



ORDINES

Per un sapere interdisciplinare sulle istituzioni europee

ISSN 2421-0730

NUMERO 2 – DICEMBRE 2018

GIOVANNI BLANDO

La “perdita di natura assiomatica” della credenza: i diritti religiosi tra secolarizzazione e pluralismo

ABSTRACT – The paper offers a reflection on the present role of religions in the pluralistic context of the constitutional state. The argument moves from the paradigm of secularization, as developed by Charles Taylor and Peter L. Berger and concludes for a new hermeneutical consciousness for religious rights.

KEYWORDS – pluralism; secularization; Charles Taylor; Peter L. Berger; religious rights.

GIOVANNI BLANDO*

La “perdita di natura assiomatica” della credenza: i diritti religiosi tra secolarizzazione e pluralismo**

SOMMARIO: 1. Premessa - 2. Il fatto del pluralismo - 3. La secolarizzazione - 3.1. Charles Taylor. La “perdita di natura assiomatica” della credenza - 3.2. Peter L. Berger. Dal paradigma della secolarizzazione al paradigma del pluralismo; 4. Conclusione

1. Premessa

Solitamente ci si sofferma su quale sia (da un punto di vista descrittivo) o ci si chiede quale debba essere (da un punto di vista normativo e critico) il ruolo del Diritto rispetto alle religioni. Ciò avviene, in particolare, con riguardo a quelle pratiche (mutilazioni genitali, porto del velo, insegnamento della religione nelle scuole pubbliche) che, connotate religiosamente, presentano problemi di compatibilità con la natura dello Stato costituzionale di diritto che è per definizione uno stato democratico e liberale. Come sottolineato da Lorenzo Zucca, infatti, i conflitti più radicali tra Diritto e religioni si verificano proprio al livello dei principi costituzionali e dei diritti fondamentali che per la loro indeterminatezza generano una molteplicità di interpretazioni diverse¹.

*Dottore di ricerca in “Diritti umani. Teoria, storia e prassi” presso l’Università degli Studi di Napoli – Federico II, in co-tutela con la Universidad de Alicante.

**Contributo sottoposto a valutazione anonima.

¹ L. ZUCCA, *Law v. Religion*, in IDEM, *A Secular Europe. Law and Religion in the European Constitutional Landscape*, Oxford University Press, Oxford, 2012, 45 – 64, p. 46. Cfr. sul punto G. PINO, *Diritti e interpretazione. Il ragionamento giuridico nello Stato costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2010, 115 – 142.

Il presente saggio non verte però sulle strategie che il Diritto ha adottato, adotta e dovrebbe adottare rispetto ai «diritti religiosi»². Storicamente tali strategie hanno dovuto rispondere a due problemi generali: il primo è quello del rapporto tra Stato e Chiesa, configurabile quale problema *esterno* cioè di relazione tra lo Stato ed un'altra istituzione³; il secondo è quello della relazione tra lo Stato e le religioni (intese quali confessioni istituzionalizzate o semplici credenze), problema *interno* ad una medesima istituzione, o, per dirla con le parole di Silvio Ferrari, di relazione tra i «diritti dell'uomo» («diritti che spettano ad ogni essere umano per il solo fatto di essere una persona») e i «diritti di Dio» («diritti che vengono rivendicati da un individuo o da una comunità in base alla convinzione che essi corrispondano ad una legge rivelata da Dio o inclusa in un ordine cosmico che precede ogni essere umano»)⁴.

Il saggio intende, piuttosto, soffermarsi succintamente sul ruolo attuale delle religioni nel contesto pluralistico dello Stato costituzionale di diritto (2.), utilizzando come chiave di lettura il paradigma della secolarizzazione (3.), così come inteso da Charles Taylor (3.1.) e Peter L. Berger (3.2.), e provando a concludere nel senso di una nuova consapevolezza ermeneutica per i diritti religiosi (4.).

2. Il fatto del pluralismo

² Adotto qui la distinzione fatta propria da M. ATIENZA, *Filosofía del derecho y transformación social*, Editorial Trotta, Madrid, 2017, 13 tra “Diritto” con l’iniziale maiuscola che indica il “Diritto oggettivo o la scienza del Diritto” e “diritto” con la lettera minuscola che indica, invece, il “diritto soggettivo”.

³ N. BOBBIO, *Teoria dell'ordinamento giuridico*, Giappichelli, Torino, 1960, 185.

⁴ S. FERRARI, *Diritti dell'uomo e diritti di Dio. Una tensione ineliminabile?*, in *Rivista di filosofia del diritto*, VI, 1/2017, 165 – 180, 165.

I motivi del crescente interesse per il ruolo che il Diritto assume (o deve assumere) nei confronti delle religioni sono abbastanza evidenti: le massicce correnti migratorie, la frammentazione etico-religiosa e il conseguente incremento della conflittualità politico-sociale presente all'interno degli stati occidentali hanno contribuito ad alimentare la discussione sulle relazioni tra il Diritto e le religioni. Tali motivi rappresentano, dunque, situazioni di fatto dalle quali prendere le mosse al fine di valutare il ruolo attuale delle religioni nello Stato costituzionale di diritto. Tra questi motivi riveste particolare importanza un fattore empirico che, da parte di più autorevoli voci, è stato indicato come il *fatto del pluralismo*⁵. Riprendendo un'acuta riflessione di Francesco Viola, potrebbe dirsi che «il fatto del pluralismo è uno dei pochi su cui tutti concordano, tant'è che su questo punto non ci sono opinioni pluralistiche»⁶. Una certa convergenza si riscontra, tuttavia, anche nel riconnettere a questo fenomeno una conseguenza ben precisa, ovvero la conflittualità e la potenziale distruttività del tessuto sociale di cui esso si fa portatore. Queste caratteristiche intrinseche del fatto del pluralismo (che d'ora in avanti mi limiterò a chiamare «pluralismo», intendendo con esso, appunto, il fatto empiricamente rilevabile di una «coesistenza fra forme di vita differenti»⁷) vengono chiaramente

