

Spazio pubblico delle religioni e libertà del pensiero

Jean Robelin

Si potrebbe credere che ci siano due fattori favorevoli alla libertà del pensiero, prodotti dalla globalizzazione. Il primo è l'inevitabile mescolanza delle religioni negli stati contemporanei, a causa delle migrazioni. Nessuno stato può evitare la multiculturalità e il pluralismo delle religioni è un dato di fatto all'interno di ogni singola compagine statale. Il secondo è che questa concorrenza delle religioni, e anche lo sviluppo della libertà di coscienza in Europa, implicano un movimento di riconoscimento dell'adesione individuale e forme di individualizzazione delle credenze religiose. C'è un'offerta di religioni che permette la scelta all'individuo. Ma la verità religiosa perde sul mercato delle credenze la sua serietà: diventa una verità usa e getta, come quando qualcuno cambia di chiesa perché vuole divorziare. Così il momento dell'adesione riflessiva viene svalutato come ci si trovasse di fronte a semplici risposte ad offerte commerciali. Spesso poi gli individui sviluppano una mescolanza di credenze proprie, fuori delle chiese o dalle religioni riconosciute.

Ma se guardiamo con maggiore attenzione, questo fenomeno è più ambiguo, più complesso di quanto possa apparire a prima vista. Il concetto di religione non è univoco, perché ci sono attitudini religiose diverse, opposte, interpretazioni storicamente contrarie delle stesse religioni. Il termine religione in generale non vuole dire molto. La religione è una realtà storica, che cambia e quindi, se vogliamo affrontare il legame fra religioni e libertà di pensiero bisogna studiare una realtà plurale, diversa, nella sua storia e nelle forme che essa prende nella situazione attuale.

Oggi poi le religioni appaiono mosse da movimenti contrastanti. Accanto a tendenze verso la pluralità sociale e l'individualizzazione delle credenze, si sviluppano anche tendenze opposte di chiusura religiosa. Sono le forme più ritualizzate, più opprimenti ad occupare il palcoscenico mondiale: forme di conformismo sociale che implicano una subordinazione totale dell'individuo alla comunità, in particolare attraverso il controllo del corpo, soprattutto delle donne. Le religioni si muovono in una contraddizione permanente fra il riconoscimento del soggettività individuale, e la chiusura all'interno della comunità, la quale oppone credenti e non credenti. Il momento dell'adesione individuale si riduce allora ad un atto di fedeltà senza condizione, che si manifesta nei corpi, nelle abitudini, nei vestiti.

Ecco perché l'individualizzazione della pratica religiosa non significa automaticamente libertà della coscienza. La prima ragione è che si costituisce un mercato virtuale, con offerte religiose concorrenti, in cui la religione si sottrae però alla logica pubblica del confronto argomentato e si riduce alla comunicazione. Il fatto che la religione diventi merce contribuisce a costruire comunità religiose compensatorie: ne è un esempio il fatto che oggi, nei quartieri più difficili dei dintorni di Parigi, le sette protestanti, i testimoni di Geova o *scientology* si fanno strada con metodi americani: spettacoli cantati, scene di trance collettive e così via. La religione diventa uno spettacolo come quelli delle star delle canzonette, ma al rovescio, gli spettacoli profani prendono forme religiose, come se fosse uno trasferimento della religione stessa nella sfera profana. Questo allestimento comunitario mette in scena una socialità assente, presenta una società asociale, ma proprio per questo, tali procedimenti sono un modo di attribuire valore ad individui privi di valore sul mercato del lavoro. Solo all'interno di una comunità, sei un qualcosa di particolare, non uno qualunque. Ecco perché queste sette promettono il successo sociale e ottengono adesione.

L'efficacia di queste strategie viene dal fatto che esse sono strategie di partecipazione, di coesione della comunità, che hanno però un effetto di chiusura. La concorrenza mediatica implica il costituirsi un'identità, il cui carattere è la diversità, la differenza, il possesso di una memoria specifica, tutti elementi che moltiplicano la chiusura. Dunque il tratto mercantile della globalizzazione trasforma la concorrenza in comunità globali chiuse. Globale non vuole dire aperto. Tutt'altro: il comunitarismo si sviluppa designando il nemico. Viene totalmente rifiutata la conversione metodologica voluta per esempio da Gandhi; mettersi al posto dell'altro, nella sua cultura, senza rinunciare alla propria.

