

VITTORIO POSSENTI

STATO, DIRITTO, RELIGIONE

IL DIALOGO TRA JÜRGEN HABERMAS E JOSEPH RATZINGER *

Le basi dello Stato liberale, la questione del diritto positivo se esso dipenda solo dalla volontà di una maggioranza parlamentare o debba riconoscere sorgenti più alte, la *presenza pubblica della religione* dopo l'epoca della privatizzazione illuministica e in rapporto alla *società postsecolare*, il reciproco apprendimento tra *fede e ragione* sono temi che percorrono il discorso pubblico dell'Occidente da tempo e che ultimamente sono riemersi con prepotenza. Essi condizionano delicati problemi emersi negli ultimi lustri: l'Europa e le sue radici, il nesso tra cristianesimo e spazio politico, le questioni della vita, famiglia, embrione, il compito della legge civile. Siamo al cuore dell'attualità morale e politica, che non muta con la stessa velocità dei modelli della moda, e dove una manciata di anni è poca cosa. Anzi un certo distanziamento temporale aiuta a comprendere meglio i movimenti profondi. Essi sono stati al centro del dialogo tra Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger, svoltosi il 19 gennaio 2004 a Monaco su «I fondamenti morali e prepolitici dello Stato liberale». L'attenzione che l'incontro merita è raddoppiata dagli argomenti messi in campo, che scavano nella situazione spirituale dell'epoca e ne tracciano un profilo essenziale¹. Inoltriamoci nelle due posizioni, partendo dall'ambito dello Stato e del diritto, e considerando successivamente la religione.

Prof. VITTORIO POSSENTI – l'Università Ca' Foscari di Venezia; indirizzo per la corrispondenza – e-mail: possenti@unive.it, vittorio.possenti@tin.it

* Ristampato con il permesso dell'autore. [Przedruk za zgodą autora.]

¹ Per la traduzione italiana farò riferimento a quella pubblicata con una Presentazione di M. Nicoletti su *Humanitas*, n. 2/2004, pp. 232-260.

STATO, DIRITTO, POTERE

1. *Habermas* considera il diritto positivo e l'etica pubblica di uno Stato liberale, inteso come una società culturalmente o ideologicamente pluralistica. Sul piano cognitivo egli domanda se, dopo la completa positivizzazione del diritto, sia ancora possibile per lo Stato una giustificazione secolare, postmetafisica e non religiosa; e aggiunge la questione se il chiaro pluralismo ideologico possa venire stabilizzato «tramite un consenso di fondo, preferibilmente formalizzato» e procedurale. Osserva inoltre che «gli ordinamenti liberali possono fare affidamento solo sulla solidarietà dei loro cittadini», cercando di produrre motivazioni che li inducano a non preoccuparsi solo del loro bene particolare, con la possibile conseguenza che «le risorse di tali ordinamenti potrebbero del tutto inaridirsi in seguito a una secolarizzazione 'destabilizzante' (*entgleisend*) della società» (p. 239).

Per elaborare la sua posizione, egli prende le mosse dalla nota questione sollevata da Böckenförde quasi 40 anni fa, secondo cui lo Stato liberale secolarizzato riposa su presupposti che esso stesso non è in grado di garantire². *Habermas* ritiene che il liberalismo politico, da lui difeso nella forma specifica di un repubblicanesimo di tipo kantiano, «si comprenda come una giustificazione non religiosa e postmetafisica dei fondamenti normativi dello Stato costituzionale democratico. Questa teoria si inserisce nella tradizione di un diritto razionale (*Vernunftrecht*) che rinuncia a forti assunti, di tipo cosmologico o di tipo salvifico, quali sono invece propri alle dottrine classiche o religiose del diritto naturale... I fondamenti che legittimano il potere di uno Stato ideologicamente neutrale trovano, in conclusione, la propria origine nelle correnti profane della filosofia del Seicento e del Settecento» (240).

L'elaborazione habermasiana della domanda di Böckenförde propende dunque per una risposta negativa: lo Stato secolarizzato non sembra necessitare di appoggi esterni per mantenersi, né ha bisogno di ricorrere a tradizioni diverse dalla propria per ottenere la lealtà dei cittadini e favorire forme di solidarietà, sebbene la diagnosi di una secolarizzazione capace di inaridire le sorgenti sociali non sia respinta. Dal lato dei presupposti filosofici quest'assunto, dinanzi alle crisi aperte dal contestualismo o dal decisionismo del positivismo giuridico, ammette la possibilità di una fondazione postkantiana dei principi liberali e costituzionali che ricorra ad assunti deboli e ad una ragione debole, ma non definitivamente scettica. Questo sembra uno dei due criteri metodici di *Habermas*, che lo conduce a sos-

² E.W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* [1967], in *Recht, Staat, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1991, p. 112.

tenere la produzione democratica del diritto, capace di garantire i fondamentali diritti politici e di libertà (241).

