

Tra l'escludere e l'accogliere

Il contributo delle religioni alla sfida della convivenza ragionevole

Alberto Pirni

1. I termini di una mediazione necessaria

Ogni discorso che si intenda avviare intorno al tema della religione appare oggi costretto a confrontarsi con una complessità inedita rispetto al passato. Per quanto sempre auspicabile, si è reso oggi pressoché inevitabile circoscrivere preliminarmente il contesto – geografico, storico-politico e, non da ultimo, giuridico – al quale qualsiasi riflessione sul tema, anche di profilo filosofico, intenda riferirsi. Proprio perché immersi nella crescente centralità della cosiddetta “età della globalizzazione”, tale precisazione resta infatti l'unico chiaro contrappunto per contrastare un pericolo dai duplici evidenti profili: da una parte, quello di perdere la consapevolezza di parzialità di ogni possibile discorso su tale tema e, dall'altra, quello di sostenere, magari implicitamente – ma in ogni caso vanamente –, l'aspettativa di validità universale di un discorso che non potrebbe invece che restare ancorato al suo contestuale punto di origine.

Rispetto al tema religioso, però, nell'articolare quella precisazione non solo è divenuto irrinunciabile tenere presente la complessa parabola dei tre monoteismi classicamente presenti sullo scenario occidentale e la loro rispettiva evoluzione al presente, ma a tale competenza deve oggi essere affiancata la consapevolezza della crescente presenza di prospettive di fede di matrice orientale, insieme ad ulteriori dimensioni culturali e di credenza di ascendenza solo in larghissimo senso qualificabili come africane, o inscrivibili quali varianti di queste ultime affermatesi in realtà centro- o sud-americane. Come per altro parimenti noto, questo insieme complessivo di fattori ed esperienze di fede deve a sua volta essere integrato dall'acquisizione della presenza di diverse “gradazioni” di ateismo, laicismo e indifferentismo nei confronti della religione, non meno che dall'infinito differente riprodursi di “religioni-fai-da-te”. In ultimo ma non da ultimo, in tempi ancor più recenti è giunto a completare il quadro – ovvero a complessificarlo ulteriormente – un ulteriore insieme di fenomeni, che sono stati variamente descritti e sostanzialmente racchiusi entro le etichette di «post-secolarizzazione» o «de-

privatizzazione»¹.

Una più precisa mappatura di tale quadro di sfondo, dalle profonde e numerose radici e ragioni, non potrebbe ora naturalmente essere messa a tema². Quello che si intende qui tentare costituisce piuttosto l'avvio di un ripensamento e di un'integrazione della cassetta degli attrezzi con la quale l'analisi di una porzione di quel quadro potrebbe essere tentata. Quale prima precisazione, la porzione alla quale ci si riferisce è quella fondamentale raccolta nel fenomeno della post-secolarizzazione sopra menzionato. In estrema sintesi, tale processo può essere compreso come una differenziata richiesta di un maggiore spazio pubblico da parte delle religioni, sia di quelle che potremmo definire "tradizionali", sia delle comunità di fede di più recente costituzione o ingresso nel contesto occidentale ed europeo.

Tale multiforme richiesta, riproducendo l'espressione di Eder, ha suscitato la nascita di «società post-secolari», ovvero di compagini sociali nelle quali le religioni hanno preso sul serio la sfida della comunicazione che così profondamente connota la nostra contemporaneità e la relativa posta in gioco di una maggiore visibilità, riconoscibilità ed efficacia pragmatica del messaggio veicolato all'interno della sfera pubblica. Tale accresciuta presenza e pervasività risulta in controtendenza rispetto alla vitalità delle forme istituzionalizzate ed organizzate delle religioni, come le chiese, le comunità, ecc. e si accompagna ad una più fluida e decisamente più debole consapevolezza individuale del vincolo di appartenenza ad un determinato credo religioso³.

L'insieme di manifestazioni pubbliche della religione non si limita per altro ad armare più o meno direttamente la mano di rivoltosi, ma si sviluppa anche e innanzitutto lungo direttrici interne al dibattito pubblico delle singole compagini statuali, con particolare riferimento agli ambiti problematici bioetici e biopolitici legati all'inizio e alla fine della vita umana, all'istruzione scolastica, al ruolo dei media, alla concezione della famiglia e degli orientamenti sessuali e così via. Questo processo di reazione delle religioni al loro più o meno esplicito confinamento in un ruolo secondario, privatistico e comunque "ad esaurimento" al quale le teorie della secolarizzazione intendevano variamente ridurle è stato con un'altra efficace espressione qualificato da Casanova come de-privatizzazione⁴.

¹ Le due espressioni si devono rispettivamente a K. Eder *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*, in "Berliner Journal für Sociologie", n. 3, 2002, pp. 331-343 e a J. Casanova *Political Religions in the Modern World*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1994; trad. it., *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, il Mulino, 2000. Ci si soffermerà poco oltre su una pur sintetica chiarificazione delle stesse.

² Tra le più recenti e stimolanti mappature di tale quadro rimando all'imponente lavoro di Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2007; trad. it. *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano, 2009.

³ Limitandosi al contesto europeo, una qualificata silloge di posizioni in merito è rinvenibile in K. Michalski, N. zu Fürstenberg, *Europa laica e puzzle religioso. Dieci risposte su quel che tiene insieme l'Unione*, Venezia, Marsilio, 2005.

⁴ «Le istituzioni e le organizzazioni religiose non vogliono più limitarsi alla cura pastorale

Naturalmente, la deprivatizzazione della religione non costituisce un fenomeno completamente nuovo. Pressoché nessuna tra le religioni tradizionali ha subito gli attacchi scaturiti dal e concomitanti al processo di secolarizzazione senza esercitare nei loro confronti una strenua resistenza. La vera novità che si è delineata a partire dagli anni '80 del secolo scorso è stata piuttosto la simultaneità con la quale tradizioni religiose così diverse «Come l'ebraismo e l'islam, il cattolicesimo e il protestantesimo, l'induismo e il buddismo, si sono rifiutate di rimanere entro i limiti della sfera privata»⁵. È questo il dato di fondo non ulteriormente ignorabile, non solo sul piano della concreta prassi, ma anche su quello della teoresi politica. È dunque questa ulteriore porzione di quel quadro di sfondo, che sembra inaspettatamente sottrarsi alle più accreditate letture della secolarizzazione, che sarà più da vicino tenuta presente in ciò che segue.

Ma se in questi termini può essere indicata la porzione di quel quadro che sarà più da vicino esplorata, conformemente all'indicazione metodica menzionata all'avvio, deve anche potersi delimitare il contesto innanzitutto geografico al quale ci si intende qui rivolgere. Quest'ultimo deve essere compreso come quello occidentale e, più precisamente, come l'occidente europeo; ancora un poco più precisamente – ma pur sempre in termini sfumati –, esso potrebbe risultare come ciò che siamo soliti racchiudere entro l'ideale confine degli Stati che avviarono e contennero le vicende belliche di portata mondiale del secolo scorso. A tale preliminare contestualizzazione geografica deve tuttavia essere sovrapposto un contesto teorico di più immediato riferimento. Quest'ultimo potrebbe essere preliminarmente individuato, in termini altrettanto sfumati, nel nesso che infinitamente separa e infinitamente unisce sfera religiosa e sfera pubblica, ovvero, da una parte, esperienza del sacro e del divino e, dall'altra, esigenza di vivere insieme nella consapevolezza della reciproca diversità⁶.