Si capisce così quanto dice Ulrich Beck, ovvero che queste religioni rivestono l'abito di un "universalismo esclusivo". La comunità si vuole universalistica, ma il suo valore universale vale come condanna di coloro che non ne fanno parte. Questo universalismo esclusivo all'interno della comunità abolisce razze, stirpe e legami del sangue e pretende di fare venire meno le differenze sociali, ma quelli che non si riconoscono nell'universalità della comunità sono ridotti a pura particolarità e la loro spiritualità è considerata inferiore. Dunque se la confusione tra chiesa e stato sembra oggi più difficile a causa della globalizzazione e del multiculturalismo, la missione storica dell'universalismo esclusivo permette alla politica di porre le religioni a servizio degli imperi e degli stati. Si è visto nella politica di Bush, che aveva come meta di definire l'identità nazionale come identità religiosa, ma anche negli sforzi dei cattolici di fare diventare ufficiali nel *Trattato costituzionale* le radici cristiane dell'Europa, idea questa che sia è una banalità ossia esclude le altre radici greche, ma anche musulmane del Vecchio Continente.

Dunque nella globalizzazione, le religioni tendono a definirsi come spazi geopolitici esclusivi. L'ambito della religione si definisce così all'interno della contraddizione fra due tendenze: da uno lato il confronto delle religioni all'interno dei paesi globalizzati, la possibilità di scelta delle religioni da parte degli individui

sembrerebbero porre fine alla chiusura delle fedi, dall'altra il carattere esclusivo degli universalismi porta alla ricostituzione di queste chiusure. L'eredità cristiana per l'Europa significa da questo punto di vista essere una sfera d'influenza cristiana, in un contesto geografico caratterizzato invece dalla forte presenza di non credenti. Il vero senso dei discorsi di Papa Benedetto XVI sulla violenza dell'Islam (come se la Chiesa cattolica non fosse mai stata violenta) è di rendere l'Islam esterno all'Europa e alla sua tradizione di libertà. Questo atteggiamento del Papa legittima e fomenta gli integralisti musulmani che vedono come "cristiano" ogni uomo o bestia che vive in occidente e come "crociato" ogni "cristiano". La concorrenza tra gli universalismi esclusivi conduce dunque a nuovi localismi politici, a nuove connivenze tra religioni e stati, cosa che intacca dall'interno l'idea stessa di laicità.

Il paradosso questa volta è dunque che la concorrenza fra religioni e il nuovo localismo di fronte alla globalità, fa rinascere la strumentalizzazione politica delle religioni. C'è qui insieme una forma di secolarizzazione della religione, ove Dio serve a tutto e a tutti e c'è una risacralizzazione dello stato che si appoggia di nuovo sulla tradizione religiosa come tradizione nazionale, come identità politica. Ma c'è un cambiamento decisivo di fronte alla vecchia sacralizzazione che si può trovare per esempio, da Hegel: ormai, la concorrenza fra religioni scivola nella concorrenza fra nazioni sui mercati mondiali. L'esclusività religiosa diventa una mera "etichetta", un modo di indicare la concorrenza economico-politica. La comunità religiosa si sovrappone alla comunità nazionale, e spesso all'appartenenza etnica. Questo mi sembra, ad esempio, il caso dell'Ungheria, ove il nazionalismo coincide con l'esaltazione dei cosiddetti "veri Ungheresi" e con uno stato che ricostituisce la "santa corona" come ideologia ufficiale di legittimità. In certi casi, questa nuova localizzazione fa della religione il fondamento dell'integrazione alla nazione. Penso all'Italia, ove la Chiesa ha una funzione di integrazione dei migranti, ma il rovescio è che quest'attitudine, che si oppone al nazionalismo stretto, contribuisce a fare dell'Italia un paese la cui identità si basa sul cattolicissimo, un paese in cui lo stato si cancella come forza di unità del paese.

Le comunità sono tanto più chiuse in quanto sovrappongono i loro criteri di definizione, vale a dire quando il carattere religioso si mescola col carattere nazionale ed etnico. Questa sovrapposizione si vede con chiarezza nei paesi islamici: il mio passaporto aveva un visto della cosiddetta Repubblica Araba d'Egitto, come se in Egitto non ci fossero copti, o berberi, o appartenenti ad altre fedi. La religione qui serve a chiudere la nazione su una etnicità fittizia. E se sul mercato rionale vicino al mio appartamento parigino domandate a qualcuno se parla l'arabo, non risponderà di sì, ma *Allah aqbar!* In questa sovrapposizione dei criteri, si trova a mio avviso la struttura più pericolosa contro la libertà di coscienza. Quest'ultima infatti si fonda sulla distinzione di questi criteri di definizione, delle comunità nazionale, religiose, etniche, ed anche nella distinzione fra comunità ed organizzazione.

