competenza è la sfera pubblica, il cui fine è il trascendimento delle singole espressioni religiose per unificare l'*ethos* frammentato di una nazione attraversata da flussi migratori di disparata provenienza culturale e religiosa. Una religione resa costantemente attuale da discorsi che attingono ad un simbolismo riferito a uomini, testi, luoghi, eventi definiti sacri per la nazione, alla quale viene affidato un compito esclusivo e messianico che incrementa, a sua volta, esiti in senso etico-teologico della politica; sacralizzata in qualche modo in virtù di una «metaforizzazione del religioso tradizionale»[46].

Né sembra persuasiva la tendenza – da più parti rilevata – a chiamare le chiese a farsi custodi del patrimonio culturale e valoriale dell'Occidente europeo; patrimonio che esse stesse hanno concorso ad edificare attraverso una storia bimillenaria, almeno a partire dal IV sec. a. C., da quando si è instaurata la pace tra cristianesimo e impero romano. L'universalismo cristiano ha potuto dar vita ad una comunità transnazionale, la cristianità «distinta sia dalla chiesa, sia dai singoli Stati, ma dotata di una sua unità con leggi e costumi comunemente riconosciuti […] l'unità che essa rappresentava era di ordine culturale, giuridico e politico, spesso antitetico a quella unità che il Vangelo del Regno promette alle donne e agli uomini tutti»[47].

Le società ampiamente secolarizzate della tarda modernità si sono emancipate dalle tutele ecclesiastiche, tendono a dissolvere la cristianità, e sono più che mai propense a mantenere il pluralismo e la libertà religiosa. Sono pure propense a dichiarare legittimo e auspicabile che le chiese permangano come «fattore di integrazione della società e nello Stato». Perché trasmettono valori e ne giustificano esplicitandone il senso, danno sostegno alle persone e insieme rappresentano un utile contrappeso all'individualizzazione eccessiva e all'atomizzazione della società. Nella frammentazione indotta dall'evoluzione delle culture postindustriali, la crescente secolarizzazione dei comportamenti e dei costumi non inibisce il riconoscimento del valore civile della religione nella sua complessa valenza culturale e identitaria.

Sotto il profilo della laicità dello Stato, l'ipotesi di fondare un'etica condivisa sui valori cristiani potrebbe risultare non adeguatamente inclusiva della pluralità delle presenze religiose e di quelle laiche. Inoltre, il privilegiamento di un orientamento religioso condurrebbe a scelte legislative avvertite in linea solo con il medesimo[48]. Sotto

il profilo teologico incombe poi il rischio che si attenui il senso dell'apporto originale del *kerygma* cristiano; e quindi il suo rinvio ad un futuro che relativizza i sistemi politici, economici, le ideologie e le culture nella loro naturale inclinazione a trasformarsi in «assoluti terreni» e, insieme, il suo forte invito ad un impegno storico nel segno della liberazione e della riconciliazione, mai finita e sempre da completare. La fede è essenziale alla storia dell'uomo se salvaguarda la costitutiva eccedenza dell'Evangelo[49].

La forma di religione civile che l'Europa ha conosciuto in età moderna è semmai il modello di laicità che in termini teorici e giuridici si è venuto configurando in area francese[50], dove lo Stato si è affermato come «il vero universale politico» e la religione la si voleva ricondotta nella sfera del privato individuale; dove l'enfasi è stata posta sull'articolo 3 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e dei cittadini* (1789) la quale esalta una nozione esclusiva della sovranità della nazione che sostanzia quella dello Stato e da cui deriva «la stessa autorità ecclesiale dei vescovi e dei papi», senza distinguere dunque l'ambito temporale della sfera religiosa; dove infine gli ideali rivoluzionari di libertà e di eguaglianza hanno promosso *une idéologie de combat* che si presenta, oltre che come concezione dello Stato negatore di ogni legame con l'istituzione ecclesiastica, come una concezione della verità da usare nella lotta contro la visione cattolica del mondo.

Trasposta in termini giuridici (con le leggi promulgate nel periodo 1881-'84 e con la legge del 9 dicembre 1905 che «costituisce tuttavia la base del regime giuridico della laicità francese»), tale impostazione ha comportato l'introduzione del principio della neutralità dell'insegnamento pubblico e il principio della separazione tra Stato e confessioni religiose «che avrebbe dovuto tradurre in questa materia il postulato liberale della separazione tra Stato e società civile»[51].