⁵ In tal senso, tra gli altri, a mero titolo esemplificativo: N. ZANON, *Pluralismo dei valori e unità del diritto: una riflessione*, in *Quaderni costituzionali*, a. XXXV, n. 4, dicembre 2015, 927; T. M. SCHMIDT, *Discorso religioso e religione discorsiva nella società postsecolare*, Trauben, Torino, 2009, 27; B. PASTORE, *Condizioni di laicità*, in *Ragion Pratica*, 28 giugno/2007, 7 – 16, 9.

⁶ F. VIOLA, *Pluralismo e tolleranza* in G. DALLA TORRE (a cura di), *Lessico della laicità*, Studium, Roma, 2007, 227 – 237, 227.

⁷ Ibidem. Nel saggio si farà esclusivamente riferimento al pluralismo inteso nel suo senso descrittivo. Puntuale su questa distinzione B. PASTORE, *Impegni ermeneutici: il diritto e le tensioni del pluralismo culturale*, in *Ars Interpretandi*, 1/2012, 41 –

acute quando a contendersi il campo sono credi religiosi differenti che pretendono inevitabilmente di avere l'ultima parola sul pensiero e sull'azione individuale. Quando, cioè, entrano in gioco visioni religiose della vita è più alto il rischio, connaturato al pluralismo, di una deriva eccessivamente monista che allenti in maniera definitiva quei doveri di solidarietà e rispetto reciproco che pure stanno alla base di una società democratica, innestando negli individui la convinzione che «attorno a una proprietà ci [possa] essere solo una opinione corretta»⁸. È innegabile, infatti, come nelle visioni religiose (e, a onor del vero, non fanno a ciò eccezione anche molte delle più diffuse concezioni filosofiche o etiche) sia più accentuata quella «pretesa di verità e universalità»⁹, che molte volte le rende incompatibili con altre visioni della medesima natura. Tale incompatibilità (insieme ad altre caratteristiche fondamentali) fa del pluralismo contemporaneo un fatto diverso rispetto ai pluralismi che la storia dell'umanità ha già conosciuto¹⁰. Con l'emancipazione

58, quando afferma che «Pluralismo, invero, è concetto plurale. Include alcune famiglie di significati, una delle quali rinvia al pluralismo culturale. Pluralismo, in questa accezione, significa multiculturalismo, che va inteso, sotto un profilo descrittivo, come compresenza di più comunità etnico-culturali all'interno di una medesima comunità politica e, sotto il profilo valutativo, come un modello normativo orientato a considerare le differenze etnico-culturali meritevoli di riconoscimento e di tutela» (42).

⁸ S. F. MAGNI, *Che cos'è il relativismo morale?*, Carocci editore, Roma, 2015, 20.

⁹ F. VIOLA, *Pluralismo e tolleranza* in *Lessico della laicità*, cit., 230.

¹⁰ È ampiamente riconosciuto, infatti, che il pluralismo non sia un fenomeno nuovo, ma solamente una maniera nuova di atteggiarsi di un fenomeno vecchio. Sul punto si vedano, oltre al già citato F. VIOLA, *Pluralismo e tolleranza* in *Lessico della laicità*, cit., il recente ed esaustivo contributo di P. L. BERGER, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, EMI, Bologna, 2017.

Per evidenziare le caratteristiche del pluralismo contemporaneo Viola prende le mosse dalla distinzione tra *pluralità* e *pluralismo*. In particolare, mentre la

pluralità è «la molteplicità delle culture, delle religioni, delle etiche» ed essa “c’è sempre stata e, sicuramente, in modo ben più ricco e variegato dell’attuale», il pluralismo «sorge perché la pluralità è minacciata» e presenta alcune caratteristiche che non appartengono alla pluralità. In primo luogo, «la conflittualità e l’incompatibilità, almeno apparenti»; in realtà, anche nella pluralità esiste il conflitto ma rispetto al pluralismo, che è portatore di un conflitto «distruttivo», la pluralità è connotata da un pluralismo «costruttivo». In secondo luogo, il pluralismo è un fatto culturale che appartiene al mondo umano, perché in natura esiste la pluralità, non il pluralismo. In terzo luogo, il pluralismo è caratterizzato dalla vicinanza, dal contatto e dalla promiscuità tra culture differenti, attributi che in un mondo globalizzato come il nostro risultano evidentemente accentuati. Infine, e questa è secondo Viola la qualità tipica del pluralismo contemporaneo, esso si basa sul “rifiuto dell’uniformità anche all’interno dello stesso gruppo di appartenenza, cosicché c’è una frammentazione interna delle culture, delle religioni e delle concezioni di vita” che pone l’accento sull’individuo «poiché l’uniformità di un gruppo è resa difficile dalla crisi dell’autorità, almeno nelle società più sviluppate» (227 - 229).