Nel legame fra nazionalismo e religione, quest'ultima diventa un modo di affermarsi di uno stato nella concorrenza mondiale. Questo è evidente nell'integralismo islamico: spesso non sono i più poveri e sprovvolti culturalmente

ad essere alla testa dei movimenti integralisti, ma piuttosto persone con una formazione universitaria. Gente capace di inserirsi nella società globale, anche se solo in posizione di subalternità. In una tutt'altra situazione, questo carattere compensatorio della religione si vede nei quartieri difficili delle grandi città europee. Le fedi religiose definiscono un preteso sapere eccezionale che si può opporre per esempio al saper dell'insegnante a scuola, su temi come la creazione e l'evoluzione della vita.

In Francia – ma, penso, anche in altri paesi sviluppati – la religione si inserisce poi nel mercato politico con varie forme di lobbismo. Per esempio, nei temi per la licenza liceale: è impossibile dare una traccia sulla religione, anche se essa rientra tra i programmi di studio. Un direttore didattico che aveva lasciato passare un tema sulla sessualità in biologia fu dimesso dal Ministero. Prima della legge sui segni religiosi ostensibili in Francia, c'era un *lobbying* di associazioni musulmane per ottenere guardaroba separati per musulmani. Prima di tutto l'azione di *lobbying* si pratica sui testi di legge, per proibire l'aborto, l'eutanasia, il matrimonio omosessuale, la ricerca in bioetica e così via. Qui la strategia della Chiesa cattolica ad esempio è cambiata: dopo il fallimento del no al divorzio ed all'aborto, nei confronti della ricerca bioetica ora la parola d'ordine è il boicottaggio. Quest'attitudine permette di strizzare il dibattito che il no ove il si apre. Un esempio tipico, sempre in Francia, potrebbe essere la discussione sulle questioni di genere: ottanta deputati dell'attuale maggioranza hanno richiesto, con l'appoggio della Chiesa, di espellere ogni riferimento ai *gender studies* nei libri scolastici, adducendo come motivo la mancanza di maturità degli allievi, o si sono opposti alla ricerca scientifica, negando che la sessualità sia solo una questione naturale. Così però si scambia la morale col diritto per imporre una morale particolare e questa è chiaramente un'attitudine totalitaria, perché la fede passa dal semplice consigliare alla vera e propria tutela della politica. Ma l'aspetto personale della laicità, significa che nessuno può determinare a partire da ciò in cui crede, il comportamento di quelli che non credono alla stessa cosa o non credono a nulla.

Accanto a questi fenomeni si vede poi un tentativo di risacralizzare le figure emblematiche delle grandi religioni storiche. È il caso della figura del profeta dell'Islam, come è accaduto nell'*affaire* delle caricature di Mohamed, ma anche per la Chiesa cattolica, quando il vescovo di Avignone chiama con parole appena velate le sue pecorelle a porre fine per forza a una mostra, nella quale si vede un'opera che immortala Gesù in un bagno di urina. Certo penso che quest'opera sia stupida, ma proibire la stupidità significa ammazzare la democrazia, tanto più che c'è controversia sulla stupidità stessa. Quest'attitudine rimette all'ordine del giorno il delitto di bestemmia nel diritto civile, cosa che rappresenta un attacco alla libertà di esprimersi.

Così, se le religioni nelle società occidentali non possono più avere il controllo delle coscienze, provano ad ottenerlo in modo indiretto attraverso il controllo dei corpi. E questo controllo è direttamente politico. Il dominio del corpo, della vita definisce un campo teologico politico al centro dell'azione delle religioni

negli stati occidentali avanzati. In questo campo, si vede come la sacralizzazione della vita sia un dispositivo di ri-sacralizzazione di Dio. Se la ragione religiosa si appoggia su un significato-padrone, come il nome di Dio per esempio, la vita è il nuovo significato-padrone dell'ideologia religiosa e la sua pubblicità. E l'azione religiosa qui confonde e scambia senz'altro diritto e morale, con il rifiuto di ogni dibattito e controversia, perché pretende di appoggiarsi su una ragione puntellata direttamente sull'essere e non sopra il processo di produzione delle verità scientifiche. Il significato-padrone inquadra l'esercizio della ragione. Ecco qui il vero senso pratico dell'argomento papale, che troviamo nelle seguenti parole di Giovanni Paolo II: «Nel periodo pre-cartesiano della filosofia, dunque, il cogito o piuttosto il conoscere era subordinato all'essere, che era considerato qualcosa di primordiale... Dio come l'essere pienamente autosufficiente era ritenuto l'indispensabile sostegno per ogni *ens non subistens*, cioè per tutti gli esseri creati, e dunque anche per l'uomo. Il *cogito ergo sum* comporta la rottura con questa linea del pensiero»¹. Si può notare che il Papa passa da una ragione appoggiata sull'essere ad una ragione appoggiata su Dio, come se il passaggio fosse evidente... Ecco il progetto teologico-politico come fondamento nascosto di una nuova società cristiana.

