

Religione, etica e laicità

Atti del VII Convegno annuale
dell'Associazione Italiana di Filosofia della Religione

Napoli, 20-21 giugno 2008

a cura di *Hagar Spano*



Fridericiana Editrice Universitaria

Il pluralismo religioso. Note sulla tolleranza e la laicità *di Christian Berner*

Mi propongo di cominciare dal pluralismo religioso per condurre una riflessione sui rapporti tra *tolleranza* e *laicità*. La questione è di grande attualità e non tanto perché assistiamo oggi a quello che alcuni chiamano un “ritorno del religioso” ma piuttosto perché nelle nostre stesse società democratiche viene rimesso in discussione il *principio di laicità*, il quale sancisce la separazione della Chiesa dallo Stato. A ciò contribuisce tra l’altro anche una pressione sempre più forte per il riconoscimento di diritti *comunitari* a detrimento del diritto *comune*. Di fatto la questione della laicità, che si pone nel contesto religioso, implica una riflessione sul multiculturalismo nel cui quadro alcuni gruppi, rivendicando una identità comunitaria, pretendono anche in quanto gruppi delle leggi specifiche per loro. Pertanto la questione coinvolge una molteplicità di problemi, in particolare quelli relativi al rapporto fra la costituzione politica e le religioni, ossia l’organizzazione del nostro “vivere insieme”.

La questione della tolleranza ha una tradizione; essa è stata profondamente analizzata fin dal 17° secolo. La questione si è posta nuovamente nel corso della Rivoluzione francese, e ciò ha consentito il suo superamento nell’idea di laicità (anche se il termine apparirà solo più tardi). Tale idea può essere compresa come una trasformazione del concetto di tolleranza grazie alle ambiguità che vi sono connesse. In quanto segue cercherò di mostrare che, se questo concetto di laicità trova la sua giustificazione filosofica, entra in concorrenza con certi valori individuali ai quali fa riferimento, conferendo una nuova attua-

lità alla nozione di tolleranza, una tolleranza questa volta accresciuta e allargata nelle nostre società multiculturali. La posta in gioco, come vedremo, verte intorno all'articolazione tra l'autonomia individuale e il rispetto dell'alterità degli altri, il diritto di ciascuno di affermare la propria identità, pur all'interno di un "vivere insieme". Cercherò di mostrare come 1) la tolleranza, in quanto risposta al pluralismo religioso nel contesto del vivere insieme, trova 2) il suo fondamento politico *a priori* nell'ideale di laicità. Quest'ultimo tuttavia, essendo un ideale, esige una contropartita concreta che si espliciti 3) in una prassi di tolleranza, che sia capace di riformare dall'interno, ma senza umiliarli, gli individui che affermano la loro identità richiamandosi alla loro credenza o non credenza.

1. *La tolleranza come risposta al pluralismo religioso*

La tolleranza appare inizialmente come risposta politica alla pluralità delle religioni e ai conflitti che la loro stessa esistenza ingenera. Lo si sa per esperienza storica, specialmente grazie a quel testo fondatore di John Locke, la *Lettera sulla tolleranza* (1689): di fronte al pluralismo religioso e per rendere possibile il vivere insieme occorre sottrarre il problema della diversità religiosa al problema della *verità*, per farne una questione di *giustizia*, vale a dire una questione di mediazione tra aspirazioni conflittuali che mirano al conseguimento di certi diritti. È su questo piano che la tolleranza è direttamente politica. In questo senso Locke ha messo in evidenza la necessità sistematica di separare il potere civile e l'autorità ecclesiastica, la natura della società civile da quella della società religiosa (composta da differenti Chiese). Per fare ciò egli distingue radicalmente due specie di beni: i *beni civili* (ossia le "cose che riguardano questa vita": la vita, la libertà, l'integrità e la salvaguardia del corpo; il possesso di *beni esteriori*, come i terreni, il denaro, i mobili e altre cose di questa natura), garantiti grazie al legame politico dal diritto penale e dalla coazione fisica di cui si avvale il magistrato civile; e i *beni spirituali*, che riguardano "la cura delle anime" (la salvezza) e sono di competenza della coscienza individuale di ciascun membro all'interno di una Chiesa, alla quale ha liberamente, ossia volontariamente, aderito. La divisione del lavoro è dunque particolarmente netta secondo la prospettiva di Locke: il potere