Circoscritto in questi pur compromissori termini il duplice piano del contesto di riferimento, appare per altro utile tratteggiare le direttrici teoriche lungo le quali si intende attraversarlo e comprenderlo. Una prima linea direttrice rimanda all'idea dell'escludere. Con tale termine intendo alludere alla linea esplicativa prevalente lungo la quale è stato variamente illustrato l'insieme di processi raccolti entro il

delle anime individuali e continuano a sollevare questioni sui legami tra moralità pubblica e privata, nonché a sfidare la pretesa dei sottosistemi sociali, in particolare lo Stato e il mercato, di essere esenti da considerazioni normative “esterne”» (J. Casanova, op. cit., p. 11). Cfr. anche Ivi, p. 121.

⁵ Ivi, p. 12.

⁶ In questo senso, ciò che segue può essere compreso come la prosecuzione di un più ampio progetto su tale tema di cui ho elaborato altri nuclei in precedenti lavori, che mi permetto qui di richiamare: A. Pirni, *Filosofia pratica e sfera pubblica: percorsi a confronto*, Reggio Emilia, Diabasis, 2005; Id., *Religione e sfera pubblica. Alcune sfide per la contemporaneità in e oltre Taylor*, Fenomenologia e Società, XXIX (2006), n. 2, pp. 35-55; Id., *Il nesso sfera pubblica/democrazia, eredità e compito per l'Europa*, Ragion Pratica, n. 30, giugno 2008, pp. 189-207; Id., *Quale sfera pubblica per l'Europa? Una preliminare ricognizione storica e problematica*, in A. Pozzo – M. Sgarbi (a cura di), “I filosofi e l'Europa”, Mimesis, Milano, 2009, pp. 351-361.

concetto di secolarizzazione⁷. In particolare, alludo all'idea del processo di formazione di quello che siamo abituati a riconoscere come Stato costituzionale democratico, che è sorto da un percorso di progressiva autonomizzazione della sfera giuridico-politica dalla sfera religiosa e dalla progressiva – ma infine radicale – esclusione di quest'ultima dai luoghi della formazione di decisioni vincolanti per l'intera comunità – e della loro successiva formalizzazione normativa.

A partire dall'idea dell'accogliere può invece essere tracciata la seconda linea direttrice che si vorrebbe solcante l'insieme geografico e problematico sopra evocato. Quest'ultima richiede di essere pensata in concomitanza con i processi di post-secolarizzazione o de-privatizzazione accennati, e tende a coincidere con il processo ri-fondativo o di ri-legittimazione di quell'idea di Stato costituzionale democratico – e delle sue molteplici realizzazioni – che si è reso necessario a partire dal punto di non ritorno rappresentato dal plurivoco fenomeno del multiculturalismo e il conseguente e differenziato affermarsi di “società multiculturali”.

Esiste per altro (almeno) una terza linea che tradizionalmente ha attraversato e tuttora attraversa quel territorio, una linea quasi mediana rispetto alle prime due, che potrebbe raccogliersi intorno all'idea di ospitare. Quest'ultima non può in ultima istanza andare disgiunta da una sensazione di provvisorietà, di temporaneità: si tratta di un'accoglienza temporalmente determinata e spesso anche spazialmente limitata, ovvero, inquadrata dall'altro punto di vista, di un'esclusione temporalmente differita o spazialmente demarcata. Riportato al discorso sulla religione, l'idea dell'ospitare rimanda ad una temporalità non continua e ad una spazialità non osmotica che uniscono e separano, rispettivamente, un “prima” e un “dopo”, un “dentro” e un “fuori” dai profili tanto sfumati quanto chiari nella loro necessità di dover essere tracciati. Asserzioni del tipo: «Per il momento possiamo ancora accogliere il contributo delle religioni sulla sfera pubblica – in attesa del loro definitivo venir meno» o «Da qui in poi, oltre questa soglia, l'argomentazione di matrice religiosa deve essere esclusa o non può essere presa in considerazione» penso possano rendere l'idea di una tale medietà, che può apparire vaga all'esterno, ma che risulta del tutto non discutibile per chi pronuncia quelle asserzioni.

Provando a considerare con uno sguardo d'insieme tali linee, può forse essere tentata una considerazione di carattere generale. Se da un lato e fino ad un certo periodo poteva apparire dominante e pressoché esclusiva la dialettica tra la

⁷ All'interno di una vastissima letteratura, mi limito a ricordare i saggi dai quali ho tratto i maggiori spunti: K. Dobbelaere, *Secularization. A Multi-dimensional Concept*, London, Sage, 1981; M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985 [*Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, a cura e trad. it. di A. Comba, Torino, Einaudi, 1992]; G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994; R. Rémond, *Religion ed société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles (1789-1998)*, Paris, du Seuil, 1998 [*La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, trad. it. di M. Sampaolo, Roma-Bari, Laterza, 2003² (1999)].

prima e la seconda linea, l'affacciarsi sempre meno sporadico sullo scenario contemporaneo della terza, sicuramente supportata dall'irresistibile affermarsi della società multiculturale, ma anche dalla progressiva acquisizione di centralità di fenomeni post-secolari⁸, ha di fatto suscitato il concentrarsi di una parte rilevante del dibattito teorico sul rapporto tra la linea dell'accogliere e quella dell'ospitare.

La partita – e la difficoltà – più rilevante in agenda sullo scenario contemporaneo non sembra però tanto orientata al decidere per l'una o l'altra di tali linee, quanto per tenerle insieme tutte, con le loro possibili frange, per comprendere con maggior dettaglio i profili di quel contesto – geografico e problematico – all'interno di un'unica, ma cangiante e irriducibile sfida della complessità. Dunque non solo il contesto che si è sopra provato a isolare appare consegnato alla pluralità e alla complessità, ma anche le direttrici con le quali si intenderebbe appaiono ben lungi dal poter essere ridotte ad una linearità schematica.

Tuttavia, se la complessità dell'oggetto implica *naturaliter* la complessità degli strumenti che si ritengono presuntivamente non inadeguati alla sua analisi, un supplemento di attenzione deve essere rivolto al focus con il quale si intende maneggiare questi ultimi. Le idee dell'escludere, dell'accogliere e dell'ospitare, per come sono state introduttivamente caratterizzate, appaiono consegnate ad una duplice asimmetria visuale e pragmatica. Presuppongono infatti sia una implicita distinzione tra chi esclude, accoglie e ospita e chi è escluso, accolto, ospitato, sia una non meno esplicita opzione a favore di chi esercita la parte attiva di quelle azioni. Un'ottica meno diametralmente dispari potrebbe essere innescata nel momento in cui da un livello naturalmente "macro" – nel quale chi esclude è un agente collettivo come lo Stato, la comunità, il gruppo, e così via –, ci si collochi su un livello "micro" e strutturalmente meno riducibile a tali asimmetrie. Tale livello risulta *a fortiori* coincidente con la prospettiva visuale dell'agente individuale, che può decidere di esercitare la parte attiva di quelle azioni – ma anche, allo stesso tempo, essere costretto a subirne la parte passiva, secondo un'infinita gamma di variabili e casualità –. Anche in questo caso, l'opzione teorica messa in campo non potrà privilegiare un aspetto dimenticandone l'altro. Piuttosto essa, tenendo ferme entrambe le polarità, potrebbe contribuire a sondare maggiormente la seconda, quella dell'agente individuale, spesso trascurata o sottodeterminata sotto il profilo filosofico, contribuendo a riabilitarne la rilevanza per meglio e più precisamente comprendere la prima, ovvero per innescare una sua opportuna riconfigurazione all'interno dell'età post-secolare.

2. Convivere, ragionevolmente

⁸ P. Norris, R. Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; trad. it. *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, a cura di G. Ballarino, Bologna, il Mulino, 2007.