Questo tipo di laicità può essere definita «religione civile» (e così fu chiamata dai suoi sostenitori adattando una nota teoria roussoiana)[52], perché analogamente ad altri tentativi «è stata concepita e costruita come principio e valore universale in grado di inglobare e riconciliare i particolarismi dei diversi gruppi sociali»[53], compresi quelli religiosi, programma da imporre alla società in vista dell'emancipazione della coscienza umana da ogni condizionamento esterno con l'obiettivo di costruire un "*État emancipateur*", che bandisce ogni specificità culturale e religiosa dallo spazio pubblico.

Laicità come «punto di osservazione al disopra delle parti, di tutte le tradizioni e teologie, dal quale qualcuno *super partes* possa decidere»[54], con la pretesa di intervenire nell'ambito della società e della politica misurandone il grado di vicinanza o meno agli ideali astratti di cui è portatrice. Sempre più protagonista nella competizione che contrappone diversi sistemi di credenze e di valori e concezioni della società, «si fa parte tra le parti», non è più «espressione sintetica di valori universali che continua (un po' contraddittoriamente) a rivendicare»[55], rischiando così l'accusa di cadere in forme di autoritarismo illiberale e conseguentemente di non creare legame sociale e solidarietà tra i cittadini.

Dalla critica alla *laicité de combat* è venuta la prospettazione di un modello di laicità che sottolinea innanzitutto la dimensione giuridica, vale a dire la metodologia ritenuta più adeguata per regolare i rapporti tra lo Stato e la società civile differenziata, dismettendo la pretesa di dare forma ad essa sulla base di valori determinati. Per dirla con Silvio Ferrari, che ne ha presentato una suggestiva versione nelle sue essenziali nervature[56], si tratta di una laicità che «muove da un atteggiamento simpatetico verso il pluralismo organizzativo e normativo emergente a livello sociale ed è disposta a fargli spazio finché non urta chiaramente contro i valori indisponibili su cui si basa la convivenza civile»[57]. Il che significa l'accentuazione della dimensione procedurale, ma non l'assunzione di una qualche neutralità assiologica. I valori di eguaglianza, libertà e tolleranza sono pur sempre indicati come limiti dell'agire sociale e considerati nella loro generalità, come oggetto di un'insonne ripresa ermeneutica e quindi di un'applicazione aperta.

L'accoglienza del particolare nello spazio pubblico non ostacola la manifestazione di credenze e di appartenenze, promuove anzi un atteggiamento di fiduciosa apertura nei confronti dello Stato, percepito come «casa comune in cui ritrovare i segni e i simboli della propria tradizione particolare, accanto a quelli di altre tradizioni»[58]. In effetti «la laicità in sé non è capace di scaldare il cuore dei cittadini», lo è invece la libertà che essa garantisce a ciascuno di essi «di affermare i valori in cui crede» e di concorrere a «comporre il quadro dei principi comuni a tutta la comunità statale»[59]. Nel linguaggio di Habermas: tutto ciò è nel segno del potenziamento della virtù politica della reciproca frequentazione civile che, a sua volta, sollecita precisi atteggiamenti cognitivi; dal mutuo riconoscimento, alla disponibilità all'ascolto e all'apprendimento. Cambiamenti

di mentalità che non avvengono per caso e che tuttavia non possono essere governati con gli strumenti del diritto e della politica. Non sono però da escludere derive comunitariste nelle quali le fedeltà etnico-culturali fanno aggio sui vincoli di cittadinanza, così come non è da escludere l'emergere di ostacoli non facilmente superabili nella fatica di gestire «un modello di laicità che esige continue mediazioni per tradurre in norme il punto di equilibrio tra universale e particolare ritenuto sufficiente alla comunità dei cittadini»[60].

Per regolare il rapporto tra pluralismo, spazi pubblici e istituzioni statuali, rimane indispensabile l'intervento del diritto che garantisce, in ultima istanza, una laicità tale da permettere la libera ricerca delle verità ultime; verità da affermare e confrontare. Lo Stato laico non nega l'esistenza di una verità, ma afferma di non essere competente ad attestarla e lascia ad una serie di soggetti sociali (tra cui le chiese) il compito di definirle. Questi soggetti agiscono in regime di pluralismo e possono influenzare la legislazione statale «in proporzione alla ricezione dei loro valori nel corpo sociale». Ma la legislazione non può essere «sequestrata, nel senso che non può identificarsi con alcuno di questi sistemi di valori»[61].

