

LA DIMENSIONE RELIGIOSA NEL DIBATTITO MULTICULTURALISTA: IL CONTRIBUTO DI ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE

di Giuseppe Bonvegna

In un saggio apparso per la prima volta nel 1967 e adesso disponibile anche in italiano con il titolo *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Ernst-Wolfgang Böckenförde (1930-) sosteneva che «lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire», in quanto, per salvaguardare quella libertà che dice di voler difendere, dovrebbe riconoscere ai singoli e alla società una «sostanza morale» dalla quale esso ha deciso di prescindere e che, d'altra parte, non può imporre, pena il ricadere in un confessionalismo contrario alla sua stessa natura.

Il 3 novembre scorso, Böckenförde ha tenuto la prolusione all'inaugurazione dell'anno accademico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano sul tema dell'ethos dei giuristi, richiamandosi, in sede conclusiva, proprio a quel testo di Jürgen Habermas, nel quale il filosofo tedesco, avviando il noto colloquio del 2004 all'Accademia Cattolica di Baviera con l'allora cardinale Ratzinger sui temi della laicità e del ruolo della religione nella vita pubblica, riportava, nelle prime righe, le sue parole del 1967.

In linea con una riflessione nel campo della politica, che aveva avviato da circa dieci anni, Habermas, nel 2004, sottolineava l'importanza di tenere conto delle tradizioni religiose nella vita pubblica e, nell'ottica di mettere in luce l'apporto positivo che queste ultime avrebbero potuto arrecare alle debolezze dello Stato liberale, si rifaceva alla frase di Böckenförde, il quale, quest'anno, ha voluto ricambiare: nella prolusione alla Cattolica, lo storico tedesco ha così riconosciuto ad Habermas il merito di essersi schierato nelle prime file dei difensori dei diritti pubblici della religione e di essersi guadagnato anche un posto all'interno della corrente filosofica che vuole tradurre «i contenuti e le sollecitazioni del diritto naturale in linguaggio secolare e quindi sottoporli al criterio della generalizzabilità».

Detto questo, però, bisogna aggiungere che, se certamente Böckenförde condivide la scelta di campo compiuta da Habermas, non per questo si riconosce del tutto nelle idee di fondo che la animano: valorizzare il ruolo pubblico della religione è, infatti, una posizione culturale che “si dice in molti modi” e quello facente capo a Böckenförde è un “prototipo” che, pur avendo diversi punti in comune con la proposta di Habermas, non vi si lascia del tutto assimilare per diversi motivi, ma innanzitutto perché parte da premesse diverse.

Giurista e filosofo tedesco, professore a Münster, Heidelberg, Bielefeld e Freiburg, giudice del Tribunale costituzionale tedesco dal 1983 al 1996, vincitore nel 2004 del Premio Hannah Arendt e del Premio Romano Guardini dell'Accademia Cattolica Tedesca e tra i massimi studiosi dell'origine dello Stato moderno e del fenomeno della secolarizzazione, Böckenförde non partecipa direttamente al dibattito sul multiculturalismo, sviluppatosi soprattutto in area americana grosso modo negli ultimi trent'anni. Egli, tuttavia, ha sempre riservato un posto d'onore, all'interno della sua riflessione, al tema del pluralismo e dei diritti umani: ne sono testimonianza la serie di saggi pubblicati tra il 1957 e il 2005, adesso disponibili anche in italiano (con i titoli *Stato, Costituzione, Democrazia e Cristianesimo*, *libertà, democrazia*). Collegati a quello dei diritti, sono i temi della libertà religiosa, sui cui Böckenförde scriveva due saggi già negli Sessanta (avrebbe poi partecipato ai colloqui di Castelgandolfo promossi da Giovanni Paolo II) e del cattolicesimo tedesco degli anni Trenta, un problema che egli visse in prima persona durante il periodo della crisi della Repubblica di Weimar e dell'affermarsi dello Stato totalitario.

Si tratta di tematiche in un certo senso antesignane del dibattito sul multiculturalismo, dal momento che quest'ultimo si configura come riflessione filosofico-politica che punta al riconoscimento pubblico dei diritti dei gruppi etnici e alla loro armonizzazione con i diritti umani universali.