L'altro riconduce, o forse meglio riduce, il rapporto politico a rapporto giuridico, in una corrispondenza punto a punto tra costituzione e diritto positivo: «il diritto compenetra senza residui il potere politico», togliendo di mezzo ogni sostanza etica non giuridica (qui l'allusione polemica è a Schmitt) che volesse porsi al di sopra del diritto (241). La totale giuridicizzazione del rapporto politico ci conduce opportunamente lontano da Schmitt, ma pericolosamente vicino a Kelsen, da cui Habermas sembra influenzato. Egli ritiene che il proceduralismo neokantiano, cui del resto attingeva abbondantemente Kelsen, possa condurre ad una fondazione dei principi costituzionali che sia autonoma rispetto alle tradizioni religiose e metafisiche. L'autonomia di cui si tratta è quella kantiana di auto-legislazione morale e giuridica (cfr. *Fondazione della metafisica dei costumi*), nel senso che i cittadini si comprendono come *autori* della morale e del diritto, e non solo come suoi destinatari: questo snodo è fondamentale. Facendo riferimento all'autonomia, è sempre del singolo soggetto che si tratta, non essendo per Habermas possibile ammettere 'diritti di gruppo o di comunità'. Il diritto cui egli guarda è *formale*, 'poiché riposa sulla premessa che è permesso tutto ciò che non è esplicitamente vietato», *individualistico* in quanto titolare dei diritti è il singolo, *coattivo* nel senso che è sanzionato esclusivamente dallo Stato, applicandosi solo al comportamento esterno del soggetto, *positivo* giacché rinvia alle decisioni sempre rivedibili del legislatore politico, *proceduralmente statuito* in quanto legittimato da un procedimento democratico³.

Un diritto così concepito comporta l'elusione del compito dell'autorità politica. Essa sembra dissolta o evanescente, sostituita dalla discussione pubblica e dalla formazione sperabilmente ragionevole del consenso da un lato, e dalla riduzione del politico al giuridico dall'altro. In rapporto al tema ineludibile dell'autorità politica il pensiero habermasiano è parte di un vasto e durevole schieramento nel campo della filosofia politica che ne ha quasi espunto il tema (già nel 1919 G. Capograssi titolò un suo libro 'profetico' *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*). La sua quasi universale scomparsa o marginalizzazione segna una crisi scientifica di primo piano nella disciplina e una sua fonte permanente di squilibrio e di inadeguatezza.

2. *Ratzinger* non rifiuta di entrare nella tematica dell'etica pubblica e dello Stato liberale e del loro rapporto con la religione, cui dedica varie riflessioni. In

³ J. HABERMAS, «Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto», in IDEM, CH. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 79.

ogni caso è per lui vitale la questione del «controllo etico e giuridico del potere», che si pone «in maniera assai più grave rispetto a quanto finora eravamo abituati» (251). Un tema in cui pare di sentire l'eco profonda di Guardini⁴. In rapporto al potere il discorso di Ratzinger oltrepassa l'Europa e l'Occidente, cui si era riferito Habermas, per toccare il formarsi di una società mondiale e il tema dell'interculturalità. La domanda concerne il modo secondo cui, nell'epoca del globalismo e del contatto tra le culture, si «possano trovare fondamenti etici in grado di favorire la loro coesistenza ed edificare una forma comune di responsabilità giuridica, atta a contenere e ordinare il potere» (251). Nello sfondo sta il problema di un autentico *ethos* mondiale (*Weltethos*), sollevato tra gli altri da Hans Küng, dal momento che la scienza come tale non può garantire alcun *ethos*. Anzi Ratzinger invita alla cautela nel trarre precipitose deduzioni dalle scienze, che raggiungono soltanto aspetti parziali della realtà (cfr. 251 s.).

La sua prospettiva attribuisce alla politica il compito di sottomettere il potere al diritto: «non è il diritto del più forte a prevalere, ma la forza del diritto». E il diritto non può che essere «espressione di una giustizia che sia al servizio di tutti» e non un diritto espressione del potere: comunque non è solo diritto positivo. La grande domanda è: «come nasce il diritto e come dev'essere strutturato perché sia veicolo della giustizia e non privilegio di coloro che hanno il potere di stabilirlo?» (252). La democrazia è una forma politica che stabilisce una cooperazione comune allo strutturarsi del diritto e all'amministrazione giusta del potere.

«Quando una maggioranza, per grande che sia, schiaccia con leggi oppressive una minoranza, per esempio religiosa o di razza, si può parlare ancora di giustizia, di diritto in assoluto?» (253) A partire da questo interrogativo decisivo viene posta la questione sui fondamenti etici del diritto, se cioè non esista qualcosa di ingiusto in sé, qualcosa che non può mai diventare diritto; «e viceversa se non esista anche quanto, per sua essenza, è diritto immutabile, precedente ad ogni decisione di maggioranza e che da essa deve venir rispettato... valori che sussistono in se stessi, che conseguono dall'essenza dell'uomo e perciò sono intangibili in rapporto a tutti i soggetti che hanno questa essenza» (253). Viene qui evocato in rapporto all'illuminismo greco il tema tradizionalmente chiamato del 'diritto naturale': «Così affiorò [in Grecia] l'idea: di contro al diritto positivo, che può essere ingiustizia, deve pur esserci un diritto che derivi dalla natura, dall'essere stesso dell'uomo. Questo diritto si deve necessariamente trovare,

⁴ Secondo Guardini il senso fondamentale dell'epoca che si va schiudendo con la fine di quella moderna «sarà il dovere di ordinare il potere in modo che l'uomo, facendone uso, possa rimanere uomo». R. GUARDINI, *Il potere*, Morcelliana, Brescia 1954, p. 9.

e allora esso costituisce il correttivo nei confronti del diritto positivo» (255). Il diritto cercato è *ius*, un diritto che richiama e include la *iustitia*.