2.1. *L'identità personale, tra coesistenza e convivenza*

Si è fino a questo punto cercato di isolare una parte di un quadro di indubbia complessità; all'interno di essa, si è precisato un più ristretto contesto, connotandolo pur sfumatamente in termini sia geografici sia problematici. Si è quindi inteso tracciare le linee direttrici lungo le quali inquadrarlo e analizzarlo, che si sono però rivelate soggette ad una complessità non riducibile e ad un'implicita duplice focalizzazione prospettica. La chiarificazione di tale duplicità può così divenire il punto di partenza dell'intero discorso su quel contesto, divenendo anzi occasione per avviare una sorta di meta-analisi degli strumenti che si reputano idonei ad affrontarlo. Se la dialettica tra prospettiva macro e prospettiva micro sembra promettere da quest'ultima i suoi meno scontati risultati, chiedo allora di poter affrontare quest'ultima proponendone alcuni termini definitivi. Innanzitutto, chiedo di poter identificare la prospettiva dell'agente individuale attraverso la chiarificazione del tema dell'identità personale, declinandolo in un senso che, pur incorporando costitutivamente la prospettiva della prima persona, evita di pregiudicare in termini già contenutistici le tre dinamiche dell'escludere, dell'includere e dell'ospitare.

Come è largamente noto, gli ambiti problematici legati al tema dell'identità hanno in questi ultimi anni rapidamente salito la scala delle priorità sull'agenda politica delle società contemporanee. Per quanto ad ogni latitudine differenti, le linee di coesione e quelle di conflitto che attraversano e segnano le nostre società sembrano infatti non poter più rinunciare al vocabolario semantico-valoriale connesso al concetto di identità per giungere alla propria esplicitazione, sempre più chiaramente cercata all'interno della sfera pubblica⁹.

Non è ancora sufficientemente stato metabolizzato dal dibattito contemporaneo su questo tema una determinazione significativa sul piano analitico. Alludo qui alla distinzione tra identità personale e identità di gruppo¹⁰. Com'è chiaro, mentre la prima formulazione rimanda ad una dimensione individuale e quindi, esclusivamente, alla sfera intima del singolo, la seconda condurrebbe ad una dimensione di chiaro significato sociale che, per sua stessa natura, andrebbe ad interessare la cosiddetta sfera pubblica. In maniera conseguente a tale distinzione, si

⁹ Per una più articolata riflessione su questo punto mi sia consentito il rinvio a B. Henry – A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006.

¹⁰ Su questo punto rinvio agli studi di F. Cerutti *Identità e politica*, in F. Cerutti (a cura di), "Identità e politica", Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 5-41; Id., *Identità politiche e conflitti. Definizioni a confronto*, in F. Cerutti, D. D'andrea (a cura di), "Identità politiche e conflitti. Etnie, nazioni, federazioni", Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 13-28) e di B. Henry *Fra identità politica e individualità*, in F. Cerutti (a cura di), "Identità e politica", cit., pp. 167-183; Id., *Le identità del soggetto politico*, in D. Fiorot (a cura di), "Il soggetto politico tra identità e differenza", Torino, Giappichelli, 1998, pp. 251-267; Id., *Mito e identità. Contesti di tolleranza*, Pisa, ETS, 2000).

è inclini a ritenere che solo la seconda determinazione di identità possieda rilevanza dal punto di vista politico (basti pensare all'insieme di questioni legate all'autodeterminazione e al riconoscimento di minoranze culturali all'interno di uno Stato sopra accennate), mentre la prima si collocherebbe in un ambito di indecidibilità e, quindi, di sostanziale indifferenza politica.

Sarebbe tuttavia decisamente parziale pensare che le acquisizioni che vanno a comporre la risposta alla domanda sull'identità personale possano trovarsi solo all'interno della cosiddetta "sfera privata": di fatto – e ciò costituisce un'evidenza difficilmente contestabile – esse sono individuate in entrambi gli ambiti. Quella legata all'identità personale non è dunque questione che si distende e si risolve sul piano esclusivamente individuale o, meglio, interiore. Essa si nutre anzi di una serie virtualmente interminabile di riferimenti e rapporti intersoggettivi, che solo con indubbie forzature riusciremmo a racchiudere nella dimensione del privato e che costituiscono altrettanti banchi di prova dai quali ognuno di noi riceve istanze di conferma ma anche di smentita rispetto all'immagine di sé che ha più o meno consapevolmente elaborato.

Sotto questo profilo, sembra dunque opportuno riconsiderare entrambe le dimensioni della prospettiva identitaria rispetto alla loro rilevanza politica e, in particolare, tentare un'interpretazione di quella distinzione volta a riabilitare una più marcata decisività (politica) per l'identità individuale: se la risposta alla questione dell'identità personale comprende sia la sfera privata sia la sfera pubblica, allora anche quest'ultima dovrà considerarne le modalità e le conseguenze.

Ma proprio perché non racchiudibile all'interno della dimensione privata, deve essere tenuto innanzitutto presente che la questione dell'identità personale rimanda al problema del come rendere possibile il vivere insieme di più individui e di più gruppi che, all'interno di un determinato contesto, si auto-attribuiscono una chiara consapevolezza identitaria.

Altrove ho distinto in forma più analitica due modalità idealtipiche di concepire tale vivere insieme, ovvero due livelli del relazionarsi di individui con individui e di gruppi con gruppi¹¹. Mi limito qui a riassumerne alcune caratteristiche fondamentali. Un primo livello, che potremmo qualificare come quello della coesistenza, allude ad un rapportarsi per lo più pratico-operativo tra diversi esseri ragionevoli, che risulta sostanzialmente bloccato in una dimensione di presunta autosufficienza e di costitutiva impermeabilità, da parte di tutti i soggetti coinvolti, ad ogni tentativo di "contaminazione" che possa giungere dall'esterno e che si proponga di travalicare una mera coesistenza spaziale o un semplice contatto

¹¹ Mi permetto di rinviare, su questo punto, ai seguenti lavori: A. Pirni, *Il prezzo dell'identità: fra integrazione e misconoscimento*, Cosmopolis, I (2006), n. 1, pp. 205-212 (reperibile anche all'indirizzo: www.cosmopolisonline.it/pirni.htm); *Dire "comunità", oggi?*, in A. Pirni (a cura di), "Comunità, identità e sfide del riconoscimento", Diabasis, Reggio Emilia, 2007, pp. 86-102; *Il disagio della complessità*, Hermeneutica, N.S., 2008, pp. 171-195.

estrinseco.

Si tratta quindi di giustapposizione di individui e di gruppi al posto di integrazione tra gli stessi, ovvero lo “stare-insieme-accanto”, piuttosto che il “mettere-insieme-progetti-di-vita”. Questo “stare-insieme-accanto” è tuttavia propedeutico ad un rapportarsi più complesso, più articolato, più “spesso” (thick) – nel senso elaborato da Walzer¹² –, ovvero più chiaramente impegnato dal punto di vista contenutistico. Detto in altri termini, il rapportarsi “sottile” (thin), nel quale potremmo riconoscere il livello della coesistenza, è propedeutico al rapportarsi “spesso”, ovvero al secondo livello del vivere insieme sopra accennato.

È questo ciò che potremmo qualificare come il livello della convivenza. Invito con tale espressione ad intendere in via stipulativa quella dimensione che racchiude il passaggio da un rapportarsi meramente “giustappovente”, ad una consapevole e reciproca condivisione di valori e destini, insomma di progetti di vita in comune che vanno al di là della mera concomitanza spaziale e temporale ed implicano esplicitamente tentativi di risposta sul cosa si intende fare di quello spazio e tempo comuni e sul come farlo insieme.