Se già nel 1948 (con la Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo adottata dalle Nazioni Unite) si assisteva al revival novecentesco delle discussioni intorno ai diritti umani e alla loro universalità, solo a partire dall'inizio degli anni Settanta, con la pubblicazione di *A Theory of Justice* del filosofo americano John Rawls, la tematica dei diritti diventava il movente di una

discussione filosofica non più di natura soltanto antropologica e giuridica, ma anche di natura politica.

Rawls, infatti, nella sua opera, si interrogava su quali principi di giustizia avrebbero dovuto ispirare le politiche dello Stato nel campo dei diritti civili, politici e sociali e arrivava alla conclusione che le dottrine comprensive riguardo alle concezioni personali del bene dovevano rimanere escluse dal dibattito pubblico. La giustizia (che nell'economia complessiva dell'argomentazione del filosofo americano funzionava da nuovo nome del bene comune) si doveva fondare su un'equità che, per essere tale, non poteva ispirarsi a nessuna concezione del bene, la quale, derivando da visioni del mondo di tipo personale, religioso, etnico e, per questo, essendo (a detta di Rawls) inevitabilmente particolare, avrebbe reso impossibile la salvaguardia dell'universalità dei diritti.

La prima critica a questa prospettiva, che in fondo non faceva altro che affermare la separazione della politica dall'etica, arrivava, all'inizio degli anni Ottanta, da un gruppo di intellettuali soprattutto di area americana (ricordiamo qui soltanto Michael Sandel e Alasdair MacIntyre), i quali contrapponevano al neutralismo rawlsiano una nozione di "diritti etnici" (e del suo primato sui diritti umani universali dei singoli) che, rilanciando il tema del bene comune in una forma diversa dalla formulazione rawlsiana, innescava il dibattito sul multiculturalismo. Quest'ultimo prese forma in una dialettica tra due posizioni principali: da una parte i neo-comunitari, sulla scia di Sandel e di MacIntyre, difendevano (e tuttora difendono essendo il dibattito ancora in corso) il primato dei diritti etnici sui diritti umani universali (Charles Taylor); dall'altra i neo-liberali, sulla scia di Rawls, difendevano (e difendono) il primato dei diritti umani universali sui diritti etnici (Will Kimlicka, Jürgen Habermas, Micheal Walzer).

Questa discussione, che tra l'altro convinse Rawls stesso, in *Liberalismo politico* (1993) e ne *Il diritto dei popoli* (1999), a modificare la sua teoria, attraverso l'ammissione di una funzionalità pubblica delle teorie comprensive del bene personale, non riesce però, nella sua formulazione iniziale (e quindi a prescindere da sviluppi e da intuizioni presenti ad esempio sia in Taylor che in MacIntyre), a smarcarsi del tutto dalla tradizione solipsistica della modernità, come ha notato Carmelo Vigna nella prefazione a una raccolta di saggi su Libertà, giustizia e bene in una società pluralistica edita da Vita e Pensiero nel 2003: pur nel loro lodevole tentativo di aprirsi alle tradizioni religiose (valorizzato anche da Benedetto XVI nel suo mancato discorso alla Sapienza del gennaio 2008), neo-comunitari e neo-liberali non considerano la domanda metafisica sul bene umano come fondamentale, in quanto la nozione di "diritti etnici" alla quale entrambi fanno riferimento (per difenderla o per criticarla) non è del tutto riconducibile alla trasposizione sul piano giuridico delle concezioni comprensive del bene.

Lo stesso riconoscimento, presente in Taylor, dell'importanza degli orizzonti morali di senso nell'ambito delle politiche della convivenza (*Il disagio della modernità* - 1991 -) e della filiazione della democrazia liberale (all'interno della quale si situa anche la teoria di Rawls) dalla concezione occidentale (e quindi cristiana) del bene (*The Politics of Recognition*, saggio del 1992 pubblicato in italiano assieme a un articolo di Habermas del 1994 sotto il titolo di *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*) riesce a sottrarsi alle esigenze della polemica anti-liberale nella quale nasce solo se accetta di interrogarsi sulla natura di quel bene e sui motivi della sua effettiva capacità di porsi come universale.