Berger, invece, sottolinea che «il pluralismo [...] è esistito, in forme diverse, in varie epoche della storia». Il filosofo di origini austriache adduce gli esempi delle culture dell’Estremo Oriente (Cina e Giappone in particolare), dell’India preislamica, dell’ellenismo fiorito nei centri urbani del tardo Impero romano, della stessa storia dell’islam in cui «ci sono stati periodi[...] nei quali i governanti hanno consentito e persino incoraggiato il pluralismo religioso e culturale, come nella Spagna musulmana, nell’India Moghul e nell’Impero ottomano[...]» o, ancora, del Medioevo cristiano in Europa «un periodo non molto rinomato per la tolleranza» che ha “tuttavia conosciuto episodi di pluralismo» come il governo degli Hohenstaufen in Sicilia o la Langue d’Oc sotto il conte di Tolosa (25 - 26). Ciononostante, il pluralismo religioso contemporaneo è diverso perché ha saputo (o, meglio, dovuto) adeguarsi al fenomeno della globalizzazione: «Non solo grandi masse di persone si spostano in tutto il pianeta, temporaneamente come viaggiatori o permanentemente come migranti; vi è anche un enorme aumento della conversazione «virtuale», perché la stampa e i media elettronici diffondono la conoscenza di culture diverse dalla propria” e «la religione non rimane fuori da questa interazione planetaria». Ciò è dimostrato, secondo Berger, da casi emblematici quali la grande Conferenza missionaria mondiale di Edimburgo del



illuministica del pensiero si è creata una humus fertile per il dialogo razionale, la critica intorno ai valori e la frammentazione delle credenze religiose, tale da rendere il pluralismo sempre più spesso sinonimo di «scontro tra idee». L'avvento di nuovi attori sociali inaspettati, come ad esempio i soggetti di fede islamica, ha poi convertito questo scontro tra idee in vero e proprio «scontro tra civiltà»¹¹, tanto diverse nei loro tratti tipici da sembrare impedito nel

1910 o la svolta in senso missionario dell'induismo che alimentano un «mercato internazionale delle religioni» modificando il paradigma del pluralismo religioso che «non è più un fenomeno limitato agli occidentali curiosi che si aggirano tra gli scaffali della sezione «Religioni» nelle migliori librerie» (70 – 72).

La 'lettura' del pluralismo moderno offerta da Berger è ben riassunta nelle parole di H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010, 28: «Berger è pienamente consapevole che il pluralismo moderno non è una novità storica, anche se tende a considerarlo l'eccezione invece che la regola. Egli considera il nostro pluralismo moderno come «incredibilmente simile» a quello dell'antichità, in particolare alle condizioni di vita delle grandi città-stato dei «tempi tardo-ellenistici e romani». Il solo tratto veramente specifico del pluralismo *moderno*, che si rende evidente nelle sempre più grandi ed eterogenee aree urbane della nostra epoca, è che esseri umani appartenenti a un gran numero di culture spesso vivono a stretto contatto e s'incontrano frequentemente assai più che in passato». Joas è, comunque, molto critico sul concetto di pluralismo moderno avanzato da Berger. A suo avviso, infatti, «il pluralismo religioso [è] sempre stato una caratteristica intrinseca della storia religiosa europea» e «l'Europa non è mai stata totalmente cristiana; il giudaismo e l'islam fanno anch'essi parte del retaggio culturale europeo.» Il sociologo tedesco si spinge addirittura ad affermare che «l'immagine che offre Berger del pluralismo moderno è caratterizzata da un contrasto storico esagerato, che implica che fino a tempi recenti fosse comune essere circondati soltanto da correligionari e rimanere non influenzati da dubbi religiosi».

¹¹ Questa visione è stata alimentata con forza dai media come dimostrano in maniera articolata ed esaustiva C. BOTTICI – B. CHALLAND, *The Myth of the Clash of Civilizations*, Routledge, Londra, 2007. In uno scritto più recente, IDEM, *Islam and the Public Sphere: Public Reason or Public Imagination*, in LORENZO ZUCCA –

confronto aperto ed intrinsecamente mute nel dialogo. L'apertura illuminista alla critica degli assunti religiosi che prima si credevano esenti dalla discussione razionale ha così avuto l'effetto di porre al centro della riflessione filosofica l'uomo e la sua capacità di pensiero, consentendo sul piano individuale una più libera scelta anche in materia religiosa, scelta che si è poi spostata da un piano meramente fattuale ad uno più marcatamente normativo, con le Dichiarazioni di fine Settecento e la successiva costituzionalizzazione della libertà religiosa.

Tale situazione ha trovato una fortunata definizione all'interno del famoso testo di John Rawls, *Political Liberalism*:

CAMIL UNGUREANU (a cura di), *Law, State and Religion in the New Europe: Debates and Dilemmas*, Cambridge University Press, New York, 2012, 115 – 133, i due autori, facendo particolare riferimento agli sviluppi posteriori all' 11 settembre affermano come «instead of presenting these events as the result of the actions of single individual human beings acting out of a more or less complex series of motivations, both US and Europe media largely presented the mass a clash between civilizations. The result is that the idea of a clash between Islam and the West has become one of the most powerful political myths of our time.» (118). Sul punto cfr. G. BAUMAN, *L'enigma multiculturale*, il Mulino, Bologna, 2003, 75 – 86. Secondo Bauman «sono i media e i politici più importanti che, ciascuno nel proprio paese, commentano «il problema musulmano», ed essi trovano utile ritrarre questo problema come un problema globale[...]. Dire[...]che l'«Islam» è un problema in tutto il mondo occidentale ci consente di incolpare l'«Islam» in quanto tale e i musulmani in quanto tali dovunque siano.» La chiave di lettura offerta da Bauman, che giustificherebbe anche l'apparente impossibilità di comunicazione tra due mondi opposti, consiste nella convergenza di linguaggio tra i media e i politici occidentali e i rappresentanti delle comunità musulmane che, spesso, «pretendono di parlare per «la comunità musulmana» o per l'Islam *tout court*» (76), ingenerando la convinzione di appartenere ad universi di senso totalmente incompatibili.