Piergiorgio Grassi

Bibliografia

AA.VV., (a cura di E. Arens), 1989, *Habermas e la teologia*, Brescia, Queriniana, 1992.

Bellah, R. N., 1970, *Al di là delle fedi*, Brescia, Morcelliana, 1975.

Berger, P. L., 1992, *Una gloria remota. Aver fede nell'epoca del pluralismo*, Bologna, Il Mulino, 1994.

Böckenförde, E.-W., 1965, «Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil», in *Stimmen der Zeit*, 176, 1965, pp. 199-213.

—, 1967, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburstag*, Stuttgart, Kolhammer 2006 (trad. it.: *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Brescia, Morcelliana, 2006).

—, 1991a, S*tato, costituzione, democrazia*, Milano, Giuffré, 2006.

—, 1991b, *Diritto e secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

—, 2004, «Verità e libertà. Responsabilità della Chiesa nel mondo di oggi», in *Il Regno*, 20, 2004.

Cangiotti, M., 2002, *Modelli di religione civile*, Brescia, Morcelliana.

Casanova, J., 1994, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, Il Mulino, 2000.

Cavana, P., 1998, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza cristiana a confronto*, Roma, Editrice A.V.E.

Ferrrari, S., 2006, «Laicità asimmetrica», in *Il Regno - Attualità*, 6, 2006, pp. 200-212.

Filoramo, G., 2004, *Cos'è la religione*, Torino, Einaudi.

Gentile, E., 2001, *Le religioni della politica. Fra democrazia e totalitarismi*, Roma-Bari, Laterza.

Habermas, J., 2004a, *Tempo di passaggi*, Bari-Roma, Laterza.

—, 2004b, *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

—, 2007, «Alleati contro i disfattisti», *Il Sole-24ore*, 18 febbraio 2007.

Hübner, K., 2005, *Das Christentum im Wettstreit der Religionen*, Tübingen, Mohr Sieberg.

Nicoletti, M., 2006, *Per amore della libertà. Lo Stato moderno e la coscienza*, introduzione all'edizione italiana di Böckenförde (1967), pp. 5-27.

Marx, K., 1843, *La questione ebraica*, in *Scritti politici giovanili*, Torino, Einaudi, 1950.

Piana, G., 2005, «Ritorna la religione civile?», in *Credereoggi*, 4, 2005, pp. 113-118.

Poulin, P., 1982, *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, PUF.

Ratzinger, J.-Habermas, J., 2004, *Etica, Religione e Stato liberale*, Brescia, Morcelliana, 2005.

Rawls J., 1993, *Liberalismo*, a cura di S. Veca, Milano, Edizioni di Comunità, 1994.

Rousseau, J.J., 1762, *Del Contratto sociale*, in *Opere*, Firenze 1972, Sansoni editore.

Ruggieri, G., 2004, «Una religione civile europea?», in *Concilium*, 40/2, 2004, pp. 118-128.

Rusconi, G.E., 2005, «La variante laica», *Il Regno - attualità*, 2, 2005, pp. 24-28.

Weithmann P.J., 2002, *Religion and the Obligation of Citizenship*, Oxford, Oxford University Press.

Wolterstorff, N., 1997, *Religion in the public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanhan (Mad.).

