

## Cultura, religione e diritti

### Democrazia e diritti sono prodotti della secolarizzazione?

Nella tradizione culturale occidentale è consueto associare l'affermazione delle forme democratiche di governo con i processi di desacralizzazione del potere. Nella Grecia classica il *nomos* democratico sembra essersi lasciato alle spalle la *themis*, patrimonio dei gruppi gentilizi e oggetto del sapere oracolare. Il *politikon dikaion*, più che espressione delle «auguste norme di Dike» [Solone] è oggetto di deliberazione nelle assemblee popolari. E lo spazio della democrazia è l'*agorà*, in contrapposizione all'acropoli sede dei templi e del potere oligarchico.

Per Protagora «ciò che ad ogni *polis* sembra giusto e bello, tale questo è per essa fin tanto che essa lo stimi» [in Platone, *Teeteto*, 167c]. Le norme etico-giuridiche sono stabilite di comune accordo fra i consociati, ma non solo: la verità può sempre venire rimessa in discussione ed è il risultato della discussione, dell'accordo intersoggettivo. Insomma, si giunge alla verità in modo non dissimile da come si decide nell'assemblea. E d'altra parte la controffensiva platonica e aristotelica alla critica dei sofisti include una svalutazione della democrazia come forma degenerata di governo. Ovviamente, occorrerebbe valutare in che misura per i *polites* il mondo rimanesse “pieno di dei” e la democrazia antica presupponesse un'omogeneità etica, culturale e religiosa del *demos*.

Il rapporto fra democrazia moderna e secolarizzazione appare altrettanto stretto. La “democrazia rappresentativa” presuppone lo Stato moderno: una formazione politica la cui sovranità – come già emerge in Machiavelli e Bodin – non dipende da un'investitura divina, la cui organizzazione è distinta da quella/e della/e Chiesa/e, che opera attraverso funzionari laici. Le ideologie liberali, democratiche e socialiste assumono la laicità delle istituzioni (e sono a lungo condannate dalla Chiesa cattolica).

Considerazioni analoghe si possono proporre per i diritti (“naturali”, e poi “umani”). Nell'esperienza romana antica lo *ius* esprime già un orizzonte normativo laico, che si autonomizza dal *fas* e dai *mores*. Per l'elaborazione del concetto di diritto soggettivo hanno grande importanza il diritto canonico medievale e l'opera di numerosi teologi: da Ockham, che deriva gli *iura* dalla *suprema potestas* divina ai maestri della Seconda scolastica come Vitoria e Suárez. Ma il giusnaturalismo moderno legittima lo Stato attraverso i diritti naturali *in quanto* è possibile argomentarne la validità *etsi Deus non daretur*, cioè al riparo dalle dispute dottrinali che hanno insanguinato l'Europa. La logica dell'argomentazione hobbesiana è esattamente questa: agli individui sono attribuiti diritti soggettivi naturali – immediata espressione della loro natura umana – che, in quanto loro poteri e proprietà, possono venire trasferiti allo Stato, appunto per legittimare la sovranità senza dover far ricorso a riferimenti teologici.

Qualcosa di diverso sembra emergere quando il riferimento ai diritti, più che per fondare il potere sovrano, è utilizzato per limitarlo. Il diritto di resistenza si origina dal dovere di opporsi al sovrano eretico e in Locke i diritti naturali risultano inalienabili in quanto gli uomini sono creature

di Dio. Fra Hobbes e Locke emerge *in nuce* la questione posta da Ernst-Wolfgang Böckenförde («lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che esso stesso non è in grado di garantire»)? Se è così, in che misura a tale questione risponde la “dinamica propria” delle pratiche democratiche nel contesto costituzionale? Fino a che punto sono capaci di produrre legittimità senza presupporre un sostrato di eticità (Habermas 2005)?

### Democrazia e diritti sono un affare dell’Occidente cristiano?

Nella classica ricostruzione weberiana, la secolarizzazione e l’*Entzauberung* sono una peculiarità dell’Occidente moderno. E, paradossalmente, proprio la religione cristiana ha assunto una funzione decisiva per l’avvio di tali processi. Questo significa, più specificamente, che democrazia e diritti hanno radici cristiane?