A modern democratic society is characterized not simply by a pluralism of comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines but by a pluralism of incompatible yet reasonable comprehensive doctrines. No one of these doctrines is affirmed by citizens generally. Nor should one expect that in the foreseeable future one of them, or some other reasonable doctrine will ever be affirmed by all, or nearly all, citizens¹².

Le «comprehensive doctrines» che oggi si fronteggiano il campo devono fare i conti con una avvenuta razionalizzazione dello spazio pubblico che non ammette, come invece avveniva un tempo, l'imposizione di un pensiero unico o il ricorso, per finalità argomentative, a mere petizioni di principio¹³. I limiti politici e

¹² J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, xviii.

¹³ La petizione di principio è un modello archetipico di fallacia. Come afferma M. ATIENZA, *Curso de argumentación jurídica*, Madrid, Editorial Trotta, 2013, p. 116 «hay argumentos que tienen la apariencia de ser buenos, pero que no lo son, y a los que tradicionalmente se ha denominado «falacias»». Uno di questi argomenti, solo apparentemente buoni, è la petizione di principio che consiste in un «tipo di argomento che pretende di provare (o dimostrare la prova del)la conclusione c^* sulla base di una premessa P^* controversa o comunque inadeguata – o per il fatto che P^* è un'asserzione equivalente a c^* , o per il fatto che P^* presuppone a sua volta c^* o si regge su di essa» (la definizione, da me tradotta, è di P. IKUENOBE, *On the Theoretical Unification and Nature of Fallacies*, in *Argumentation*, 18/2, 189 – 211).

Un esempio chiarissimo sul punto è offerto da L. VEGA REÑON, *Si de argumentar se trata*, Montesinos, 2003, 86 – 88: «Veamos este argumento: «Dios es, conforme a la recta concepción de su naturaleza, el ser dotado de todas las perfecciones. Ahora bien, existir es una perfección. Luego, Dios existe». Tomado como un texto aislado es una deducción lógicamente concluyente: un argumento no sólo bueno sino «glorioso» - podría decir Humpty Dumpty -. Pero si se aduce con pretensiones de prueba en el contexto de una discusión acerca de la existencia de Dios, es decir

giuridici posti dalla comunità d'appartenenza impegnano il cittadino nella «traduzione» degli argomenti religiosi che intende utilizzare¹⁴ o, quantomeno, gli impongono di accettare che tali argomenti possano

come un remedo del famoso «argomento ontológico» de Anselmo de Bec, no pasa de constituir una petición de principio – cuya conclusión se limita a reiterar una de las presuntas perfecciones que definen la divinidad-, para quienes cuestionan la existencia de tal suma de perfecciones o la idea de que la existencia es una perfección; entonces ya no es un argumento tan bueno. En fin, la eficacia o el poder de convicción del «argumento ontológico» mismo resultan problemáticos: el argumento convence a los convencidos – de acuerdo con el diagnóstico de que se trata de una petición de principio -; y si era incontestable para su autor, en el último tercio del s. XI, no ha dejado de verse en entredicho en la historia posterior de la teo-filosofía.»

¹⁴ Come noto l'idea del *proviso* rawlsiano, secondo cui «in due course public reasons, given by a reasonable political conception, [must be] presented sufficient to support whatever the comprehensive doctrines are introduced to support» (J. Rawls, *Political Liberalism*, cit., II), è stata ripresa criticamente da J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma – Bari, 2006, 33, secondo il quale «lo Stato liberale non deve trasformare la debita separazione *istituzionale* tra religione e politica in un peso *mentale e psicologico* che è impossibile imporre ai suoi cittadini credenti». Piuttosto, secondo Habermas, lo Stato liberale, una volta ribadita ai cittadini religiosi l'esigenza di una «capacità epistemica di considerare le proprie convinzioni religiose anche dall'esterno, riflessivamente, e di collegarle a concezioni laiche», deve, allo stesso tempo, consentire a questi ultimi di «esprimere e motivare le loro convinzioni in un linguaggio religioso anche quando non trovano per esse «traduzioni» laiche». Sul punto si rimanda a G. Blando, *Il principio di laicità. Intervista ad Alfonso Ruiz Miguel*, in *Rivista di filosofia del diritto*, VII, 1/2018, 193-206, dove Ruiz Miguel afferma, a mio modo di vedere giustamente, che «se ci sono argomenti che possono essere «tradotti» istituzionalmente, come Habermas suggerisce, tradurli deve essere un compito di chi li formula e non di chi li ascolta. Però esistono argomenti che non sono traducibili. In questo caso le credenze religiose, in quanto tali, sono religiose e appartengono a una sfera che non deve fare parte del dibattito pubblico. Che senso avrebbe «tradurle» in qualcosa di diverso?».