Ora, prosegue Ratzinger in un passaggio notevole, «il diritto naturale – particolarmente nella Chiesa cattolica – è rimasto il modello di argomentazione con cui essa si appella alla ragione comune nei dialoghi con la società laica» per cercare un'intesa sui principi etici del diritto. «Ma questo strumento purtroppo risulta spuntato ... L'idea del diritto naturale presupponeva un concetto di natura, in cui natura e ragione fanno presa l'una sull'altra, la natura stessa è razionale. Questa visione della natura si è spezzata con la vittoria della teoria dell'evoluzione. La natura come tale, secondo essa, non è razionale, anche se in essa vi sono modi di operare razionali» (256). Le diverse dimensioni del concetto di natura si sono ridotte ad un *solo significato*, quello della natura fisica cui sovrintende l'evoluzione, mentre il silenzio cade sulla natura razionale umana. Rimane dunque il problema, da porre coinvolgendo le maggiori civiltà in un dialogo interculturale, «se non possa darsi una ragione della natura e così un diritto naturale per l'uomo e il suo dimorare nel mondo» (257).

Il passaggio sul diritto naturale come 'strumento purtroppo spuntato' va attentamente compreso. Il 'purtroppo' mostra con quale animo il giudizio è pronunciato. In secondo luogo l'attuale crisi del diritto naturale è collegata alla vittoria nella cultura della teoria dell'evoluzione, che comporta l'affermarsi di un concetto strettamente fisico-evolutivo di natura e la 'morte delle essenze/nature'. Il testo rinvia brevemente al punto nodale, ossia alla convertibilità di natura (umana) e di ragione, o anche alla dimensione razionale e non solo fisica dell'idea di natura *umana*: l'aggettivo è indispensabile, poiché qui si parla del diritto naturale della natura umana, non di altro.

La suddetta convertibilità è attualmente posta in gravi difficoltà da un ricorso sconsiderato e infine ideologico alla teoria scientifica dell'evoluzione, considerata come la prospettiva necessaria e centrale alla cui luce ogni altro aspetto dell'essere deve venire letto: essa diventa la nuova 'filosofia prima' che sostituisce la filosofia prima della tradizione, ma che non si interroga sulle condizioni del divenire e dell'evoluzione, finendo per sposare l'assunto contraddittorio di un divenire originario. La teoria dell'evoluzione procede in maniera escludente ed univoca: ne fa le spese il concetto di *natura*, intesa solo in modo 'fisicistico' come natura fisica, cosmo. Il secondo e terzo significato fondamentale di natura: natura come essenza, e natura come vita e autopoiesi, sono conseguentemente soppressi⁵.

⁵ Sulla teoria dell'evoluzione come nuova filosofia prima vedi J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, Cantagalli, Siena 2003, pp. 187 ss. Per un chiarimento dell'insuperabile polivocità del concetto di natura, tanto spesso considerato solo nel primo significato, col risultato di cadere nell'uni-

Dedicando un cenno critico alle immagini naturalistiche del mondo («Immagini naturalistiche del mondo, che derivino da un'elaborazione speculativa di informazioni scientifiche e siano rilevanti per l'autocomprensione etica dei cittadini, non acquistano affatto ... *prima facie* una prevalenza nella sfera politica pubblica, rispetto a concezioni ideologiche o religiose concorrenti», p. 250), anche Habermas sembra avvertire il rischio che il nuovo naturalismo evoluzionistico può rappresentare nei confronti dell'etica comunicativa, se prende piede l'idea di un'origine meramente evolutiva della morale e del diritto, e più in generale l'assunto che la teoria dell'evoluzione è in grado di tutto spiegare. In merito, forse più che un dialogo ragione-fede, andrebbe avviato un dialogo della ragione con se stessa, essendo qui come altrove il nodo del problema da individuare nella tesi della *fallibilità* di principio della ragione che si subordina alle scienze e taglia via da sé il radicamento ontologico.

IL COMPITO DELLA LEGGE CIVILE E L'ORIZZONTE POSTMETAFISICO

Vorrei prolungare il discorso sul diritto in una direzione che concerne il *compito della legge civile* (in Occidente). Successivamente avvanzerò un'opinione sulla portata della *cultura postmetafisica* e delle procedure cui deve ricorrere.

1. Il tema è presto enunciato: alla legge civile va riconosciuto un compito pedagogico di indirizzo verso la giustizia e la vita buona, o essa è soltanto una veste mutevole che deve adattarsi alle più varie circostanze? Nel diritto/*ius* si esprime qualcosa che vale essenzialmente, o è solo il prodotto di una mediazione variabile e contingente?