I due modelli, per quanto prima avvicinati, non possono in ultima istanza dirsi sovrapponibili, avendo il primo una finalità quasi esclusivamente descrittiva ed il secondo, invece, un chiaro profilo normativo: mentre il primo descrive una situazione di fatto, il secondo rimanda ad un obiettivo indubbiamente ambizioso; se da una parte si colloca un punto di partenza, dall'altra si intravede la prospettiva di un risultato, tutt'altro che scontato rispetto al suo conseguimento. Sotto questo profilo, sembra allora legittimo descrivere il secondo livello del vivere insieme nei termini di una sfida, che potremmo chiamare la sfida della convivenza. In estrema sintesi, potremmo definirla una problematica che sorge dalla spesso non-scelta, eppure inevitabile condivisione degli stessi spazi e degli stessi tempi da parte di più individui che sono e, soprattutto, si percepiscono ed auto-interpretano come radicalmente differenti da ogni altro.

Si può pertanto affermare che la domanda – che ha oggi rapidamente scalato le priorità nell'agenda politica di ogni istituzione democratica – su “come possiamo vivere insieme?” nel permanere della differenza (intesa nel senso più ampio possibile) e nell'affermazione dell'uguaglianza (innanzitutto di fronte alla legge), trova il suo terreno d'origine nel primo livello ora prospettato e rinviene innanzitutto nel secondo i termini di confronto a partire dai quali tentarne una risposta. La sfida della convivenza appare da questo punto di vista come un tema che, se da un lato sembra riproporre in termini più vicini alla dimensione contemporanea il classico confronto tra ordine e conflitto, risulta dall'altro “sistematicamente connesso” al plesso problematico identitario, costituendone anzi l'orizzonte primo di articolazione adeguata all'attuale contesto e destino

¹² M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1994 [*Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, a cura di G. Palombella, trad. it. di N. Urbinati, Dedalo, Bari, 1999].

multiculturale delle nostre società.

2.2. *L'identità religiosa e la sfida della convivenza ragionevole*

L'articolazione problematica appena presentata, sia nel suo versante individuale sia in quello di gruppo, risulta inevitabilmente esposta e non può che dirsi disponibile al compromesso. Se l'identità è il prodotto dell'interazione del singolo con ciò che lo circonda, sarebbe del tutto contraddittorio pensare che egli sarebbe diventato colui che è se non avesse trascorso il suo vissuto individuale all'interno di quel determinato contesto e in contatto con quelle determinate "altre" persone. La risposta alla domanda "chi sono io?" rappresenta l'occasione per rendere note innanzitutto a se stessi i risultati di quelle occasioni di interazione e dei complessi equilibri che hanno di volta in volta bilanciato le dinamiche di auto-presentazione offerte dal sé con quelle di etero-riconoscimento ricevute, con la consapevolezza che ogni risultato ed equilibrio raggiunto non può mai dirsi stabile, ma risulta anch'esso costantemente inserito in processi ermeneutici di rinnovata comprensione ed inesausto mutamento.

Il discorso assume tuttavia una piega differente quando si ha a che fare con quel segmento del discorso identitario che è possibile qualificare come identità religiosa. Se ci rivolgiamo alla nostra storia e, in particolare, alla nascita della distinzione tra "pubblico" e "privato", dobbiamo ricordare che essa prende avvio proprio dall'assunto, variamente affermatosi a seguito della sanguinosa stagione delle guerre di religione in Europa, che la religione è, per così dire, "un affare privato" e che la "libertà di religione" – inizialmente del tutto coestesa alla "libertà di coscienza" – deve riconoscersi come la "prima libertà", una sorta di libertà pre-condizionante e legittimante l'affermazione di tutte le libertà moderne¹³. Essa si è affermata innanzitutto per sancire l'esistenza di un regno di intangibilità, l'autonomia di una sfera privata e interiore, all'interno della quale il singolo individuo esercitare la propria credenza verso ciò che ritiene più valido rispetto al dettato della sua coscienza, senza doverlo porre al vaglio di una valutazione esterna e pubblica.

A questo livello, l'apertura al confronto da parte di individui come da parte di gruppi si fa più ristretta, mentre ancor minore è di solito la disponibilità al compromesso e la propensione alla rivedibilità. Se l'identità personale può sinteticamente dirsi il frutto di compromessi e più o meno riusciti equilibri tra chi vorremmo essere e chi ci viene chiesto di essere, quando il racconto identitario individuale racchiude al suo interno anche un riferimento alla dimensione religiosa, ovvero quando la risposta alla domanda su "chi sono io?" necessita di attingere dalla e sconfina nella risposta alla domanda su "quanto è rilevante il rapportarmi a Dio

¹³ Sul tema, cfr. innanzitutto gli studi di T.J. Curry, *The First Freedom: Church and State in America to the Passage of the First Emendament*, New York, Oxford University Press, 1986; W.L. Miller, *The First Liberty. Religion and the American Republic*, New York, Alfred A. Knopf, 1985.

per la mia vita?” le cose si complicano. Qui la disponibilità al compromesso si scontra con la consapevolezza che in esso dovrebbe essere incluso qualcuno o qualcosa che va al di là dell'umano e che si concepisce come del tutto estraneo alla dimensione della corruttibilità e imperfezione che caratterizza quest'ultimo ambito.

Per dirla in una battuta: con Dio non si fanno compromessi. Ma forse si possono fare ragioni. A questo livello, infatti, la sfida della convivenza assume su di sé ed incorpora l'onere di una ulteriore sfida: la sfida della ragionevolezza, ovvero la sfida, la cui responsabilità ricade su ogni soggetto coinvolto in quello specifico contesto sociale e pubblico, del trovare sia ragioni per un (potenziale) consenso, sia ragioni per un (potenziale) dissenso nei confronti del racconto identitario che altri pretenderebbero in qualche misura di imporci rispetto a quello che noi vorremmo essere, ovvero rispetto alla nostra libera espressione di noi stessi. L'ulteriore e complessiva sfida della convivenza ragionevole che così si genera costituisce ovviamente una dimensione problematica che non coinvolge esclusivamente il tema dell'identità religiosa, ma che certamente trova nella micro- o macro-sequenza religiosa del racconto identitario un suo rilevante punto di emersione e, insieme, il suo decisivo banco di prova.

Tale sfida si concentra per altro intorno ad un grappolo di questioni piuttosto circoscritto, rispetto alle quali si presenta la necessità di fare chiarezza sul piano innanzitutto metodologico. Da questo punto di vista, devono in primo luogo essere distinti due ambiti differenti, ovvero quello relativo alle questioni formali da quello concernente le questioni sostanziali.

In quest'ultimo rientreranno le tematiche che sono oggetto di concreto dibattito pubblico e sulla soluzione delle quali i partecipanti al dibattito, siano essi laici o credenti, intervengono mettendo in campo i propri più profondi convincimenti, esattamente gli stessi che rientrano in quella sfera privata che ne costituisce l'identità personale. Tra queste, risultano particolarmente dibattute le questioni che riguardano la dimensione della vita dell'uomo, sia dal punto di vista biologico (inizio e fine vita), sia da quello sociale e culturale (famiglia, orientamenti sessuali, destinazione di risorse pubbliche a istituzioni religiose, istruzione scolastica, ecc.), ovvero quell'insieme di questioni che, detto in estrema sintesi, riguarda il tema del “cosa l'uomo intende fare di se stesso”. Pare infatti essere innanzitutto questa la prospettiva unificante sottesa alle questioni sulle quali si misura il ritorno delle religioni sulla sfera pubblica, particolarmente stimulate dai continui mutamenti sul piano tecnologico e socio-culturale che l'epoca contemporanea inesaustamente produce.

