

LA SECOLARIZZAZIONE. IL PENSIERO DI BÖCKENFÖRDE ED HABERMAS TRA DIRITTO, RAGIONE E FEDE

Vincenzo Peluso*

Questo articolo è frutto della rielaborazione di alcune tematiche analizzate nella tesi di laurea in filosofia del diritto dal titolo *La Secolarizzazione. Profili storico-giuridico-filosofici*, discussa dall'autore presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università degli Studi di Salerno il giorno 8/06/2021. Relatore: Prof. Geminello Preterossi. Correlatore: Prof.ssa Anna Cavaliere.

Presentazione del lavoro:

Il saggio affronta, con padronanza concettuale e lessicale, il tema complesso del processo di secolarizzazione che caratterizza lo Stato moderno.

L'autore ne indaga i presupposti, soffermandosi con particolare attenzione sul processo che la storiografia ha definito come "la rivoluzione papale", ovvero la Lotta per le Investiture.

Nell'interpretazione dell'autore, quella rivoluzione anticipa il processo di secolarizzazione moderno in quanto produce, per la prima volta nella storia occidentale, una significativa contrapposizione tra due poteri che appaiono finalmente distinti: quello temporale e quello spirituale. Al contempo, la lotta per le investiture inaugura per la Chiesa cattolica un processo di istituzionalizzazione che si manifesta sotto molteplici aspetti (il perfezionamento del diritto canonico; la presa in carico di questioni collettive come la povertà; l'accattonaggio; l'ordine pubblico) e la trasforma in una sorta di Stato (seppure teocratico) *ante litteram*: un potere spirituale per legittimità ma razionale per funzionamento.

La parte centrale del lavoro è dedicata a Thomas Hobbes e fornisce una lettura del processo di secolarizzazione in chiave teologico-politica: è preso in esame il nesso protezione-obbedienza che caratterizza il potere politico moderno, come trasposizione formale dell'obbedienza al Dio richiesto dalla fede.

Il lavoro mette però in luce che il processo di secolarizzazione dello Stato moderno non esclude del tutto la dimensione della trascendenza dall'orizzonte politico-giuridico. Il punto di chiusura del sistema di Hobbes – il quale tenta di costruire un ordine politico-giuridico senza fondamenti sacrali – non si dimostra

così neutralizzante. La formula “Gesù è il Cristo” che Hobbes utilizza non può essere ritenuta del tutto neutralizzante, come l’autore mette puntualmente in evidenza, facendo sua la lettura schmittiana dei testi hobbesiani.

La dialettica tra potere temporale e poteri spirituali è ben rappresentato, all’interno del lavoro, come un destino dell’età moderna, a cui non si sottraggono neppure gli ordinamenti giuridici contemporanei, i quali anzi si ritrovano in un singolare paradosso: essi vivono di presupposti che non possono garantire con la forza; si reggono su risorse spirituali che non è possibile riprodurre in maniera artificiale ma che provengono da una sfera pubblica vitale.

La parte finale del lavoro – passando in rassegna le tesi di Böckenförde e di Habermas, indaga le possibili declinazioni della secolarizzazione negli ordinamenti contemporanei, mettendo in luce che la laicità – il più significativo precipitato giuridico della secolarizzazione – non può diventare una strategia escludente. Deve atteggiarsi a strumento della ragione pubblica, a metodo di confronto tra posizioni diverse.

Geminello Preterossi

Il lavoro ripercorre, in maniera competente, le tappe del processo di secolarizzazione dello Stato moderno a partire dagli scritti del giurista e filosofo del diritto tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde.

L’analisi si concentra in primo luogo sulle premesse della modernità secolare, che l’autore, sulla scia delle riflessioni di Böckenförde, rintraccia già a partire dalla lotta per le investiture. Quell’evento storico infatti, segna per la prima volta nella storia una, seppur primitiva, separazione (e contrapposizione) tra potere temporale e potere spirituale. Questi ultimi cominciano ad apparire come poteri ben distinti.

Il saggio si concentra quindi sulla prima compiuta descrizione dello Stato moderno come costruzione artificiale, razionale e funzionante meccanicamente, contenuta nel *Leviatano* di Thomas Hobbes. L’autore mette in evidenza in che misura il modello del ‘patto’ costituisca una modalità radicalmente nuova di giustificazione del potere: l’adesione, da parte del singolo, che abbandona lo stato di natura per sottomettersi al sovrano, è avvertita da Hobbes come un’esigenza della ragione: da una parte, la naturale propensione umana alla conflittualità rende lo stato di natura un *bellum omnium contra omnes*; dall’altra, rivela una carica

irresistibile di produttività politica, vale a dire una capacità di condurre gli individui verso l'adesione al patto. La lettura dell'autore si sofferma sulle innovazioni sensazionali del discorso hobbesiano, non celandone tuttavia le possibili aporie.

L'ultima parte del lavoro – riprendendo il contributo di Jürgen Habermas – si concentra sul processo di secolarizzazione nelle democrazie costituzionali, laddove la precarietà congenita del Moderno assume toni molto marcati e sembra realizzarsi il paradosso descritto da Böckenförde già nel 1967, secondo il quale «lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non è in grado di garantire. (...) Questo è il grande rischio che per amore della libertà lo Stato deve affrontare». Nella dinamica di neutralizzazione e ripoliticizzazione del conflitto, che caratterizza la vicenda politica moderna, si inserisce, nello Stato liberale, un fattore non spendibile, ovvero le premesse sulle quali esso si fonda. Come l'autore mette in evidenza, si tratta di una serie di presupposti ideologici, etici, anche religiosi, di cui lo Stato non può fare a meno, in quanto essenziali per garantire un *minimum* di unità politica e legittimare il potere costituito. Al contempo, quest'ultimo non può pensare di creare le suddette premesse, o anche solo di preservarle, con i mezzi (gli unici) di cui dispone, ovvero il comando e la forza, perché una scelta di questo tipo annullerebbe la sua natura liberale, né sembra possibile riformulare il modello della *polis* aristotelica, ovvero di una comunità politica intesa come 'seconda natura' dell'uomo: il potere politico moderno è indiscutibilmente artificio.

Anna Cavaliere

SOMMARIO: 1. Le premesse della modernità: dalla lotta per le investiture alle guerre di religione; 2. Böckenförde e le sfide dello Stato secolarizzato; 3. Fede e ragione: il cambio di prospettiva dell'ultimo Habermas.

1. Le premesse della modernità: dalla lotta per le investiture alle guerre di religione

Il fine di questo lavoro è di analizzare le categorie della modernità a partire da quei fattori storico-politici che ne hanno permesso la nascita. Seguendo questa

direzione, ci focalizzeremo in particolare sul processo di secolarizzazione, che è sicuramente uno degli aspetti più caratterizzanti dell'età moderna e ha come prodotto finale la costruzione di ordini artificiali post-sostanziali, appunto secolarizzati. Nel fare ciò prenderemo in considerazione innanzitutto il saggio *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*¹ del giurista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde, in cui quest'ultimo evidenzia come questo lunghissimo processo storico, il cui risultato è appunto «l'uscita da un mondo politico-religioso unitario e preesistente verso una sua finalità e legittimazione (politica) concepita in senso mondano»², si sia sviluppato per mezzo di due snodi fondamentali della storia europea: la lotta per le investiture e le guerre di religione. Nel corso dell'Alto Medioevo, infatti, non vi era ancora una netta demarcazione tra potere politico e potere religioso: entrambi appartenevano ad un ordine politico-divino unitario in cui anche l'imperatore era consacrato e santificato al pari del papa. Appare chiaro quindi come a ridosso dell'anno mille l'occidente si trovasse in un ordine in cui gli stessi elementi politici e sacrali erano così inevitabilmente connessi da non apparire distinguibili³. Ma questa visione liturgica della regalità cadde repentinamente in disuso con la lotta per le investiture, la quale rappresentò una prima fondamentale forma di separazione tra potere spirituale e mondano. Attraverso di essa infatti il potere ecclesiastico rivendicò a sé tutto ciò che atteneva alla sacralità, estromettendo così il potere politico dall'ambito religioso e

* Laureato in Giurisprudenza presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università degli studi di Salerno. Da gennaio 2022 Dottorando di ricerca in Scienze Giuridiche, curriculum storico-filosofico-giuridico, presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università degli Studi di Salerno.

¹ E. W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in *Diritto e secolarizzazione*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007. Per un approfondimento generale sul tema della secolarizzazione consigliamo la lettura, ad esempio, di H. Lubbe, *La secolarizzazione, Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna, 1965 e E. Maulin, *La politica e il sacro, I fondamenti teologici del pensiero politico europeo*, Diana Edizioni, Napoli, 2021. Invece per un'analisi del pensiero di Böckenförde riguardo l'argomento cfr. A. Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione, Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Giappichelli Editore, Torino, 2016.

² E. W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., 34.

³ Un esempio dello stretto connubio tra sacro e politico è rinvenibile in E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re, L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi Editore, Torino, 1989, 43-61. In quest'opera Kantorowicz analizza gli scritti di un autore anonimo, probabilmente un normanno vissuto nel XI secolo, acceso sostenitore della natura sacrale della regalità. Quest'ultima infatti deriverebbe il proprio carattere religioso dalla clericalizzazione dell'ufficio regale. Il re, secondo questa impostazione, sarebbe il *christomimetes*, ovvero l'imitatore di Cristo, e avrebbe in sé due persone, una di semplice uomo e l'altra di Cristo. Ma mentre Cristo è Re e Christus per natura, il suo rappresentante è re e christus per mezzo della grazia ottenuta al momento della consacrazione, riproducendo così *in officio* la doppia natura del Salvatore.

relegandolo alla mera sfera della mondanità. Il fine ultimo di questo disegno era ovviamente di realizzare una teocrazia pontificia affermando la supremazia del sacro sul profano per subordinare il potere laico all'*imperium* del papato, ma nel lungo periodo questa opera di desacralizzazione sortì l'effetto opposto: il potere politico, che vedeva ormai esaurirsi la propria fonte di legittimazione in precedenza garantita dalla sfera sacra, iniziò a costruirsi una nuova e autonoma legittimità di carattere mondano finendo con il ribaltare, nel tempo, le stesse pretese di supremazia avanzate dalla Chiesa. Come afferma Böckenförde: «ciò che era stato inteso come una svalutazione, per bloccare le pretese di dominio dell'imperatore nel campo dell'*ecclesia*, diventò, nella ineluttabile dialettica dei processi storici, un'emancipazione»⁴. Ma questa prima disgiunzione del rapporto tra sfera politica e religiosa non deve indurci a ritenere che la Chiesa medievale abbia anticipato la modernità o abbia incoraggiato la separazione tra i due ambiti. Come è stato già precedentemente affermato (ed è bene sottolinearlo di nuovo) questa separazione è stata solamente un effetto indiretto e indesiderato di lungo periodo dell'azione pontificia. Quest'ultima non aveva, almeno inizialmente, inaugurato alcuna forma di laicità del potere politico, avendo dato inizio, invece, a quel periodo della storia europea in cui la Chiesa avrebbe combattuto duramente per ottenere una posizione di supremazia nei confronti di tutti gli altri poteri politici⁵. Ci vollero secoli prima che questa supremazia venisse meno portando a compimento il definitivo primato del politico sul sacro. Ma ciò fu possibile, infine, solo in seguito alla Riforma protestante e alla rivoluzione politica e religiosa che ad essa seguì.