Oscurandosi il principio-verità, e prendendo piede un'idea di diritto come non legato a qualcosa che vale in sé, muta il significato della legge civile (e il compito del legislatore), nel senso che essa non traccia più un indirizzo verso il bene comune ma si adatta a recepire quasi ogni richiesta. Non si fa rientrare l'esistenza reale nella legge, ma si adatta la legge – elastico estensibile in ogni direzione – ai mille casi della realtà: così le leggi si particolarizzano, perdendo ogni carattere di universalità. Dall'autorità politica si esige che legiferi nel più ampio rispetto della libertà e delle opinioni di ogni genere dei cittadini. La 'nuova' idea è che lo Stato e la legge non devono vietare ciò che l'individuo preferisce.

vocismo e di perdere di vista sin dal primo passo il nucleo centrale del tema, cfr. V. POSSENTI, «Cambiare la natura umana? Biotecnologie e questione antropologica», *La società*, n. 6/2003, pp. 73-100, nonché il volume *Essere e libertà*, Rubbettino, 2004, cap. IV.

Ne consegue un'interpretazione molto estensiva dei diritti umani, che lascia da parte la visione 'dignitaristica' della persona e segue una lettura libertaria. Da tempo si tratta la Dichiarazione universale del 1948 come una lista da cui si può scegliere a piacere i diritti che meglio fanno al caso nostro, ossia alla battaglia cui ci siamo votati, privilegiando nettamente i diritti di libertà. Ne è derivato un esito sconcertante: agenzie culturali, mediatiche e politiche hanno creato un insieme di frammenti iperlibertari strappati con forza dal tessuto *unitario* della Dichiarazione, e portati all'assoluto. Il punto cardine su cui si fa leva per imporre una loro visione oltranzista è la nozione di *uguaglianza*, cui si collega strettamente quella di respingere ogni *discriminazione*. Ciò in concreto significa che a tutti si deve riconoscere un'uguaglianza aritmetica e astratta, a prescindere dalla reale situazione in cui il soggetto si trova. Ora, se è vero che un'uguaglianza fondamentale deve essere riconosciuta alle persone per quanto concerne un notevole numero di diritti quali il diritto alla vita, alla libertà religiosa, al lavoro, alla liberazione della miseria ecc, non possiamo impiegare in maniera illimitata i criteri di uguaglianza e di non-discriminazione per far passare ogni genere di presunti diritti (quali quelli al matrimonio omosessuale, alla 'famiglia' di pari nome, all'adozione da parte di soggetto singolo, ecc), senza ledere *altri* fondamentali diritti della persona. Il richiamo strumentale a quei criteri è avvalorato dalla loro violazione in ambito bioetico con la pratica della diagnosi pre-impianto degli embrioni, mediante cui alcuni sono scelti ed altri soppressi, come Habermas tra gli altri riconosce in *Il futuro della natura umana*.

Il neoilluminismo radicale avanza appunto in tale direzione. Il dialogo di Ratzinger con esso è proseguito nel discorso di Subiaco (1 aprile 2005), dove si evidenzia che l'illuminismo si definisce quasi *solo* in base ai diritti di libertà, rispetto ai quali e alla loro comprensione illuministica le altre culture dovrebbero subordinarsi⁶.

Dinanzi ad una situazione conflittuale come quella appena dipinta, da varie parti si chiede di procedere ad una *mediazione politica*, capace di trovare una soluzione di compromesso. Sia qui consentito di richiamare un punto notevole: avendo valori e diritti a che fare con i principi, in molti casi non si può arrivare ad una mediazione tra posizioni contrapposte, poiché i principi, diversamente dagli interessi, non hanno punto medio: non esiste infatti un punto medio tra uccidere e non uccidere. La tolleranza liberale pensa di sfuggire al problema, varando leggi che né obbligano, né vietano, ma permettono e vi ricorra chi vuole. Ma il prob-

⁶ J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, introd. di Marcello Pera, Cantagalli, Siena 2005, p. 41.

lema permane: chi, favorevole all'aborto in base al *pro choice*, lo promuove, impone pesanti costi morali all'antiabortista che non se ne avvale ma che sente come una violazione intollerabile l'eliminazione del feto. Chi al contrario lo vieta, in base al *pro life*, impone un limite a chi intende farvi ricorso che questi sentirà come un inaccettabile attentato alla sua libertà. «Se tu non vuoi, perché io non posso?» si obietta di frequente da parte di chi è a favore della libera scelta. Il valore supremo, per alcuni la vita, per altri la libertà, risulta violato comunque, a meno che non si pongano in scala gli imperativi, ad es. collocando il non uccidere più in alto della rivendicazione di libertà. Altrimenti si permane entro una situazione tragica, essendo carattere fondamentale del tragico esistere entro una contraddizione non dialettica, ossia senza esito né soluzione. La tolleranza liberale incontra seri limiti, poiché non si confronta con l'obbligazione morale, uno snodo assai difficile per un'etica comunicativa scaturente dal consenso e dalla autolegislazione civica.