costituire oggetto di vaglio critico all'interno del discorso pubblico¹⁵. Non è un caso che proprio sulle questioni che non ammettono una soluzione definitivamente e razionalmente orientata si verifichino gli scontri più duri tra visioni del mondo differenti. Se da una parte, infatti, si sono create nuove condizioni per il dialogo e, più in generale, per l'argomentazione razionale, dall'altra ci si è dovuti interrogare circa «i limiti della razionalità nel giudicare le questioni riguardanti il senso ultimo dell'esistenza e della natura dello sviluppo umano»¹⁶. Ciò spiega, in parte, perché, nonostante una costante e diacronica razionalizzazione della vita umana, la religione abbia mantenuto un innegabile protagonismo tra le diverse concezioni della vita. Anzi, tale ruolo appare incentivato, e in qualche misura accresciuto, proprio dalla pluralità di opzioni che in materia etica e morale vengono oggi offerte all'uomo. Non può negarsi facilmente come il pluralismo inneschi un processo di relativizzazione delle credenze capace di ingenerare nell'uomo uno stato d'ansia che lo induce a ricercare nuove forme di certezza intorno alle questioni

¹⁵ Ovviamente, tale vaglio critico non potrà prescindere da una delle caratteristiche intrinseche delle credenze religiose, ben definita, a mio avviso, da B. LEITER, *Why Tolerate Religion?*, Princeton University Press, 2013, 34 – 35, come «*insulation from evidence*». Secondo Leiter, infatti, le religioni «do not answer ultimately (or at the limit) to *evidence* and *reason*, as these are understood in other domains concerned with knowledge of the world. Religious beliefs, in virtue of being based on «faith», are insulated from ordinary standards of evidence and rational justification, the ones we employ in both common sense and in science».

¹⁶ J. MACLURE – C. TAYLOR, *La scommessa del laico*, Laterza, Roma – Bari, 2013, 6. Sul punto cfr. S. GINER, *El porvenir de la religión. Fe, humanismo y razón*, Barcellona, Herder, 2016, 12: «Sin embargo, lo sobrenatural y misterioso seguirá fascinando a muchos. Por su parte, la razón permitirá que nos emancipemos del misterio y del dogma, librándonos así del enigma de vivir para entregarnos a conocer, a ciencia cierta, naturaleza y mundo, e incluso algo de nuestra vida y conciencia».

fondamentali della vita¹⁷. Il pluralismo, per tali ragioni, assume la forma tipica del mercato, in cui alla domanda di certezza da parte degli uomini corrisponde un'offerta da parte di «fornitori di certezza», laiche o religiose che siano¹⁸. In questa situazione di «incertezza», ovviamente, i soggetti procedono a una messa in discussione non solo dei propri valori ma anche di quelli che li circondano, ovvero dei valori che assumono una veste ed un carattere di tipo «istituzionale»¹⁹. Non è un caso, dunque, che anche le regole e i principi dell'istituzione giuridica vengano sempre più frequentemente poste in discussione dagli attori sociali meno coinvolti nel processo decisionale²⁰.

Il dato che qui mi preme sottolineare è il seguente: quel processo di razionalizzazione della vita, che guardato dalla prospettiva del rapporto tra il Diritto e la religione è ricaduto sotto il nome di «secolarizzazione», non si è definitivamente compiuto. Esso ha subito importanti battute d'arresto che ad oggi non permettono di ipotizzare una totale scomparsa del fattore religioso dalla vita dell'uomo, che, anzi, nel rinnovato panorama pluralistico di cui si è finora parlato, mantiene una rilevanza pratica di cui il Diritto non può disinteressarsi.

3. *La Secolarizzazione*

¹⁷ P. L. BERGER, *I molti altari della modernità*, cit., 144.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ivi, 148.

²⁰ Il punto è ben colto, a mio avviso, da A. ABIGNENTE, *L'argomentazione giuridica nell'età dell'incertezza*, Editoriale scientifica, Napoli, 2017, 17 quando l' A. afferma che «il pluralismo culturale, sociale, etico di cui la contemporaneità è portatrice, non è in grado di trovare una composizione adeguata e stabile nell'atto positivo della regola, condizionato da procedure in cui, spesso, è quantomeno latente il confronto dialogicamente legittimante».

Fatta questa premessa bisogna allora chiedersi qual è e quale dovrebbe essere il ruolo delle religioni e dei diritti religiosi ad esse associati nel mutato contesto pluralistico in cui viviamo. Il primo passaggio di questa operazione è, a mio avviso, quello di fare i conti con una categoria che, se considerata in una determinata maniera, ha mostrato una scarsa capacità esplicativa: la secolarizzazione. Se inteso a) quale processo di ritrazione della religione dallo spazio pubblico; o b) come generale regressione del fenomeno religioso, il paradigma della secolarizzazione ha, infatti, palesato alcuni limiti²¹.

La *ritrazione della religione dallo spazio pubblico* è negata dai fatti. Anche in paesi laici come l' Italia o la Spagna, ad esempio, persiste una certa presenza negli spazi pubblici della religione cattolica che ha, negli ultimi tempi, dovuto fare i conti con un "attore inaspettato, come l'Islam"²².

La *regressione generale del fenomeno religioso*, allo stesso modo, non può essere affermata radicalmente. Esistono, certamente, dati statistici che confermano un abbassamento del livello dei credenti, ma le percentuali di persone che dichiarano di credere in una religione sono ancora molto elevate²³.