Si tratta di una problematica di natura metafisica e religiosa, che Joseph Ratzinger, già nel suo colloquio del 2004 con Jürgen Habermas, aveva presente quando individuava nel cristianesimo e nella razionalità occidentale «i due partner principali» determinanti «la situazione globale come nessun'altra delle forze culturali» e che, quattro anni dopo, riproponeva nelle vesti di Pontefice, parlando, nel suo discorso alla sede delle Nazioni Unite, del riconoscimento metafisico della natura umana come motivo ispiratore della Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo del 1948 e del pericolo che il dibattito contemporaneo sui diritti si distaccasse da quella ispirazione: «L'esperienza ci insegna che spesso la legalità prevale sulla giustizia quando l'insistenza sui diritti umani li fa apparire come l'esclusivo risultato di provvedimenti legislativi o di decisioni normative prese dalle varie agenzie di coloro che sono al potere. Quando vengono presentati semplicemente in termini di legalità, i diritti rischiano di diventare deboli proposizioni staccate dalla dimensione etica e razionale, che è il loro fondamento e scopo. Al contrario, la Dichiarazione Universale ha rafforzato la convinzione che il rispetto dei diritti umani è radicato principalmente nella giustizia che non cambia, sulla quale si basa anche la forza vincolante delle proclamazioni internazionali».

Nel citato saggio del 1967 sull'origine dello Stato moderno, Böckenförde, interrogandosi sul rapporto tra il cristianesimo e i valori di libertà che lo Stato moderno (avendo scelto di non fondarsi su nessuna morale) non è in grado di garantire, sceglieva di rispondere non descrivendo la natura di quest'ultimo, ma lanciando una domanda che coincide con quella nella quale si riassume il livello metafisico ultimo che è la posta in gioco dell'attuale dibattito sul multiculturalismo: cos'è il cristianesimo?

In un periodo in cui il dibattito multiculturalista non era ancora iniziato, lo storico tedesco ne coglieva quindi quella che solo negli ultimi anni sarebbe emersa come la vera portata e la collocava al centro dei suoi interessi scientifici e accademici: la storia e la natura del concetto di Stato. Proprio grazie a queste tematiche, egli viene considerato uno dei principali rappresentanti della Staatslehre (scienza politica) tedesca: un percorso di ricerca lungo e articolato, che comincia, dopo gli studi presso le Università di Münster (1949-50; 1951-54) e di Monaco (1950-51; 1956-57), almeno fin dalla tesi di dottorato in filosofia del 1961 (nel 1970 apparsa in italiano a cura di Pierangelo Schiera col titolo *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimonono: problematica e modelli d'epoca*) e che si sarebbe poi sviluppato fino agli anni Novanta.

Secondo Böckenförde, per comprendere la natura del processo di secolarizzazione che ha portato alla costituzione dello Stato nei termini di una entità che nasceva come separata dal connubio medioevale tra potere spirituale e potere temporale, la domanda centrale non è sulle tappe storiche e sulle modalità che hanno determinato quella separazione, ma riguarda l'ambito «dell'autocomprensione e della mutevole autointerpretazione della fede cristiana», in quanto soltanto avendo chiaro cos'è il cristianesimo si può capire se lo Stato moderno si sia (o non si sia) sviluppato in linea con il contenuto della Rivelazione cristiana, contrapponendosi quindi soltanto alle forme istituzionalizzate di essa: la fede cristiana, scrive lo storico tedesco, «nella sua struttura interna, è una religione come le altre, per cui la giusta forma in cui può presentarsi è quella del culto pubblico (della polis), oppure essa trascende le religioni precedenti, in quanto la sua efficacia e la sua realizzazione stanno proprio nell'abbattere le forme sacrali della religione e il dominio pubblico del culto, e nel condurre gli uomini verso un ordinamento razionale, "temporale" del mondo, cioè alla consapevolezza della propria libertà?».

Per rispondere a questa domanda forse non bastano gli strumenti della storia, del diritto e della filosofia politica che Böckenförde sta utilizzando, ma egli, nel saggio del 1967, ritiene, nondimeno, di poter affermare con sicurezza che i teorici dello Stato moderno, volendo ergere la sfera pubblica in un ambito separato dalla religione, mettevano in discussione la fede cristiana nella modalità attraverso la quale veniva percepita nel Medioevo, in quanto, allora, l'espressione nella sfera pubblica della quale il cristianesimo necessita, era garantita non da una banale collaborazione con il potere politico, ma dal fatto che l'Impero stesso aveva un carattere sacrale: «L'"Impero"», scrive Böckenförde, «non viveva dell'eredità degli imperatori romani, sebbene vi facesse riferimento, bensì della teologia della storia cristiana e dell'attesa della fine dei tempi: era l'Impero del *populus christianus*, forma fenomenica dell'ecclesia, e come tale era completamente coinvolto nel compito di realizzare il *regnum Dei* sulla terra e di respingere l'assalto del Male nell'eterno presente (*kat-echon*). L'imperatore e il papa non erano rappresentanti l'uno dell'ordine spirituale, l'altro di quello temporale, entrambi piuttosto erano, all'interno dell'unica ecclesia, titolari di uffici (*ordines*) distinti; e l'imperatore, in quanto tutore e patrono della cristianità, era una persona altrettanto benedetta e consacrata (*Nuvus Salomon*) quanto il papa: in entrambi la *res publica christiana* viveva come un'unità politico-religiosa».