2. Il termine 'pensiero postmetafisico' cela in genere una notevole varietà di significati. Nel caso di Habermas sembra indicare una forma di razionalità debole, che rinuncia ad asserti impegnativi sull'essere, la realtà e la vita buona, neutralizzati in filosofia e nella sfera pubblica. Il suo approccio postmetafisico a fallibilismo mitigato, che non accoglie la dura decostruzione postmoderna della ragione, considera razionale, e perciò anche normativo, ciò che risulta dalla formazione inclusiva e comunicativa dell'opinione pubblica e del consenso pubblico. Habermas ha sostituito l'idea di *ragion pratica* con quella di *ragione procedurale*, come lui stesso asserisce: «L'unica fonte post-metafisica di legittimità è costituita evidentemente dalla procedura democratica con cui viene generato il diritto»⁷. Il carattere discorsivo dell'opinione pubblica «fonda la fallibilistica presunzione che risultati prodotti in conformità alle procedure siano più o meno ragionevoli» (*ivi*).

Ciò comporta un fianco chiuso verso il diritto naturale, sostituito da un proceduralismo a base comunicativa. La fonte di legittimità viene riconosciuta solo alla procedura democratica con cui viene generato il diritto. Pertanto il problema della legittimità viene risolto in quello della legalità democratica della produzione del diritto. Con questa mossa si espelle il diritto naturale e si considera obsoleta l'idea di *ragion pratica*, senza di cui muta l'intera architettura della filosofia pratica: «Con la teoria dell'agire comunicativo io ho scelto una via diversa: al posto della ragion pratica subentra la ragione comunicativa. E non si tratta solo di un cambio di etichetta...la ragione comunicativa non è direttamente produttiva di norme di azione». Non produce norme, ma procedure.

⁷ J. HABERMAS, *Fatti e norme*, Guerini, Milano 1996, p. 530.

L'accantonamento dell'idea di ragion pratica, totale in Kelsen, viene ripreso in senso postmetafisico da Habermas. In tal modo la concezione procedurale del diritto risulta inconciliabile con «l'idea platonica di un diritto positivo attingente legittimità da un diritto superiore», e perciò risulta impossibile gerarchizzare diritto naturale e diritto positivo. «Il diritto positivo non può più ricavare la sua legittimità da una superiore legge morale, ma soltanto dal procedimento di una formazione dell'opinione e della volontà presuntivamente razionale»⁸. Nella posizione habermasiana sembra rimanere irrisolto il problema della fondazione-giustificazione dei diritti dell'uomo. Questi si radicano a profondità variabile nel diritto naturale e da qui traggono la loro forza e permanenza. Se così non è, Cesare o il potere politico, come li ha concessi, così li può revocare o modificare a proprio piacimento. In sostanza rimane irrisolta la questione se possano esistere criteri generali di giustizia che ricevano preminenza in forza della natura stessa del loro contenuto, e non in rapporto ad un processo consensuale che non può instaurare ma solo riconoscere.

Andrebbe valorizzato il funzionamento 'spontaneo' e non formalizzato della ragione umana nella produzione del diritto. Un tale operare sembra presente nella formazione del *ius gentium* formatosi sin da antiche età e spesso in rapporto al diritto romano. Su questi problemi può esserci di aiuto G.B. Vico, più che Kelsen. Vico ha trattato del diritto naturale delle genti, tenendo uno sguardo aperto verso la storia, prima e oltre il mero formalismo giuridico.

IL DIALOGO SULLA RELIGIONE, LA SFERA PUBBLICA, IL POSTSECOLARISMO

Habermas. Riprendiamo il filo conduttore del nostro discorso, considerando le posizioni di Habermas sulla religione. Egli riconosce la possibilità di attingere stimoli positivi dal patrimonio delle tradizioni religiose. E non soltanto a livello motivazionale ma pure in certo modo cognitivo. A livello motivazionale modernizzazioni destabilizzanti producono crisi di solidarietà tra i cittadini, che perseguono il proprio interesse e si considerano monadi isolate. Alla domanda se ci si possa basare solo sulle forze secolari di una ragione comunicativa, come sembra finora, Habermas risponde in modo empirico (il termine è suo) con-

⁸ *Ivi*, pp. 11 s., 532, 541. Sulle posizioni postmetafisiche e morali di Habermas vedi V. POSSENTI, «Nove tesi sul pensiero postmetafisico: J. Habermas», in *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Armando, Roma 2004, pp. 217-238; IDEM, «Prospettive sull'etica», in *Essere e libertà*, pp. 207-246.

siderando la persistenza della religione. Su piano intellettuale entra in dialogo con la teologia.

La ragione postmoderna da lui schizzata mantiene ferma la differenza tra discorso secolare, che avanza la pretesa d'essere accessibile in generale, e discorso religioso, legato alle verità di fede. Questa delimitazione non significa che la filosofia o la ragione pretendano di determinare "cosa sia vero e cosa sia falso nel contenuto delle tradizioni religiose. Il rispetto che va di pari passo con questa astensione di giudizio, si fonda sull'attenzione nei confronti di persone e modi di vita che attingono la loro integrità e la loro autenticità in primo luogo da convinzioni religiose. Ma il rispetto non è tutto, la filosofia ha motivi per relazionarsi alle tradizioni religiose con una *disponibilità ad apprendere*" (247). In sostanza il linguaggio religioso custodisce ragioni ed evoca donazioni di senso che il discorso pubblico nello Stato liberale non può ignorare. Il filosofo tedesco suggerisce una reciproca apertura tra fede e ragione secolare «in cui *entrambe* le parti sono chiamate ad accogliere anche la prospettiva della parte avversa»⁹. In queste espressioni accade il superamento della critica illuministica e secolaristica della religione.