Dunque è chiaro che il rapporto pubblico delle religioni a se stesse, non è religioso, ma politico, allo stesso modo in cui i rapporti fra religioni sono politici. Non voglio negare che ci sia all'interno delle religioni un rapporto riflessivo alla loro storia. Dico che il riferimento, lo sbocco e la posta in gioco di questo rapporto sono politici. Ma c'è un senso nel quale è una fortuna che le relazioni fra religioni siano politiche: solo una sfera pubblica politica può proibire che l'universalismo esclusivo si trasformi in una guerra. Dopo un attentato contro una chiesa cristiana di Alessandria, il rettore della Moschea *Al azar* del Cairo, giunto sul luogo, aveva dichiarato che per uscire dalla violenza bisognava riunire tutti gli egiziani in una sorta di unione nazionale al di là delle religioni. E quando la Santa Sede ha denunciato le persecuzioni contro i cristiani, questo dignitario musulmano ha urlato all'ingerenza politica, perché sapeva che il migliore modo di rendere il problema insolubile era di mantenerlo sul piano religioso. Certo questo dignitario pensa il trasferimento alla sfera pubblica all'interno della tradizione religiosa e giuridica musulmana. Pertanto il suo discorso è diretto dalla necessità di riferirsi alla sfera politica e di distinguere questa dall'appartenenza religiosa. Questo passaggio della religione alla politica è una prova della mia affermazione. Lo spazio pubblico delle religioni è politico, non è religioso. Ma questo passaggio prova anche la difficoltà di definire la nazione a partire da un'identità religiosa.

Oggi le grandi religioni sono dunque inserite in fenomeni dalle tendenze opposte, parziali, contraddittorie. L'universalismo esclusivo le rende direttamente forze globali, ma inserite in compagini statali circoscritte, opposte ad altre religioni o credenze, in contesti multiculturali internamente contraddittori. La comunità non coincide più con l'organizzazione statale del diritto. Come sappiamo, l'islam o

¹ Giovanni Paolo II, *Memoria e identità, conversazioni a cavallo del millennio*, Rizzoli, Milano, 2003, p. 19.

L'ebraismo non presenta un'organizzazione così forte come quella della Chiesa cattolica. Ma a questi fattori rispondono varie forme di credenza. Le diverse forme di organizzazione contribuiscono alla definizione dei dogmi, come si vede nella chiesa cattolica. Essa privilegia l'attitudine proposizionale: "Credo che..."; ove il contenuto, il "che", domina le forme della credenza. Ma la comunità sviluppa anche un'altra forma di credenza: la fiducia. Abramo è il fondatore del popolo ebraico. Ma come comincia quest'articolazione della comunità? "Abramo credette in Dio, che gli attribuì questo come giustizia" (*Gen. 15,6*). Questo non significa che Abramo abbia creduto *che* Dio esiste, perché gli ha parlato. Significa invece, come mostra la parola ebraica *emuna*, che Abramo ha fede nella parola di Dio. Questa forma di fiducia si trasforma nel fanatismo delle sette, quando la comunità che ne è portatrice si trova minacciata. Il "guru" ha annunciato la fine del mondo, ma questa non è venuta. Tipicamente, ciò dà corso a ipotesi assurde: non è venuta la fine del mondo, perché hanno vinto le forze del male. Ma questa fede comunitaria oggi viene a essere contraddetta dalla molteplicità delle credenze in concorrenza. Gli individui hanno credenze contraddittorie e, in particolare nelle società occidentali, credenze vaghe.

Si chiarisce così un triplice legame fra comunità chiusa, padronanza sul corpo, fiducia come relazione alla comunità e integralismo ideologico. La comunità chiusa controlla lo spirito attraverso il controllo del corpo. Questo controllo si produce sotto forma di fede e fedeltà, contraddetto però dal contenuto della credenza stessa. La comunità chiusa richiama la fedeltà dei membri, perché nel suo seno pone fine alla concorrenza tra le credenze. Rovescia dall'interno i meccanismi del mercato, per fare della solidarietà il fondamento della sua vitalità nella società, ma anche la base della sua vitalità sul "mercato" delle credenze. Questo legame di subordinazione si riflette nel rifiuto dell'interpretazione, nell'adeguamento alla lettera del messaggio religioso, che è il marchio dell'integralismo. Da questo punto di vista, è vero che la lettera è la letteralità del corpo, una sorta di corporalità della significazione. La lettera come verità è la mano della comunità sulla persona, l'imposizione (della verità) da parte dell'organismo comunitario. Questo si vede nel fatto che la fede nella lettera del messaggio è una fede ritualizzata, basata su gesti e abitudini: come dice T.W. Adorno, una fede senza esperienza propria. In questo senso, l'esperienza dell'integralista è un'esperienza politica di subordinazione che si dice in termini religiosi.