Note

[1] Casanova (1994). Cfr. anche (1992, 31-83).
[2] Filoramo (2004, 16). «L'Islam […] pur tenendo presente la sua complessità e varietà, non ha partecipato in genere al progetto dello Stato laico» (*Ivi*).
[3] Habermas, *I fondamenti prepolitici dello Stato liberale*, in Ratzinger-Habermas (2004, 31-32). Il saggio si trova ora anche in Habermas (2004b, 5-18).
[4] Böckenförde (1967, ed. it. 68). Questo testo è preceduto nell'edizione italiana da una documentata e illuminante introduzione di M. Nicoletti (2006, 5-27). Cfr. anche dello stesso Böckenförde (1991a) e (1991b).
[5] Rusconi (2005, 25).
[6] Habermas (2004, 26).
[7] Ratzinger, *Ciò che tiene unito il mondo*, in Ratzinger-Habermas (2004, 148). Ratzinger riprende una citazione di Hübner (2005, 148).
[8] Böckenförde (1967, 34-45). Per Böckenförde, il processo che ha visto la politica sottrarsi da vincoli di carattere religioso ha avuto inizio con la lotta per le investiture (1057-1122). In tale contrapposizione il vecchio mondo politico religioso, che si percepiva profondamente unitario, è stato incrinato nella sua compattezza con la nascita della distinzione e della separazione tra "spirituale" e "secolare". Distinzione e separazione sono diventate i temi di fondo della storia europea.
[9] *Ivi*, 35.
[10] *Ivi*, 47 ss.
[11] Cfr. Poulin (1982).
[12] Böckenförde (1967, 59).
[13] Marx (1843). Com'è noto, Marx polemizza aspramente con Bruno Bauer nel sostenere che non basta emancipare lo Stato dalla qualifica di Stato cristiano, perché si abbia l'uomo emancipato. E anche lo Stato liberale che garantisce i diritti dell'uomo nel senso della Rivoluzione francese, è ben lontano dall'obiettivo di rendere impossibile la religione, la quale rende ostile il cristiano all'ebreo e viceversa. Perché questo accada, occorre la rivoluzione della società civile.
[14] Nicoletti (2006, 13).
[15] Böckenförde (1967, 66).
[16] *Ivi*.
[17] *Ivi*.
[18] Böckenförde (2004, 722). Il Testo di Böckenförde, riassuntivo della lunga riflessione sul rapporto tra cristianesimo e modernità, è stato letto alla *Katholische Akademie* di Monaco di Baviera, in occasione del conferimento del Premio Romano Guardini. Cfr. anche Böckenförde (1965).
[19] Böckenförde (2004, 722).
[20] *Ivi*. «Di conseguenza – nota Böckenförde – i cristiani avvertono tutto ciò non come un divellere le radici cristiane del proprio paese, ma come caratteristica costitutiva di tali origini, appunto perché la libertà religiosa è inerente alla verità stessa del cristianesimo». Inoltre nel dialogo (ineludibile) con l'Islam la Chiesa può essere più convincente perché «pur non avendo sostenuto essa stessa in passato consistenti posizioni di tolleranza e di rispetto della libertà religiosa altrui, è stata ciononostante in grado di riconoscere e superare spontaneamente il proprio errore».
[21] Ratzinger-Habermas (2004, 21-22).
[22] *Ivi*, 22.
[23] *Ivi*, 21.
[24] *Ivi*.
[25] *Ivi*, 25.
[26] *Ivi*, 29-30.
[27] Habermas (2004b).
[28] Rawls (1993).
[29] Habermas prende in esame rispettivamente le posizioni di Weithmann (2002) e quelle di Wolterstorff (1997), quest'ultimo essendo a sua volta impegnato in una discussione con Robert Audi. [ho dovuto modificare leggermente il testo di questa nota per adattare i riferimenti bibliografici; confrontarla con la nota nel testo originale del prof Grassi - NdR]
[30] Habermas (2004b, 33).