dello Stato non riguarda che i beni civili, limitandosi esso «alla cura delle cose di questo mondo», mentre in materia di salvezza, riguardante ciò che concerne la “vita futura”, ognuno è libero di seguire la propria coscienza. Il potere civile si astiene in materia religiosa, mentre al contrario il potere delle Chiese non riguarda gli affari civili. Questi ultimi – ma bisogna precisare: *tutti* gli affari civili – sono interamente affidati alla gestione dello Stato. In un tale contesto tuttavia Locke non difende il pluralismo religioso *per se stesso*; lo difende piuttosto *per difetto*. Poiché in effetti, contrariamente a quanto avviene nella scienza, se c’è una religione vera, occorre spiegare anche perché ce ne siano tante differenti e come mai nessuno sia in grado di dire qual è quella vera. La religione dunque fa riferimento all’autonomia del giudizio individuale. Il magistrato non è in una posizione migliore rispetto all’individuo particolare per scoprire “la via che conduce al cielo”; e per questo ciascuno deve essere libero di scegliere la via che considera giusta. È dunque “vera” la religione che considero tale, quella che si fonda sulla mia convinzione intima. È in ragione di ciò che si hanno come inevitabili conseguenze il *pluralismo religioso* e la *tolleranza*; esse mi impediscono di costringere con la forza qualcuno ad abbandonare la religione che ritiene essere quella vera.

Storicamente si può quindi dire, semplificando un po’ le cose, che la tolleranza è nata come un *principio politico* che deve consentire la coesistenza pacifica di concezioni *religiose* differenti. Ciò dunque vuol dire che il principio di tolleranza, il quale afferma che nessuno può essere costretto ad avere una religione piuttosto che un’altra, va inteso in modo positivo: la normalità sociale è di avere una religione. E d’altronde Locke, pur ammettendo la contingenza delle religioni, pensa nello stesso tempo la religione come necessaria, seguendo una antica argomentazione: l’ateo senza fede sarebbe altresì senza legge, poiché per lui «né la promessa, né il contratto, né il giuramento – che costituiscono i legami della società umana – possono essere qualcosa di stabile e di sacro». Bisogna senza dubbio arrivare a Pierre Bayle per vedere la tolleranza estesa agli atei. Per Bayle in effetti non sono le religioni ma è lo stesso momento religioso che, pur essendo assai diffuso, è in se stesso contingente e non necessario per il vivere insieme. L’ateismo può essere compatibile con la virtù e il bene pubblico. Di fatto per Bayle l’ateo non merita le accuse di immoralità.

Le argomentazioni di Bayle su questo problema sono molteplici. Tra esse andrebbero ricordate le seguenti: l'ateo non fa della virtù un mezzo per ottenere una ricompensa, lui non si comporta moralmente per paura di una potenza trascendente, anzi in ragione del suo principio di immanenza lui è più sensibile di un altro alle leggi vigenti stabilite, così come alle pene temporali che possono essere conseguenza della loro trasgressione; e così via.

È soprattutto sotto questa forma che la tolleranza è diventata essenziale nella filosofia politica contemporanea. John Rawls, per esempio, intende la tolleranza liberale a partire dalla tolleranza religiosa, considerata come facente parte del nostro patrimonio politico comune; e per questo è normale avere una "dottrina comprensiva", sebbene il suo carattere "religioso" non sia che una possibilità tra le altre. L'ateo e l'agnostico sono messi in conto in linea di principio. Per Rawls le religioni, allo stesso titolo delle concezioni del mondo morali e filosofiche, sono delle "dottrine comprensive". Una "dottrina comprensiva" si definisce in base a tre caratteristiche: 1) è un portato della ragione teoretica; in quanto «essa organizza e caratterizza dei valori riconosciuti al fine di renderli compatibili tra loro e affinché esprimano una visione intelligibile del mondo»; 2) determina quali sono i valori che bisogna riconoscere; infatti la dottrina comprensiva è «anche un esercizio della ragione pratica»; 3) quest'ultima, benché sia essenzialmente stabile, «tende a evolvere lentamente in funzione di ciò che considera, dal suo punto di vista, come ragioni valide e sufficienti». Ritorniamo su queste caratteristiche. In seguito alla *Teoria della Giustizia*, applicando il famoso metodo in base al quale, per determinare i principi delle istituzioni sociali giuste, si fa l'ipotesi di una condizione originaria in cui gli individui sarebbero coperti da un "velo di ignoranza", il riconoscimento delle libertà *uguale per tutti* conduce all'adozione del principio di "libertà di coscienza" *uguale per tutti*. Non è possibile ammettere che la libertà di opinione o di coscienza possa essere rimessa in discussione legalmente dalle dottrine morali o religiose dominanti. E si noti bene che questa tolleranza immanente al principio fondatore della teoria della giustizia è limitata dall'*interesse comune*.