La Riforma protestante avviata da Martin Lutero germogliò in un periodo di crisi che aveva attraversato tutto il XV secolo. Il nodo cruciale di questa crisi, che non fu (e probabilmente non poteva essere) affrontato prima dell'avvento del teologo tedesco, era indubbiamente il fallimento della Rivoluzione gregoriana, per cui, per dirla con le parole di Miron Gilmore, si era giunti ormai alla condizione in cui «il mondo secolare non poteva più trovare il suo significato ultimo negli scopi fissati per lui dalla Chiesa di Roma»⁶. Il carattere rivoluzionario della teologia luterana

⁴ E. W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., 38.

⁵ A. Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione*, cit., 31.

⁶ H. J. Berman, *Diritto e Rivoluzione*, Il Mulino, Bologna, 2003, 73, cita M. Gilmore, *Il mondo dell'Umanesimo (1453-1517)*, Firenze, 2004.

era dato dal fatto che essa non prevedeva delle politiche di riforma all'interno della teoria delle due spade, bensì il suo superamento attraverso l'abolizione della gerarchia ecclesiastica: la Chiesa, per Lutero, avrebbe smesso di essere l'autorità produttrice di norme con cui il cristiano doveva vivere per diventare la comunità invisibile di fedeli in cui tutti erano sacerdoti⁷. Ma, in una società che faceva ancora della religione il fondamento sociale garante dell'obbedienza, la tolleranza tra le varie fedi era impossibile e il conflitto religioso si tramutò rapidamente in conflitto politico. Le sanguinarie guerre che scaturirono dalla Riforma imperversarono in Europa per più di un secolo e cessarono solamente con la pace di Augusta prima e di Vestfalia poi, le quali stabilirono che dovesse essere il principe di ciascuna signoria a sancire la religione professabile nel proprio territorio, ai sensi del celebre principio "*cuius regio, eius religio*". Ma questo stesso principio, definendo per la prima volta il primato della politica sul sacro, segnò anche un passaggio decisivo nel processo di secolarizzazione, come viene messo bene in luce dallo stesso Böckenförde: «la distinzione tra "spirituale" e "mondano", impiegata in un primo tempo dai papi per motivare la supremazia ecclesiastica, sviluppò ora la sua efficacia in direzione del primato e della supremazia della politica. Le rivendicazioni del potere ecclesiastico nei confronti di quello mondano risultanti dalla scissione confessionale comportavano il conflitto politico permanente; per loro stessa natura, esse avevano un immediato carattere politico-mondano. Perché allora stupirsi se il potere mondano, i re e i principi, se non volevano diventare funzionari esecutivi della loro parte religiosa, per mantenere l'ordine politico presero direttamente in mano gli affari spirituali, ossia li sottomisero alla loro tutela e facoltà decisionale, affermando il primato della politica sulla religione? Solo grazie alla politica che si pose al di sopra delle pretese dei partiti confessionali in conflitto, emancipandosi da loro, fu in assoluto possibile ristabilire un ordine politico pacificato, pace e sicurezza per i popoli e per i singoli»⁸. Il teorico per eccellenza di questo nuovo ordine politico che assume su di sé il compito primario di garantire la pace e la sicurezza sociale

⁷ La teologia luterana ha avuto una grandissima importanza nel permettere la rottura con le forme di mediazione tipicamente medievali e nel velocizzare il fenomeno di accentramento nelle mani dei principi di quei poteri precedentemente divisi tra ceti e ordini feudali. Cfr. H. J. Berman, *Diritto e rivoluzione*, cit., 123-182; M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna, 2007, pag. 77-80; G. Preterossi, *Autorità*, Il Mulino, Bologna, 2002, 45-55.

⁸ E. W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., 42.

rigettando pretese di verità metafisiche è Thomas Hobbes, il quale con il *Leviatano* teorizza per primo utilizzando un approccio scientifico le categorie dello Stato moderno⁹. Se l'ordine tradizionale presupponeva due livelli, uno trascendente e uno immanente, il nuovo potere politico teorizzato da Hobbes mette radicalmente in dubbio questa impostazione estromettendo dalle proprie funzioni ogni ricerca di verità assoluta e rinvenendo così nell'immanenza i nuovi presupposti su cui l'ordine deve fondarsi. Se nell'età premoderna possiamo rintracciare una teologia politica della presenza (di Dio), nell'età moderna che si sta avviando sulla strada della secolarizzazione, la teologia politica diviene una «teologia politica dell'assenza»¹⁰, poiché nell'orizzonte secolarizzato Dio è presente solo in quanto mancanza assoluta che necessita perciò di essere sostituita attraverso dei surrogati rintracciabili nell'immanenza, i quali (autotrascendendosi) assumono su di sé la funzione di garantire la coesione sociale in precedenza assicurata dalla religione. Il nuovo potere politico moderno si forma innalzandosi attraverso una costruzione artificiale su uno spazio vuoto e può definirsi legittimo non più in quanto fondato su presupposti sostanziali di carattere religioso, ma in quanto capace di autolegittimarsi sfruttando un'energia politica che, monopolizzando l'uso della forza e neutralizzando i conflitti interni, si stabilizza¹¹. Il carattere rivoluzionario del *Leviatano* è dato appunto proprio dalla sua pretesa di teorizzare un nuovo ordine che tragga le condizioni minime della sua esistenza né da basi teologiche né da basi tradizionali, ma solamente dalla possibilità di garantire l'effettività del proprio potere. L'essere umano non può affidarsi più ad autorità e gerarchie naturali per garantire un senso al mondo terreno e perciò si ritrova scaraventato in uno stato di natura di per sé caotico in cui vige la guerra di tutti contro tutti, da cui può uscire solamente attraverso la creazione di un ordine artificiale che avrà nell'autonoma capacità di agire di ciascun individuo i mattoni attraverso cui costruire questo nuovo edificio politico post-sostanziale.

⁹ Per un'analisi sull'applicazione del metodo scientifico in Hobbes si veda A. Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione*, cit., 34-42. Ma anche L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica, Scritti su Hobbes e altri saggi*, Argalia Editore Urbino, Urbino, 1977, che approfondisce il peso che l'umanesimo ha avuto sul pensiero del filosofo inglese e infine G. Frilli, *L'apparente saggezza, Machiavelli, Hobbes e la critica dell'umanesimo*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2021, che avanza un serrato confronto tra Hobbes e Machiavelli.

¹⁰ Espressione proposta da Merio Scattola in M. Scattola, *Teologia politica*, cit., 113.

¹¹ G. Preterossi, *Autorità*, cit., 51.

Come è stato accennato, nello stato di natura hobbesiano vige un conflitto perenne generato da una condizione di generalizzata uguaglianza tra gli uomini che conduce quest'ultimi a confliggere per garantirsi la sopravvivenza. Ma questo stato di natura non è di per sé irrazionale: gli uomini agiscono infatti comunque secondo una logica improntata allo scegliere la miglior strategia possibile con il fine di massimizzare la propria utilità. Questa logica strategica conduce però ad un'ostilità preventiva finalizzata ad ottenere una posizione di vantaggio nei confronti delle controparti e quindi provoca inevitabilmente l'impossibilità di raggiungere un accordo che abbia come esito la pacificazione. Nello stato di natura la costruzione spontanea di un ordine morale fondato sulle leggi di natura appare irrealizzabile, occorre quindi immaginare una strategia che permetta agli esseri umani di uscire da questa condizione primordiale; infatti, come afferma lo stesso Hobbes «le leggi di natura in sé stesse, senza il terrore di qualche potere che le faccia osservare, sono contrarie alle nostre passioni naturali che ci spingono alla parzialità, all'orgoglio, alla vendetta e simili. I patti senza la spada sono solo parole e non hanno la forza di assicurare affatto un uomo»¹². Lo strumento che il filosofo inglese individua per permettere agli uomini di fuoriuscire da quella gabbia che è lo stato di natura e per consentire la creazione di un ordine sociale pacifico è il patto. Quest'ultimo, il cui prodotto è la nascita dello Stato, è la conclusione inevitabile del pensiero hobbesiano: esso rappresenta infatti il formidabile dispositivo di carattere scientifico attraverso cui il filosofo inglese riesce a chiudere il proprio sistema politico permettendo l'uscita degli uomini dallo stato di natura senza fare ricorso a entità di carattere trascendente. Il potere politico infatti è interamente frutto di un'invenzione umana con cui gli uomini, attraverso appunto il patto, decidono di spogliarsi dei propri diritti, tranne quello di difendere la propria vita, per concederli ad un terzo che riduce tutte le volontà dei contraenti ad una sola, la sua.

Hobbes si sforza di mantenere una coerenza logica nella costruzione della sovranità, ma non sembra riuscirci fino in fondo¹³. Le interpretazioni liberal-

¹² T. Hobbes, *Leviatano*, BUR Rizzoli, Milano, 2011, 177.

¹³ Le contraddizioni insite nel patto hobbesiano sono analizzate da Tito Magri in chiave liberal-contrattualistica a partire dalla risposta dello stesso Hobbes alle obiezioni dello stolto. Vedi T. Magri, T. Magri, *Contratto e convenzione, Razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume*, Feltrinelli Editore, Milano, 1994.

contrattualistiche infatti non riescono a non cadere in una serie di contraddizioni che rendono improbabile la creazione delle istituzioni politiche unicamente a partire dalla volontà libera e razionale di individui sociali e indipendenti. Infatti il filosofo inglese per garantire il superamento del conflitto generalizzato vigente nello stato di natura e per permettere di creare un ordine civile frutto dell'accordo tra gli stessi individui, deve presupporre un atteggiamento cooperativo che però è anche il risultato che la teoria del patto è chiamata a dimostrare. La tesi del contratto dunque nasconde inevitabilmente un vizio di circolarità, che palesa come la forma politica che viene a costituirsi con la nascita del Leviatano sia qualcosa di più di un mero contratto tra individui razionali dimostrabile attraverso una procedura argomentativa pluralistica; bensì qualcosa che, appunto, lo trascende. Partendo infatti dalle premesse di una logica individualista si può notare come sia impossibile sviluppare una forma di costruzione politica. È qui che Hobbes immagina un salto, una forma di eccedenza che permetta di fuoriuscire dalla condizione primordiale dello stato di natura per dare finalmente forma al suo ordine politico. Per fare ciò il filosofo inglese sembra quasi presupporre un potere che garantisca la genesi del potere stesso. Il patto rivela semplicemente che la paura per la propria condizione fa balenare nella mente degli individui la luce dell'intelletto che «evoca» la persona sovrano-rappresentativa nei cui confronti questi si sottomettono; ma questa «persona sovrano-rappresentativa, che si origina al di là di questo patto sociale e che è l'esclusiva garante della pace, non viene a costituirsi attraverso l'accordo, ma soltanto in occasione di esso»¹⁴. Ciò nondimeno a generarsi con la stipulazione del patto non è solamente il sovrano ma anche il popolo, il quale autorizzando la cessione dei propri poteri alla nuova autorità decide di riconoscersi nella sua volontà. La decisione di fuoriuscire dallo stato di natura diviene la prima e ultima decisione dagli uomini, che in un atto di suprema libertà scelgono di cedere la loro stessa libertà al sovrano, sottomettendosi così ad esso in cambio di un'esistenza pacifica. La fonte del diritto di questo Leviatano non è più quindi una verità metafisica, ma la sua autorità, ovvero la capacità di esercitare un potere effettivo: *Auctoritas, non Veritas facit legem*. Il nuovo Stato moderno non si legittima più sulla base di verità teologiche, ma al contrario attraverso la neutralizzazione delle stesse verità