Se dunque la libertà del pensiero non viene tanto dalla tolleranza religiosa, ma dall'organizzazione politica di questo spazio e dagli uomini di buona volontà che lo abitano. Da questo punto di vista, la laicità *à la* francese mi pare essere ancora oggi una buona organizzazione del sistema. La tolleranza fu la risposta dell'illuminismo – e prima la risposta degli Stati in guerra, come nel caso dell'Editto di Nantes. Come dice U. Beck, la tolleranza ha due facce: la convivenza – e dunque la pace – al posto della verità. La convivenza indica la possibilità di essere, per esempio, un buon suddito (SISTO: ho trasformato soggetto in suddito) dello Stato francese, fedele al re, ma protestante. La pace dice che la verità deve essere proclamata dappertutto, ma che chiunque può cadere in errore. Dopo la Guerra dei Trent'anni, i tedeschi

hanno costruito vere e proprie chiese della pace. Ma nella situazione globale di oggi, i rapporti fra le religioni, se sono politici, non sono statali. Bisogna distinguere politica e Stato. La forza politica delle religioni non proviene più dal sostegno degli Stati. Viene dalla loro rete sociale e “umanitaria”, in un contesto in cui l’azione umanitaria occupa il posto dei diritti sociali. E questa è la ragione per cui, all’inizio delle rivoluzioni nei Paesi musulmani, gruppi come quelli dei Fratelli musulmani si sono tenuti in disparte dalle elezioni e dall’azione democratica.

Dunque se la laicità *à la* francese continua a essere una buona soluzione, mi pare che ciò implichi un suo cambio di significato. Anzitutto, si deve ricordare che nel diritto francese, non c’è una vera e propria legge sulla laicità. C’è un principio costituzionale, ma che prende senso solo nel dispositivo giuridico che lo definisce. All’altra estremità, c’è una legge detta legge di laicità, quella sui segni ostensibili religiosi del 2005, ma che è prima di tutto una legge di convivenza, in particolare nelle scuole, destinata a proibire il comunitarismo chiuso. Fra i due, c’è il dispositivo giuridico proprio, che per organizzare la laicità, definisce l’esercizio della libertà religiosa. Situandosi nel retaggio della rivoluzione francese, questo dispositivo viene costituito di leggi che fanno della libertà religiosa un caso particolare delle libertà pubbliche. C’è una legge che sancisce la separazione tra le religioni e lo Stato. Ci sono organizzazioni di culti, per esempio il consiglio del culto musulmano, e infine c’è una legge sulla libertà delle associazioni, sulla libertà dei luoghi di dibattito, e sulla libertà di pensiero. È uno spazio pubblico organizzato, ma qui la nozione di “pubblico” non si riduce a quella di “statale”. La laicità non si riduce insomma all’organizzazione statale dei culti, perché questo spazio si comprende ormai come il luogo della multiculturalità e della globalizzazione nell’organizzazione dello Stato. Nel dispositivo del diritto francese tradizionale, i rapporti statali sono orientati all’organizzazione dei culti attraverso organismi di rappresentanza: il consiglio del culto musulmano, per esempio. Ma il versante esterno allo Stato afferisce alla legislazione sulle associazioni, una sorta di strumento di autoorganizzazione interno alla società. A mio avviso, questo dispositivo funziona. Con molte difficoltà, certo; ma mi pare che funzioni. Questo spazio non è un’organizzazione, perché semmai induce la pluralità delle organizzazioni; non è una comunità, perché organizza il coesistere delle comunità; e non si riduce all’apparato statale, come avrebbe detto l’ortodossia marxista. Anche la trama privata dello Stato di Gramsci sembra riduttiva, perché la società civile qui non è semplicemente il modo in cui lo Stato mette in rete la società. I tre aspetti non coincidono mai. E mi pare che la libertà di pensiero si giochi nello scarto fra queste forme.