Bisogna, allora, chiedersi se la categoria della secolarizzazione possa essere in qualche modo «recuperata» fondandola su di una lettura differente dei dati offerti dalla realtà sociale. In questa direzione si sono mossi due autori: Charles Taylor e Peter Berger. La

²¹ Sono questi i due sensi «classici» di secolarizzazione indicati da C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano, 2009.

²² N. COLAIANNI, *Diritto pubblico delle religioni. Eguaglianza e differenze nello Stato costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2012, 65.

²³ Una buona rassegna dei dati statistici in questione è offerta da J. MARTÍNEZ-TORRÓN - W. COLE DURHAM (a cura di), *Religion and the Secular State: National Reports*, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015.

sfida di entrambi è quella di adattare il paradigma della secolarizzazione, intesa nei due sensi prima segnalati, al rinnovato contesto pluralistico. Sia Taylor che Berger, infatti, muovono dalla constatazione che nuovi *competitors* sfidano apertamente la religione. Accanto alle produzioni di senso religioso emergono oggi altre descrizioni della «vita buona» (etiche, morali, filosofiche) che appaiono a molti uomini tanto appaganti quanto quelle offerte dalle religioni istituzionalizzate. Ovviamente, quando la religione istituita non è unica (o non è affatto istituita) e le «produzioni di senso» diventano molteplici, lo schema della regolazione *ex ante* (tipico della norma giuridica) va in difficoltà perché viene soppiantato da una nuova esigenza che è quella di riconoscere agli individui la massima libertà nella scelta tra concezioni della vita in competizione tra loro. Questa dimensione della scelta è stata accolta, seppur con accenti e sfumature diverse, da Taylor e Berger.

3.1. Charles Taylor. La “perdita di natura assiomatica” della credenza

La proposta di Taylor potrebbe definirsi «moderata»²⁴. Senza allontanarsi da un piano di analisi empirico, Charles Taylor rileva come la nostra epoca proponga un nuovo modello della secolarizzazione all'interno del quale svolge un ruolo di primaria importanza quello che si è prima definito «pluralismo come fatto»²⁵.

²⁴ Mi riferisco in questo paragrafo alle tesi esposte da Charles Taylor nel già citato *L'età secolare*.

²⁵ Cfr. sul punto A. BARDON, *Liberal Pluralism in a Secular Age* in FLORIAN ZEMMIN - COLIN JAGER - GUIDO VANHEESWIJCK (a cura di), *Working with A Secular Age. Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative*, Walter De Gruyter, Berlin/Boston, 2016, pp. 123 – 126, secondo la quale, addirittura «the most important characteristic of the secular age, as described by Charles Taylor, is pluralism» (p. 123).

È un fatto che, a differenza di altri momenti storici, la religione sia divenuta un'opzione e che gli individui non possano essere obbligati a professare e praticare uno specifico credo religioso; nella scelta tra credere e non credere il pluralismo trova alimento ed entrambe le alternative costituiscono nella società attuale due opzioni totalmente valide ed accettabili. Ma è un fatto ancora più importante quella che Taylor definisce «perdita di natura assiomatica» della credenza in Dio. Il pluralismo delle concezioni di vita reca con sé la necessità di argomentare le proprie scelte (almeno in ambito pubblico) che non possono, come una volta avveniva, essere imposte agli altri ricorrendo ad argomenti d'autorità: si potrebbe affermare che l'elemento religioso è oggi più strettamente legato a problemi di razionalità²⁶. Rispetto alla teoria standard della secolarizzazione che postulava (e postula a tutt'oggi, ad esempio, in opere come quelle di Steve Bruce²⁷) una marginalizzazione della religione come processo lineare che trova le sue ragioni nel relativismo, nella privatizzazione e finanche nel pluralismo, Taylor non nega la rilevanza di questi fattori ma ne interpreta in maniera differente le conseguenze. A suo avviso, il risultato della secolarizzazione, che mantiene una propria capacità esplicativa, non è la marginalizzazione della religione ma una posizione qualitativamente e quantitativamente differente di quest'ultima nella vita umana e nella società²⁸.

La critica al modello della secolarizzazione come ritrazione della religione dallo spazio pubblico e della secolarizzazione come mera

²⁶ Cfr. ampiamente sul punto R. Audi, *La razionalità della religione*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2014.

²⁷ S. BRUCE, *Secularization. In Defense of an Unfashionable Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

²⁸ G. MCKENZIE, *Interpreting Charle's Taylor's Social Theory on Religion and Secularization. A Comparative Study*, Springer, 2017, p. 170

regressione del fenomeno religioso vede un passaggio obbligato nella constatazione che: a) il ruolo della religione non si è affatto affievolito, specie nelle democrazie occidentali, dove accanto alle religioni tradizionali, che mantengono anche un ruolo storico-culturale molto forte, emergono nuove religioni capaci di influenzare in maniera sempre più evidente l'opinione pubblica; b) il pluralismo è corrosivo solamente rispetto a quelle religioni che si dimostrano incapaci di prescindere dall'uniformità della dottrina e della sua interpretazione.