¹⁴ C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè Editore, Milano, 1986, 85.

che vengono così relegate nel foro interno dei singoli individui in modo da garantire la pace sociale. Il comando del sovrano è infatti un comando pubblico che il suddito è chiamato a rispettare, ma solo esteriormente. Il sovrano, afferma Hobbes, dovrà disciplinare anche la materia religiosa, perfino nel caso in cui si tratti di decidere sulla veridicità o meno di un miracolo, essendo comunque il privato libero in cuor suo di credere o meno alla verità pubblica istituita dall'autorità. Il filosofo inglese è molto chiaro sul punto: «un privato ha sempre la libertà (perché il pensiero è libero) di credere o di non credere in cuor suo a quegli atti che sono stati dati come miracoli [...]. Ma quando accade di confessare quella fede, la ragione privata deve sottomettersi a quella pubblica, vale a dire al luogotenente di Dio»¹⁵. Ma questo riferimento ci mostra come lo Stato teorizzato da Hobbes, nonostante non possa essere raffigurato come un sistema ateistico, sia ormai avviato sulla strada della secolarizzazione. Il Leviatano è ancora uno Stato cristiano che deve rispettare la massima secondo cui “Gesù è il Cristo”; ma questa è una riserva oramai così vuota, almeno nell'Europa del XVII secolo, che permette a Hobbes di garantire al suo sistema una riserva minima di trascendenza senza minare alle basi il sistema stesso che egli ha formulato. Infatti essa non aggiunge nulla riguardo la sfera dell'immanenza, limitandosi ad affermare che alla fine dei tempi verrà il regno di Dio; un Dio che, sulla base della rilettura che il filosofo inglese compie della Bibbia, non interverrà più direttamente sulle vicende terrene, almeno fino al giorno del giudizio universale. Il ruolo che ancora all'interno del Leviatano è assegnato alla religione non deve stupirci. Durante l'età cosiddetta confessionale la religione continuerà a svolgere un ruolo ancora fondamentale sia per il rafforzamento dell'apparato statale sia per garantire una forma di controllo dei sudditi¹⁶. Il rapporto tra trono e altare era in effetti ancora molto saldo, anche se nell'epoca della ragion di Stato le confessioni erano favorite oramai con finalità puramente strumentali nei confronti della politica. Il fatto quindi che per ancora lungo tempo le nascenti monarchie assolute fondassero il proprio potere su una religione di Stato e i regnanti si definissero ancora cristiani non delegittima ciò che è stato fino ad ora affermato. La decisione sul credo non rappresentava più una questione di verità, ma semplicemente una questione

¹⁵ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., 473.

¹⁶ M. Stollais, *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1998, 271-296.

politica: la fede era scelta e difesa dallo Stato per garantire il suo benessere e la sua potenza, venendo meno qualsiasi pretesa teologica di ricostruire una perduta unità cristiana medievale. Il periodo definito come età confessionale fu quindi solamente una tappa intermedia, anche se di fondamentale importanza, nel più ampio processo di secolarizzazione. Infatti l'alleanza tra Stato e Chiesa fu indispensabile per arginare le diverse fazioni in conflitto e garantire il superamento delle guerre di religione, ma con il venir meno di questi conflitti si esaurì anche l'interesse del potere pubblico ad un rigido controllo della religione. La nascita del foro interno, in cui erano stati relegati i contenuti devozionali con il fine di una loro spolicizzazione, pose le condizioni per uno sviluppo di uno spazio libero della coscienza che si espanderà proiettandosi all'esterno a partire dal Settecento e da cui maturerà l'opinione pubblica moderna e l'Illuminismo. Quest'ultimo, sviluppatosi nel tabernacolo interiore degli individui grazie alla protezione dello Stato assolutistico, diventerà sua controparte dialettica e politica preparandone la fine, che si realizzerà con la Rivoluzione francese¹⁷.

Il modello dello Stato politico preconizzato da Hobbes fu portato a compimento infatti solamente con la Rivoluzione francese che «ha la sua “ragion per cui” e legittimazione non nella propria origine storica né in un atto di fondazione divina, e nemmeno al servizio della verità, bensì nel riferimento alla libera personalità singola e autodeterminata dell'individuo»¹⁸. Tra i diritti garantiti dalla Dichiarazione dell'uomo e del cittadino del 1789 vi è infatti anche la libertà di religione (nei cui confronti lo Stato si pone come neutrale) che è ormai relegata nell'ambito della società civile, avendo perso il suo precedente ruolo di fondamento sociale delle istituzioni pubbliche. Ciò è stato compreso anche da Karl Marx che efficacemente affermava: «la religione non è più lo spirito dello Stato [...] è diventata lo spirito della società civile»¹⁹. La fede è divenuta quindi una questione del singolo che può liberamente decidere quale religione professare o anche se non professarne affatto, senza con ciò vedere intaccata la propria posizione giuridica d'anzi l'ordinamento dello Stato. Ma ciò, secondo

¹⁷ R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna, 1972. Lo Stato assoluto ha svolto un ruolo fondamentale nello sviluppo dell'individualismo e del principio della libertà del singolo, cfr. anche R. Schnur, *Individualismo e assolutismo*, Giuffrè Editore, Milano, 1979.

¹⁸ E. W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., pag. 48.

¹⁹ Ivi, pag. 49, che cita K. Marx, *Zur Judenfrage*, in *Fruhschriften*, pag. 183.

Böckenförde segna una svolta fondamentale nel processo di secolarizzazione: «la sostanza dell'universalità che lo Stato è tenuto a incarnare e tutelare, non può più essere ricercata nella religione o in una data religione, deve essere trovata indipendentemente da essa, nelle finalità e nei comuni valori di questo mondo. La misura in cui la libertà religiosa è realizzata indica la misura di secolarità dello Stato»²⁰.

2. Böckenförde e le sfide dello Stato secolarizzato

Conclusa quindi l'esposizione del processo storico che ha condotto alla secolarizzazione dei moderni ordinamenti giuridici, Böckenförde si pone due domande riguardo principalmente la natura e gli sviluppi di tale processo. Questi quesiti non sono puramente retorici, essendo finalizzati ad analizzare il ruolo pubblico che può assumere la religione cristiana in una società secolarizzata e, soprattutto, ad indagare i presupposti su cui può fondarsi uno Stato, al fine di garantire sia l'omogeneità e la pacifica convivenza che la libertà dei consociati, ora che i legami religiosi sono venuti meno. Innanzitutto il giurista tedesco si chiede quale sia stato effettivamente il ruolo svolto dalla religione cristiana in questa evoluzione storica, ovvero se l'affrancamento del potere laico dalle autorità religiose sia in realtà il frutto stesso della rivelazione cristiana. In altri termini, si chiede se il cristianesimo sia semplicemente un culto come un altro, che a causa di determinati eventi storici ha perso il proprio potere politico, o una fede differente la cui realizzazione consiste proprio nella creazione di un ordinamento mondano fondato sull'autocoscienza della libertà umana. Tema, questo, che negli ultimi anni è stato spesso dibattuto dagli studiosi. Noi riteniamo che seppur l'esperienza cristiana abbia rivestito un ruolo fondamentale nel processo di secolarizzazione, che quindi non può essere letto semplicemente come una rottura netta e senza rimandi con il passato²¹, è pur vero che a questo stesso processo non può essere

²⁰ Ibidem.

²¹ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova, 1992.

dato un'interpretazione pienamente lineare. Come abbiamo già messo in luce, il progressivo distacco del potere politico dai suoi fondamenti sacrali si è sviluppato, infatti, proprio a partire dal rovesciamento delle pretese egemoniche della Chiesa, e ha visto il suo effettivo dispiegarsi con i conflitti religiosi iniziati con la Riforma protestante, la quale ha rotto per sempre la precedente unità della *res publica Christiana*. In questa evoluzione un ruolo fondamentale è stato assunto dallo Stato moderno, che ha rappresentato al contempo sia un prodotto che un agente di questo lungo processo storico, che, quindi, ci appare primariamente come politico. Ovviamente ciò non significa disconoscere il ruolo che la religione cristiana ha svolto in questo stesso processo, anche grazie al proprio credo²², ma significa soprattutto negare validità a nuove strumentalizzazioni politiche che spesso propongono una rilettura della modernità tale da far apparire quest'ultima come un prodotto *in toto* del cristianesimo, che avrebbe quindi il merito di essere stato il vero anticipatore del meglio della tradizione e dei valori moderni²³. Böckenförde non abbraccia quest'ultima interpretazione, proponendosi di dimostrare ai credenti cattolici innanzitutto come i precetti cristiani non siano dissonanti con i valori democratici, con lo scopo fondamentale di vincere la diffidenza di quest'ultimi nei confronti dello stesso sistema politico democratico. Il saggio del giurista tedesco è infatti scritto negli anni appena successivi al Concilio Vaticano II, in cui la Chiesa Cattolica abbandona definitivamente l'idea di porsi come chiesa confessionale di Stato al fianco del potere politico per aprirsi finalmente alla società e al mondo secolare. È in questo contesto che Böckenförde cerca di rompere con la cautela tipica del cattolicesimo nei confronti del liberalismo, sostenendo anzi che i precetti della religione cattolica, interpretata in chiave post-conciliare, siano assolutamente consonanti con i valori democratici. Il giurista nel fare ciò si serve di

²² Il ruolo svolto dal fenomeno religioso, ed in particolare dalla fede cristiana, nello sviluppo del percorso storico che ha portato l'età moderna a distaccarsi dagli ordini precedenti è stato analizzato da vari studiosi negli ultimi anni. Cfr. ad esempio M. Gauchet, *Il disincanto del mondo, Una storia politica della religione*, Einaudi Editore, Torino, 1992; P. Prodi, *Il sacramento del potere, Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna, 1992; P. Prodi, *Una storia della giustizia, Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna, 2000.

²³ Ci riferiamo in particolare alla tesi propugnata dal cardinale Ratzinger nel suo dialogo con Habermas, che ci proponiamo di ritrattare anche in seguito nel corso dell'articolo. Cfr. J. Habermas, J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio Editori, Venezia, 2005.

argomentazioni sia giuridiche che teologiche²⁴. Afferma innanzitutto che il messaggio cristiano già prevede in sé che l'uomo possa conoscere Dio solo facendo affidamento sulla propria libertà, per cui imporre la fede confessionalmente non solo è inutile ai fini del credo, ma è anche controproducente poiché lo stesso atto di fede è tale solo in quanto libero e privo di costrizioni. Il rapporto di fede infatti è un rapporto privilegiato ed esclusivo tra uomo e Dio, per cui, appunto, proprio per la sua natura di interiorità spirituale non può essere imposto attraverso una coercizione statale. Questa interpretazione, continua Böckenförde, è condivisa anche dalla Chiesa conciliare che, con la dichiarazione *Dignitatis Humanae*, proclama il principio inalienabile della libertà religiosa, la quale «non consiste in un diritto alla sconsideratezza o all'arbitrarietà delle opinioni, bensì in un rapporto con la verità, cioè alla consapevolezza che esiste qualcosa come la verità e che occorre cercarla»²⁵. Böckenförde avalla inoltre la sua tesi contro la visione tradizionalista, secondo cui il cristianesimo dovrebbe essere religione di Stato, rifacendosi anche ai tragici avvenimenti storici della repubblica di Weimar. Qui il giurista si riferisce in particolare alle responsabilità della Chiesa cattolica nella caduta del regime democratico nel 1933. Infatti se almeno inizialmente questa aveva opposto resistenza alle mire di Hitler, quando il *führer* salì al potere decise tuttavia di appoggiare prontamente il nuovo regime. Appoggio cattolico che fu motivato sia dal desiderio della Chiesa tedesca di porsi come “consigliere” privilegiato del nuovo *Reich*, sia dalle promesse di una futura autonomia delle organizzazioni ecclesiastiche e della soppressione dei partiti di Sinistra. Ma come è facile intuire, questa scelta fu una sciagura per la Chiesa, che vide da un lato la perdita di molti fedeli disorientati dall'appoggio ad un regime totalitario, e dall'altro l'incapacità di moderare un movimento che professò apertamente una nuova forma di neopaganesimo. La funzione che la religione cristiana deve svolgere all'interno dello Stato è quindi, secondo Böckenförde, non più di preservare il potere ma di custodire la libertà individuale, la quale, come è stato in precedenza sottolineato, è a sua volta un valore cardine

²⁴ Per approfondire maggiormente il ruolo che, secondo Böckenförde, i credenti devono acquisire all'interno della democrazia liberale cfr. A. Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione*, cit., 87-95.