[31] *Ivi*, p. 34.
[32] Habermas si è progressivamente interessato alla produzione teologica anche in seguito alla ricezione e alla discussione della sua opera da parte dei teologi stessi. Cfr. a questo proposito AA.VV. (1989), a cura di E. Arens, con un denso editoriale di R. Mancini (1992). Di Habermas si veda in (2004a) il *Dialogo su Dio e il mondo* con Eduardo Mendieta, teologo della liberazione, e il saggio *Israele o Atene, A chi appartiene la ragione anamnestica* (149-159) dedicato all'opera di Johann Baptist Metz: «Sono affascinato dal pensiero di Johann Baptist Metz – scrive Habermas – perché vi ritrovo intenzioni comuni al di là delle rispettive posizioni. È sorprendente che io mi scontri, da una prospettiva di ateismo metodico, con questioni analoghe a quelle trattate dal collega teologo. Ma la cosa ancor più sorprendente è il parallelismo delle risposte» (*Ivi*, 149).
[33] Habermas (2004b, 42).
[34] *Ivi*, 45.
[35] *Ivi*, 42.
[36] *Ivi*.
[37] *Ivi*, 44.
[38] Nicoletti (2006, 25).
[39] Habermas (2004b, 47).
[40] Nicoletti (2006, 25).
[41] *Ivi*.
[42] *Iv*i, 42.
[43] Habermas (2004b, 28). Habermas è però sempre più preoccupato del «disfattismo che cova» dentro la filosofia contemporanea, sia nella declinazione postmoderna della dialettica dell'Illuminismo, sia nello scientismo positivistico. Ritiene infatti che la ragione postmetafisica non sia in grado di sostenere la ragion pratica di fronte all'indebolimento «della forza motivazionale delle sue buone ragioni». Le tendenze di «una modernizzazione deragliata» ostacolano gli imperativi della sua morale di giustizia. Chiede perciò che si stabilisca un fronte comune di lotta con la coscienza teologica delle religioni mondiali (*in primis* con il cristianesimo), le cui condizioni di possibilità sono date dal riconoscimento da parte della ragione moderna della comune origine di filosofia e religione, «ossia a quella rivoluzione dell'immagine del mondo che accadde a metà del primo millennio avanti Cristo» e che Jaspers ha chiamato «epoca assiale». A loro volta i teologi devono venire a capo delle sfide portate dalla ragione postmetafisica alla sintesi di metafisica greca e fede biblica elaborata a partire da Agostino, per arrivare a Tommaso, che la ragione moderna ha contribuito a dissolvere con il risultato di aprire la strada alla scienza naturale moderna, all'idea moderna di democrazia e di diritto, alla presa d'atto delle differenze culturali. Sono spinte effettive alla *disellenizzazione* che se hanno contribuito a far nascere l'idea moderna della ragione secolare, non sono da escludere «dalla genealogia di una ragione comune di credenti, non credenti o altrimenti credenti». Cfr. Habermas (2007).
[44] Filoramo (2004, 341).
[45] Cfr. Bellah (1970); Gentile (2001). Ma si veda anche Cangiotti (2002).
[46] Filoramo (2004, 334).
[47] Ruggieri (2004, 119).
[48] Ferrari (2006, 206). «Quest'esito è pienamente legittimo, ma solo al termine di un processo di selezione in cui tutti i concorrenti si muovano in condizioni di parità, senza che ad uno di essi sia riconosciuta per legge una posizione di vantaggio» (*Ivi*).
[49] Su queste problematiche cfr. Piana (2005). Cfr. anche la posizione di Ruggieri (2004, 127-129). Di fronte all'alternativa rappresentata o da una Chiesa che accetta di configurarsi pubblicamente «in maniera tale da rendere visibile la logica del Vangelo» o che accetta, sia pure parzialmente, di perseguire anche gli scopi di una determinata società, Ruggieri ricorda la «sofferenza responsabile» di Francesco d'Assisi che invitava i suoi seguaci ad essere fedeli alla *forma evangelii* e insieme alla *forma ecclesiae romanae*. «La storia infatti mostra come il tentativo di innalzare come uno stendardo di guerra l'una forma contro l'altra […] ultimamente ignora il Vangelo della misericordia di colui che «ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia» (*Rom*., 11, 3)
[50] Cfr. il documentato lavoro di Cavana (1998).
[51] *Ivi*, 88.
[52] Cfr. Rousseau (1762). «Vi è dunque una professione di fede puramente civile, della quale spetta al sovrano fissare gli articoli, non precisamente come dogmi religiosi, bensì come sentimenti di socievolezza, senza dei quali è impossibile essere buon cittadino o un suddito fedele» (*Ivi*, 427).
[53] Ferrari (2006, 207).

[54] *Ivi*, 208.
[55] Nella laicità “alla francese” lo Stato si manifesta con i tratti della casa comune, «nella quale dovrebbero tutti trovarsi a proprio agio, perché è priva di qualsiasi segno distintivo, particolare che la contraddistingua come appartenente ad una cultura, a una religione, a un’etnia specifica» (*Ivi*).
[56] *Ivi*.
[57] *Ivi*.
[58] *Ivi*.
[59] *Ivi*.
[60] *Ivi*, 208-209.
[61] Ferrari è molto netto nel precisare le regole che devono essere alla base del continuo confronto esigito dal pluralismo; nella discussione pubblica non possono essere presentate posizioni che dicano «un riferimento diretto ed esclusivo alla volontà divina». Il pubblico dibattito deve strutturarsi con «argomentazioni che tutti possono riconoscere in base al corretto uso della propria ragione», se si vuole che si arrivi consensualmente alle decisioni. In questo, mi pare che Ferrari sia più limitativo rispetto alle tesi di Habermas. Una volta poi che si sia giunti a deliberare a maggioranza, la norma e le norme adottate debbono essere rispettate da tutti. Il principio di maggioranza dev’essere però corretto, per non degenerare in «dittatura della maggioranza», dal riconoscimento di alcuni fondamentali diritti universali della persona.