Ermeneuticamente feconda è l'idea di società *postsecolare*, cui ricorre Habermas. In tale società la coscienza pubblica comprende mentalità sia religiose sia secolari che interagiscono mediante un apprendimento complementare. Post-secolarismo può significare che la versione aggressiva della secolarizzazione è superata, e che in una società che rimane secolare e 'laica' si va verso un rapporto non conflittuale e di possibili parziali intese tra religione e sfera pubblica, a patto però – così Habermas – che le religioni rinuncino ad essere dottrine comprensive che aspirano ad un monopolio interpretativo e a strutturare interamente la vita (249).

Habermas suggerisce appunto di «comprendere la secolarizzazione culturale e sociale come un processo di apprendimento doppio (*doppelter Lernprozess*) che obbliga la tradizione dell'illuminismo, quanto la tradizione della dottrina religiosa a riflettere sui propri rispettivi limiti» (240). Un tale doppio apprendimento fa pensare che il perdurante non-accordo tra fede e sapere, in genere sostenuto da Habermas, non è inteso adesso nel senso di una fondamentale irrazionalità della prima, ma come una distanza argomentativa e di punto di partenza, da cui però si può e forse si deve apprendere, anche allo scopo di porre limiti a derive della cultura secolare. «A cittadini secolarizzati non è permesso ... né negare di principio un potenziale di verità alle immagini religiose del mondo, né contestare ai

⁹ J. HABERMAS, «Fede e sapere», in *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2002, p. 107.

concittadini credenti il diritto di dare il proprio contributo alle discussioni pubbliche con un linguaggio religioso. Una cultura politica liberale può persino aspettarsi che i cittadini secolarizzati ‘partecipino agli sforzi per tradurre rilevanti contributi del linguaggio religioso in un linguaggio pubblicamente accessibile» (250). In tale opera di traduzione si configura una secolarizzazione non distruttiva, che non compromette le risorse intellettuali e morali veicolate dal linguaggio religioso.

L’apertura di Habermas si colloca in modo naturale nel suo discorso pubblico e nella proposta di un’etica comunicativa e consensuale, posta alla base di processi di apprendimento comunicativo e di decisione politica propri dello Stato liberale costituzionale. In rapporto a tale proposta, la novità è rappresentata dal riconoscimento di un ruolo pubblico della coscienza religiosa e del linguaggio religioso, cui in passato veniva data sporadica attenzione, preferendo piuttosto insistere sul ruolo privato consolatorio (in senso buono) della religione in ordine al significato della vita e ai sempre possibili fallimenti esistenziali (le vite sprecate di Kierkegaard). D’altro canto la positività dell’apprendimento complementare potrebbe trovare un malaugurato limite entro un processo comunicativo che non comporti una certa condivisione di valori e fini.

Ratzinger. Il tema del dialogo tra ragione e fede, cultura secolare e cultura religiosa, è toccato da Ratzinger entro la prospettiva di un loro mutuo aiutarsi e controllarsi. Una relazione necessaria, dal momento che entrambe hanno bisogno di purificarsi: «se il terrorismo si nutre anche di fanatismo religioso – ed effettivamente se ne alimenta – allora la religione è una potenza risanatrice e salvatrice, oppure è una potenza arcaica e pericolosa, che costruisce falsi universalismi e per tal via seduce a praticare l’intolleranza e il terrorismo? La religione non deve qui esser posta sotto la tutela della ragione e accuratamente delimitata?» (254). Ma guardare criticamente solo verso la parte della religione non basta, se non accostiamo a questo movimento uno sguardo critico sull’altro lato. Infatti neanche la ragione affidata a se stessa è sana: «anche la bomba atomica è un prodotto della ragione» e quindi occorrerebbe metterla sotto controllo; «forse ragione e religione dovrebbero delimitarsi reciprocamente e di volta in volta indicarsi i confini e portarsi sulla strada positiva?» (255). Il loro controllarsi reciprocamente potrebbe condurre ad un’evidenza etica capace di gestire le sfide emergenti. Non esistono solo le pericolose patologie della religione che possono essere controllate dalla ‘luce divina’ della ragione, ma vi sono pure «delle patologie della ragione (cosa di cui non è altrettanto consapevole l’umanità), una *hybris* della ragione, che non è meno pericolosa, ma ancor più minacciosa se vista nella sua potenziale efficienza: bomba atomica, uomo come prodotto [delle biotecnologie]» (260). Per

questo la ragione deve comprendere i propri limiti ed aprirsi all'ascolto delle grandi tradizioni religiose dell'umanità, in caso contrario diviene deleteria.

Ratzinger successivamente introduce il tema dell'interculturalità, nel senso che i dibattiti sull'uomo, l'etica, il diritto non possono essere condotti né soltanto all'interno del cristianesimo, né nel solo ambito della tradizione occidentale della ragione (258). Altre aree culturali, fra cui quella islamica, buddista, indiana, quelle africane e quelle dell'America del sud, premono mettendo in questione la razionalità occidentale e la rivendicazione universalistica del cristianesimo. Con questi riferimenti il quadro tematico centrato da Habermas sullo Stato costituzionale e il suo diritto positivo, riceve un ampliamento, tanto spaziale per il riferimento a culture e civiltà oltre l'Occidente, quanto per le domande sollevate.