²⁵ E. W. Böckenförde, *Verità e libertà, La responsabilità della Chiesa oggi*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, 94, citato da A. Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione*, cit., 90.

della fede cristiana. Ma questa libertà può essere resa effettiva unicamente in un sistema politico democratico, che, prevedendo che l'ordinamento sia prodotto da coloro che ne risultano assoggettati, è la forma di organizzazione più coerente con il principio della libertà intesa come autonomia del soggetto moderno. Lo Stato di diritto democratico infatti traduce politicamente la massima kantiana secondo cui ciascuno è tenuto ad obbedire unicamente alle leggi cui ha fornito la propria approvazione. Böckenförde ritiene quindi che la religione cristiana post-conciliare non solo possa, ma debba svolgere un ruolo fondamentale all'interno del regime democratico al fine di indirizzare le opinioni dei cittadini al rispetto del principio della libertà individuale. Ma quest'ultima non può, per il giurista tedesco, essere considerata come priva di limiti, perché ciò comporterebbe il rovesciamento della stessa democrazia. Ovviamente nel porre delle condizioni al suo esercizio Böckenförde non può richiamarsi a un "sistema di valori comuni" che piegherebbe lo Stato ad una visione ideologica univoca, inaccettabile per un sistema politico che si professa liberale²⁶. Si giunge così al secondo quesito che si pone il giurista tedesco e che è anche il nodo fondamentale della sua trattazione: può uno Stato vivere della sola libertà?

Questo interrogativo diviene ancora più denso di significato in società i cui ordinamenti sono ormai secolarizzati (ovvero emancipati da legittimazioni di carattere religioso) e debbono quindi rintracciare nuove forme di integrazione sociale per evitare il disgregamento della comunità. Se nel XIX secolo ciò fu possibile grazie al concetto di Nazione, che succedette alla religione come forza unificatrice dello Stato, oramai, continua il giurista, appare evidente che questo stesso concetto abbia perso la sua capacità aggregante per cui ogni sforzo di riproporlo sarebbe del tutto vano. Si pone quindi il dilemma fondamentale di Böckenförde, il tema del «presupposto di ciò che non ha presupposto»²⁷, che il giurista così chiarisce:

«si pone così di nuovo, e nel suo nucleo vero e proprio, la questione delle forze unificatrici: *lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire*. Questo è il grande rischio che per amore della libertà lo Stato deve affrontare. Come Stato liberale, esso da una parte può sussistere soltanto se

²⁶ A. Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione*, cit., 93-94.

²⁷ G. Preterossi, *Prefazione di Diritto e secolarizzazione*, cit., IX.

la libertà che concede ai suoi cittadini si regola a partire dall'interno, dalla sostanza morale del singolo e dall'omogeneità della società. Dall'altra parte, esso non può cercare di garantire queste forze regolatrici interne da solo, ossia con i mezzi della costrizione giuridica e del comando autoritario, senza perciò rinunciare alla sua natura liberale e – sul piano secolarizzato – ricadere in quella pretesa di totalità dalla quale è uscito nelle guerre di religione»²⁸.

Lo Stato pluralista moderno non può quindi presupporre un'adesione minima da parte dei cittadini che ne garantisca la sopravvivenza, né d'altro canto può ricorrere alla semplice forza coattiva per assicurarsi questa forma di consenso, pena il venir meno della propria essenza democratica. Inoltre la sua "costituzione" fondata sulla libertà individuale dei consociati non gli permette di poggiarsi su verità rivelate, bensì unicamente su finalità razionali che non possono che essere frutto della libera ricerca dei suoi cittadini. È questa la contraddizione su cui si regge lo stato liberale secolarizzato: esso non può imporre politicamente dall'alto quell'*ethos* liberale necessario per la sua sopravvivenza, ma può unicamente predisporre le condizioni necessarie per garantire uno spazio adeguato in cui questo *ethos* possa costruirsi autonomamente e liberamente ad opera degli stessi cittadini²⁹. Sono infatti quest'ultimi che devono riprodurre quel contenuto di adesione attraverso la formazione di presupposti su cui lo Stato deve reggersi e senza i quali non può sopravvivere. E, come è stato già detto, all'interno di questa opera di produzione etico-normativa per Böckenförde un ruolo centrale è svolto

²⁸ E. W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., 53.

²⁹ Böckenförde ritornerà a riflettere ancora sul rapporto dello Stato con la società civile negli anni Settanta, al fine di rintracciare in quest'ultima i presupposti della sua esistenza. Lo Stato, afferma il giurista, per definirsi etico non può fissare attraverso una propria decisione le convinzioni spirituali su cui fondarsi. Ma questo non significa che lo stesso Stato sia inattivo, dovendo infatti svolgere un'importante funzione di tutela e di sostegno. I presupposti necessari attraverso cui garantire la sopravvivenza dello Stato non possono infatti ottenersi tramite la violazione delle coscienze dei cittadini, ma solamente affidandosi ad esse ed operando per la loro salvaguardia, per cui la conservazione di quest'ultimo è dovuta alla capacità di alimentare quei valori morali e culturali che portano i cittadini a riconoscersi in un ordinamento il cui fine è garantire la loro libertà. Lo Stato in ciò non è assente, ma svolge un ruolo fondamentale di formazione ad esempio attraverso la scuola, l'istruzione e l'esempio delle istituzioni. Ma, continua Böckenförde, non bisogna commettere l'errore di pensare che la sola azione statale possa da sola rivitalizzare una situazione di debolezza dello stesso Stato. Esso infatti può svolgere solamente un'opera di tutela e di sostegno, che presuppone comunque l'esistenza di determinati presupposti etico-spirituali nella società. Quando questo *ethos* svanisce il tentativo di ricrearlo 'dall'alto', attraverso provvedimenti dello Stato, è sterile senza ricorrere a un potere coattivo che obblighi i consociati all'obbedienza, rinunciando quindi a quei caratteri che rendono tale uno Stato pluralista e democratico. Cfr. E. W. Böckenförde, *Lo Stato come Stato etico*, Edizioni ETS, Pisa, 2017.

dalla fede religiosa³⁰. Ovviamente questi richiami a dei presupposti etici non hanno, come già affermato, uno scopo neotradizionalista; egli sa bene che un mero appello a dei valori premoderni che da soli dovrebbero garantire capacità unificatrice non sarebbe più possibile in un mondo secolarizzato, ma comprende anche che la neutralizzazione operata nell'epoca moderna non è vuota e completamente sradicata e che la stessa fede religiosa può ancora assumere valenza integratrice, anche all'interno di una società laica: «sarebbe quindi ancora una volta da domandarsi – con Hegel – se anche lo Stato mondano secolarizzato non debba in definitiva vivere di quegli impulsi e forze di unificazione interiori mediati dalla fede religiosa dei suoi cittadini. Non però così da venir ritrasformato in uno “Stato cristiano”, bensì in modo che i cristiani non vedano più in esso qualcosa di estraneo ed ostile alla loro fede, bensì l'opportunità di libertà che è anche loro compito realizzare e conservare»³¹. Ma al di là del ruolo che la fede può ancora ricoprire come strumento includente in una società secolarizzata, noi riteniamo che il nodo teorico fondamentale dell'interrogativo di Böckenförde sia, come già accennato, “il presupposto di ciò che non ha presupposto”. Ovvero il quesito che si domanda se nell'età moderna il diritto secolarizzato sia ormai completamente autosufficiente, traendo legittimità solamente da sé stesso, oppure se vi sia comunque bisogno di una forma di trascendenza, in ogni caso politica e non più sacrale, necessaria per la legittimazione dell'ordine giuridico. Noi crediamo, come abbiamo cercato di dimostrare, che il diritto moderno non sia un mero procedimento, esso infatti necessita ad ogni modo di contenuti di senso che evitino la sua trasformazione in una costruzione nichilista. Ma nell'epoca della “teologia politica dell'assenza”, vale a dire in cui Dio non può essere più riprodotto come fondamento sacrale del potere, la funzione di presupposto non può più essere garantita da contenuti sostanziali bensì da contenuti che devono essere prodotti artificialmente. Il potere moderno infatti si origina “dal basso”, a partire da un'insufficienza dell'immanenza che, proprio da questa mancanza, può trarre la forza da cui generare una forma di autotrascendenza. Ovviamente questa è una strada insicura e fragile, poiché si basa sulla capacità di rendere il conflitto

³⁰ M. Nicoletti, O. Brino, *Presentazione* di E. W. Böckenförde, *Stato, Costituzione, Democrazia, Studi di teoria della costituzione e diritto costituzione*, Giuffrè Editore, Milano, 2006, XXVII.

³¹ E. W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., 54.

sociale produttivo politicamente. Ma sembra essere questo il destino della democrazia: un sistema fragile rimesso all'operosità dei consociati, i quali sono chiamati a salvaguardarlo e ad animarlo per amore della libertà.

La legge e la Costituzione quindi, secondo Böckenförde, presuppongono dei valori che non possono essere veicolati giuridicamente, ma che sono il frutto del dibattito pubblico dei cittadini e della loro volontà di essere una comunità politica unita. La Costituzione fonda la sua efficacia su questi valori, ma non può che darli per presupposti. Ciò è evidenziato inoltre dal giurista tedesco anche in relazione alla struttura della democrazia: «la vitalità della democrazia come forma di Stato e di governo dipende anche da presupposti etici. In questi rientra per un verso l'efficacia di un *ethos* democratico presso i cittadini e gli amministratori politici, per altro verso la disponibilità di quest'ultimi ad assumere decisioni politiche nell'interesse comune di tutti. [...] Questo *ethos* è dato dall'insieme di quei costumi politici vissuti che sorreggono la democrazia. Esso è presupposto nella sua architettura organizzativa come principio di sostentamento e la sua osservanza è la sola a rendere interiormente possibile l'esistenza di questo ordinamento statale»³²; ed ancora: «il contenuto dell'*ethos* democratico si sviluppa così a partire dal riconoscimento dei principi strutturali su cui la democrazia si basa, soprattutto quelli della libertà democratica e dell'uguaglianza politica. Di conseguenza, l'*ethos* della democrazia è un *ethos* della *partnership* [...] esso tollera e consente l'opposizione (*Gegnerschaft*) politica, ma non l'ostilità (*Feindschaft*) politica. Il confronto e la lotta politica si giocano entrambi sul terreno delle pari opportunità di accedere al potere politico, ma non a costo di tale opportunità»³³. Si può già notare in questi passi il richiamo al concetto di 'politico'³⁴, cioè la distinzione amico-nemico, evidente riferimento al Schmitt, che Böckenförde però filtra attraverso il pensiero di Herman Heller. Il giurista riprende il concetto del pensatore cattolico, ma cerca di "urbanizzarlo", garantendo cioè l'unità politica non attraverso un conflitto esistenziale, bensì attraverso un'opera continua di integrazione pacificante³⁵. Ma questa non è

³² E. W. Böckenförde, *La democrazia come principio costituzionale*, in *Stato, Costituzione, Democrazia*, cit., 471-472.