La libertà di pensiero comincia quando si nega l’esclusività della credenza e la sua universalità. Ciò non implica che si cada in un relativismo, in cui è indifferente essere cattolico, ateo, buddhista o musulmano, perché si distingue la verità dall’atto con cui si riconoscono le verità, e perché lo spazio di coesistenza delle religioni non è quello della verità, ma quello del riconoscimento della verità, che è anche quello della ricerca della verità. La rivendicazione della verità si subordina insomma alla ricerca e al suo riconoscimento. Dunque l’obiettivo del spazio della laicità non è solo

la pace civile, ma anche la cooperazione alla ricerca. Quando Papa Benedetto XVI rivendica la ragione del cristianesimo, contro la violenza dell'islam, dimentica che neanche la ragione possiede la verità. La domanda centrale, decisiva, di Gesù mi pare precisamente quella che rivolge a ciascuno di noi: "Voi chi credete che io sia?" Il rischio delle risposta non è il possesso della verità. Dunque c'è un paradosso di più nello spazio laico: il fatto che debba essere al tempo stesso uno spazio di controversia, di conflitto, ma anche di cooperazione. La laicità non vuol dire che le ragioni, le attitudini religiose siano meramente private. Cosa è privato è la scelta personale.

La laicità non significa relegare le religioni nella sfera privata, emarginate su isole deserte del campo sociale. Vuol dire che l'accordo ideologico non è un dato, che risulta dalla controversia, dalle tensioni. C'è – a mio avviso – qualcosa di machiavellico nella laicità: non è possibile ridurla alla discussione fra tesi ragionevoli, alla traduzione reciproca delle diversità, perché c'è controversia anche sulla ragione stessa, sulla definizione di razionale.

L'attacco del fanatismo religioso attuale pretende di ridurre la logica del senso del mondo, della vita e dell'azione, a una logica della verità esclusiva. Ma la verità presuppone il senso, nonché regimi di significazione che si mettono alla prova, senza possibilità di ridurre i diversi sistemi di significazione all'unità di un regime di verità esclusivo. Ecco la fonte della necessità dell'interpretazione, e del rigetto della lettera come legge assoluta. L'adempimento della legge sta nel rigettare il suo carattere letterale. Non lo dico io, ma Gesù quando afferma che bisogna fare ciò che è necessario alla vita, anche contro la lettera del *shabat*. Lo scarto, l'intervallo interpretativo, è lo scarto fra comunità e individuo, fra le forme sociali della religione e i modi di comprensione della legge. Il significato del significato – per così dire – è la sua incompiutezza. E dunque il posto del terzo al quale si fa appello contro tutti i regimi di senso è un posto vuoto.

Fra le religioni che si comprendono come credenze del vero, questo spazio non c'è, precisamente perché esse si appropriano della verità come possesso esclusivo. Lo spazio è politico – l'abbiamo detto – non è religioso. Le religioni in quanto credenze sono comunità di possesso della verità. Gesù o Allah sono i significati-padroni, segni di verità e bandiere della verità. Dunque l'uguaglianza dei figli di Dio si contraddice sulla soglia della verità. Ma lo spazio pubblico non conosce questa soglia, non distingue questa prossimità, se non nel senso di Gesù stesso, per il quale il prossimo non si oppone al lontano, allo straniero. Lo spazio pubblico li riconosce tutti uguali di fronte a un terzo: e, come dicevo, questo terzo è un posto vuoto, il posto di una ragione che si deve costruire, che si costituisce, ma che non è un dato. Dunque non c'è alcun significato-padrone. L'assenza di prossimo o di lontano, di puro o di impuro, vale a dire la fine della logica del sacrificio – sia esso quello dell'eretico, dell'empio, o quello del capro espiatorio. La logica del sacrificio definisce la logica del sacro, nella quale il vero prossimo – il figlio, per Abramo; la famiglia, per Gesù – non è prossimo, ma lontano. Il sacrificio definisce lo spazio del sacro. E dunque quando si dice che il sacrificio esorcizza la violenza,

ciò accade nella logica violenta del sacrificio del sacro. Lo spazio politico, di contro, rigetta la violenza come il rovescio del sacro, e le sostituisce lo spazio vuoto del terzo, come orizzonte della libertà.