All'interno del contenitore formale, ovvero della dimensione problematica che deve costituire la cornice possibilante e legittimante la correttezza degli interventi sul dibattito pubblico a prescindere dalla loro provenienza confessionale o ideologica, si possono invece distinguere almeno due macro-questioni: una questione che diremmo sistemica, riguardante il concetto di laicità ed una questione epistemica, che concerne invece il tema dell'argomentatività.

La prima questione, che allude esplicitamente al tema della laicità dello Stato e degli istituti giuridici che in esso si inquadrano, intende in realtà esplicitare un punto di partenza che non può più in alcun modo essere posto in discussione. Ha ribadito in modo paradigmatico questo punto John Rawls:

Non ci viene chiesto di mettere a rischio la nostra dottrina, religiosa o non religiosa, ma ciascuno di noi deve rinunciare una volta per tutte sia alla speranza di cambiare la costituzione nel nome dell'egemonia della propria religione, sia alla pretesa di modificare i nostri obblighi al solo scopo di assicurare alla propria dottrina successo ed influenza. Conservare questa speranza e questi obiettivi significa opporsi all'idea di uguali libertà fondamentali per tutti i cittadini liberi ed eguali¹⁴.

La questione sistemica riguarda dunque l'individuazione e la salvaguardia istituzionale di una sfera comunicativa che, da una parte, difenda la chiara legittimazione all'inserimento, entro i confini della sfera pubblica di uno Stato, dei contributi provenienti da ogni teoria comprensiva ammissibile, sia essa di matrice religiosa o meno e che, dall'altra, faccia proprio un altrettanto chiaro rifiuto di ogni oltranzismo interventista mirante al condizionamento esplicito e diretto delle istituzioni pubbliche nella loro espressione costituzionale. L'affermazione della neutralità ideologica dello Stato resta dunque un punto irremovibile per ogni inquadramento di qualsivoglia fenomeno di deprivatizzazione che intenda presentarsi e possa essere compreso come compatibile con la prospettiva politica e giuridica liberal-democratica¹⁵.

La seconda questione formale sopra anticipata riguarda invece la dimensione dell'argomentatività, ovvero la disponibilità di singoli e gruppi, coinvolti nei processi di formazione della volontà politica tramite la loro diretta o indiretta partecipazione a dibattiti pubblici, a chiarire il contenuto di verità che soggiace alla loro espressione di opinione. È questa una questione che, per usare nuovamente i termini di Rawls, concerne l'"uso pubblico della ragione" da parte dei cittadini di uno Stato costituzionale liberal-democratico, ovvero formula a questi ultimi la richiesta di una duplice prestazione di disponibilità. Si tratta della disponibilità, da una parte, a presentare argomenti a sostegno delle proprie prese di posizione riguardo questioni di pubblico interesse, dall'altra, ad ascoltare analoghe presentazioni da parte di ogni altro cittadino, strutturalmente congiunta alla correttezza epistemica di decidere quando sia ragionevole aderire alle opinioni altrui. Si colloca a questo livello, forse, la necessità di un approfondimento in merito ai termini della complessiva sfida della

¹⁴ J. Rawls, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica* [1997], in Id., *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, pp. 200-201.

¹⁵ Per un'articolazione "plurale" di tale convincimento, elaborata attraverso una duplice indagine condotta sia sulle origini storico-concettuali dei principali termini oggi in discussione, sia sulle implicazioni connesse ai concetti di società secolare e società post-secolare, rimando a B. Henry, A. Loretoni, A. Pirni (a cura di), *Laicità e principio di non discriminazione*, Soveria Mannelli (CS), Rubbettino, 2009.

convivenza ragionevole all'interno dell'attuale contesto post-secolare, ma anche in relazione alle tre linee direttrici lungo le quali appariva in apertura opportuno comprendere tale contesto.

3. Interpretare la sfida

Avviandosi ad esplorare le implicazioni interne alla questione epistemico-formale, deve innanzitutto essere precisato che la duplice disponibilità ad argomentare e ad ascoltare argomentazioni altrui è richiesta a tutti i cittadini di uno Stato costituzionale liberal-democratico, in maniera trasversale rispetto alla loro auto-dichiarazione di laicità (nel senso di “non credenza”) o di appartenenza religiosa, qualsiasi essa sia. In secondo luogo, è opportuno ancora sottolineare che la questione epistemica o relativa all’ “uso pubblico della ragione” si inquadra e richiede di essere compresa esattamente all'interno dell'orizzonte sistemico che definisce e fissa il principio della laicità dello Stato come linea non trattabile né superabile.

Tale principio risulta per altro sistematicamente connesso, da un lato, alla pubblicità delle decisioni assunte e dall'altro, all'universale accessibilità e dimostrabilità delle ragioni che le sostengono e che sono risultate democraticamente maggioritarie: solo tali corollari garantiscono l'esercizio imparziale e ideologicamente neutro di un potere pubblico e sostanziano la “fiducia nelle istituzioni”, oggi a varie latitudini particolarmente depressa, ovvero la certezza della gestione del potere in nome di tutti gli appartenenti ad una medesima comunità politico-giuridica – e non a favore di una parte –.

3.1. Ripercorrendo il confronto Rawls-Habermas

Il punto di maggiore difficoltà teorica, sotto questo profilo, è costituito dal problema di come giustificare l'«uso pubblico» di ragioni non pubbliche, ovvero la legittimità della presentazione ed espressione, all'interno della sfera pubblica politica “non istituzionalizzata”, di opinioni e argomenti che sono la diretta espressione dell'appartenenza religiosa (o ideologica) dei loro proponenti e che, per quanto possano apparire ragionevoli agli occhi di questi ultimi, non possono in alcun modo sperare in una loro razionale – ovvero universale e necessaria – condivisibilità. Il dibattito filosofico-politico contemporaneo ha elaborato almeno due soluzioni di particolare acutezza e indubbio riferimento in merito: quella presentata da Rawls nel celebre saggio *Un riesame dell'idea di ragione pubblica* (*The Idea of Public Reason Revisited* – 1997) e quella articolata da Habermas in una serie di scritti elaborati tra il 2001 e il 2005 ed ora per la maggior parte raccolti nel volume *Zwischen Naturalismus und*

Religion (2005), parzialmente tradotto in italiano con il titolo *Tra scienza e fede*¹⁶. Vorrei in ciò che segue presentare in forma sintetica il nucleo teorico di tali soluzioni, proponendo conclusivamente alcune direzioni per una loro integrazione prospettica.

Rawls individua il dispositivo risolutivo del problema dell'accesso e accoglibilità pubblica di ragioni non pubbliche in quella che chiama clausola condizionale, che definisce in questi termini:

[...] Le dottrine comprensive ragionevoli, siano esse religiose o non religiose, possono essere introdotte nella discussione politica pubblica in qualsiasi momento, a condizione che siano a tempo debito presentate ragioni propriamente politiche – e dunque non ragioni date esclusivamente da dottrine comprensive – sufficienti a sostenere ciò che si dice sostenuto dalle dottrine comprensive introdotte¹⁷.

In sostanza, l'accettabilità pubblica di ogni argomento o enunciato espressione di qualsivoglia dottrina comprensiva ragionevole è subordinata al reperimento, da parte di chi lo sostenga, di un equivalente semantico-concettuale formulato in un linguaggio che non cerchi di mutare il significato della ragione pubblica, che deve rimanere ancorata ai principi di pubblicità e universale accessibilità¹⁸. Il più rilevante risultato di tale capacità e disponibilità di traduzione entro i termini della ragione pubblica si rinviene nella consapevolezza che «La fonte della lealtà dei cittadini alle concezioni politiche sta nelle rispettive dottrine comprensive, sia religiose, sia non religiose»¹⁹. Superare la clausola condizionale equivale insomma all'attestazione di impegno, da parte di cittadini capaci e disponibili alla traduzione, a promuovere la democrazia costituzionale, proprio a partire dall'espressione della propria teoria comprensiva.