Il punto b) è, a mio avviso, particolarmente rilevante ai fini del presente scritto. Come meccanismo di «difesa» rispetto alla razionalizzazione e alla differenziazione tipiche della secolarizzazione, le religioni sono chiamate a re-interpretare il proprio ruolo sociale sia da un punto di vista quantitativo, ammettendo una parzialità della propria capacità di coinvolgimento collettivo, sia da un punto di vista qualitativo, mostrandosi più disponibili ad incorporare nelle discussioni dottrinali il dato della razionalità moderna. Le religioni cambiano pelle e, pur conservando un anelito ontologico alla verità assoluta, si mostrano più propense ad integrarlo con quella che Taylor chiama la «dimensione del dubbio e dell'incertezza»²⁹. E gli individui, sulla scorta dell'avvenuto passaggio ad una dimensione universalmente riconosciuta di libertà, non si limitano più a credere «ingenuamente» ma lo fanno in maniera «impegnata»³⁰, chiamati, come sono, a confrontarsi e sostenere argomentativamente la propria posizione di fronte ad altri individui dalle credenze diverse.

Mentre la categoria della secolarizzazione come ritrazione della religione dallo spazio pubblico ha avuto lo scopo di indicare una

²⁹ C. TAYLOR, *op.cit.*, cit., p. 24.

³⁰ *Ivi*, 25.

perdita di centralità del discorso religioso nella vita sociale che, come visto, si è il più delle volte sostanziato in un affievolimento di quest'ultimo, e la secolarizzazione intesa come regressione generale del fenomeno religioso ha messo sul banco la questione del declino progressivo della fede, il nuovo modello di secolarizzazione elaborato da Taylor ha il merito di evidenziare «nuove condizioni della credenza», una credenza che sia, da una parte, auto-riflessiva ed impegnata, dall'altra, edotta dello scenario pluralistico in cui si muove³¹.

3.2. Peter L. Berger. Dal paradigma della secolarizzazione al paradigma del pluralismo

Parzialmente diversa, ma non per questo meno interessante, è la posizione di Peter L. Berger che, nel testo recentemente tradotto *I molti altari della modernità*, ha propugnato il passaggio da una teoria della secolarizzazione a una teoria del pluralismo. Secondo il sociologo e teologo naturalizzato americano, e questa potrebbe apparire tesi scontata arrivati a questo punto della trattazione, la secolarizzazione non reggerebbe all'analisi empirica³². Essa andrebbe, per tale motivo, sostituita con il nuovo paradigma del pluralismo.

Berger intende per pluralismo quella

situazione sociale in cui persone diverse per appartenenza etnica, visione del mondo e sistema di valori

³¹ Ivi, 36.

³² Questo punto è più compiutamente sviluppato PETER L. BERGER (a cura di), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington D.C., 1999.

etici convivono pacificamente e interagiscono reciprocamente in modo amichevole. L'ultima frase è importante. Non ha gran senso parlare di pluralismo se le persone non si parlano tra loro – se, per esempio, interagiscono solo in quanto padroni e schiavi, o vivono in comunità rigidamente segregate e interagiscono esclusivamente a livello di rapporti economici. Affinché il pluralismo sprigioni tutta la sua dinamica ci deve essere una conversazione prolungata, non necessariamente tra pari ma estesa nel tempo e tale da coprire una vasta gamma di argomenti³³.

A dire il vero, la rilevanza attribuita al pluralismo non costituisce una novità nel pensiero di Berger, che già nel 1967 in *The Sacred Canopy*, rilevava come la religione avesse perduto il proprio ruolo 'classico' consistente nel costruire un'unità di senso nella sfera sociale intorno alle questioni ultime della vita³⁴. Individuando proprio nel pluralismo la causa di tale dissolvimento, Berger ricollegò questo alla secolarizzazione in rapporto di proporzionalità diretta. La novità del secondo Berger consiste, invece, nel criticare le fondamenta della teoria della secolarizzazione, proponendo non più una lettura di questo paradigma alla luce di quello pluralistico, ma piuttosto una sostituzione del primo ad opera del secondo.

La portata normativa delle tesi di Berger è evidente: «*deve esserci una conversazione prolungata[...]estesa nel tempo e tale da coprire una vasta gamma di argomenti*». Essa si fonda, tuttavia, sul rilievo empirico dell'odierna coesistenza nello spazio sociale non solo di diverse religioni, che apportano dunque al discorso *argomenti*

³³ P. L. BERGER, *I molti altari della modernità*, cit., 20.

³⁴ P. L. BERGER, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, New York, 1967, 134.

religiosi diversi, ma anche tra discorsi religiosi e discorsi secolari, sarebbe a dire tra soggetti che attribuiscono o non-attribuiscono rilevanza alla religione nella loro spiegazione delle «questioni ultime». Uno stato di cose siffatto produce come risultato quella che Berger definisce una «contaminazione cognitiva» tra i soggetti che interagiscono, cui si riconnette l'inevitabile duplice effetto di una «relativizzazione» delle posizioni cognitive e di una perdita della certezza³⁵. A loro volta, la relativizzazione da una parte e la perdita di certezza dall'altra generano nei soggetti un'ansia che trova sbocco in due vie opposte: il fondamentalismo e il relativismo. Mentre il fondamentalismo «è uno sforzo per ristabilire [in maniera patologica] la certezza minacciata»³⁶, il relativismo «può essere definito semplicemente come accettazione [passiva] della relatività»³⁷. Entrambe le soluzioni, secondo Berger, hanno dimostrato (e continuano a dimostrare) la propria incapacità nel risolvere i problemi politici generati dal pluralismo, dal momento che il fondamentalismo «balcanizza la società, portandola al conflitto perenne o alla coercizione totalitaria» mentre il relativismo