La ragione che funziona secondo modalità occidentali non è qualcosa di evidente per ogni *ratio*. Lo stesso vale per la secolarizzazione *europea* che ha fornito il quadro di sfondo dell'intervento di Habermas. Esattamente *questa* secolarizzazione è per Ratzinger posta sotto il segno della singolarità o dell'eccezione: a livello di comparazione delle culture e di sociologia delle religioni, la secolarizzazione europea appare come «l'anomalia che richiede una correzione» (p. 259), e non la regola. L'osservazione, introdotta quasi di passaggio, si manifesta uno snodo centrale del discorso di Ratzinger, ripreso in altre occasioni, e che attende una risposta. L'intendimento della secolarizzazione europea e delle sue evoluzioni rimane un nodo vitale, come uno dei massimi problemi per l'Occidente e per la Chiesa che vi vive. Difficilmente il processo di apprendimento reciproco potrà svolgere la domanda sulla singolarità dell'Occidente in merito al rapporto religione-sfera civile: da tempo la cultura secolare ritiene la questione di Dio un tema non pubblico e assolutamente privato.

Su piano pratico Ratzinger concorda sulla necessità del dialogo e del mutuo apprendimento e mutua limitazione di ragione e religione in una società post-secolare, dichiarandosi in forte accordo con Habermas. Questa regola di cor-relatività, di reciproca purificazione e di mutuo risanamento tra ragione e fede/religione va «concretizzata nel contesto culturale del nostro presente», che non è appunto solo l'Occidente nonostante l'influsso mondiale della fede cristiana e della razionalità secolare. E' importante coinvolgere le altre culture, favorendo e sperando che cresca un processo di purificazione universale.

CONCLUSIONI

Il dialogo svoltosi a Monaco rimane esemplare sotto tanti aspetti: segnato da rispetto reciproco, è ricco di spunti ed insegnamenti che risuoneranno a lungo. Tutto ciò segnala l'importanza dell'iniziativa e suggerisce l'opportunità di proseguirla con voci alte della cultura europea, dove il mutuo apprendimento sembra una strada opportuna e preziosa. Nel trarre qualche ulteriore elemento di valutazione, mi accadrà di tenere nello sfondo la situazione spirituale dell'Occidente.

1. *Religione e politica*. L'elemento della religione e del suo apporto allo Stato liberale emerge in entrambi gli interventi, con reciproche aperture di fiducia tra pensiero postsecolare e teologia cristiana. Notevole è in Habermas l'idea che l'orizzonte religioso non appartenga al passato. Non è per lui più valida la posizione, da molti accolta per lunghi periodi come uno slogan, che *a più modernità corrisponda meno religione*. Fino ad un recente passato un tale assunto valeva per non piccoli settori della cultura secolarizzata tanto come profezia che si avverava, quanto come indicazione normativa nel passaggio al futuro.

Ed è a questo snodo che dovrebbe aprirsi un nuovo dialogo per quanto riguarda i temi più controversi della sfera pubblica: dalla vita, alla pace, alla famiglia, al mercato, all'interpretazione 'oltranzistica' dei diritti di libertà del singolo. Il nesso religione-politica andrebbe prolungato investigando come esso si ponga oggi al di fuori dell'Occidente, nelle zone di tradizione confuciana, buddista, induista, africana, e verificando le aree in cui le religioni sono più in grado di tener testa agli abusi del potere. Le religioni che si indirizzano verso il Trascendente (verso Dio primo servito) sembrano in grado di influire positivamente nella società e di porsi come 'presenze politiche non ideologiche', aliene dal mettersi al servizio di interessi di ogni genere.

Il doppio apprendimento e la correzione reciproca tra fede e ragione, cui rinviano Habermas e Ratzinger, va intesa nel modo più aperto possibile, rendendola calzante con l'attualità storica. In Occidente ciò sembra oggi raccomandare il contributo alla rivitalizzazione della sfera civica da parte di un cristianesimo ancorato al Vangelo, in rapporto ad una secolarizzazione che può risultare moralmente debilitante e antropologicamente impoverente. E senza nulla togliere all'autonomia della sfera civile in rapporto a quella religiosa: solo la reale differenza permette l'efficace immersione.

2. *Diritto e giustizia*. Sembra invece che perduranti o almeno maggiori difficoltà si presentino sulla concezione del diritto e della giustizia. Qui cercano di entrare in dialogo un approccio postmetafisico e debole, che si appoggia al diritto positivo, e una prospettiva che non rinuncia ad un diritto più alto e alla possibilità

di fare ricorso ad una giustizia sostantiva e non soltanto procedurale. In merito cartina al tornasole è la domanda sulla base dei diritti umani, e parimenti quella sui limiti di produzione del diritto positivo da parte di una maggioranza politica.