³³ Ivi, 472-474.

³⁴ C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna, 1972.

³⁵ G. Preterossi, *Prefazione di Diritto e secolarizzazione*, cit., XI.

spontanea, essendo appunto il risultato di un'azione politica di demarcazione e di decisione. L'esistenza stessa dello Stato, anche democratico, dipende infatti da una decisione politica che gli dà forma e che condiziona il diritto nel suo divenire. Quest'ultimo è costitutivamente aperto, può stabilire cioè una cornice ma non può prefissare analiticamente i processi di uno Stato, i quali sono frutto della sua evoluzione storica. Lo stesso diritto costituzionale ha le sue radici nella sfera politica, contenendo sempre un nucleo di decisioni fondamentali, le quali ne garantiscono la sua fisionomia, e ovviamente rimandano, per quanto riguarda la loro attuazione, al potere legislativo e quindi alla dialettica democratica³⁶.

Böckenförde pertanto riprende le categorie schmittiane per costituzionalizzarle e renderle utilizzabili anche all'interno di una struttura democratica. L'unità politica non può essere frutto soltanto di una spoliticizzazione neutrale, ma è sempre il risultato di una decisione politica; per cui compito della Costituzione è di garantire, attraverso una "decisione integrativa", la pacifica convivenza dei suoi cittadini. Questa è semplicemente una cornice, un recinto, che se da un lato delimita il campo in cui agisce la politica, dall'altro non può contenerla completamente. Il compito di questa cornice è di garantire che i vari diritti possano manifestarsi ed essere tutelati, essendo ad ogni modo necessario un riconoscimento giuridico ai fini del loro esercizio³⁷. Per cui lo Stato pluralista non può stabilire uno schema di valori da custodire, ma può garantire uno spazio che permetta la nascita e lo sviluppo di quegli stessi valori che gli sono necessari per la sopravvivenza, «perché la difesa di un diritto è la difesa della cornice. Lo Stato moderno non è fatto per garantire la felicità – un contenuto sostanziale – dei cittadini, ma per definirne le condizioni di possibilità»³⁸.

L'*omogeneità relativa* su cui Böckenförde insiste non può essere creata solamente attraverso il rispetto della Costituzione, ma non può essere considerata neanche come una forma di omogeneità in senso sostanziale e tradizionale. Essa piuttosto rappresenta un substrato legittimante da ricavare nello spazio pubblico in cui si sviluppano quelle visioni ideali ed etiche che divengono il retroterra stesso della Costituzione. Ciò che tiene insieme lo Stato non è qualcosa di pre-politico, ma è il

³⁶ M. Nicoletti, O. Brino, *Presentazione* di E. W. Böckenförde, *Stato, costituzione, democrazia*, cit., IX-XI.

³⁷ E. Bertò, *Presentazione* di E. W. Böckenförde, *Lo Stato come Stato etico*, cit., 17-18.

³⁸ Ivi, 18.

frutto proprio di volontà politiche che nascono all'interno della società civile e che sono indispensabili per garantire la realizzazione della libertà individuale. Böckenförde quindi di Schmitt recupera l'importanza della funzione del politico, distaccandosi però da quest'ultimo nel momento in cui immagina che il concetto schmittiano possa riempirsi di contenuti integrativi. La differenza tra i due risiede infatti nell'utilizzo da parte di Böckenförde di una produzione "etica", in senso hegeliano, di contenuti politici: «l'ordine (anche costituzionale) è decisione politica, ma la sua natura non è nichilistica; ciò che unisce non è la reificazione dell'Altro o la semplificazione plebiscitaria, ma sono innanzitutto le ragioni *interne* del "noi"»³⁹.

3. Fede e ragione: il cambio di prospettiva dell'ultimo Habermas

Le nuove sfide aperte dal multiculturalismo e dalla crisi della globalizzazione hanno impegnato molti intellettuali negli ultimi anni al fine di fornire una risposta capace di rinsaldare il sistema democratico. Non è allora un caso che in molti abbiano recuperato il pensiero e gli scritti di Böckenförde, riprendendo in particolare il suo dilemma sui presupposti dello Stato liberale. Non possiamo non soffermarci in questo caso sul dialogo tra Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger svoltosi alla *Katholische Akademie* di Baviera nel 2005. Il paradosso del giurista tedesco infatti rappresenta l'incipit da cui i due pensatori partono per indagare il rapporto che intercorre tra ragione e fede nella società pluralistica moderna. Per il cardinale la religione cattolica è ancora fondamentale per garantire quel "freno" etico in grado di arginare la ragione umana⁴⁰. Ma il supporto che questa etica religiosa debba offrire alla ragione appare in realtà problematico. In primo luogo la religione come interpretata da Ratzinger risulta aprioristicamente consonante con i valori liberali, come se il cristianesimo fosse in realtà il precursore e l'anticipatore del meglio della tradizione moderna. Questa impostazione a dire il vero si inserisce in una nuova tendenza che si propone di rileggere la modernità come un frutto che ha il suo albero originario nel cristianesimo. Una interpretazione spesso utilizzata anche politicamente in modo strumentale per

³⁹ G. Preterossi, *Prefazione in Diritto e secolarizzazione*, cit., XIII

⁴⁰ J. Ratzinger, *Ragione e fede, Scambio reciproco per un'etica comune*, in *Ragione e fede in dialogo*, cit., 65-81

rivendicare la paternità delle battaglie e delle acquisizioni più rilevanti dell'età moderna⁴¹. In secondo luogo, l'altro aspetto problematico riguarda il rapporto di questa visione con il quadro multiculturale contemporaneo. Infatti il cardinale immagina che in questo contesto un ruolo privilegiato debba essere assunto dall'alleanza tra religione cristiana e razionalità occidentale, la quale deve svolgere un "compito guida" nell'affermazione dei diritti umani. Ovviamente questa impostazione è difficilmente accettabile se si vuole essere coerenti con una visione di dialogo interculturale paritario, status di parità che Ratzinger pare restio a concedere a religioni differenti dal cristianesimo⁴².

La risposta di Habermas⁴³ a Ratzinger prende le mosse dal dilemma di Böckenförde: «il tema proposto per la nostra discussione ricorda una questione che Ernst Wolfgang Böckenförde, a metà degli anni Sessanta, ha racchiuso in una pregnante formulazione: lo Stato liberale e secolarizzato si nutre di premesse normative che esso, da solo, non può garantire»⁴⁴. Il filosofo tedesco però contesta, almeno inizialmente, la tesi del giurista. Per Habermas, infatti, se i teorici del diritto pubblico tedesco dell'età imperiale (da Jellinek a Schmitt) avevano lasciato una fessura per una sostanzializzazione etica dello Stato o del politico, sottratta così al diritto, nello Stato costituzionale contemporaneo il potere statale è giuridificato fino alla sua ultima fibra in modo che il diritto pervada senza residui il potere politico. «Nello Stato costituzionale – spiega Habermas –, invece, non c'è alcuna istanza il cui potere si nutra di una sostanza pre-giuridica. La sovranità pre-costituzionale dei principi non lascia alcun vuoto, che dovrebbe adesso – sotto forma di *ethos* di un popolo più o meno omogeneo – essere riempito da sovranità popolare altrettanto sostanziale»⁴⁵. In un ordinamento costituzionale integralmente positivizzato, perciò, la pretesa di validità del diritto

⁴¹ A. Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione*, cit., 110-112

⁴² G. Bosetti, *Idee per una convergenza 'postsecolare'*, in *Ragione e fede in dialogo*, cit., 15-17

⁴³ Per un'introduzione del pensiero di Habermas consigliamo, tra le altre, H. Brunkhorst, *Habermas*, Firenze University Press, Firenze, 2008 e F. Giacomantonio, *Solidarietà, comunicazione, deliberazione, La filosofia politica di Jürgen Habermas*, in *La filosofia politica nell'età globale (1970-2010)*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2013. Mentre per una ricostruzione del tema dell'età post-secolare si veda A. Cavaliere, *Un bilancio (provvisorio) dell'età post-secolare. Religione e diritto a partire dalla riflessione di Jürgen Habermas* in *Rivista di filosofia del diritto*, Il Mulino, Bologna, Fascicolo 2, dicembre 2018.

⁴⁴ J. Habermas, *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, in *Ragione e fede in dialogo*, cit., 41.

⁴⁵ Ivi, 45.

non dovrebbe essere rimessa a un suo radicamento nelle convinzioni pre-politiche della comunità, ma, secondo la linea proceduralista facente capo a Kant, da una fonte di legittimazione autoreferenziale fondata su procedure poste per via democratica. Questo processo democratico rappresenterebbe un mezzo legittimo di produzione del diritto in quanto basato sulla presunzione di una razionale accettabilità dei risultati dei procedimenti democratici, desumibile sia dalle condizioni di formazione inclusiva delle opinioni, sia, in secondo luogo, dal nesso di cooriginarietà tra diritti fondamentali e sovranità popolare. Ora, continua Habermas, questo Stato democratico è di per sé capace di provvedere al proprio bisogno di legittimazione in modo autosufficiente, e cioè «a partire dalle risorse cognitive di un'economia argomentativa indipendente da tradizioni religiose e metafisiche»⁴⁶, ma, nonostante tali premesse, questi presupposti normativi necessitano comunque di un dispendio motivazionale necessario per garantire la partecipazione attiva alla pratica democratica, la quale non può essere imposta per via legale. Ma ciò non significa che lo Stato democratico non sia autonomamente capace di riprodurre queste premesse motivazionali e solidaristiche, essendo infatti lo stesso ordinamento ad assicurare ai cittadini quelle libertà di comunicazione che permettono lo sviluppo di una solidarietà civica. Ma se le ragioni di un'insufficienza non sono interne, possono invece essere esterne: è allora “una modernizzazione aberrante”, che assume l'aspetto della globalizzazione, a trasformare i cittadini in monadi isolate e a distruggere il vincolo solidaristico da cui dipende lo Stato democratico; «si presenterebbe allora proprio quella situazione che Böckenförde vede: la trasformazione dei cittadini di società liberali benestanti e pacifiche in monadi isolate, che agiscono solo sulla base del proprio interesse e usano i propri diritti individuali come armi contro il prossimo»⁴⁷. In questa situazione la ragione laica, continua Habermas, deve mostrarsi pronta ad apprendere anche dalle tradizioni religiose: la secolarizzazione, secondo questa interpretazione, diviene un processo di apprendimento reciproco. Ma prima di giungere alle conclusioni avanzate da Habermas nei suoi ultimi scritti sul rapporto tra ragione moderna e pensiero

⁴⁶ Ivi, 47.