Questo problema sarà al centro del *Liberalismo politico*, il quale riprende la riflessione sulla dimensione politica della tolleranza e cerca di comprendere in che modo la vita comune è possibile nel quadro del

pluralismo di “dottrine comprensive”. Rawls solleva la questione: «Come è possibile che esista e si perpetui una società giusta e stabile, costituita da cittadini liberi ed eguali, ma profondamente divisi tra loro in ragione delle loro dottrine comprensive, morali, filosofiche e religiose, incompatibili tra loro, per quanto ragionevoli».

I conflitti soggiacenti alla diversità delle dottrine non riguardano semplicemente delle immagini o delle rappresentazioni del mondo, ma il loro significato esistenziale, in quanto i valori che le governano hanno una incidenza sull'orientamento concreto dell'azione. Queste dottrine ci dicono quello che bisogna fare o non fare, cioè pretendono di avere l'autorità di strutturare una forma di vita nel suo insieme. È su questo piano, in cui teoria e pratica si confondono, che entra in gioco la tolleranza, neutralizzando sul piano pratico delle differenze insormontabili riguardanti le interpretazioni del mondo, e rendendo possibile la coabitazione. A differenza di «una interpretazione duratura e comune di una sola dottrina comprensiva, religiosa, filosofica o morale, [la quale] può essere mantenuta in vigore solo grazie all'uso tirannico del potere dello Stato», la tolleranza in materia di concezione del mondo esige una struttura politica e sociale in cui la comunità che condivide una concezione religiosa del mondo può appartarsi dal suo contesto sociale e l'individuo, per esempio, può essere sia cittadino sia credente.

C'è dunque bisogno che, malgrado le differenze dei nostri modelli di vita, del pluralismo delle concezioni del mondo e delle credenze religiose, ci si possa comprendere come cittadini soggetti a una costituzione, inclusi in un sistema politico che rende possibile una simile tolleranza pratica, che garantisce la medesima libertà di coscienza ovvero libertà etica per ciascun cittadino. Ora questa tolleranza è possibile solamente nel quadro politico di un'organizzazione liberale fondata su valori di rispetto democratico sottratti alle concezioni del mondo e dunque, come preciseremo in seguito, laica. È in questo senso che Rawls distingue “concezione politica” e “dottrina comprensiva”: «Tutti i cittadini aderiscono a una dottrina comprensiva alla quale la concezione politica che professano è collegata in un modo o nell'altro. Ma il tratto distintivo di una dottrina politica è che essa viene presentata come indipendente, viene esposta indipendentemente da tale sfondo più comprensivo e senza farvi riferimento. Secondo una espressione corrente, la concezione politica è un modulo, un costitutivo

essenziale, che può essere integrato e giustificato dalle diverse dottrine comprensive ragionevoli in vigore nella società governata da quella concezione politica».

Con questa immagine del “modulo” Rawls entra a far parte del vasto movimento di costituzionalizzazione del principio di tolleranza, il quale impone una soluzione politica a un problema religioso; e ciò ha enormemente contribuito alla *privatizzazione* della religione. Ma una tale privatizzazione ha un prezzo. In effetti, una volta privatizzata la coscienza credente, la tolleranza diviene essenzialmente inutile, senza oggetto, perché invece di essere conflittuale il nostro rapporto con le altre credenze diventa indifferenza. Mi importa poco delle pratiche e delle convinzioni degli altri, finché queste non impediscono le mie e non entrano in conflitto con il mio progetto di vita. È questo che avviene, se basta accordarsi mediante un consenso per sovrapposizione (*overlapping consensus*) in cui, grazie all'accordo su alcuni valori politici fondamentali (come la libertà uguale per tutti), gli associati possono legittimamente divergere per quanto concerne la “dottrina comprensiva” che per altro verso adottano. Per questo è sufficiente considerarle ragionevoli nella loro singolarità. E l'indifferentismo ha delle conseguenze importanti, se non altro sul piano culturale, in quanto rende inutile lo spirito critico, che nasce dal confronto o dalla possibilità di adottare delle prospettive che non sono le nostre. L'indifferenza gioca quindi un ruolo di inibizione, che rende difficile l'evoluzione dall'interno delle dottrine comprensive, che perciò avrebbero la tendenza a cristallizzarsi.