La risposta articolata da Habermas al disagio della deprivatizzazione parte esattamente da dove quella di Rawls si era attestata. Il filosofo tedesco, discutendo alcune obiezioni mosse a Rawls da parte di Weithmann²⁰ e Audi²¹, pone innanzitutto un rilievo empirico, notando che molti cittadini che prendono posizione su questioni pubbliche da un punto di vista religioso non dispongono nei fatti di risorse ideali e culturali sufficienti per trovare motivazioni laiche indipendenti dalle loro convinzioni più profonde ed autentiche. Conseguentemente,

¹⁶ J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 2005; trad. it. (parz.), *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

¹⁷ J. Rawls, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, cit., p. 203.

¹⁸ «[...] partiamo da premesse che accettiamo e riteniamo ragionevolmente condivisibili anche dagli altri, e [...] cerchiamo di giungere in modo corretto a conclusioni che pensiamo possano essere ragionevolmente accettate anche dagli altri» (Ivi, p. 206).

¹⁹ Ibid.

²⁰ P.J. Weithmann, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Oxford, Cambridge University Press, 2002.

²¹ R. Audi, N. Wolterstorff, *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanhan (Mad.), Rowman & Littlefield, 1997.

[...] 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. [...] Lo Stato liberale [...] non può scoraggiare i credenti e le comunità religiose dall'esprimersi come tali anche politicamente, perché non può sapere se in caso contrario la società laica non si privi di importanti risorse di creazione di senso²².

Muove da tale constatazione la sua proposta di riserva istituzionale di traduzione: se, da una parte, lo Stato non può pretendere dai propri cittadini credenti «Una suddivisione della loro identità in una componente per così dire pubblica e in una componente privata»²³, dall'altra, «Non può non aspettarsi da loro che riconoscano il principio dell'esercizio ideologicamente neutrale del potere»²⁴. Alla base di tale ragionamento si colloca la distinzione, elaborata da Fraser e ripresa dallo stesso Habermas, tra sfera pubblica debole, contesto comunicativo pre-istituzionale di prima articolazione di questioni di interesse pubblico e sfera pubblica forte, contesto comunicativo istituzionale che lega la discussione di una questione all'elaborazione di una posizione normativamente vincolante per tutti gli appartenenti alla comunità giuridica nella quale è sorta²⁵. Solo a quest'ultimo livello vale per Habermas la clausola condizionale rawlsiana, che non sarebbe dunque applicabile nel contesto della ricca e polifonica sfera pubblica debole nel quale Rawls pensava innanzitutto di metterla alla prova. Le soglie istituzionali fungono da immutabile confine tra le due sfere e, insieme, da filtro argomentativo che consente l'esclusivo passaggio di ragioni di matrice laica o di traduzioni di ragioni di matrice religiosa.

Tale lavoro di traduzione trova tuttavia senso solo nella forma di un non scritto né istituzionalizzabile "impegno cooperativo", che si fonda sul piano della correttezza morale e della solidarietà tra cittadini reciprocamente estranei. In sintesi, lo Stato liberale, richiedendo paritariamente a tutti i cittadini un unico *ethos* politico laico, ripartisce in misura diseguale gli oneri cognitivi di uniformazione a tale richiesta tra cittadini laici e cittadini credenti. Questi ultimi, per contribuire attivamente alla discussione pubblica, hanno infatti dovuto acquisire atteggiamenti epistemici che non costano fatica ai cittadini laici. Il maggiore costo ("onere asimmetrico") che i cittadini credenti sopporterebbero sottoponendosi alla clausola della traduzione dovrebbe dunque essere compensato «Dall'attesa normativa che quelli laici si aprano ad un possibile contenuto di verità dei contributi religiosi e si impegnino in dialoghi dai quali è possibile che le ragioni religiose emergano nella

²² J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., pp. 33-34.

²³ Id., *Glaube und Wissen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001; trad. it., *Fede e sapere*, in "Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale", a cura di L. Ceppa, Torino, Einaudi, 2002, p. 106.

²⁴ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., p. 33.

²⁵ Cfr. N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere*, in C. Calhoun (a cura di), "Habermas and the Public Sphere, Cambridge", MIT Press, 2002, pp. 109-142. Per una più analitica chiarificazione di questo punto rinvio a A. Pirni, *Filosofia pratica e sfera pubblica*, cit., pp. 16-24.

forma mutata di argomentazioni universalmente accessibili»²⁶. La dimensione cooperativa, conclusivamente, risiederebbe dunque nel sentirsi reciprocamente debitori della chiarificazione delle ragioni a sostegno delle proprie pubbliche prese di posizione.

Il dibattito tra Rawls e Habermas ha sicuramente offerto i termini per una riflessione di lungo periodo sul tema. Tentare di procedere oltre tale dibattito significa pertanto aver preliminarmente provato a fare i conti con esso. Senza la pretesa di soddisfare tale requisito, vorrei tuttavia più sommessamente provare a tracciare un preliminare bilancio in relazione alla prospettiva e al dialogo teoretico fino a qui riproposto.

Rispetto a Rawls, appaiono innanzitutto sostanzialmente condivisibili i rilievi mossigli da Habermas e convergenti sulla sottolineatura del troppo gravoso impegno che il filosofo di Harvard pone di fronte ai cittadini credenti di uno Stato costituzionale liberal-democratico. Deve essere riconosciuto che, considerata sul piano teorico, la clausola condizionale da lui proposta si presenta quale crocevia di percorsi di celebre ascendenza. Riproponendo, da una parte, il kantiano “test di universalizzazione” che presiede al passaggio della massima (“principio soggettivo del volere”) in legge (“principio oggettivo”, nel quale si esprime l’obbligo morale comandato dalla ragione pratica in termini universali e necessari) e, tentando, dall’altra, la riproposizione della celebre idea della religione “entro i limiti della sola ragione”, Rawls si colloca infatti all’interno di una costellazione teorica di indubbio riferimento, che necessita forse di essere ulteriormente esplorata. Si tratta di una prospettiva certo stimolante, che a mio avviso finisce però, nel caso di Rawls, per sovrastimare la capacità e l’interesse per la traduzione di dottrine religiose in ragioni laiche e pubbliche da parte dei singoli cittadini, e di condurre così implicitamente ad una demotivazione dei cittadini credenti alla partecipazione pubblica, che può contribuire a stimolare esiti di segno diverso ma ugualmente negativo.

In primo luogo, essa può provocare un profondo disinteresse e chiusura del credente rispetto alla società che lo circonda, che priverebbe comunque quest’ultima di possibili contributi e di risorse di senso potenzialmente rilevanti per la sua stessa sopravvivenza in termini di specificità culturale. Ma, in secondo luogo, l’obiettivo difficoltà per il credente di qualsiasi confessione di far penetrare il suo pensiero nel dibattito pubblico entro i termini legittimati dall’“uso pubblico della ragione” potrebbe anche stimolare la volontà di far penetrare ugualmente tale pensiero per altra via, vuoi in maniera implicita, attraverso un più o meno sotterraneo infiltrarsi di propri affiliati nei gangli delle istituzioni pubbliche, vuoi in maniera più crudamente esplicita, attraverso concrete e potenzialmente violente manifestazioni di dissenso oltranzista atte a destabilizzare a vari livelli il tessuto sociale di una compagine statale. Ed è proprio in questo contesto che ci si può legittimamente attendere l’articolarsi della posizione di singoli e soprattutto di gruppi religiosamente stimolati

²⁶ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., p. 35.

e di più recente immigrazione, che possono pensare a queste vie come ad altrettante scorciatoie per realizzare una spesso nebulosa e distorta idea di un maggiore riconoscimento sociale²⁷.