³⁵ P. L. BERGER, *I molti altari della modernità*, cit., pp. 21 – 23. Sulla cd. contaminazione cognitiva cfr. H. JOAS, *op. cit.*, 29. Secondo il sociologo tedesco ad avviso di Berger «la coesistenza pacifica tra culture e religioni, in assenza di forti barriere che impediscono il contatto tra esse, conduce necessariamente a ciò che egli chiama «contaminazione cognitiva», una mescolanza di stili di vita, valori e convinzioni religiose diverse. Il suo presupposto psicologico implicito è che quando le persone incontrano altri valori e visioni del mondo concludono inevitabilmente di non poter più dare per scontate le cose come facevano prima, e pensano che gli altri potrebbero anche avere qualche buona idea».

³⁶ P. L. BERGER, *I molti altari della modernità*, cit., 36.

³⁷ *Ivi*, 39.

«indebolisce il consenso morale, senza il quale nessuna società può sopravvivere»³⁸.

La categoria del pluralismo, così delineata e problematizzata anche rispetto agli effetti politici che essa produce, smentisce o, quantomeno, sminuisce la portata esplicativa della secolarizzazione intesa quale generale regressione del fenomeno religioso. Pur avendo la modernità aperto «un vasto campo di scelte cognitive e normative da compiere», è innegabile come «in gran parte del mondo molte di queste scelte s[iano] religiose»³⁹, il che significa che la modernità non è tanto connessa alla secolarizzazione, come si era per anni creduto, quanto piuttosto al pluralismo, che ricomprende al suo interno anche opzioni di tipo religioso. La religione, e qui Berger si avvicina evidentemente alla tesi della «fede come opzione» di Taylor, subisce dunque un processo di de-istituzionalizzazione che la soggettivizza, ovvero «il consenso accordato a una determinata religione non è più dato per scontato [ma] deriva da una scelta, o da una serie di scelte»⁴⁰. Anche laddove la religione si presenti istituzionalmente articolata, l'adesione ad essa da parte di un soggetto non potrà che avvenire quale libera adesione ad un'associazione volontaria⁴¹.

4. Conclusione

Le due ricostruzioni offerte da Taylor e Berger hanno, a mio avviso, dei riflessi sui diritti religiosi; giacché le religioni rivestono oggi un ruolo qualitativamente e quantitativamente differente all'interno delle società, esse non possono avanzare pretese assolutistiche in materia di diritti soggettivi. Seppure i «diritti di

³⁸ *Ivi*, 47.

³⁹ *Ivi*, 57.

⁴⁰ *Ivi*, 98.

⁴¹ *Ivi*, 115.



Dio», come segnala Silvio Ferrari, «hanno origine in una volontà divina o in una legge cosmica immutabile» essi «sono compresi dall'uomo attraverso le capacità limitate della propria intelligenza»⁴². Che uno spazio dogmatico ed ermeneuticamente innegoziabile permanga nella credenza religiosa è tesi quasi scontata, anche in virtù delle risposte che la religione deve fornire al credente su questioni che non possono essere spiegate razionalmente. È nient'affatto scontato, invece, che nel mutato contesto pluralistico le confessioni religiose pretendano di giustificare pretese giuridiche sulla base di tale componente dogmatica. Chiaramente per la preservazione della propria identità culturale i soggetti religiosi chiedono al Diritto di salvaguardare le pratiche religiose cui essi si sentono obbligati⁴³ ma ha ragione Ferrari quando dice che «seppure i diritti di Dio non cambiano, può cambiare la comprensione che di essi hanno gli uomini»⁴⁴. I «diritti di Dio», in quanto istanze giuridiche, sono chiamati ad incorporare quella componente problematica che è tipica anche e soprattutto dei «diritti dell'uomo», assumendo la consapevolezza che nelle pieghe del riconoscimento e della garanzia dei diritti si nascondono sempre rilevanti problemi di tipo interpretativo⁴⁵. Se il contenuto del diritto in riferimento al quale si pretende il riconoscimento e la garanzia è di tipo religioso, è tale

⁴² S. FERRARI, *art. cit.*, 176.

⁴³ Cfr. sul punto G. PINO, *Libertà religiosa e società multiculturale*, in cura di T. MAZZARESE (a cura di), *Diritto, tradizioni, traduzioni. La tutela dei diritti nelle società multiculturali*, Giappichelli, Torino, 2013, 157 – 188, 164.

⁴⁴ S. FERRARI, *art. cit.*, 176.

⁴⁵ La letteratura sul punto è vastissima. Si rinvia qui a mero titolo esemplificativo a: F. VIOLA – G. ZACCARIA, *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Laterza, Roma – Bari, 2016; R. GUASTINI, *Interpretare e argomentare*, Giuffrè, Milano, 2011; G. PINO, *Diritti e interpretazione*, cit., 115 e ss; B. CELANO, *I diritti nello Stato costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2013.

contenuto che deve rendersi malleabile e predisporci, quand'anche non in maniera assoluta, ad una perdita di assiomaticità. Tale perdita, lungi dall'essere percepita come affronto sacrilego ai principi immutabili della credenza religiosa, dovrà essere il frutto della volontà di porre la religione nella sua luce migliore, dischiudendo un universo di senso compatibile con i principi e i valori protetti dallo Stato costituzionale di diritto.