⁴⁷ Ivi, 51.

religioso, riteniamo necessario proporre una veloce analisi dell'evoluzione del suo pensiero sul tema.

La riscoperta del ruolo delle tradizioni religiose nella società contemporanea è infatti un tema che negli ultimi anni è stato particolarmente approfondito da Habermas, suscitando scalpore tra i suoi interpreti, i quali hanno intravisto in ciò un indebolimento del suo approccio razionalistico. Fino almeno alla fine degli anni Ottanta, il filosofo tedesco infatti si è praticamente disinteressato della questione manifestando un meticoloso ateismo metodologico. Ciò è riscontrabile in *Teoria dell'agire comunicativo*, in cui, se da un lato egli riconosce l'importante funzione svolta dalla fede nel corso dei secoli nel garantire una fondamentale fonte di integrazione sociale, dall'altro afferma che nell'età moderna questo ruolo è andato declinando a favore dell'agire comunicativo, che assume quindi su di sé quella funzione integrativa in precedenza a carico della religione:

«l'autorità del sacro viene sostituita dall'autorità di un consenso di volta in volta ritenuto fondato [...]. Il disincantamento e l'esautoramento dell'ambito sacro si compie attraverso una elaborazione linguistica dell'intesa normativa di fondo garantita ritualmente. Con ciò va di pari passo la liberazione del potenziale di razionalità racchiuso nell'agire comunicativo. L'aura dell'incanto e della paura, che emana dal sacro, viene sublimata e al tempo steso quotidianizzata dalla forza vincolante di pretese di validità»⁴⁸.

Si può notare, quindi, come per l'Habermas degli anni Ottanta la secolarizzazione vada interpretata come un processo di sganciamento dalla religione, la quale si è progressivamente privatizzata. Tuttavia, ritornando a trattare l'argomento sul finire del decennio, il filosofo tedesco rileva in *Il pensiero post-metafisico* come il disincantamento dell'età moderna abbia in realtà prodotto anche una riduzione delle pretese della ragione, la quale, nella filosofia post-metafisica, avendo perso ogni legame con la ricerca di una verità ultima, si limita fundamentalmente a rappresentare le cose così come sono rinunciando a ricercare un modello interpretativo più profondo del mondo di vita. L'"extraquotidiano" però non scompare poiché, dopo il suo abbandono da parte della filosofia, continua a persistere nel discorso religioso, il quale nell'età moderna affianca la filosofia

⁴⁸ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo (Vol. 1)*, Il Mulino, Bologna, 1986, 649, citato in A. Cavaliere, *Un bilancio (provvisorio) dell'età post-secolare*, cit., 362.

mettendo a disposizione quei contenuti semantici irrinunciabili a cui questa ha abdicato⁴⁹.

Se fin ad ora l'analisi della religione proposta da Habermas era rimasta recintata nell'ambito teorico-cognitivo, a partire dagli anni Novanta il taglio si fa più politico-giuridico. In *Fatti e Norme* il fenomeno giuridico è esaminato rifiutando le aporie tipiche del formalismo giusrazionalistico e offrendo invece una personale interpretazione del nesso tra validità giuridica e legittimazione sociale. Ma da cosa scaturisce questa fonte di legittimità sociale? Ovviamente il diritto moderno, abbandonata ogni pretesa di rimando a verità sacrali, può legittimarsi solamente facendo affidamento su ragioni secolari, cioè «solo a patto di salvaguardare un interno legame con la forza sociointegrativa dell'agire comunicativo»⁵⁰. Nel fare ciò Habermas prende in esame le pregresse teorie di legittimazione del diritto, rifacendosi in particolare a quelle di Kant e Rousseau. Segnatamente dell'illuminista tedesco Habermas riprende la sua critica all'impostazione egocentrica su cui si fonderebbe il patto hobbesiano. Per Kant gli individui non si accordano per “creare” un sovrano a cui affidare la competenza legislativa, ma per «istituzionalizzare l'unico diritto “innato” a pari libertà soggettive. [...] Nello stesso tempo Kant vede chiaramente che quell'unico “diritto dell'uomo” deve, alla fine, differenziarsi in un “sistema dei diritti”»⁵¹ in cui venga garantita sia la libertà innata dell'individuo che il principio di uguaglianza. Ma ciò è possibile solo attraverso leggi pubbliche che sono legittime in quanto frutto della volontà del popolo, cioè della volontà pubblica di cittadini autonomi e associati, secondo il modello della legislazione pubblica e democratica che qui Kant prende in prestito da Rousseau. Per cui in Kant «il patto sociale insedia al potere il principio giuridico, che vincola la (formazione della) volontà legislativa alle condizioni d'un procedimento democratico. [...] Il diritto, moralmente fondato, degli uomini a eguali libertà soggettive viene così a intrecciarsi dall'interno al principio della sovranità popolare»⁵². Quindi secondo questa impostazione il principio giuridico sembra fungere da medium tra principio

⁴⁹ *Ibidem*, 362-363.

⁵⁰ J. Habermas, *Fatti e norme, Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1992, 100.

⁵¹ *Ivi*, 110.

⁵² *Ivi*, 111.

morale e principio democratico; tuttavia, continua Habermas, non appare ancora perfettamente chiaro il rapporto che intercorre tra questi tre principi. Sembrerebbe, infatti, che sia in Kant che in Rousseau esista «un inconfessato rapporto di concorrenza tra i diritti dell'uomo moralmente fondati, da un lato, e il principio della *sovranità popolare*, dall'altro»⁵³. Analizzando infatti il pensiero di Kant si può notare come il sistema dei diritti umani tragga legittimazione da principi morali presupposti che la sovranità popolare non potrebbe derogare, mentre all'opposto, in Rousseau, sono i diritti umani ad essere risolti nell'esecuzione della stessa volontà popolare⁵⁴. Per di più, dalla contraddizione tra diritti umani e sovranità in Kant e Rousseau Habermas trae spunto anche per contestare le differenti visioni di liberali e repubblicani nell'odierno dibattito americano: se da un lato il filosofo tedesco nega la priorità che le teorie liberali concedono ai diritti soggettivi intesi meramente come diritti di difesa rispetto alla sovranità popolare, in quanto questi diritti così interpretati non potrebbero affatto colmare il deficit di legittimazione che emerge da un diritto completamente positivizzato⁵⁵; dall'altro critica la pretesa di giustificazione del diritto solamente sulle qualità logico-semantiche di leggi universali "volute da tutti". Infatti la validità del principio giuridico, continua il filosofo tedesco, non deriva dalla forma universale delle leggi, bensì dalla loro pretesa di accettabilità razionale: «il nesso interno che andiamo cercando tra sovranità popolare e diritti umani coinciderà allora con la sostanza normativa implicita a una determinata *modalità d'esercizio dell'autonomia politica*. Si tratta d'una modalità garantita non già semplicemente dalla "forma" delle leggi universali, ma piuttosto dalla struttura comunicativa e discorsiva con cui si formano le opinioni e le volontà»⁵⁶. L'agire comunicativo svolge quindi per Habermas una fondamentale funzione di legittimazione che deriva dalla sua capacità di giungere a conclusioni liberamente condivisibili da tutti. Per cui, infine, «per dimostrare la cooriginarietà di autonomia privata e autonomia pubblica [ovvero di diritti e sovranità popolare], basterà decifrare in termini di teoria discorsiva la figura concettuale di

⁵³ Ivi, 112.

⁵⁴ U. Imbriano, *Morale e diritto nel dialogo di civiltà. Fondamenti epistemologici dell'intesa per una giustizia interculturale*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Napoli Federico II, 2010, 215.

⁵⁵ H. Brunkhorst, *Habermas*, cit., 36.

⁵⁶ J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., 121.

autolegislazione. In questa figura, infatti, i destinatari dei diritti fanno tutt'uno con i loro autori. A questo punto, la sostanza dei diritti umani si concentra nelle condizioni formali necessarie a istituzionalizzare giuridicamente *quel* tipo di formazione discorsiva dell'opinione e della volontà in cui è la sovranità del popolo ad assumere veste giuridica»⁵⁷. Si arriva quindi alla teoria della cooriginarietà tra diritti e sovranità popolare, che viene definita da Habermas come una "genesì logica dei diritti". Essa si sviluppa a partire dall'applicazione del principio del discorso al diritto che tutela le libertà soggettive, arrivando così all'istituzionalizzazione delle condizioni per l'esercizio della volontà politica, attraverso cui, infine, possiamo concretizzare giuridicamente quelle libertà che inizialmente avevamo collocato solamente in astratto⁵⁸. Eppure, ovviamente, affinché il principio democratico si realizzi compiutamente è indispensabile che i cittadini facciano pubblico uso della propria libertà comunicativa, comportandosi come cittadini pubblici e non come meri soggetti privati. Ma questa libertà non può essere imposta per via coercitiva dal diritto, trovandosi rimessa, quindi, unicamente alle motivazioni dei suoi cittadini. Ciò è confermato, secondo Habermas, dal fatto che «le istituzioni giuridiche della libertà si sfaldano, ove non siano sostenute dalle iniziative di una popolazione *già abituata* alla libertà. La spontaneità di queste iniziative non può essere ottenuta dal diritto per via coercitiva; essa si rigenera a partire da tradizioni liberali e trova sostegno nell'associazionismo d'una cultura politica liberale»⁵⁹. Ma allora ciò significa che per Habermas la tenuta dello Stato democratico dipende dal grado di vitalità della sfera pubblica, che assume su di sé il compito di garantire i presupposti su cui si fonda lo stesso processo democratico⁶⁰.

Ma, come stato già anticipato, l'ultimo Habermas appare sempre meno fiducioso riguardo la possibilità di riprodurre quelle fonti di solidarietà esclusivamente attraverso la cooperazione dei consociati, e ciò soprattutto a causa della logica sistematico-funzionalistica propria della moderna economia globalizzata che, agendo su tutti i sottosistemi sociali, li isola e li svuota della razionalità propria

⁵⁷ Ivi, 122.

⁵⁸ Ivi, 140.

⁵⁹ Ivi, 150.

⁶⁰ A. Cavaliere, *Un bilancio (provvisorio) dell'età post-secolare*, cit., 365.

dell'agire comunicativo⁶¹. Come afferma infatti lo stesso filosofo tedesco nel saggio *“Il Politico”, cosa possiamo ragionevolmente ereditare dalla teologia politica*⁶²: «nel corso della globalizzazione diventa sempre più verosimile l'immagine che della modernizzazione sociale ha disegnato la teoria sistemica. In questa lettura la politica – intesa come strumento di autodeterminazione democratica - si è fatta tanto impossibile quanto superflua. I sistemi funzionali autopoietici obbediscono soltanto alla loro logica interna, si presentano come “ambienti” l'uno dell'altro, e si sono da tempo autonomizzati rispetto ai network sottocomplessi del mondo-di-vita»⁶³. È qui che Habermas immagina il recupero del concetto schmittiano di politico, con il fine di dare una risposta alle tendenze spoliticizzanti dell'attuale società neoliberale.