Habermas, da parte sua, cerca di stimare con accuratezza empirica il maggiore onere che grava sui cittadini credenti rispetto alla loro legittima aspettativa di espressione pubblica. In questo quadro, apre opportunamente alla dimensione identitaria con la sua idea di una riserva istituzionale di traduzione, che non obbliga questi ultimi, per accedere ad un pubblico dibattito, a scindere la propria identità in parti pubbliche e parti private. Mette inoltre in guardia dal pericolo, sempre incombente e analogo all'idealtipo della coesistenza sopra articolato, di una segmentazione della comunità politica in sotto-comunità religiose o ideologiche reciprocamente incomunicanti.

Tuttavia, anche Habermas sembra riporre una fiducia eccessiva, questa volta in favore della disponibilità argomentativa da parte dei cittadini laici verso i cittadini credenti. L'«impegno cooperativo» potrebbe infatti non realizzarsi, soprattutto in quelle comunità a maggioranza laica nelle quali i cittadini di quest'ultimo versante non si sentissero debitori di alcuna ragione esplicativa nei confronti dei cittadini credenti. L'«attesa normativa» di questi ultimi rispetto ad un riequilibrio del maggiore onere pagato sul piano epistemico potrebbe venire chiaramente frustrata, al pari dell'«accertamento auto-critico dei limiti della ragione laica» che Habermas a più riprese raccomanda²⁸.

3.2. Ripensare l'idea di compatibilità democratica

Provando ad abbracciare l'intero paradigmatico dibattito con una considerazione d'insieme, sarebbe forse stato opportuno strutturare un più chiaro ancoramento del discorso sulla deprivatizzazione delle religioni alla dimensione identitaria (individuale). Spesso i singoli cittadini, prima e al di sopra della rivendicazione di un riconoscimento legislativo e pubblico della propria specificità cultural-religiosa – con relativa e sempre controversa richiesta di allocazione di risorse pubbliche, comunque a vantaggio di gruppi e comunità costituite – desiderano più semplicemente un riconoscimento sul piano sociale e della

²⁷ Per una valutazione di segno differente dell'edificio teorico elaborato da Rawls, anche in difesa delle critiche mossegli da Habermas rimando a N. Urbinati, *Rawls e Habermas e la questione del ruolo delle religioni nello spazio pubblico*, in B. Henry, A. Loretoni, A. Pirni (a cura di), «Laicità e principio di non discriminazione», cit., pp. 43-68.

²⁸ Cfr. J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., pp. 43, 46, 48, 50; J. Habermas, *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in «Information Philosophie», Oktober, 2004, pp. 871-890; trad. it., *I fondamenti morali prepolitici di uno stato liberale*, in J. Ratzinger, J. Habermas, «Etica, religione e Stato liberale», a cura di M. Nicoletti, Prem. di F. Schuller, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 36-37.

quotidiana interrelazione: l'integrazione della differenza, per quanto sancita nelle varie sedi istituzionali, si misura nella concreta prassi. Si collocano infatti a questo livello le aspettative e le "attese normative" che, quando frustrate, costituiscono il potenziale germe di iniziale disaffezione e chiusura del singolo nei confronti della società nella quale vive. Ciò vale genericamente per ogni richiesta di espressione culturale ma vale *a fortiori* se tali attese si traducono in altrettante richieste di rispetto della propria identità religiosa. Come detto, con Dio non si fanno compromessi: Dio "conta"; è differente – nel senso della molteplicità delle figure del divino – e "fa la differenza" – nel senso che lungo l'articolarsi delle confessioni religiose si organizzano alcune tra le più rilevanti linee di coesione e conflitto che solcano in profondità le nostre compagini sociali –.

Sotto questo profilo, abbiamo probabilmente bisogno di uno strumentario concettuale più analitico: per comprendere con maggiore precisione i termini della sfida della convivenza ragionevole nell'età post-secolare che stiamo attraversando risulta forse troppo generico discutere esclusivamente del rapporto tra cittadini laici e credenti sulla scena pubblica come hanno fatto Rawls e Habermas. Sarebbe opportuno interrogarsi anche sul differente rapportarsi all'ambito pubblico da parte di diverse confessioni religiose tra loro e con il versante laico. Si renderebbe così evidente che non tutte le confessioni (come per altro non tutti gli individui credenti) ambiscono ad esprimersi pubblicamente e, soprattutto, che ognuna (ed ognuno), se e quanto lo fa, segue un codice comunicativo difficilmente inquadrabile entro i confini di un unico modello.

Per iniziare concretamente a muoversi in questa direzione appare preliminarmente opportuno ripensare i limiti di applicabilità di un contesto storico-teorico di indubbio riferimento. Tale contesto è costituito dal sorgere degli Stati Uniti come compagine politico-istituzionale che sancisce a livello costituzionale il principio della separazione tra Stato e Chiese in maniera destinata a restare paradigmatica²⁹. È questo il pressoché esclusivo ambito di riferimento della riflessione sia di Rawls sia di Habermas, seppure in forma più sfumata. Tale fondamentale ed inesauribile contesto di riflessione possiede però specificità storiche e sociali non rilevabili in altri e non consente perciò di essere impiegato alla stregua di un paradigma universale.

In estrema sintesi, solo per ricordare dati noti: all'epoca della propria fondazione come compagine istituzionale, negli Stati Uniti si ritrovarono diverse, anche diversissime comunità di fede, non di rado l'una radicalmente ostile nei confronti dell'altra ma – e questo costituisce una prima cifra di irripetibilità – tutte potevano pur sempre riconoscersi nel solco del cristianesimo, per quanto riformato e variamente interpretato dal punto di vista dottrinario e culturale. Quale seconda cifra di irripetibilità, tale comune origine garantiva per tutte le comunità l'immediata

²⁹ Cfr. la Prima Proposizione del Primo Emendamento: «Il Congresso non farà alcuna legge per il riconoscimento di qualsiasi religione o che ne proibisca il libero culto».

comprensibilità e adesione alla distinzione tra sacro e profano e la potenziale disponibilità – che si tradusse poi concretamente nel dettato costituzionale – a riprodurla sul piano politico nei termini della distinzione tra ambito privato e ambito pubblico. Per altro – quale terza dimensione di irripetibilità – nessuna comunità di fede, tra quelle che esprimevano i primi coloni, poteva vantare quella che potremmo chiamare una rendita di posizione territoriale di matrice religiosa, ovvero una maggiore permanenza sul suolo americano che legittimasse l'instaurarsi di una tradizione religiosa residente più o meno surrettiziamente in grado di qualificare l'arrivo di esponenti di altre credenze come espressione di “confessioni religiose ospiti”, con tutto il non detto nei termini del più ristretto e deteriore concetto di tolleranza che tale definizione sottintende.

Riportando tale paradigma e la soluzione costituzionale da esso incarnata nel contesto pur sempre occidentale ma europeo, non potremo riscontrare alcuna di quelle cifre di irripetibilità: non tutte le confessioni presenti nel contesto europeo si riconoscono nell'alveo del cristianesimo; conseguentemente, non tutte riconoscono la distinzione sacro/profano (o comunque quella tipicamente cristiana) e la corrispondente traduzione nella distinzione tra sfera privata e sfera pubblica; infine, esiste una confessione religiosa che può vantare una rendita di posizione territoriale indiscussa ed imparagonabile con ogni altra, anche ad essa antecedente. Accanto a ciò, come si accennava in apertura, andrebbero valutate le variabili di contesto – ancora percentualmente limitate, ma destinate certo ad aumentare – che non risultano descrivibili all'interno delle prospettive dei monoteismi “classici” e che rimandano a spiritualità orientali o di ulteriore provenienza, alle quali tuttavia si richiamano, in Europa, comunità di immigrati via via crescenti, e che esercitano una forza di integrazione del tutto superiore a quella del cristianesimo, dell'ebraismo e financo dell'islam.