Gogarten faceva della secolarizzazione la prova della fede, opponendola al secolarismo, forma degenerata di secolarizzazione che sfocia nell'assolutizzazione del mondo. Il problema, tuttavia, è che la secolarizzazione viene intesa nel senso etimologico del termine: come cessione di proprietà o di diritti della Chiesa allo Stato, le cui conseguenze sono quelle proprie del secolarismo. Lo Stato è diventato così “il divino sulla terra”, come dice Hegel, la sostituzione di un padrone con un altro. Dunque, vi è la secolarizzazione, ma senza disincanto, solo con lo spostamento della fedeltà da Dio a un suo sostituto. Lo si è potuto constatare nella mistica del capo e dell'eroe. Oggi, da questo punto di vista, la comunicazione diventa il significato-padrone. Essa si chiude su di sé. Si palesa, cioè, come l'autorità che dà il via ai discorsi sociali e determina il loro valore. I *media* diventano di per sé fonte di verità: è vero perché l'ho visto alla televisione. La testimonianza e l'immagine garantiscono l'autorità. La secolarizzazione è sfociata nella risacralizzazione dello Stato, della scienza, ecc. Detto con un po' di malizia, Habermas e Apel hanno sacralizzato la comunicazione stessa, nonché la ragione in quanto comunicativa, supponendo una forma di comunicazione non violenta, dunque razionale. Credo che la secolarizzazione del significato-padrone, che va di pari passo con la sacralizzazione dello spazio pubblico, si colga bene nel modo con cui il Belgio ha organizzato lo spazio delle religioni. Qui la morale laica è diventata una specie di religione virtuale, posta sullo stesso piano delle altre. In Belgio potrei elevarmi al rango di vescovo, certo laico, ma pur sempre vescovo. Lo spazio pubblico diventa religioso anche per i cittadini senza religione. Il rigetto della divinità rappresenta, a sua volta, una forma di divinità virtuale. Queste forme di laicità sono infatti religioni laiche, che garantiscono un modo di essere totale per mezzo di una nuova parola d'ordine. “Credere, obbedire, combattere” era il motto di Mussolini. Credere: Il Duce come *Ersatz* [sostituto] di Dio. I due aspetti sono legati: la parola d'ordine ha il comando sulla totalità dei modi di essere, a cui fornisce un orizzonte infinito. Dunque, la laicità non significa il rigetto del sacro o delle religioni, ma il rigetto della sacralizzazione, della definizione della sfera pubblica secondo un senso sacro. La sua neutralità non denota l'assenza di espressione pubblica, ma la negazione di spazi sociali sacralizzati. Non è rigetto, ma organizzazione delle condizioni secondo le quali le forme di autorità si possono affermare socialmente. E socialmente, solo la pluralità di autorità può esprimersi.

Spesso, la secolarizzazione era vista come un modo di essere globale, totale, per non dire totalitario. Cosa abbiamo visto a proposito delle immagini spezzate, dello scarto fra comunità, organizzazione, individuo, significa l'impossibilità di un tale modo totalitario. Se le religioni mirano alla compiutezza/totalità della vita, non possono mai raggiungerla. Sono sempre fatte di strati eterogenei, di livelli di significazione diversi e parziali. A maggior ragione l'irreligioso non ha senso se viene

trasformato in un'attitudine *totale*. Deve partire dalla finitudine. Ed è questo il senso della laicità.

Dunque la secolarizzazione non è mai stata l'impovertimento del sacro, ma la sua frantumazione. Da questo punto di vista, la globalizzazione costringe a ricominciare da zero. La lotta degli universalismi esclusivisti costringe a costruire uno spazio veramente laico, in cui il laico non è più il rovescio del sacro. Bisogna dare ragione a Gogarten: la sfera pubblica globale, che si forma oggi secondo svariate modalità, diventa la prova delle religioni, perché non appartiene più alla logica del sacro, alla logica del sacrificio, dunque diventa realmente una condizione della libertà del pensiero.

Una simile prospettiva non intende affermare che le religioni in quanto tali non hanno alcuna parte positiva nella costituzione delle condizioni della libertà del pensiero. Ma il loro ruolo viene stabilito dalla relazione impolitica² che instaurano con la politica. L'abbiamo detto, la politica non si riduce alla sfera del potere e della Stato. Lo spazio multiculturale della laicità non è uno spazio statale. Ora, se la religione come organizzazione appare legata al potere, essa contiene in sé una funzione apolitica di rovesciamento dei rapporti di potere. Tale rovesciamento si appoggia ormai sulla struttura stessa della società capitalistica. Spesso il sacro era visto dalla sociologia o dall'antropologia come una proiezione della trascendenza nella totalità sociale, e dunque come una funzione di integrazione nella totalità sociale. Ma la società moderna non dipende più dall'integrazione degli individui. Questa perdita di integrazione è anche una perdita di legittimazione delle relazioni di potere. Ma questo è il posto della funzione apolitica della religione.

Che significato ha questa funzione? Facciamo un esempio: Quando Gesù dice: "il figlio dell'uomo non è venuto per farsi servire ma per servire", considera la religione come antitetica al potere. Impedisce la legittimazione religiosa dei potenti del momento. E tale formula va collegata a un'altra formula ancora più famosa: "il regno non è di questo mondo", formula che non vuole dire – mi sembra – che il regno non è in nessun luogo, ma che il suo regno è il contrario di quelli mondani. In questo senso sono d'accordo con Gogarten: la secolarizzazione è la prova della fede: come si coglie ancora in uno simile rovesciamento, quando San Francesco lascia tutto, la veste, la camicia e s'incammina nudo. Questo senso impolitico ha origine nell'Antico Testamento, quando gli ebrei nel libro di Samuele non vogliono più che Dio sia il loro re e dunque distinguono il regno politico dal potere divino. In questo senso, c'è nella religione anche una critica all'edificazione di una religione laica legata al potere.