L'analisi di Habermas principia con la ricostruzione storica del concetto di politico, il quale, nelle prime società organizzate, rappresentava l'insieme dei simboli con cui la comunità si faceva un'immagine di sé. I primi poteri politici sorti in Egitto e in Mesopotamia necessitavano infatti di una inedita fonte di legittimazione che fu rintracciata nella religione, attraverso cui i primi regnanti si assicuravano autorità e l'obbedienza della popolazione. Ma con la nascita nell'età assiale delle religioni moderne, per la prima volta, anche i regnanti poterono essere soggetti a critica. Infatti ora quest'ultimi non erano più le incarnazioni di divinità mitiche ma semplicemente i rappresentanti di un Dio trascendente alle cui leggi universali anche essi erano soggetti. Le religioni trascendenti rendevano possibile sia la legittimazione del potere che la sua critica, dando vita a quell'ambivalente tensione interna tra religione e politica che attraverserà l'intero medioevo, riprodotta nello scontro tra papato ed impero, per arrivare fino alle soglie dell'età moderna. Sono due i fenomeni storici fondamentali che secondo Habermas segnano l'inizio di questa età, ovvero la nascita del capitalismo e lo sviluppo del pluralismo ideologico come conseguenza delle guerre di religione, i quali comportano la fine della possibilità per il potere politico di strutturare univocamente e globalmente la società attraverso il connubio tra religione e

⁶¹ S. Muscolino, *Il “ritorno del rimosso”, Carl Schmitt e l'ultimo Habermas*, nella rivista online *Metábasis.it*, maggio 2018 anno XIII n° 25, 45.

⁶² J. Habermas, *Verbalizzare il sacro, Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza Editori, Roma-Bari, 2015, 219.

⁶³ *Ibidem*.

politica. È qui che il filosofo tedesco avanza una dura critica a Carl Schmitt, il quale ritiene che «la forza integrativa e unificante del Politico - che nel conflitto tra papato e impero si era conservato attraverso i secoli del Sacro Romano Impero - sopravvive ancora nella *sovranità dei re cristiani*. Persino nelle monarchie nazionali della prima modernità Schmitt vede ancora una forma (trasformata) del modello medioevale di legittimazione»⁶⁴. Ma questa interpretazione, continua Habermas, non permette a Schmitt di comprendere come le sfide determinate dall'insorgere dei conflitti religiosi e dal primo sviluppo del capitalismo abbiano destabilizzato profondamente l'antica autorità del sovrano e come, dunque, il processo di secolarizzazione sia già iniziato agli albori dell'età moderna e non con le rivoluzioni settecentesche. Questi due errori portano il giurista tedesco a rinvenire la causa della neutralizzazione e della spoliticizzazione del politico nel liberalismo, cui Schmitt oppone «una teologia politica costruita non in senso normativo bensì come storia della salvezza»⁶⁵ utilizzata per legittimare le decisioni del Führer.

Ora, se noi riteniamo legittime le preoccupazioni avanzate da Habermas riguardo un possibile riutilizzo del politico per possibili trasformazioni autoritarie delle democrazie contemporanee, non possiamo non domandarci se la lettura che il filosofo fa del pensiero di Schmitt non sia viziata da una serie di pregiudizi⁶⁶. In primo luogo Habermas sembra considerare Schmitt, che egli definisce come pensatore clericofascista, un intellettuale antimoderno assimilabile ai teorici controrivoluzionari. A noi sembra invece inesatto attribuire a Schmitt la tesi tipica dei controrivoluzionari secondo cui il politico sarebbe stato “neutralizzato” a partire dalle rivoluzioni moderne; ciò soprattutto se prendiamo in considerazione il saggio *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* in cui il giurista afferma che «di tutti i rivolgimenti spirituali della storia europea io considero il più intenso e il più carico di successo il passaggio, compiuto nel Seicento, dalla tradizionale teologia cristiana al sistema di una scientificità “naturale”. Da esso è

⁶⁴ Ivi, 224.

⁶⁵ Ivi, 230.

⁶⁶ Per un'introduzione al pensiero di Schmitt cfr. C. Galli, *Genealogia della politica, Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996; C. Galli, *Lo sguardo di Giano, Scritti su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna, 2008; G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1996 e M. Nicoletti, *Trascendenza e potere, La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana Editrice, Brescia, 1990.

stata determinata, fino ai giorni nostri, la direzione che doveva prendere ogni sviluppo successivo»⁶⁷, in cui emerge chiaramente come il “centro di riferimento” che per il pensatore cattolico dà inizio alla modernità è rappresentato dalla rivoluzione scientifica seicentesca, di cui il rappresentante fondamentale in ambito giuridico è una figura indispensabile per il suo pensiero, ovvero Thomas Hobbes⁶⁸. Ma più in generale, riteniamo di non condividere appieno la ricostruzione di Habermas del pensiero politico di Schmitt che, secondo questa interpretazione, diventerebbe banalmente un pensatore reazionario rinnegatore della modernità. Eppure se osservata attentamente, l’analogia avanzata tra concetti teologici e concetti giuridici in *Teologia politica*⁶⁹ appare in realtà meramente strutturale e non sostanziale. Il fine di Schmitt non è infatti quello di riproporre una rilegittimazione sacrale dell’autorità politica, ma di prospettare una rinnovata genealogia della sovranità e delle sue categorie.

Ritornando quindi al saggio sull’attualità del politico, il fine ultimo di Habermas è dunque, constatata l’impossibilità di un suo completo superamento, quello di ripensare in forme nuove la teologia politica rendendola consonante con l’impianto democratico. Ciò appare già come una notevole evoluzione del suo pensiero. Se in *Fatti e Norme* Habermas affermava che nel giusrazionalismo hobbesiano «il crollo della cupola del diritto sacrale lasciava ancora in piedi come rovine le due colonne del diritto politicamente statuito e del potere strumentalmente impiegabile»⁷⁰, ma riteneva anche che con il pieno sviluppo della razionalità comunicativa questi residui di trascendenza sarebbero divenuti superflui⁷¹, ora, riprendendo Rawls, lo stesso Habermas ritiene che «la secolarizzazione dello Stato non ha affatto risolto il problema del *significato politico* della religione. La secolarizzazione dello Stato, infatti, non è secolarizzazione della società»⁷². L’ancora intensa vitalità delle confessioni religiose nell’ambito della società giustifica infatti un cambio di prospettiva. Si può parlare così, secondo il pensatore tedesco, di età post-secolare, intesa però

⁶⁷ C. Schmitt, *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in *Le categorie del ‘politico’*, cit., 176.

⁶⁸ S. Muscolino, *Il “ritorno del rimosso”*, *Carl Schmitt e l’ultimo Habermas*, cit., 40-41.

⁶⁹ C. Schmitt, *Teologia politica*, in *Le categorie del ‘politico’*, cit., 63.

⁷⁰ J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., 166.

⁷¹ G. Preterossi, *Ciò che resta della democrazia*, Laterza Editori, Roma-Bari, 2015, 66.

⁷² J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., 231.

non come epoca erede cronologicamente dell'età secolare, ma come autocomprensione della stessa secolarizzazione che prende atto che nella modernità la religione non è liquidabile semplicemente come fatto privato e riconosce i contributi di senso che anche da essa possono ricavarsi⁷³.

Le ultime riflessioni di Habermas lo portano dunque a confrontarsi con John Rawls, ed in particolare con la sua teoria della ragione pubblica. Secondo quest'ultimo all'interno di una discussione pubblica democratica si possono far valere ogni genere di argomentazioni, siano esse laiche o religiose, a patto che rispettino quella che Rawls chiama la "clausola condizionale", secondo cui ogni dottrina presentata nel dibattito pubblico deve essere difesa apportando ragioni appropriatamente pubbliche. Detto in altri termini le argomentazioni addotte devono rientrare in un'area pubblica comune, di ragionevole e reciproco consenso, nel quale possano sovrapporsi. Se determinati principi di una religione sconfinano al di fuori di questo terreno di comune consenso non possono pretendere di diventare legge. Per cui, ad esempio, se un cattolico vuole far valere le sue ragioni riguardo l'eutanasia o altre problematiche bioetiche può farlo, ma mettendo da parte le proprie professioni di fede ed utilizzando argomenti di carattere politico, che quindi possano essere compresi anche da altri consociati di religioni diverse⁷⁴. Habermas riconosce in particolare a Rawls il merito di aver compreso in anticipo l'importanza del ruolo che la religione ancora riveste nell'ambito politico odierno, sviluppando una teoria che non solo garantisca la libertà di professare la propria fede, ma che permetta la partecipazione pubblica anche alle ragioni dei fedeli. Tuttavia, rispetto al filosofo americano, Habermas sembra accordare qualcosa di più ai credenti. Se Rawls permetteva infatti la partecipazione dei fedeli al discorso pubblico alla condizione però di tramutare le proprie convinzioni in un linguaggio politico, il pensatore tedesco invece concede ai credenti di mantenere il proprio linguaggio religioso. Egli infatti richiede un impegno da ambo i lati, sia per quanto riguarda i credenti che i laici. Se i primi hanno il compito di assumere un atteggiamento pacifico e non conflittuale nei confronti della modernità, i secondi devono al contrario superare la visione autoreferenziale del moderno come processo unilaterale di affrancamento dalle

⁷³ A. Cavaliere, *Un bilancio (provvisorio) dell'età post-secolare*, cit., 371.

⁷⁴ G. Bosetti, *Idee per una convergenza 'postsecolare'*, cit., 28-29.

religioni, che in quest'ottica diverrebbero solo un vecchio retaggio del passato. Anzi proprio a quest'ultimi è richiesto uno sforzo in più, vale a dire di aiutare attivamente le ragioni religiose a spogliarsi degli elementi dogmatici e ad inserirsi nel dibattito pubblico. Questo non deve essere un atteggiamento paternalistico, ma una posizione consapevole del possibile apporto che la religione può conferire al processo democratico. Il fine di Habermas è infatti quello di rendere attingibili quei potenziali semantici ispiranti custoditi nel linguaggio religioso che appaiono al filosofo preclusi al pensiero laico. Ma da cosa deriva questo bagaglio di significati proprio del linguaggio religioso? Risponde Habermas: dai contenuti di senso prelinguistico presenti nelle pratiche rituali, che tradotti attraverso i miti, permettono ai complessi sacrali di mantenere un accesso privilegiato a quella fonte arcaica di solidarietà che ormai non pare più attingibile da parte delle comunità laiche. Il rito sarebbe, secondo il pensatore tedesco, una risposta alla precarietà di quella forma di socializzazione, nata con lo sviluppo della comunicazione gestuale, che si genererebbe nelle relazioni cooperative. Il passaggio da interazioni egocentriche, tipiche ad esempio dei primati, ad un approccio cooperativo comporta infatti l'originarsi di una doppia pressione in capo agli uomini, contemporaneamente sia di socializzazione che di individualizzazione, «sicché – afferma Habermas - l'organismo sociale, nella sua complessità, deve apparire a questa coscienza come una forza per un verso travolgente e divorante per l'altro verso protettrice e salvatrice»⁷⁵. Ma questo conflitto tra individuo e comunità appare troppo forte per poter essere risolto dalla debole normatività linguistica che si iscrive nella comunicazione: è il rito che può generare quella normatività forte, da rinnovarsi continuamente, necessaria per stabilizzare la precaria coesione sociale. Per Habermas il compito attuale della filosofia è quindi di tradurre in linguaggio i potenziali di senso contenuti nelle religioni non ancora sfruttati, svolgendo il ruolo che il mito ha compiuto con il rito nei complessi sacrali⁷⁶. Le religioni infatti, come abbiamo già affermato,

⁷⁵ J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., 75.