La prima mossa del processo di separazione del potere temporale dal potere spirituale non fu di natura politica, ma religiosa, essendo consistita nella scelta di Gregorio VII di affermare, con il *Dictatus Papae* del 1075, la supremazia della Chiesa sull'Impero attraverso la limitazione del potere della Chiesa «alla facoltà di giudicare e di decidere solo *ratione peccati* o *ratione salutis*», come dimostra l'episodio di Canossa: «Quando Gregorio, dopo ripetuti ammonimenti e di fronte al perdurare dei soprusi dell'imperatore, lo scomunicò, e così facendo, secondo l'antico ordinamento, lo dichiarò indegno anche per l'ufficio regale, egli si mosse in linea di principio ancora entro il vecchio mondo unitario, per quanto il suo comportamento, analogamente a quello di Enrico III a Sutri, fosse inconsueto e apparisse adatto solo a una situazione eccezionale. Quando, però, a Canossa, egli liberò dalla scomunica il re penitente, si limitò all'atto religioso, spirituale, cioè alla "conciliazione" con la Chiesa; la cancellazione delle

conseguenze politiche della scomunica, cioè il reinsediamento dell'imperatore nell'ufficio di re, non lo preoccupava più come papa, era affare del re: la separazione di spirituale e secolare era ormai manifesta».

Per questa auto-limitazione del proprio potere al solo ambito spirituale, lo Stato, secondo lo storico tedesco, avrebbe ricambiato la Chiesa non facendo altro che ribadire e perfezionare, a vantaggio di se stesso, quella stessa auto-limitazione, attraverso riflessioni e scelte politiche (anche in materia religiosa) dettate unicamente dalla ragione e dalla volontà di mantenere la pace all'interno del territorio (i *politiques francesi*, Thomas Hobbes, Enrico IV di Navarra, Richelieu), una logica che raggiunse la sua coerenza più alta nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 e nella Costituzione francese del 1791: il riconoscimento (ivi affermato come diritto) della libertà religiosa, infatti, più che liberare la religione, la congedò definitivamente dalla sfera pubblica, nella misura in cui quel riconoscimento conteneva non soltanto «il diritto di professare una religione in privato come in pubblico, ma anche il diritto di non professare alcuna religione», senza che ciò intaccasse «la posizione giuridica della cittadinanza».

Se Taylor, affermando, nella citata opera del 1992, che il liberalismo «non può né deve arrogarsi una completa neutralità culturale», indirettamente individuava il limite di fondo della prospettiva politica di Habermas nel concepire lo Stato liberale come autosufficiente quanto a risorse per la giustificazione dei valori costituzionali e necessitante di un ausilio dalle tradizioni religiose soltanto per sopperire a carenze derivanti dall'esterno, Böckenförde, un ventennio prima, aveva già colto la radice di quel limite: l'idea che la dimensione sacrale e la dimensione temporale non possono avere una relazione più profonda di una mera collaborazione estrinseca.

Bibliografia

J. Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994

J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino 2001

Libertà, giustizia e bene in una società pluralistica, a cura di Carmelo Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2003

J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2004

J. Habermas-J. Ratzinger, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2004

C. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2006

E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006

E.-W. Böckenförde, *Stato, Costituzione, Democrazia*, Giuffrè, Milano 2006

E.-W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007

J. Habermas-C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2008

Benedetto XVI, *Non vengo a imporre la fede ma a sollecitare il coraggio per la verità*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008

Benedetto XVI, *Viaggio apostolico negli Stati Uniti d'America e visita alla sede dell'Organizzazione delle Nazioni Unite. Incontro con i membri dell'Assemblea generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite*. New York, 18 aprile 2008, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008

E.-W. Böckenförde, *Sull'ethos dei giuristi*, Prolusione all'Inaugurazione dell'Anno Accademico 2009-2010 dell'Università Cattolica del Sacro Cuore .