Il grande scoglio da evitare è il *nichilismo giuridico*, che accade quando si considera tutto il diritto positivo come interamente posto (*positum*) da una volontà al momento potente, la quale per sua natura non può che essere mutevole e volgersi nelle più varie direzioni. Se la legge è totalmente prodotta dal volere e la ragione non vi ha alcuna parte, la giustizia non può che essere pellegrina rispetto al diritto statale, nel senso che *ius* e *iustitia* non sono l'oggetto immediato e il primo scopo della legge civile. Essa potrà talvolta incontrarli, o forse no, ma l'incontro sarà appunto casuale e non deliberato.

La ormai lunga marcia del nichilismo europeo, partito dalla crisi della nozione di verità, dall'antirealismo e dall'oblio dell'essere, sta provocando, insieme ad altri fattori, un'estensione del nichilismo all'ambito pratico: giuridico, politico, tecnologico. Queste diverse forme del nichilismo possono essere collegate a specifiche modalità di oblio. Se nel nichilismo *giuridico* accade l'oblio del giusto (*ius* e *iustitia*) e del diritto naturale, nel nichilismo *politico* affiora l'oblio del bene comune e l'emergere di una volontà orientata assolutamente alla decisione; ed in quello *tecnologico* l'oblio delle nature/essenze e l'idea di un'universale trasformabilità di qualsiasi ente.

Se è vero, come è vero, che il diritto e la legge sono atti della ragione e non solo o primariamente della volontà, il diritto positivo autentico non può essere ricondotto esclusivamente ad una manifestazione di volontà sovrana senza che intervenga l'esercizio della ragione. In questo processo si manifesta la vocazione universale del diritto, la sua capacità sempre risorgente a superare le esclusioni e ad edificare relazioni aperte tra gli uomini, basate sulla comune umanità.

BIBLIOGRAFIA

- BÖCKENFÖRDE Ernst Wolfgang: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* [1967], in *Recht, Staat, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991.
- GUARDINI ROMANO: *Il potere*, Morcelliana, Brescia 1954.
- HABERMAS Jürgen: «Fede e sapere», in *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2002.
- HABERMAS Jürgen: «Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto», in IDEM, CH. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2005.
- HABERMAS Jürgen: *Fatti e norme*, Guerini, Milano 1996.
- POSSENTI Vittorio: «Cambiare la natura umana? Biotecnologie e questione antropologica», *La società*, n. 6/2003, pp. 73-100.
- POSSENTI Vittorio: «Nove tesi sul pensiero postmetafisico: J. Habermas», in *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Armando, Roma 2004, pp. 217-238.

POSSENTI Vittorio: «Prospettive sull'etica», in *Essere e libertà*, Rubbettino, 2004, pp. 207-246.

POSSENTI Vittorio: *Essere e libertà*, Rubbettino, 2004.

RATZINGER Joseph: *Fede, verità, tolleranza*, Cantagalli, Siena 2003.

RATZINGER Joseph: *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, introd. di Marcello Pera, Cantagalli, Siena 2005.

PAŃSTWO, PRAWO, RELIGIA

DIALOG MIĘDZY JÜRGENEM HABERMASEM I JOSEPEM RATZINGEREM

S u m m a r y

Artykuł omawia główne tezy i wnioski debaty „Moralne i prepolityczne fundamenty państwa liberalnego”, która odbyła się 19 stycznia 2004 r. w Monachium między Jürgenem Habermasem i Josephem Ratzingerem. Sytuuje się ona w kręgu tematów obecnych od pewnego czasu w dyskursie publicznym Zachodu, dziś zaś powracających ze szczególną siłą, a dotyczących fundamentów państwa liberalnego, kwestii prawa pozytywnego – czy ma ono zależeć tylko od woli większości parlamentarnej, czy też powinno czerpać z głębszych źródeł – obecności religii w przestrzeni publicznej w dobie poświeceniowej prywatyzacji w postsekularnym społeczeństwie, korelacji wiary i rozumu. Warunkują one także delikatne problemy, które pojawiły się w ostatnich dziesięcioleciach: Europa i jej korzenie, chrześcijaństwo a przestrzeń polityczna, cele prawa cywilnego, kwestie życia, rodziny i embrionu ludzkiego.

Streścił Stanisław Sarek

STATE, LAW, RELIGION

DIALOGUE BETWEEN JÜRGEN HABERMAS AND JOSEPH RATZINGER

S u m m a r y

The paper discusses the main arguments and conclusions from the debate “Moral and pre-political foundations of the liberal state,” which took place on 19 January 2004 in Munich between Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger. It situates in a circle of topics present for some time in the public discourse of the West, while today returning with particular force, on the foundations of the liberal state, the question of positive law—whether it is to depend only on the will of the parliamentary majority or should derive from deeper sources—the presence of religion in public space in the era of post-Enlightenment privatization in post-saecular society, the correlation between faith and reason. They also condition the delicate issues that have emerged in recent decades: Europe and its roots, Christianity and political space, the objectives of civil law, the issues of life, family, and human embryo.

Translated by Stanisław Sarek

Słowa kluczowe: państwo, prawo, religia, Habermas, Ratzinger.

Key words: state, law, religion, Habermas, Ratzinger.

Information about Author: Prof. VITTORIO POSSENTI—Ca' Foscari University of Venice; address for correspondence—e-mail: possenti@unive.it, vittorio.possenti@tin.it