Se Rawls perviene a una certa dottrina della laicità, bisogna però evidenziare che il suo punto di partenza è il pluralismo delle dottrine comprensive, la coesistenza di comunità di interpretazione di cui egli non prevede l'assenza. In altre parole, in fondo al suo discorso c'è l'idea che la credenza è naturale, ovvero che la religione sia lo stato naturale. Ciò appare in maniera ancor più chiara in Habermas, laddove prende come riferimento Jaspers, mentre più spesso assume come modello la soluzione rawlsiana. Specialmente in *Psicologia delle visioni del mondo* (*Psychologie der Weltanschauungen*), Jaspers si colloca sulla scia non tanto della dottrina delle visioni del mondo (*Weltanschauungslehre*) di Dilthey, quanto piuttosto dello slancio kantiano verso la totalizzazione attraverso le idee e della prospettiva di Max

Weber secondo la quale, nel quadro delle religioni universali, il pluralismo attiene ai valori ultimi, tra i quali ciascuno è obbligato a scegliere. Il conflitto tra le diverse concezioni del mondo in concorrenza è concepito sul modello della “guerra tra gli dèi”; per cui ciascuno, dovendo scegliere tra valori esclusivi, è unico responsabile in ultima analisi della sua comprensione assiologica del mondo, la quale poggia su punti di vista ultimi a partire dai quali la vita è razionalizzata. Rispetto a questo pluralismo conflittuale in una fase successiva Jaspers propone una *soluzione dialogica*, la quale consente di far luce sui conflitti tra credenze e, come ha mostrato Habermas, sui conflitti tra culture intese come “comunità di interpretazione”. Per Jaspers, come per Habermas, che è sulla sua scia, la razionalità è nel «senso della comunicazione»: la ragione è «una volontà totale di comunicazione». Ed è l’esigenza di una «comunicazione senza confini» che spinge a creare le condizioni di possibilità per superare i conflitti che si fondano in ultima analisi su credenze. Jaspers le individua su un “terreno” che comprende «la chiarezza del ragionamento (*Klarheit der Denkungsart*), la sincerità e un sapere di base comune».

È d’altronde questo il discorso che in Italia sviluppava Guido Calogero, quando metteva in evidenza i rapporti tra *laicismo* e *dialogo*, cioè tra *tolleranza* e *volontà di comprendere*. Questo terreno, che è la *forma* della razionalità, mostra che, benché le credenze siano differenti, noi possiamo intenderci sul fatto che abbiamo delle credenze e possiamo rivendicarle, pur accettando per ciò stesso la rivendicazione (l’auto-affermazione) dell’altro, la cui dottrina comprensiva ha, malgrado le sue differenze, una medesima pretesa di validità. Il riconoscimento di un tale “sapere fondamentale” pre-conflittuale, che non ha un contenuto, rende possibile il dialogo tra queste differenti dottrine. Questo sapere si manifesta nella forma di *credenza*: «Effettivamente è in fondo una credenza che qui è in azione. Ma questa credenza non designa nessun contenuto di credenza che ne escluda altri. Essa non è che la credenza nella possibilità di comprendersi reciprocamente in maniera illimitata. È la credenza che dice: la verità è ciò che ci lega».

Questo sapere senza contenuto permette di tematizzare la possibilità di un dialogo tra interpretazioni totalizzanti del mondo; esso è il luogo proprio della filosofia. Ma il punto debole è qui l’esistenza necessaria della *forma* della credenza. Perché non si deve forse, come

aveva immaginato Bayle, anche se nell'esperienza non se n'è mai avuto un riscontro, pensare se non altro la possibilità di un individuo che non solamente non crede in niente, ma più ancora non crede del tutto? Che bisogna fare di colui che, «senza fede né legge», non si integra in alcuna comunità di interpretazione? Perché l'universalità della credenza non può essere appurata empiricamente, e dunque non consente un ragionamento filosoficamente fondato; essa rimane contingente. È sufficiente che qualcuno possa affermare di non credere come il resto degli uomini, che affermi la sua singolarità, per contestare l'universalità della credenza. È questa in fondo l'argomentazione di Pierre Bayle; egli non si limitava ad affermare la contingenza delle religioni, bensì affermava la contingenza della religione. Si deve perciò poter pensare la società civile, il vivere insieme, senza la nozione di tolleranza. Ecco la posta in gioco dell'idea di *laicità*, la quale fonda in modo diverso la vita in comune.

2. *La laicità come a priori*

Abbiamo visto che la tolleranza è una risposta al pluralismo religioso. Essa prende le mosse da un momento che si può chiamare "descrittivo": basandosi su quella che ritiene la constatazione di una diversità di opinioni e di credenze, di concezioni filosofiche, spirituali, o religiose conflittuali, essa pretende essere una soluzione politica per evitare la dilacerazione sociale. È così che la nozione di tolleranza si è sviluppata nel preciso contesto storico di scontri religiosi. Abbiamo peraltro ricordato alcune delle difficoltà inerenti a questo processo. Tutt'altro procedimento è quello che concerne la laicità. Pensare la laicità significa, come è stato egregiamente mostrato da Catherine Kintzler dalla quale riprendo questa analisi, sentirsi autorizzati a fare un ragionamento trascendentale. In effetti nel pensare la laicità...

**VERSIONE COMPLETA
NELLA EDIZIONE A STAMPA**