- L’idea dell’uguaglianza dei figli di Dio, in quanto creati a sua immagine, è stata vista come una condizione necessaria per la libertà e la democrazia dei moderni. Tuttavia, l’idea dell’uguaglianza nella creazione è comune ad altre esperienze religiose, a cominciare dall’Islam.
- Nel IV secolo Costantino inaugura la storia – non proprio democratica – del cesaro-papismo che si riverbera a lungo soprattutto nelle Chiese orientali. È la vicenda del cattolicesimo occidentale con il dualismo fra potere politico e potere religioso ad aprire al strada allo Stato laico? Ma questa divisione del lavoro fra differenti soggetti non è avvenuta soltanto nell’Occidente cristiano.
- Il contributo decisivo viene dalla Riforma e dai protestantesimi? Ai contenuti antiautoritari impliciti nella teologia luterana e calvinista fanno riscontro la riproposizione del cosiddetto Agostinismo politico, la repressione dei contadini, i roghi di eretici e streghe da Ginevra al New England. Da Georg Jellinek a Norberto Bobbio le «richieste di libertà che provenivano da coloro che combattevano contro il dogmatismo delle Chiese» [Bobbio 1992, p. 75] sono state poste all’origine dei diritti umani. Ma siamo di fronte a radici religiose della libertà e della democrazia o piuttosto a rivendicazioni di diritti civili e politici “contro” l’autorità religiosa costituita, se non contro la religione?
- Habermas ha rilevato che il «discorso filosofico della modernità» è stato «nutrito da immagini e idee bibliche». In particolare «il concetto di emancipazione inserisce su una concezione egualitaria della libertà il dinamismo antiautoritario di una storia della salvezza». E accenna ad «appelli a una fraternità e una solidarietà onnicomprensive» che «si nutrono della rammemorazione della vita comune di religioni storiche» [Habermas 2009, p. 39]. Emerge un’altra storia? Dall’organizzazione della prima comunità cristiana (At, 2, 44-47), alle prime esperienze degli ordini mendicanti, da Thomas Müntzer a Bartolomé de Las Casas, alla teologia della liberazione, al Chiapas sembra in gran parte una storia di sconfitte. Ci ricorda comunque che “Chiesa” traduce il termine greco *ecclesia*: la principale istituzione della democrazia ateniese.

### Altre radici culturali?

Amartya Sen si è espresso contra la tesi che la libertà ed i diritti siano un'«invenzione dell'Occidente» ed ha insistito sulle «radici globali» della democrazia. Per Sen occorre superare una concezione ristretta della democrazia, che la identifica con le “votazioni pubbliche” o il “governo della maggioranza”. Una corretta concezione della democrazia, invece, rimanda per Sen alla «garanzia di un dibattito pubblico libero e di interazioni deliberative nel pensiero e della pratica politica», alla «salvaguardia della “diversità delle dottrine”» [Sen 2004, p. 10]. Ma sarebbe un errore considerare il sostegno alle libertà fondamentali e alla tolleranza «caratteristiche specifiche — e forse uniche — della tradizione occidentale» [ivi, p. 21]. Sen parla dell'importanza del consenso nella «struttura dello Stato [sic]» africano tradizionale [ivi, p. 15], contesta l'immagine delle culture cinese e giapponese come monoliticamente gerarchiche e insiste sull'esperienza indiana, dall'organizzazione politica delle antiche città-Stato agli imperatori Ashoka (III sec. A. C.) e Akbar (XVI d.C) impegnati per tutelare l'eterodossia e sviluppare il pluralismo.

Contro la tesi dell'eccezionalismo occidentale alcuni intellettuali islamici vedono nel Corano «la fonte della prima teoria della democrazia in base al principio della “consultazione” (*sura*)» [Gozzi 2010, p. 281] esercitata dal popolo direttamente o attraverso la rappresentanza. Sul problema del rapporto fra Islam, democrazia e costituzionalismo Yad Ben Achour pone la questione radicale «si può essere credenti e democratici?». E risponde che occorre che i fedeli «non confondano la loro qualità di cittadini con la loro qualità di credenti» [Ben Achour 1992 p. 262, cit. in Gozzi 2010, p. 285]. Ciò implica l'“interiorizzazione” della religione e «il riconoscimento reciproco delle diverse confessioni. La democrazia significa infatti la fine dei valori assoluti, compresi i propri» [*ibidem*].

Questo non riguarda solo l'Islam. Ma, più in generale: la ricerca di radici plurali della democrazia e dei diritti non rischia di smarrirne la specificità? È probabilmente opportuno non ridurre la democrazia alle istituzioni ed alle procedure tipiche del modello occidentale, né fissarsi su una concezione individualistica dei diritti umani che tende ad identificarli con il tradizionale catalogo liberale dei diritti civili e politici. Tuttavia è difficile – sia nella democrazia classica che nelle esperienze moderne – non collegare la democrazia alla pluralità, alla partecipazione attiva, alla divisione in gruppi, al conflitto. E i diritti umani sono “diritti”: sono formulati utilizzando uno specifico concetto giuridico, non riducibile ad altre modalità come i doveri o i divieti. Sembrano convincenti i tentativi di cogliere la specificità dei diritti soggettivi nel potere di scelta attribuito ai titolari e nella possibilità di affermare rivendicazioni, in quell'*activity of claiming* che a sua volta si ricollega alla nozione di «dignità umana» ed alla affermazione di «nuove libertà contro vecchi poteri» [Feinberg 1970; Bloch 1961, pp. 201-02; Bobbio 1992, pp. XIII-XV]. Ma proprio la rivendicazione e il conflitto sembrano esprimere un atteggiamento tipico della modernità occidentale: le rappresentazioni delle culture giuridiche “non occidentali” insistono fin troppo sugli elementi della conciliazione, del compromesso, della considerazione di ogni conflitto – compresi quelli giuridici – come patologia sociale.