⁷⁶ G. Preterossi, *Ciò che resta della democrazia*, cit., 45.

proprio in virtù delle proprie pratiche di culto comunitarie, conserverebbero un'apertura nei confronti di quelle fonti arcaiche di solidarietà che il pensiero moderno sembra aver dimenticato. Eppure qui l'interpretazione di Habermas ci appare riduttiva. Nell'indagare l'origine dei presupposti del diritto non possiamo infatti non tenere conto anche dei progetti emancipativi e delle prassi solidali che si sono sviluppate in seno alla modernità e che dimostrano come anche quest'ultima possa ricreare quei contenuti di senso e di solidarietà che il pensatore tedesco ritiene appannaggio solamente del pensiero religioso. Ciò infatti significherebbe ammettere celatamente un'intrinseca deficienza del progetto moderno, che di fronte alla crisi di legittimazione provocata dalla spoliticizzazione liberista non può fare a meno di richiamarsi a presupposti religiosi. Ma questa impostazione ci appare più che altro come il sintomo dell'impotenza di una certa cultura liberal-democratica che negli ultimi decenni ha appoggiato inconsapevolmente il fenomeno globalista ed ora sembra vedere le proprie armi spuntate dinanzi questa deriva. Ci domandiamo invece se non sarebbe invece il caso di rivitalizzare quei presupposti e quelle argomentazioni laiche dotate di quella carica politica necessaria a garantire la conservazione e la sopravvivenza del nostro sistema democratico. Di fronte alla crisi delle società occidentali questa ci sembra l'unica via in grado di proporre una risposta che non sia semplicemente difensiva ma che sappia sviluppare a pieno il meglio della cultura moderna.

Abstract – Il lavoro si propone di analizzare il concetto storico-giuridico di secolarizzazione a partire dagli scritti di E. W. Böckenförde. In particolare intendiamo soffermarci sull'analisi storica del processo che a partire dalla lotta per le investiture, passando per le guerre di religione, ha indotto il potere politico ad abbandonare una forma di legittimazione sacrale e teologica in favore di una mondana. La seconda fase di tale processo, che inizia con la Riforma protestante, rappresenta in particolar modo un momento fondamentale di rottura con le istituzioni universalistiche medievali e di rafforzamento dei nascenti Stati nazionali. Il primo teorico di questa nuova moderna forma statualistica è Thomas

Hobbes che nel Leviatano delinea un modello politico ormai completamente razionalistico in cui il potere politico si legittima attraverso il patto stipulato da tutti gli uomini al fine di uscire da quello stato di natura in cui vige una forma di conflitto perenne. Ma se la fede si avvia ad essere ormai meramente una questione individuale, dove possono rintracciarsi nuove forme di integrazione sociale che evitino il disgregamento della comunità? Riprendendo i lavori di Böckenförde, cercheremo di dimostrare come in una società ormai secolarizzata il legame politico non possa semplicemente auto-fondarsi ma debba richiamarsi a dei nuovi presupposti che la società civile, attraverso i suoi cittadini, è chiamata a creare. Ma il cosiddetto “dilemma di Böckenförde” è anche il punto di partenza di un famoso dialogo tra Joseph Ratzinger e Jürgen Habermas che ci proponiamo infine di analizzare soffermandoci in particolare sugli ultimi sviluppi del pensiero del filosofo tedesco in relazione al rapporto tra fede e ragione.

The work aims to analyze the historical and juridical concept of secularization starting from the works of E. W. Böckenförde. In particular we intend to dwell on the historical analysis of the process that starting from the investiture struggle, passing through the wars of religion, induced political power to leave a form of sacral and theological legitimation in favor of a worldly. The second phase of this process, which begins with the Protestant Reformation, represents a fundamental moment of breaking with medieval and univesalist institutions and of strengthening of the nascent nation states. The first theorist of this new state form is Thomas Hobbes who in *Leviathan* outlines a completely rationalistic political model in which political power is legitimized through the pact stipulated by all men to get out of state of nature. But if faith now is an individual matter, where can we find new forms of social integration that avoid the disintegration of the community? With Böckenförde we would try to demonstrate how in a secularized society the political link cannot simply be self-founded but must refer to new assumptions that civil society, through its citizens, is called upon to create. But the so-called “Böckenförde's dilemma” is also the starting point of a famous dialogue between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas that we eventually propose to

analyze, focusing in particular on the developments of the German philosopher's thought in relation to the relationship between faith and reason.

Indice

Capitolo I

I presupposti della modernità: la nascita dello Stato e la sua secolarizzazione

1 La Lotta per le investiture e la prima spaccatura tra sacro e profano

1.1 Il re sacerdote altomedioevale

1.2 La teoria delle due spade

1.3 La lotta per le investiture

2 Le guerre di religione e la definitiva secolarizzazione dell'Europa

2.1 La vicenda storica delle guerre di religione

2.2 Il ruolo svolto dalla teologia luterana nel processo di secolarizzazione: differenti visioni a confronto

2.3 La fuoriuscita della politica dalla religione

2.4 Gli albori della scienza politica moderna

Capitolo II

Thomas Hobbes e la nascita delle categorie della modernità

1 Una costruzione naturalistica e razionalista della politica

2 I concetti del *Leviatano*

2.1 Dallo stato di natura alla costruzione del Leviatano

2.2 Il patto e la nascita della sovranità

2.3 Le contraddizioni della costruzione hobbesiana della sovranità

3 La politica cristiana di Hobbes

3.1 La letteratura critica sulla religione in Hobbes

3.2 La teologia hobbesiana

Capitolo III

La secolarizzazione e la teologia politica

1 Kelsen e le analogie tra Dio e Stato

1.1 Lo studio dei rapporti tra diritto e teologia negli anni venti

1.2 Kelsen e il ritorno sui rapporti tra diritto e religione

2 La teologia politica in Carl Schmitt

2.1 *Teologia politica* del 1922: una nuova sociologia dei concetti giuridici

2.2 La teologia politica nell'epoca delle neutralizzazioni

2.3 *Scritti su Hobbes*: successi e fallimenti del Leviatano

2.4 Schmitt e Blumenberg: la ragione è solo autoaffermazione?

Capitolo IV

La secolarizzazione nella società democratica

1 Böckenförde e le sfide dello Stato secolarizzato

1.1 Lo Stato liberale e i suoi presupposti

1.2 Böckenförde e la libertà di coscienza

1.3 Lo Stato etico in Böckenförde

1.4 Habermas e Ratzinger dinanzi la sfida del multiculturalismo: religione e ragione in dialogo

2 Una società disincantata?

Conclusioni

Bibliografia

Riferimenti Bibliografici

H. J. Berman, *Diritto e Rivoluzione*, Il Mulino, Bologna, 2003

H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova, 1992

E. W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007

E. W. Böckenförde, *Lo Stato come Stato etico*, Edizioni ETS, Pisa, 2017

E. W. Böckenförde, *Stato, Costituzione, Democrazia, Studi di teoria della costituzione e diritto costituzione*, Giuffrè Editore, Milano, 2006

H. Brunkhorst, *Habermas*, Firenze University Press, Firenze, 2008

L. Canfora, *La democrazia, Storia di un'ideologia*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2010

T. Casadei, *I volti del potere: dimensioni del 'politico' in Machiavelli*, in G. Greco, D. Monda (a cura di), *Il Rinascimento oggi, Protagonisti del Rinascimento ancor vivi nell'immaginario contemporaneo*, Idea Libri, Rimini, 2002

A. Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione, Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Giappichelli Editore, Torino, 2016

A. Cavaliere, *Un bilancio (provvisorio) dell'età post-secolare. Religione e diritto a partire dalla riflessione di Jürgen Habermas*, in *Rivista di filosofia del diritto*, Il Mulino, Bologna, Fascicolo 2, dicembre 2018.

S. Ferlito, *Gloria e miseria della teologia politica*, in rivista telematica *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 16/202

G. Frilli, *L'apparente saggezza, Machiavelli, Hobbes e la critica dell'umanesimo*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2021

F. Giacomantonio, *La filosofia politica nell'età globale (1970-2010)*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2013.

C. Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2009

C. Galli, *Forme della critica, Saggi di filosofia politica*, Il Mulino, Bologna, 2020

C. Galli, *Genealogia della politica, Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996

C. Galli, *Lo sguardo di Giano, Scritti su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna, 2008

M. Gauchet, *Il disincanto del mondo, Una storia politica della religione*, Einaudi Editore, Torino, 1992

E. Gentile, *Le religioni della politica, Fra democrazie e totalitarismi*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007

J. Habermas, *Fatti e norme, Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1992

J. Habermas, J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio Editori, Venezia, 2005

J. Habermas, *Verbalizzare il sacro, Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza Editori, Roma-Bari, 2015

A. M. Hespanha, *Introduzione alla storia del diritto europeo*, Il Mulino, Bologna, 1999

T. Hobbes, *Leviatano*, BUR Rizzoli, Milano, 2011

U. Imbriano, *Morale e diritto nel dialogo di civiltà. Fondamenti epistemologici dell'intesa per una giustizia interculturale*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Napoli Federico II, 2010

A. Jellamo, *Kelsen e le religioni secolari*, in rivista telematica Syzetesis, Anno II – 2015 (Nuova serie) Fascicolo 2

E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re, L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi Editore, Torino, 1989

H. Kelsen, *Dio e Stato, La giurisprudenza come scienza dello spirito*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1988

H. Kelsen, *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato, Studio critico sul rapporto tra Stato e diritto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997

H. Kelsen, *L'illecito dello Stato*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1988

H. Kelsen, *Religione secolare, Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come "nuove religioni"*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2014

R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna, 1972

H. Lübke, *La secolarizzazione, Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna, 1965

N. Machiavelli, *Il Principe*, Treccani, Roma, 2013

T. Magri, *Contratto e convenzione, Razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume*, Feltrinelli Editore, Milano, 1994

N. Matteucci, *Lo Stato moderno, Lessico e percorsi*, Il Mulino, Bologna, 1993

E. Maulin, *La politica e il sacro, I fondamenti teologici del pensiero politico europeo*, Diana Edizioni, Napoli, 2021

S. Muscolino, *Il "ritorno del rimosso", Carl Schmitt e l'ultimo Habermas*, nella rivista online *Metábasis.it*, maggio 2018 anno XIII n° 25

M. Nicoletti, *Trascendenza e potere, La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana Editrice, Brescia, 1990

S. Petrucciani, *Democrazia*, Einaudi Editore, Torino, 2014

G. Preterossi, *Autorità*, Il Mulino, Bologna, 2002

G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1996

G. Preterossi, *Ciò che resta della democrazia*, Laterza Editori, Roma-Bari, 2015,

P. Prodi, *Il sacramento del potere, Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna, 1992

- P. Prodi, *Una storia della giustizia, Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna, 2000
- F. Riccobono, *Kelsen e la religione*, in *Rivista di filosofia del diritto, Journal of Legal Philosophy Speciale/2013*, Il Mulino, Bologna
- V. Rosito, *La teologia politica contemporanea, Paradigmi, autori, prospettive*, Edizioni Studium, Roma, 2015
- G. Sasso, *Su Machiavelli, Ultimi scritti*, Carocci Editore, Roma, 2015
- M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna, 2007
- C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*, Giuffrè Editore, Milano, 1986
- C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna, 1972
- C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè Editore, Milano, 1986
- R. Schnur, *Individualismo e assolutismo*, Giuffrè Editore, Milano, 1979
- M. Stollais, *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1998
- L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica, Scritti su Hobbes e altri saggi*, Argalia Editore Urbino, Urbino, 1977
- L. Tenneriello, *Coscienza e religione in Hobbes, Una prospettiva etico politica*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", 2018/2019