Uno storico italiano, che lavora in Francia, Manlio Graziano, in un libro suggestivo, *Italie, un Etat sans nation*³, affronta la tesi secondo cui in Italia la Chiesa svolge un ruolo politico capitale, perché in Italia non ci fu mai una religione civile, tranne forse durante il fascismo. Questa tesi risale infatti a Machiavelli, alla sua

² Faccio riferimento al libro di Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il mulino, Bologna 1989.

³ M. Graziano, *Italie, un Etat sans nation*, Eires, Ramonviolle 2003.

critica del cristianesimo come religione contraria al civismo. Anche Mazzini voleva uno principio comune, un pensiero comune, una meta comune, e tutto questo doveva concentrarsi nella parola magica della Patria, nuovo significato-padrone al posto di Dio. Ma questa tesi dimentica che la pretesa religione civile non è altro che uno spostamento della religione, una secolarizzazione che mantiene tutte le caratteristiche della religione, una margarina che non ha il valore del burro.

Ma l'Italia è giustamente l'esempio perfetto dell'opposizione della religione civile alla religione ufficiale, nel caso del Fascismo. Quest'ultimo basa la propria forza identitaria su una falsa memoria, quella della Roma antica, per creare una pretesa identità nazionale la quale neghi le differenze sociali, di classe, di statuto, di cultura. Quest'identità nazionale funziona in virtù del duplice mito dell'Impero e dell'Italia come potenza militare. L'identità nazionale appare come una comunità chiusa. Ma il fascismo non è altro che la copia totalitaria della religione, privata della sua carica impolitica, una specie di setta.

Tuttavia questo tipo di spazio pubblico non è ormai altro che una sopravvivenza nel ambito della globalizzazione, la quale proibisce ormai la fusione, la comunione dell'identità nazionale con l'identità statale e culturale. La religione civile è ormai destinata al fallimento. Lo spazio pubblico non può essere ormai che uno spazio limitato, parziale, riflettendosi in immagini frantumate. Tanto meglio, perché la libertà del pensiero scivola in questa frantumazione.

L'attuale Presidente della Repubblica francese aveva invocato una laicità positiva, poggiante sulla religione: «Voglio anche dire che, se esiste incontestabilmente una morale umana indipendente dalla morale religiosa, la Repubblica ha interesse che esista anche una riflessione morale ispirata dalle convinzioni religiose. Prima di tutto perché la morale laica rischia sempre di esaurirsi o di tramutarsi in fanatismo, quando non è legata a una speranza che colmi l'aspirazione all'infinito» dice il famoso discorso del Laterano. Come se la morale religiosa non fosse capace di fanatismo precisamente perché si appoggia su Dio. L'ateismo o l'assenza di fede diventa a sua volta una fede che ignora se stessa. Da un punto di vista politico, la Repubblica ha interesse che esistano le religioni, perché è interessata alla pluralità delle opinioni come antidoto democratico contro ogni forma di conformismo sociale. Ma, precisamente, lo spazio pubblico deve rimanere uno spazio della ragione finita, perché non deve legare il voto a Dio né fissare un orizzonte infinito. La razionalità dello spazio pubblico è solo quella delle azioni umane, vale a dire quella di un orizzonte limitato, con significati mai compiuti né mai portati a termine.

Questo non significa che l'orizzonte infinito sia proscritto. Ma è una ragione di secondo ordine, in quanto tale rilevando del consiglio ma non del ordine giuridico. I giovani europei hanno sempre più rapporti sessuali senza protezione. Per evitare aborti, malattie, la società deve sviluppare la contraccezione. Che ci siano persone ed organizzazioni che incoraggiano la castità, nella prospettiva della propria salute, è un'attitudine rispettabile, ma dalla quale la società non può partire per definire i rischi sociali.

Nella famosa parabola dell'anello, Lessing indica un luogo di cooperazione fra le religioni, che poggia sulla volontà di emulare il migliore dal punto di vista morale, dunque parte dalle conseguenze pratiche delle religioni e non dei dibattiti teologici. Bisogna semplicemente tener conto di quelli che non vogliono nessun anello. Ciò dà un'immagine ancora attuale: l'emulazione fra le religioni, le aspirazioni a un orizzonte infinito devono svilupparsi a partire dall'orizzonte finito terreno.