Si pone dunque una questione di confronto interculturale, della ricerca di un *unforced consensus* sulla democrazia e i diritti umani. Charles Taylor [1999] sostiene che va ricercato “qualcosa come” l'*overlapping consensus* di cui parla John Rawls. E precisa che tale ricerca è resa più complicata dalla nozione dei diritti soggettivi, che «opera sia come norma legale che come

giustificazione sottostante» (ivi, p. 134): entrambi questi profili contrastano con molte tradizioni culturali. La ricerca di un consenso interculturale richiede perciò l'avvio di un processo di apprendimento reciproco e di fertilizzazione incrociata, che ha di mira una "fusione di orizzonti", anche se è bene ricordare i rapporti di potere militare ed economico, la violenza simbolica e quella fisica che hanno segnato i rapporti fra le diverse culture.

Si potrebbero abbassare le aspettative: avere di mira non un accordo sui principi ultimi, e neppure l'*overlapping consensus* nell'accezione morale in cui lo intende Rawls, che ammette solo dottrine comprensive "ragionevoli" (una nozione che esclude, ad esempio, la dottrina ufficiale della Chiesa cattolica sull'aborto [Rawls 1993, p. 344n]). Si tratta piuttosto di accordarsi su norme e principi giuridici: contrasti insolubili sul piano della weberiana lotta mortale fra valori morali ultimi possono trovare soluzioni nel medium giuridico, nel quale – per utilizzare una metafora di Habermas – l'alta tensione dei principi morali può essere ridotta.

Un esempio virtuoso potrebbe essere offerto da carte come la *Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam* (1990) adottata dalla Conferenza islamica dei ministri degli esteri. In essa i diritti «sono soggetti alla Shari'a Islamica» (art. 24), che «è la sola fonte di riferimento per l'interpretazione» (art. 25). La legge religiosa espressione della volontà di Dio sembra appunto assumere il ruolo di dottrina "comprensiva" che fonda la dottrina "politica" oggetto del consenso per intersezione. Ma questo lascia inalterato il significato dei diritti umani? Si è osservato che nella *Dichiarazione islamica* i diritti umani non sono espressione dei valori assoluti connessi alla comune umanità ma «valori relativi che debbono essere compatibili con i principi della legge islamica» [Gozzi 2010, p. 255], che si inscrivono in una precisa concezione giuridica, assai diversa da quelle occidentali; in essa la nozione di diritti «è strettamente connessa a quella di dovere», rimanda a «un tessuto di reciprocità e affonda le proprie radici nella comunità» [p. 256]. Considerazioni analoghe si potrebbero fare riguardo alla concezione della democrazia, che sembra prescindere dalla laicità [Bahlul 2002].

### Che resta della secolarizzazione?

Ritorniamo alla questione radicale posta da Ben Achour: la democrazia è compatibile con la religione se questa viene interiorizzata. Ma è possibile interiorizzare una religione quando sono in questione l'identità del soggetto, il senso della sua esistenza, i legami sociali? Se un individuo è interamente proiettato in una dimensione sacra e/o trascendente è in grado di scindere la sua condizione di cittadino da quella di fedele sottomesso a Dio? Per un autentico credente è possibile astrarre da un *ethos* fortemente condiviso e avvertito come parte integrante della religione (un *ethos* che in molte esperienze storiche include l'idea della disuguaglianza radicale fra i gruppi umani, dalla sottomissione delle donne al sistema delle caste, all'opposizione fra il popolo eletto e gli infedeli)? Più che un problema di differenti radici culturali e religiose, forse la questione principale, è, per così dire, l'urbanizzazione delle religioni in seguito alla differenziazione funzionale, la riduzione della religione ad uno specifico sottosistema sociale, ad una dimensione privata o comunque non totalizzante. Ma questo in fondo non significa che si attribuisce minore peso alla dimensione religiosa? Non significa che ci si crede un po' meno?

Rispetto a questi interrogativi, quanto è ancora feconda la classica categoria di secolarizzazione? Occorre relativizzarne la validità all'Europa moderna (più che all'Occidente, data la situazione degli USA)? Oppure, *mutatis mutandis*, si tratta di processi all'opera su scala globale, o in molti contesti *glocal*? Siamo in una società post-secolare, oppure si tratta di elaborare una concezione post-weberiana, non eurocentrica, dei processi di secolarizzazione?