Risulta quindi largamente compromissorio tentare di interpretare il problema post-secolare nel suo complesso – che possiede specificità relevantissime a livello dei singoli Stati³⁰ – e di risolverne le sfide ad esso sottese all'interno di un unico paradigma esplicativo, dotato semmai di una rilevanza epistemica circoscritta al contesto della sua formazione ed articolazione storica. L'acquisita consapevolezza di una diversa modalità esplicativa del fenomeno post-secolare nel contesto occidentale europeo deve per altro rendere familiare anche una non meno fondamentale modalità differenzialista di affrontare il collegato fenomeno dell'espressività dell'identità religiosa. Quest'ultimo si compone di vari ambiti di variabilità. Innanzitutto, esiste in Europa un indubbio differenziale di rendita posizionale nei termini sopra chiariti, che mantiene la religione cristiana su un livello radicalmente differente da ogni altra confessione rispetto alle possibilità di intervento nell'ambito pubblico. Come già ricordato, inoltre, non tutte le forme di religiosità vissute da

³⁰ Come già mostrato dallo studio di Casanova (*Oltre la secolarizzazione*, cit., spec. pp. 135-376) e ribadito dalla più recente ricerca di Norris e Inglehart (*Sacro e secolare*, cit.) con l'inquadramento di un'enorme messe di dati statistici.

differenti attori sociali si affermano nel contesto pubblico nel medesimo modo: vi è infatti chi considera esclusivo, intimo ed individuale il proprio rapporto con il divino e chi concepisce la propria religiosità come condivisione di un sistema unificato di credenze e di pratiche da svolgersi in comune; detto in altri termini, all'interno della stessa compagine sociale si deve poter distinguere tra chi ha compiuto un percorso di individualizzazione e privatizzazione della propria identità religiosa e chi, soprattutto – ma non esclusivamente – tra i gruppi di recente immigrazione, non concepisce altra modalità per esprimerla al di fuori di quella comunitaria e pubblica. Le società post-secolari europee devono dunque fare i conti con un differenziale espressivo dei suoi cittadini credenti anche molto rilevante.

Infine, pur rientrando all'interno di quest'ultimo, per la peculiare dinamica di interrelazione sociale che genera è possibile distinguere un ulteriore differenziale simbolico. È opportuno precisare che la questione dell'esposizione dei simboli religiosi alla quale qui ci si riferisce non riguarda i simboli esposti in luoghi pubblici³¹ bensì esclusivamente quelli esposti a livello individuale e quindi sul corpo o facenti parte dell'abbigliamento³².

Pur implicando forme di comunicazione non verbale, quest'ultima dimensione rientra appieno nella prospettiva dell'espressività. Il simbolo è infatti inquadrabile come una sorta di diaframma tra mondo interiore ed esteriore dell'io, un ponte di collegamento tra la dimensione privata dell'identità e la sua manifestazione pubblica. L'intento di fondo che presiede all'esposizione di un simbolo, particolarmente se religioso, può dunque individuarsi nell'espressione (pubblica) della propria differenza e, al tempo stesso, nell'istanza (individuale) del suo riconoscimento. Bisogna dunque dare spazio ad ogni espressione e ad ogni simbolo?

Ritengo che l'assenso all'occupazione di spazio sociale e pubblico da parte di espressioni identitarie e simboliche debba sottostare a due condizioni di fondo. La prima riconosce come accettabili solo le espressioni ed i simboli che restano entro i confini del traducibile, ovvero che implicano, da parte di chi li fa propri, la capacità di tradurli in argomentazioni, ma al di fuori della preoccupazione rawlsiana di costruire argomenti guidati dall'"uso pubblico della ragione": l'identità individuale si esprime pur sempre con un linguaggio individuale. Tale capacità identifica la condizione necessaria per accertare la competenza epistemica dell'autore di quell'espressione o del portatore di quel determinato simbolo e, insieme, la sua volontà a partecipare consapevolmente alla veicolazione del messaggio che ne è

³¹ Per intenderci, non si tratta qui della controversa questione riguardante l'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche: su questo punto cfr. innanzitutto R. Bin, G. Veronesi, A. Pugiotta, P. Veronesi, (a cura di), *La Laicità crocifissa? Il nodo costituzionale dei simboli religiosi nei luoghi pubblici*, Torino, Giappichelli, 2004 e *Ragion pratica*, n. 28, Bologna, il Mulino, 2007.

³² Per un paradigmatico inquadramento del tema, in riferimento alla "questione del velo islamico", resta punto di riferimento lo studio di A.E. Galeotti, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Napoli, Liguori, 1999, spec. pp. 111-139.

contenuto³³. La condizione sufficiente si presenta in forma duplice. Da una parte (condizione sufficiente soggettiva), deve essere accertata la volontarietà di tale forma espressiva o di tale esposizione simbolica da parte del singolo individuo, dall'altra (condizione sufficiente oggettiva), deve essere accertato se quella specifica espressione comunicativo-simbolica è compatibile con il dettato costituzionale che la comunità giuridica che lo ospita si è democraticamente data.

Per altro, la costruzione dell'assenso all'occupazione di spazio sociale e pubblico ora prospettata, nel definire condizione necessaria e condizione sufficiente, indirizza la definizione schematica dell'espressione "dare spazio" che veniva implicitamente sollecitata dalla domanda sopra espressa. Mentre ogni definizione "sostantiva" di tale espressione è rimandata ai differenti contesti nei quali quella domanda andrà a collocarsi, l'impostazione, per così dire, ex-post di quella definizione permette esattamente di evitare il concretizzarsi di un'altra variante dell'asimmetria visuale e pragmatica ravvisata in apertura, con la preferenza accordata a chi esclude, accoglie o ospita nei confronti di chi è escluso, accolto, ospitato. La condizione necessaria e la condizione sufficiente, infatti, mentre da un lato rimandano alla responsabilità individuale del singolo individuo e cittadino per il contenuto della propria espressione identitaria e simbolica, sollecitano, dall'altro, la sua preventiva acquisizione di competenza sul dettato costituzionale democraticamente vigente nel contesto nel quale egli decide di esprimere la propria identità religiosa. L'articolarsi di tali condizioni quindi, mentre offre al singolo cittadino l'opportunità di trovare spazi per la propria esigenza di espressività religiosa, offre al punto di vista dello Stato o dell'istanza politico-giuridica democraticamente legittimata il dovere di controllarne il soddisfacimento e, con ciò, il diritto di stabilirne più raffinate – e contestuali – determinazioni. Se correttamente e da entrambe le parti interpretato, si tratta di un compito virtualmente inesauribile ma anche, e soprattutto, virtualmente ricongiungente prospettiva individuale e prospettiva statale in una sintesi insieme solida e costantemente rinnovantesi, che promette di inquadrare l'escludere, l'accogliere e l'ospitare non come alternative secche e incomunicanti, ma come linee di condotta di volta in volta concordemente interscambiabili.

³³ Ho cercato di elaborare ulteriormente tale condizione all'occupazione di spazio sociale e pubblico in A. Pirni, *Tradurre senza tradire? Ripensare il nesso laicità/tolleranza*, in B. Henry, A. Loretoni, A. Pirni (a cura di), *Laicità e principio di non discriminazione*, cit., pp. 69-82.