C'è una dialettica del ritorno della religione? I fondamentalismi religiosi sono generalmente considerati fenomeni moderni, al limite un prodotto della secolarizzazione. Ci si può anche chiedere se alcune espressioni neo-religiose abbiano a che fare con l'autenticità della fede vissuta o piuttosto configurino una sorta di reazione immunitaria alla società del rischio, all'insicurezza e alla precarietà; oppure, in altri contesti, siano una reazione alla globalizzazione economica e all'occidentalizzazione del mondo, o al pensiero unico neoliberista e all'assenza di alternative di sistema.

### Pluralismo religioso e società multiculturali

Una delle dimensioni della costellazione post-secolare è l'inclusione in Europa, attraverso l'immigrazione, di pezzi di mondo non secolarizzato (o diversamente secolarizzato): l'arrivo di soggetti per i quali l'appartenenza religiosa – spesso inestricabile dall'identità culturale – mantiene un ruolo rilevante nell'esperienza esistenziale. E nelle comunità immigrate di seconda o terza generazione il ritorno delle tradizioni religiose ha anche una funzione di affermazione identitaria, con aspetti immediatamente politici (come ad esempio la questione del velo in Francia). Per contro molte volte, dal dibattito sulla costituzionalizzazione delle radici cristiane alla *querelle* sul crocifisso nei luoghi pubblici, da alcune questioni eticamente sensibili al paradosso italiano degli "atei devoti", il tema religioso sembra esprimere la vecchia logica dell'*instrumentum regni*. Una logica che in alcuni casi (a tale proposito è emblematica la parabola di movimenti xenofobi a lungo ispirati ad un'iconografia pagana e recentemente ancora all'identità cristiana) è collegata alle pulsioni identitarie ed esclusive e all'agitazione dello scontro di civiltà in funzione anti-Islam.

Sorge la domanda se a tutto questo non si ricollegi un movimento regressivo rispetto alle esperienze teologiche ed ecclesiali del Novecento. Se, ad esempio, il Concilio Vaticano II non abbia rappresentato la frontiera più avanzata nel rinnovamento della Chiesa romana e da allora si sia avviato un processo inverso, nel corso del quale la Chiesa ha finito per porsi come «la rappresentante di un *ethos* generale che avanza la sua candidatura a valere per la società tutta intera» (Zagrebelsky 2009, p. 49); in che misura questo ostacola il processo di apprendimento reciproco e di fertilizzazione incrociata interculturale? Su un altro piano, in che modo i fondamentalismi e i processi di desecolarizzazione interagiscono con la politica multiculturalista del riconoscimento? Le tensioni fra tutela dei singoli e tutela delle comunità, fra diritti individuali e diritti collettivi, diritti di libertà e diritti culturali, diritti delle minoranze e diritti dei soggetti interni alle minoranze, a cominciare dalle donne (cfr. Okin 1999), ne risultano aggravate, tanto da mettere in discussione le soluzioni e i compromessi che si erano faticosamente elaborati?

Luca Baccelli

## Bibliografia

- Y. Ben Achour (1992), *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, Cérés, Tunis
- E. Bloch (1961), *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985 (trad. it. *Diritto naturale e dignità umana*, Giappichelli, Torino 2005)
- E. W. Böckenförde (1967), "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularization", in *Säkularization und Utopie*, Kohlhammer, Stuttgart (trad. it. *La formazione dello Stato nel processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia, 2006).
- Raja Bahlul (2002), "Prospettive islamiche del costituzionalismo", in P. Costa, D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano
- N. Bobbio (1992), *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1997
- J. Feinberg (1970), *The Nature and Value of Rights*, in «Journal of Value Inquiry», 4
- G. Gozzi (2010), *Diritti e civiltà. Storia e filosofia del diritto internazionale*, Il Mulino, Bologna 2010.
- J. Habermas (2005), *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. it. *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006)
- J. Habermas (2009), "La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità?" in A. Ferrara (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma
- S. M. Okin (1999) (with Respondents), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton 1999 (trad. it. *Il multiculturalismo danneggia le donne?*, in "SWIF. Sito Web Italiano per la Filosofia", <http://lgxserver.uniba.it/lei/filpol/okin.htm>)
- J. Rawls (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York (trad. it. *Liberalismo politico*, Comunità, Milano 1994).
- A. Sen (2004), *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Mondadori, Milano 2004
- C. Taylor (1999), *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights*, in J. R. Bauer, D. A. Bell (eds), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge
- G. Zagrebelsky (2009), "Stato e Chiesa. Cittadini e cattolici", in A. Ferrara (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma