

FRANCESCO VIOLA

Il ruolo pubblico della religione nella società multiculturale

È ormai evidente che una società multiculturale costituisce una sfida per la democrazia, per le sue procedure e per i suoi valori tradizionali, ma è ancora oscuro e vago il modo in cui la stessa democrazia possa far fronte a queste nuove istanze senza perdere la sua identità. La ragione principale di quest'incertezza risiede nel fatto che non solo non esiste un unico paradigma di 'società multiculturale', ma anche che essa stessa è più l'espressione di un'esigenza indeterminata e imprecisa all'interno delle società contemporanee occidentali che un assetto definito e stabile. La società multiculturale è in Europa un processo o un orientamento presente in società tradizionalmente monoculturali nella sostanza piuttosto che già un'alternativa reale o concreta ad esse. Non si tratta, dunque, di analizzare un modello di società già esistente, ma di cercare di catturare alcune delle istanze valide che il multiculturalismo porta con sé.

Questa è già una dichiarazione del metodo che intendo seguire e che vuole opporsi ad ogni revisionismo e costruttivismo per partire dalle pratiche esistenti in società concrete segnate da una storia e da tradizioni consolidate. Non vado alla ricerca del modello ideale di società multiculturale, ma dei problemi suscitati dall'istanza multiculturale in comunità politiche nazionali¹. Forse la mia ottica potrà essere inquadrata in senso proprio più nell'ambito dell'interculturalismo che in quello del multiculturalismo, ma non voglio qui sollevare questioni di nomi quando l'im-

¹ Per questo non affronterò qui la difficile problematica della definizione di 'società multiculturale', che può essere variamente declinata specie in considerazione dei rapporti con il pluralismo giuridico. A questo proposito per un quadro riassuntivo rinvio a F. Belvisi, *Società multiculturale, diritti, costituzione. Una prospettiva realista*, Clueb, Bologna 2000, pp. 133 ss.

portante è la cosa di cui si tratta². Presuppongo, infatti, che, se il multiculturalismo caratterizza una società politica, ciò non significa che questa debba rinunciare ad avere una sua identità non riducibile ad alcuna delle identità culturali che la costituiscono. La politica – se è significativa – possiede una sua identità e genera identità nuove³.

La mia idea è che una società politica multiculturale è una comunità politica la cui identità è il risultato dinamico dell'incontro e della comunicazione tra determinate identità culturali se queste non sono intese come mondi chiusi e immodificabili, ma come disponibili a generare nuove pratiche di vita comune attraverso il co-apprendimento evolutivo all'interno di principi e regole istituzionali preesistenti⁴.

Gli Amish possono essere considerati come una metafora di ciò che in futuro potrebbe accadere a tutte le culture, nessuna esclusa, se si rinchiodano in se stesse. Credo che la globalizzazione per certi versi possa avere un effetto benefico nello sdoganamento delle culture, ma non potrò qui occuparmi di questo argomento.

1. *La società multiculturale come società politica*

Innanzitutto, bisogna distinguere il multiculturalismo dal pluralismo in generale⁵. Anche se il pluralismo – come nota Barbanò – indica già un prendere le distanze dall'individualismo per dare

² Per una proposta segnata in modo esplicito dall'interculturalismo rinvio al contributo di Stefano Zamagni.

³ Ho sviluppato il concetto di 'identità politica' come non confondibile con quella culturale nel mio *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, a cui rinvio una volta per tutte.

⁴ Questa problematica in riferimento alla società americana e agli 'americani con il trattino' è stata affrontata in modo perspicuo da M. Walzer, *Che cosa significa essere americani*, tr. it. di N. Urbinati, Marsilio, Venezia 1992. Dunque, non necessariamente l'identità deve essere concepita e vissuta come una gabbia di acciaio fonte di conflitti e di rovina, sì che sia desiderabile smascherarne il carattere fittizio, come ritiene F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1999⁵.

⁵ Mi sembra che un esempio di questa confusione sia C. Willett (ed.), *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*, Blackwell, Oxford 1998.

rilievo alle aggregazioni sociali e ai gruppi sociali, tuttavia non per questo è necessariamente multiculturale⁶. Anche società monoculturali possono essere pluralistiche nella misura in cui la sfera politica non soffoca la vitalità del privato-sociale. Il multiculturalismo è il pluralismo delle culture all'interno di una stessa società politica. Non si tratta, dunque, del pluralismo degli interessi, dei bisogni o delle preferenze, ma delle 'culture', cioè degli universi simbolici che conferiscono significato alle scelte e ai piani di vita di coloro che li abitano⁷. In ragione della peculiarità di quest'oggetto ci troviamo di fronte ad una forma di pluralismo che non è paragonabile alle altre, non è una specie di un genere comune.

Ciò si comprende meglio quando ci s'impegna a risolvere i problemi posti dal pluralismo, poiché questo, a prescindere dal modo di considerarlo: o come fatto o come valore, è in ogni caso una fonte di conflitti sociali da amministrare in qualche modo. Ebbene, i conflitti tra gli interessi e le preferenze sono negoziabili, ma non lo sono quelli tra le culture⁸. I primi possono essere in qualche modo aggiustati o addomesticati e composti, mentre i secondi sono risolti solo dal riconoscimento, cioè dal passaggio dal fatto della diversità al suo valore socio-politico⁹. I primi richiedono il calcolo e l'agire strategico, mentre i secondi la comunicazione e l'agire comunicativo. Ed è per questo che il pluralismo delle culture, mentre rende più complessa e magmatica la società civile, è una sfida diretta alla società politica, che veniva anche designata come 'comunità politica' proprio per il fatto di rappre-

⁶ F. Barbano, *Pluralismo. Un lessico per la democrazia*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 8.

⁷ Cfr., per tutti, E. Pariotti, *Multiculturalismo, globalizzazione e universalità dei diritti umani*, «Ragion pratica», 9 (2001), 16, pp. 63-85.

⁸ La ragione fondamentale di ciò risiede nel fatto che la cultura fa parte della natura dell'uomo. Come ha detto Geertz, «noi siamo animali incompleti o non finiti che si completano e si rifiniscono attraverso la cultura – e non attraverso la cultura in genere, ma attraverso forme di cultura estremamente particolari». (C. Geertz, *Interpretazione di culture*, tr. it. di E. Bona, il Mulino, Bologna 1987, p. 92). La particolarità della cultura contribuisce a determinare l'individualità. Ciò rende l'identità culturale qualcosa d'irrinunciabile quanto lo è il sé.

⁹ Cfr., per tutti, Ch. Taylor, *Multiculturalismo. La politica della differenza*, tr. it. di G. Rigamonti, Anabasi, Milano 1993.

sentare quell'unico universo di significati entro cui amministrare tutte le altre forme di pluralismo non culturale. Quando i cittadini attribuiscono differenti significati ai beni oggetto delle loro scelte, è ben difficile, se non addirittura impossibile, negoziare e contrattare, interpretare e argomentare, e alla fin dei conti decidere in modo democratico¹⁰.

Una società multiculturale, se vogliamo dare un senso pregnante a quest'espressione, è una società politica in cui non v'è un'identità culturale dominante o maggioritaria, ma ve ne sono almeno due con eguali diritti al riconoscimento. Il problema delle minoranze, infatti, si pone specificatamente all'interno delle società monoculturali o di quelle pluriculturali in cui tutte le culture presenti non sono riconosciute allo stesso modo. In questo senso sono società multiculturali il Libano, la Svizzera e il Belgio, ma non lo è certamente l'Italia o la Germania per il solo fatto della presenza di un elevato numero di immigrati provenienti da altre culture. Ciò che possiamo notare è, invece, che in queste società (con le differenze del caso) la cultura dominante, o quella che un tempo si chiamava 'nazionale', si va progressivamente ritirando dalla sfera in senso stretto 'politica', pur restando tale sul piano della società civile dove s'incontra con le altre culture minoritarie. Di conseguenza, in questa fase di transizione, la società politica risulta svuotata di una dimensione propriamente culturale e si concentra tutta in una dimensione giuridico-istituzionale, che a sua volta può essere variamente interpretata e gestita.

Per alcuni la sfera istituzionale deve essere intesa in senso meramente procedurale, cioè neutrale rispetto ai valori culturali, in modo da lasciare libero gioco alle differenze culturali sul piano della società civile. Per altri, invece, le procedure giuridico-istituzionali, e in particolar modo i diritti costituzionali, recano ancora l'impronta indelebile della cultura da cui traggono origine e, conseguentemente, sono un lascito nazionale perdendo il quale la società politica smarrirebbe tutta la sua identità e funzione. Resta il fatto che in nessuno dei due casi sarebbe corretto parla-

¹⁰ Per il rapporto tra le virtù del cittadino e i caratteri del sistema politico cfr., tra l'altro, W.F. Murphy, *Per creare cittadini di una democrazia costituzionale*, in T. Bonazzi - M. Dunne (a cura di), *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*, il Mulino, Bologna 1994, pp. 15-52.

re di una 'società multiculturale': non già nel primo, perché la neutralità statale tiene lontane le culture dalla sfera propriamente politica; non già, ancor più chiaramente, nel secondo, perché l'interpretazione valoriale delle procedure implica che in certo qual modo la cultura dominante fa ancora sentire la sua voce nella sfera propriamente politica.

In queste condizioni il problema della società multiculturale perde ogni portata descrittiva o sociologica e diventa, semmai, un problema deontologico o normativo, che si può esprimere in questi termini riassuntivi: è auspicabile che le culture entrino in modo determinante nella sfera propriamente politica oppure è preferibile contenerle nell'ambito della società civile, preservando la neutralità dello Stato? È chiaro che dalla risposta a questa domanda si può inferire se si vuole in senso proprio una società multiculturale o solo una società pluralistica sul piano del privato-sociale e neutrale sul piano del pubblico-politico.

Qui non intendo cimentarmi con una risposta così impegnativa, ma solo cercare di chiarire alcuni aspetti di una questione così complessa.

2. *Religione e cultura*

Il primo punto che vorrei discutere attiene al concetto stesso di 'cultura', che ho finora usato in modo approssimativo. È ormai evidente che la cultura intesa come universo di senso è legata al problema dell'identità personale e collettiva, che oggi è percepita come un valore irrinunciabile. Il liberalismo predilige l'autonomia, mentre il multiculturalismo ha a cuore l'autenticità¹¹. Bisogna riconoscere che quest'istanza si sta manifestando in varie parti del mondo con una prepotente energia.

Potrebbe sembrare sorprendente che nel mondo dell'informatica e dell'elettronica, della cibernetica e della telematica il fattore dominante ritorni ad essere la cultura e le culture nel sen-

¹¹ L'autenticità può essere declinata o in versione liberale o in versione comunitaria e, conseguentemente, avere sensi diversi. Cfr. A. Ferrara, *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano 1999.

so etnico e religioso, cioè qualcosa che appartiene alle nostre più remote origini. Tuttavia, non bisogna confondere le culture con gli oggetti di consumo che presto deperiscono o con la stessa tecnologia che presto è superata. Le culture hanno una resistenza e una durabilità ben maggiore, perché riguardano le nostre relazioni con il mondo e con gli altri, il regno dei significati e della libertà¹².

Nel mondo post-guerra fredda la cultura è al contempo una forza aggregante e disgregante. Popolazioni divise dall'ideologia, ma culturalmente omogenee, tendono ad aggregarsi, come le due Germanie. Popolazioni unite dall'ideologia, ma appartenenti a diverse civiltà, tendono a sgretolarsi, come è accaduto all'Unione Sovietica o all'Jugoslavia. Il risveglio religioso in atto in gran parte del mondo acuisce queste differenze¹³. E tuttavia ripetutamente s'è notato che «la storia universale è la storia delle grandi culture»¹⁴. Ed ora si deve dire che è anche la storia delle piccole culture all'interno delle grandi civiltà. Bisogna anche notare che culture simili tendono ad avvicinarsi sempre più, stabilendo accordi e alleanze economiche e politiche e dando luogo al fenomeno del *regionalismo* culturale. Il fatto è che, piccola o grande, particolare o universale, la cultura è sempre stata e resta più che mai un formidabile fattore d'identificazione. Se ci chiediamo perché il rispetto delle differenze culturali è uno degli obiettivi fondamentali della geopolitica del prossimo futuro e perché i loro possibili conflitti generano tanti timori e preoccupazioni, la risposta è presto detta: perché il bene dell'identità è ritenuto dall'umanità un valore essenziale e imprescindibile. Il crollo delle ideologie ha lasciato un vuoto, perché esse sono servite all'identità dei singoli e dei gruppi ed allora è naturale che ci si rivolga alle culture. I giuristi oggi concordano sul fatto che il problema culturale delle migrazioni prenderà nel prossimo futuro il posto centrale finora detenuto dai diritti delle donne.

¹² Cfr. P. Valadier, *Modernity, Globalization, and Cultures*, «Notes et Documents», 24 (2000), 59, pp. 16-17.

¹³ S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, tr. it. di S. Minucci, Garzanti, Milano 2000, p. 24.

¹⁴ O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1978.

Non è un caso se il ritorno delle culture abbia coinciso con il risveglio delle grandi religioni dell'umanità¹⁵. Infatti ogni cultura, nel senso stretto del termine, non solo ha un'origine religiosa, ma affida alla persistenza e alla vitalità della sua base religiosa la sua durevolezza e la sua forza identitaria.

«Quasi tutte le maggiori civiltà della storia dell'umanità sono state strettamente identificate con le grandi religioni del mondo, e popolazioni di uguale lingua ed etnia ma di diversa religione possono benissimo massacrarsi a vicenda, com'è accaduto in Libano, nell'ex Jugoslavia e in India»¹⁶.

Potrebbe, questa, essere considerata un'affermazione temeraria facilmente confutabile da parte dell'antropologia culturale, ma c'è sempre qualcosa di religioso nella totalità di senso che una cultura pretende di conferire e nei legami che avvincono ad essa coloro che vi appartengono. Possiamo semmai cercare di ridimensionare quest'affermazione, sostenendo che c'è della sacralità in ogni cultura, anche in quelle che non credono in un Essere supremo. Conseguentemente, riconoscere e rispettare una cultura significherà in primo luogo riconoscerne e rispettarne l'anima religiosa. Per questo il ruolo pubblico delle religioni in una società multiculturale è un problema di rilievo, perché quasi coincide con il problema del ruolo pubblico delle culture stesse.

La fine del confessionalismo ha eliminato la religione di Stato, ma una società multiculturale nel senso proprio dell'espressione – sopra indicato – dovrà ridare alle religioni, stavolta al plurale, non solo un riconoscimento pubblico, ma anche un certo peso nelle decisioni politiche. In caso contrario tale riconoscimento sarebbe puramente fittizio, perché non si possono valorizzare le culture a prescindere dalle religioni. Una società multiculturale non potrà che essere una società multireligiosa, cioè ancora più sensibile al fatto religioso delle società monoculturali del passato, e non già una società politica dell'indifferenza religiosa e della netta separazione tra religione e politica. Per questo il suo problema capitale è quello della rilevanza che la religione ha nei dibattiti politici.

¹⁵ G. Kepel, *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano 1991.

¹⁶ Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, p. 47.

3. *Liberalismo e religione*

Per il pensiero laicista e secolarizzato l'atteggiamento nei confronti dell'identità culturale è benevolo, ma lo diventa meno quando quest'identità scopre il suo volto religioso. Ma ciò è un controsenso in ragione dei legami tra cultura e religione. Se riconosco l'una, debbo anche far lo stesso con l'altra. Certamente questa diffidenza nei confronti del ruolo politico della religione ha le sue buone ragioni nell'esperienza storica dell'umanità. Alla religione è legato il dogmatismo, l'assolutezza del credo anche nei confronti dei diritti degli individui, le guerre di religione, l'oscurantismo culturale e, *last but not least*, il fondamentalismo. Ma è forse questa l'essenza della religione? Se lo fosse, non sarebbe legittimo neppure abbandonarla alla sfera privata e dovrebbe essere estirpata una volta per tutte dal cuore dell'uomo. Ed allora la religione sarà riconosciuta come 'religiosità', come propriamente 'esperienza religiosa' individuale e collettiva, cioè tutto tranne che come 'cultura' ovvero come insieme di significati che governano la vita umana. Questo non sarebbe possibile se la religione fosse, come l'estetica, un fatto del sentimento e una questione di gusto. Al contrario essa è spesso intesa dai credenti come adesione ad una dottrina e come una pratica di vita¹⁷. Ed io credo che, a prescindere da ogni dissertazione filosofica, debbano essere i credenti a dire quello che è la religione e non già i non credenti. Sono i primi a chiedere il riconoscimento del modo d'intendere la loro credenza, cioè come una dottrina specifica o come l'esercizio della loro libertà di scelta.

Se la religione è intesa come cultura nel senso sopra specificato, allora ciò che si chiede è il riconoscimento dell'identità di una cultura e non già soltanto della propria libertà di scelta¹⁸. L'identità culturale è, infatti, qualcosa che è in parte voluto e in

¹⁷ «Fin da quando avevo quindici anni, il dogma è stato il principio basilare della mia religione; non conosco altra religione, non so accettare l'idea di nessun'altra specie di religione; una religione che sia puro sentimento per me è sogno e burla. La devozione senza un Essere supremo sarebbe come un amore filiale senza un padre». (J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, tr. it. di M. Guidacci e G. Velocci, Jaca Book, Milano 1995, p. 78).

¹⁸ Cfr. W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, tr. it. di G. Gasperoni, il Mulino, Bologna 1999.

parte non voluto. Lo stesso si può dire della fede che è abbracciata al modo di un dovere liberamente assunto, il credente vuole la libertà di rispondere ad un obbligo interiore¹⁹, la libertà di manifestare in pubblico la sua fede e di giudicare alla sua luce lo stesso ordine sociale²⁰.

Un liberalismo più attento si rende conto che il riconoscimento dell'identità religiosa non può limitarsi alla libertà di scelta e, proprio per questo, propugna l'esclusione di tutte le dottrine comprensive dalla sfera propriamente politica²¹. Sappiamo che questa è la tesi di Rawls: in generale è necessario che le dottrine comprensive «siano messe da parte nella vita pubblica»²² se si vuole che essa abbia i caratteri della giustizia e della stabilità. La verità produce instabilità nella vita politica, perché divide e perché chi crede di possederla è poco incline alla cooperazione e molto all'intolleranza. V'è qualcosa di sospetto in chi si crede nel vero in quanto suggerisce che gli altri siano nell'errore.

Secondo Rawls, la concezione liberale della giustizia come equità deve ammettere solo le dottrine comprensive ragionevoli,

¹⁹ Per la peculiarità della libertà religiosa intesa – secondo la Dichiarazione dei diritti della Virginia – come «the duty which we owe to our Creator»; cfr. M.W. McConnell, *Why is Religious Liberty the 'First Freedom'?*, «Cardozo Law Review», 21 (2000), p. 1251.

²⁰ La Chiesa presbiteriana si esprime in tal modo: «It is a limitation and denial of faith not to seek its expression in both a personal and a public manner, in such ways as will not only influence but transform the social order. Faith demands engagement in the secular order and involvement in the political realm». Cfr. The Presbyterian Church (Usa), *God Alone is Lord of the Conscience: A Policy Statement Adopted by the 200th General Assembly*, 1989, p. 48.

²¹ Una dottrina «è comprensiva se contiene una concezione di ciò che ha valore nella vita umana, della personalità ideale, dei rapporti familiari e associativi ideali e di molte altre cose che devono informare di sé la nostra condotta e al limite tutta la nostra vita; è pienamente comprensiva se copre, unificati in un singolo sistema articolato in modo abbastanza preciso, tutti i valori e le virtù riconosciuti; è soltanto parzialmente comprensiva quando comprende diversi valori e virtù non politici, ma non tutti, ed è articolata in modo poco compatto» (J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1996², p. 13).

²² *Ibi*, p. 10. Siamo agli antipodi della tesi di Tommaso d'Aquino, che fonda l'inclinazione alla vita sociale sull'esigenza di cercare la verità e, specificatamente, quella religiosa: «v'è nell'uomo un'inclinazione che è conforme alla natura della ragione, e che è propriamente umana: come l'inclinazione naturale a conoscere la verità su Dio e a vivere in società» (*Sum. theol.*, I-II, q. 94, a. 2). In quest'ottica privare la religione di un ruolo pubblico significa renderla impraticabile.

cioè quelle che favoriscono la cooperazione tra cittadini liberi ed eguali. Queste concezioni svolgono un ruolo importante nella società civile e nella cultura politica di fondo in quanto alimentano la formazione di un consenso effettivo. Tuttavia, esse debbono accettare la separazione tra il contenuto delle loro credenze e le ragioni specifiche per cui si accetta tale contenuto. Ognuno continua ad aderire a determinati valori sulla base di argomentazioni che valgono solo per lui e per quelli del suo gruppo, ma questi valori sono comuni o politici solo in quanto compatibili con i principi di giustizia che regolano la cooperazione equa. Il consenso pratico sembra, pertanto, poter convivere con un dissenso teorico neutralizzato sul piano politico. Nella sostanza ciò significa che l'ammissibilità di una decisione etico-politica dipende dalla sua compatibilità con i principi procedurali della cooperazione equa e non già dalla verità delle cose²³. Ma c'è da chiedersi se il credente possa sentirsi autenticamente riconosciuto e partecipe della vita politica quando la sfera politica accoglie i contenuti della sua dottrina nella misura in cui superino il test della cooperazione equa e non per altre ragioni²⁴. Al contrario il riconoscimento politico esige che anche le ragioni per cui si crede siano ammesse al dibattito pubblico, perché anch'esse fanno corpo unico con l'identità culturale.

A queste considerazioni si potrebbe obiettare, al di là e al di fuori della concezione rawlsiana, in un'ottica illuministica e laicistica, che le religioni e le fedi non hanno per definizione ragioni da far valere e che attribuirgliene significherebbe favorire la loro tendenza a trasformarsi in mostri di intolleranza. Ma ciò nella

²³ Ciò fa sostenere a Rawls che la legittimità dell'aborto è più compatibile con la cooperazione equa del suo divieto. Ma mi chiedo se gli antiabortisti si sentano in tal modo egualmente trattati.

²⁴ Concordo, pertanto, con Raz quando non ammette che il ragionevole possa fornire giustificazioni in senso proprio indipendentemente da ciò che è vero. Cfr. J. Raz, *Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence*, in Id., *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford 1994. Gaus, pur ammettendo la legittimità di questa separazione, fa rilevare che sono i cittadini stessi a determinare dove l'ambito della ragionevolezza finisce e comincia l'irrazionalità. Ma questo è impossibile farlo se non nella prospettiva della razionalità stessa. Cfr. G.F. Gaus, *The Rational, the Reasonable and Justification*, ora in F. D'Agostino - G.F. Gaus (eds.), *Public Reason*, Ashgate, Aldershot 1998, pp. 173-197.

sostanza significherebbe imporre una concezione della verità, quella illuministica, e un modello unico di razionalità. Invece nel campo degli universi simbolici e delle pratiche di vita si trovano differenti forme di razionalità e differenti tipi di giustificazione. Il loro peso o la loro forza giustificativa varia a seconda dei contesti storici ed esistenziali. In un certo senso – come ha sostenuto Greenawalt – gli standard della ragione pubblica dipendono dalla storia concreta di una comunità politica e dalla sua specifica composizione. Ciò significa che i principi basilari della democrazia liberale non possono risolvere da soli le questioni dei vincoli che i cittadini e i funzionari hanno riguardo alle questioni concernenti la ragione pubblica²⁵.

Certamente in riferimento alle religioni, e più in generale alle concezioni comprensive della vita buona, bisogna distinguere ciò che è accessibile a tutti (credenti e non credenti) sul piano argomentativo da ciò che è accessibile solo ai credenti in quanto basato sul presupposto dell'atto di fede²⁶. Tuttavia, non si può sempre tracciare una linea divisoria ben netta tra l'uno e l'altro aspetto e, pertanto, se si riconosce ad una dottrina comprensiva il diritto di partecipare alla vita politica, non si possono poi passare al setaccio i suoi contenuti.

Anche se le religioni si sono macchiate di gravi nefandezze, non bisogna dimenticare i loro effetti benefici sulla vita politica. Alcune caratteristiche fondamentali della democrazia liberale hanno avuto una chiara origine cristiana. E qui pensiamo, ad esempio, all'idea del governo limitato, all'idea del primato della coscienza individuale e, conseguentemente, dei diritti umani, all'idea della società civile come difesa dall'invadenza dei poteri statali e come luogo di formazione e trasmissione delle opinioni. L'abolizione della schiavitù negli Stati Uniti è stata dovuta più all'apporto del puritanesimo che all'idea illuministica di eguaglianza. La nozione di eguaglianza dei cittadini americani dell'Ottocento era compatibile con la schiavitù. Se Rawls avesse elaborato a quel tempo la sua teoria della giustizia, avrebbe dovuto

²⁵ K. Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons*, Oxford University Press, Oxford 1995, p. 6.

²⁶ *Ibi*, cap. III e le critiche a M. Perry, *Religion in Politics*, Oxford University Press, Oxford 1997.

ammettere la schiavitù, in quanto l'ambito dei cittadini liberi ed eguali non comprendeva – secondo le convinzioni allora diffuse e consolidate – gli schiavi²⁷. Ed è interessante ricordare che nel dibattito tra Lincoln e Douglas a proposito della schiavitù è proprio il primo a sottolineare l'apporto benefico della religione nell'elaborazione delle decisioni politiche. Egli nota che solo coloro che non ritengono la schiavitù un male possono mettere tra parentesi le loro ragioni, ma coloro che sono convinti che sia un male non possono accettare che si autorizzi sul piano politico a fare il male²⁸. Insomma, la storia umana è ricca di esempi che mostrano la fecondità delle credenze religiose, come d'altronde il processo di secolarizzazione sta a dimostrare. Pertanto, cittadini che hanno fondato una democrazia liberale sul principio generale del rigetto del confessionarismo, potrebbero senza contraddizione scegliere di dare nel dibattito politico libero spazio alle giustificazioni basate sulla religione a condizione che esse siano comunicabili e argomentabili, nonché rispettose dei diritti costituzionali.

4. Neutralità e secolarismo

Rawls ha distinto la 'cultura di sfondo' (*background culture*), che è sociale e non pubblica e per la quale non vale nessuna restrizione, la 'cultura politica non pubblica' (propria dei mezzi di comunicazione, quali giornali, radio e televisione), che ha un ruolo letteralmente di mediazione, la 'cultura politica pubblica in senso ampio' (quella dei cittadini soprattutto nel loro esercizio dei diritti politici) e la 'cultura politica pubblica in senso stretto' (l'esercizio della ragione pubblica nei fori ufficiali, giudiziari e legislativi)²⁹. In questo imbuto è vano sperare che la voce proveniente dalla cultura di sfondo, che è quella della società civile (in cui si muovono le dottrine comprensive), possa avere un'eco signifi-

²⁷ *Political Liberalism*, reviewed by M.J. Sandel, «Harvard Law Review», 107 (1994), pp. 1765-1794.

²⁸ La stessa argomentazione può essere applicata al problema dell'aborto.

²⁹ Cfr. J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, ora in Id., *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999, pp. 132 ss.

cativa all'interno della cultura politica pubblica in senso stretto, che è deputata a fissare i criteri della ragionevolezza. È qui evidente una doppia riduzione: quella del pubblico al politico e quella del politico al giuridico. Infatti, è stata rivolta a Rawls da varie parti e con differenti argomentazioni l'accusa di restringere in tal modo eccessivamente l'ambito della ragione pubblica e, quindi, della ragionevolezza politica³⁰. A nostro parere, tale rimprovero è pienamente fondato, anche se nel suo ultimo scritto sulla ragione pubblica Rawls ne tiene conto e modifica in parte il suo pensiero³¹. Resta il fatto che nella sostanza il contenuto della ragione pubblica rawlsiana coincide con il nucleo essenziale del costituzionalismo, cioè con i diritti e le libertà fondamentali e con le istituzioni fondamentali della democrazia (la struttura di base). In un certo senso siamo di fronte ad una concezione giuridica della ragionevolezza politica.

A conferma di ciò, da Rawls la ragione stessa della Corte Suprema è considerata come «il paradigma della ragione pubblica»³². I soggetti della ragione pubblica in senso stretto sono i giudici, i funzionari e i rappresentanti politici. Ciò significa che la Costituzione in quanto assetto generale delle istituzioni sociali e politiche, essendo il prodotto della concezione politica più ragionevole della giustizia, deve essere interpretata continuamente alla luce di questa e non già essere in balia del processo politico reale e contingente. Pertanto, i giudici costituzionali devono sviluppare ragionamenti che giustifichino i materiali giuridici esistenti alla luce della concezione pubblica della giustizia. In questo consistono i loro giudizi di ragionevolezza. Ma noi sappiamo che i problemi più ardui sono quelli dell'applicazione dei valori fondamentali in una società pluralistica, che, pur convergendo sui diritti fondamentali, dissente sul modo di farli valere nelle situazioni particolari. Una cosa è fissare principi ragionevoli che

³⁰ Cfr., per tutti, J. Waldron, *Religious Contributions in Public Deliberation*, «San Diego Law Review», 30 (1993), pp. 817-848 e, più di recente, B. Pastore, *Sfera pubblica e pluralismo comprensivo*, in corso di stampa.

³¹ Cfr. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, pp. 164-175.

³² Cfr. Rawls, *Political Liberalism*, lect. vi, § 6. È anche significativa quest'affermazione: «Per controllare se stiamo seguendo la ragione pubblica possiamo chiederci come apparirebbe il nostro argomento se ci fosse presentato come parere della Corte Suprema: ragionevole o vergognoso?» (*ibi*, p. 254).

tutti possano accettare e un'altra è applicarli in un modo che tutti possano accettare. I problemi di ragionevolezza che a noi qui interessano sono i secondi e riguardo a questi la risposta di Rawls è insufficiente allo stesso modo in cui lo è una risposta puramente giuridico-formale³³. Può oggi, nel regime del pluralismo, il diritto trovare al suo interno tutte le risorse per affrontare una ragionevole applicazione dei valori fondamentali senza dialogare continuamente con la società e senza riconoscere un ruolo pubblico alla religione?

Si possono anche confrontare i risultati di questa proceduralizzazione della sfera politica con quello che è stato chiamato il 'secolarismo francese' o *laïcité*³⁴. Esso si basa sull'idea che una società politica non può sussistere se i suoi membri non condividono alcuni valori sostanziali comuni, che hanno un carattere quasi sacrale, pur non dipendendo da alcuna religione. Certamente dietro questa convinzione si può ancora intravedere il Gallicanesimo e l'idea della religione civile di Rousseau, che, approvando Hobbes, distingueva le opinioni religiose soggettive da quei valori di una 'fede civile' che il sovrano ha il dovere di definire e di custodire, affinché i cittadini possano essere buoni e leali sudditi³⁵. Questa concezione è radicalmente monoculturale e difende la necessità di una cultura etico-politica nazionale ben separata dalle religioni e dalle Chiese nei cui confronti esercita una rigorosa neutralità. Basti pensare che in Francia un'insegnante della scuola pubblica è stata sottoposta a procedimento disciplinare per aver indossato una catenella con un crocifisso d'oro durante le ore di lezione³⁶. Qui non si tratta soltanto – come negli Stati Uniti – della separazione tra Chiesa e Stato, ma più radicalmente della minaccia che per i valori secolari è rappresentata dalle religioni e dai loro legami con altre nazioni stra-

³³ Cfr. A. Ollero Tassara, *¿Tiene razón el derecho?*, Congreso de los Diputados, Madrid 1996, p. 274.

³⁴ M. Troper, *French Secularism or Laïcité*, «Cardozo Law Review», 21 (2000), pp. 1267-1284. Cfr. anche M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris 1998.

³⁵ J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, l. IV, cap. VIII, Fondazione Giacomo Feltrinelli, Milano 2001, pp. 195 ss.

³⁶ Questo caso mi sembra ancor più significativo di quello dello *chador*.

niere³⁷. Una società politica deve avere propri contenuti valoriali in cui i cittadini s'identificano.

Quest'aspirazione è pienamente condivisibile ed è alla base del rinnovato interesse per il repubblicanesimo³⁸ e per la formazione di un'unificante cultura repubblicana da alcuni considerata come una vera e propria 'religione civile', che paradossalmente dovrebbe mettere Dio tra parentesi³⁹. Ma il problema cruciale è come si edificano questi valori comuni in cui tutti i cittadini si riconoscono.

Nel modello puro di società multiculturale questi valori non si possono dare per presupposti, ma debbono essere individuati e sviluppati attraverso la pratica della vita comune. Di fatto, però, una società politica non parte quasi mai da zero, ha un passato di cui tener conto e su cui costruire il futuro. Nelle società in cam-

³⁷ A questo proposito, come esempio, mi limito a segnalare il libro di M. Alighiero, *Scuola pubblica o scuola privata? La questione scolastica tra Stato e Chiesa*, Editori Riuniti, Roma 1999, che si chiede: «può uno Stato, senza rinunciare alla propria sovranità, dichiarare pari alla propria la scuola di un altro Stato indipendente e sovrano, qual è la Chiesa cattolica?», iv di copertina.

³⁸ Cfr. Ph. Pettit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, tr. it. di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2000 e M. Viroli, *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari 1999.

³⁹ G.E. Rusconi, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari 1999. Lo stesso concetto di 'religione civile' è controverso. Forse si potrebbero distinguere almeno due accezioni principali: quella anglosassone e quella continentale europea. La prima avrebbe un carattere più religioso nel senso generale di una sacralità della vita pubblica senza che ciò implichi contenuti morali ben precisi (anzi, al contrario, è compatibile con il pluralismo etico-politico). La seconda, invece, sarebbe legata ad una dimensione etica in senso culturale, cioè all'appartenenza ad una tradizione culturale, alle memorie storiche, ai valori nazionali. Ciò implica legami con particolari contenuti etici radicati nella prassi sociale. Questo è il senso di 'religione civile' che troviamo, ad esempio, in Rousseau. Rusconi fa riferimento a questa seconda accezione. È indicativo che questo significato si mostri diffidente nei confronti della società civile, vista piuttosto come antagonista allo Stato. Questo secondo senso risente della contrapposizione tra laici e cattolici, tra Stato e Chiesa, visti come soggetti portatori di una propria idea di religione civile. L'azione dell'uno ostacola quella dell'altra, che può solo svolgere semmai funzioni di supplenza. Così, mentre la religione civile anglosassone conduce ad attribuire un ruolo rilevante alla società civile come luogo del discorso pubblico, quella rousseauiana è avversaria della società civile vista come alternativa allo Stato. Cfr., da ultimo, G. Morra (a cura di), *Religione civile, frammentazione sociale, post-modernità. Quali valori comuni tra i giovani del Sud e del Nord Italia?*, Franco Angeli, Milano 1999.

mino verso un assetto multiculturale la comunanza del passato deve essere progressivamente ripensata e aggiustata per renderla capace di accogliere la diversità senza perdere l'identità. Ma tutto ciò sarebbe impossibile senza prendere sul serio l'apporto delle religioni, perché altrimenti o si difenderebbe ad oltranza un patrimonio valoriale da rivitalizzare o s'imporrebbe dall'alto un laicismo inteso come concezione comprensiva.

Rawls sembra muoversi in tutt'altra direzione quando prende le distanze dal secolarismo⁴⁰. Ma è veramente così? L'esangue proceduralismo rawlsiano non impedisce in realtà di abbozzare un modello di cittadino, il buon cittadino liberale neutrale, tollerante, di aperte vedute ed egualitario. Quando un governo impone ai cittadini di essere neutrali, tolleranti ed egualitari, cessa per ciò stesso di essere un governo liberale⁴¹ e si avvicina al maggioritarismo e al secolarismo. Proprio queste caratteristiche della cooperazione e della ragionevolezza, che sono necessarie per la ricerca della verità e del bene comune, diventano l'identità stessa del cittadino, da strumento o virtù della ricerca a luogo inerte di comunanza (*resting place*)⁴². Egli dovrebbe fare delle sue virtù cooperative il fine stesso della vita politica.

In realtà gli 'elementi costituzionali essenziali' non possono esaurire il pubblico-politico e neppure lo può il principio di cooperazione. Questi sono solo i presupposti o la cornice entro cui deve svilupparsi il discorso pubblico, e sono anche la garanzia che esso pervenga a decisioni accettabili da tutti o dalla maggior parte dei cittadini. Ed infatti Rawls introduce, accanto ai principi di diritto costituzionale, le regole di orientamento dell'indagine che sono quelle che qui interessano, perché la ragione pubblica

⁴⁰ Che la posizione di Rawls sia conciliabile con quella di coloro che intendono dare alla religione uno spazio adeguato nel discorso pubblico è la tesi interpretativa di J.P. Sterba, *Reconciling Public Reason and Religious Values*, «Social Theory and Practice», 25 (1999), 1, pp. 1-28 sulla scia di un ampio dibattito. Cfr. R. Audi - N. Wolterstorff, *Religion in the Public Square*, Rowman and Littlefield, Lanham 1997, pp. 67-120; Ph. Quinn, *Political Liberalism and Their Exclusions of the Religious*, «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», 69 (1995), 2, pp. 35-56; P. Weithman (ed.), *Religion and Contemporary Liberalism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997.

⁴¹ McConnell, *Why is Religious Liberty the First Freedom?*, p. 1260.

⁴² *Ibi*, p. 1259. La critica che Habermas muove a Rawls appartiene a quest'ordine di riflessioni.

non è un corpo statico di principi, ma un discorso in azione e una procedura decisionale. Quali regole e quali metodi dobbiamo seguire per giudicare in modo ragionevole le questioni di applicazione dei valori fondamentali? Ebbene, la tesi di Rawls è una riconferma del ripiegamento in se stessa della sua concezione politica: «nella giustizia come equità le regole orientative della ragione pubblica e i principi di giustizia hanno dunque fondamenti sostanzialmente uguali; sono parti concomitanti di un accordo unico»⁴³. Ciò significa che i cittadini, in quanto tali, debbono spogliarsi delle loro appartenenze e delle loro caratteristiche private, istanza, questa, che ha un'imperiosità sacrale⁴⁴.

In una democrazia tutti i cittadini sono funzionari pubblici (non solo quando sono rappresentanti politici o votanti, ma persino nel loro ruolo di cittadini ordinari). Dobbiamo chiedere loro di astenersi dal votare secondo le proprie convinzioni politiche ispirate da una dottrina religiosa, così come lo chiediamo (a torto o a ragione) ai pubblici funzionari?⁴⁵ Dobbiamo chiedere ai cittadini di non tener in nessun conto i loro vescovi o i loro leader religiosi quando parlano di questioni socio-politiche? Insomma, se pensiamo che speciali doveri e responsabilità incombono su coloro che esercitano il potere politico, allora in una democrazia questi doveri sono anche quelli del cittadino in quanto tale. Se tra questi doveri c'è quello della neutralità in materia religiosa, allora anche questo sarà il dovere del cittadino⁴⁶. Ciò significa che in una democrazia la questione della neutralità religiosa non può essere confinata al comportamento dei funzionari pubblici secondo l'idea ristretta di sfera pubblico-politica che ha Rawls. Ma, se un cittadino non potrà manifestare nella sfera pub-

⁴³ Rawls, *Political Liberalism*, p. 225. È indicativo che nell'ultimo scritto sulla ragione pubblica non s'insista più su questo punto.

⁴⁴ Il costituzionalismo viene inteso come il terreno vietato o il boschetto sacro della democrazia. Cfr. S. Levinson, *Constitutional Faith*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1988 e Th.C. Grey, *The Constitution as Scripture*, «Stanford Law Review», 37 (1984), pp. 1-25. Ma cfr. anche J. Tully, *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

⁴⁵ Per i pubblici funzionari il discorso è più complesso e non può essere qui affrontato. Se i pubblici funzionari sono eletti dai cittadini, allora sono in certo qual modo rappresentanti delle idee degli elettori. Un caso a parte è quello dei giudici, anche quando sono elettivi.

⁴⁶ Waldron, *Religious Contributions in Public Deliberation*, p. 829.

blico-politica le proprie convinzioni religiose, allora c'è da chiedersi non solo se è rispettata la sua libertà religiosa, ma anche se lo è la sua identità culturale.

In realtà, non solo è qui in gioco il concetto di democrazia, ma anche quello stesso di costituzionalismo. Mi pare evidente che i valori costituzionali non possono essere intesi come una dottrina comprensiva al modo del secolarismo francese e non possono neppure essere considerati come una pura procedura, cioè secondo una teoria della giustizia 'politica e non metafisica', al modo di Rawls. Nel primo caso, perché s'inclinerebbe pericolosamente verso lo Stato etico, tra l'altro avversario storico del multiculturalismo; nel secondo, perché ciò implicherebbe inevitabilmente che la neutralità in materia religiosa faccia necessariamente parte dell'identità del cittadino. Ma, se il cittadino in quanto tale deve spogliarsi delle sue identità pre-politiche, allora la politica diventa per lui poco interessante, come infatti sta avvenendo.

In realtà, i valori costituzionali sono principi etico-politici, cioè non una dottrina politica già compiuta e definitiva, ma un *work in progress* che deve essere articolato nelle risposte alle questioni socio-politiche concrete. Queste decisioni richiedono l'intervento dell'interpretazione e dell'argomentazione e l'apporto di ulteriori valori che sono conquistati attraverso il discorso pubblico e il confronto delle identità culturali, individuali e collettive, presenti in un determinato contesto socio-politico⁴⁷. Per questo estromettere la religione e le religioni dalla sfera pubblico-politica significherebbe mutilare il costituzionalismo insieme alla democrazia e ricadere nell'indesiderabile alternativa tra una neutralità come indifferenza religiosa⁴⁸ e una laicità intesa come religione civile *à la Rousseau*.

⁴⁷ In questo orizzonte di pensiero si può situare anche la concezione del 'pluralismo comprensivo' di Rosenfeld, che non posso qui discutere. Cfr. M. Rosenfeld, *Comprehensive Pluralism is Neither an Overlapping Consensus nor a Modus vivendi*, «Cardozo Law Review», 21 (2000), pp. 1971-1997 e anche dello stesso, *Human Rights, Nationalism, Multiculturalism*, *ibi*, pp. 1225-1242.

⁴⁸ Ma questa non è l'unica concezione della neutralità, neppure di quella liberale. Cfr. E. Mack, *Liberalism, Neutralism, and Rights* (1988), ora in W. Sadurski (ed.), *Law and Religion*, Dartmouth, Aldershot 1992, pp. 27 e, più di recente, B. Pastore, *Quali fondamenti per il liberalismo? Identità, diritti, comunità politica*, «Diritto e società», 1997, 3, pp. 403-442.

Di conseguenza, una società politica multiculturale non richiede uno Stato *neutrale* (nel senso di 'indifferente'), ma uno Stato *imparziale*, cioè istituzioni politiche che non escludano dalla deliberazione pubblica gli argomenti religiosi per il solo fatto di essere tali, ma solo quando questi, o quelli di altra origine, si fanno valere nella piazza della città in modo non rispettoso dei principi del costituzionalismo e della democrazia.

5. *Democrazia deliberativa e società multiculturale*

Una volta stabilito che gli argomenti di origine religiosa non possono e non debbono essere aprioristicamente esclusi dalla sfera politica, occorre osservare quale forma di democrazia sia la più adatta ad una società politica rispettosa delle identità culturali.

Ovviamente questa democrazia deve essere *deliberativa*, perché non è già in possesso dei contenuti del bene comune e deve cercarli in modo che il più gran numero di cittadini sia partecipe attivamente.

I vantaggi della deliberazione sono facilmente comprensibili: la gente parla e ascolta, viene a conoscenza del punto di vista degli altri e delle esperienze di vita più diverse, è disponibile a cambiare opinione in tutto o in parte e si aspetta che gli altri abbiano uguali atteggiamenti. La deliberazione contribuisce a legittimare le decisioni in regime di scarsità, coinvolge voci che resterebbero escluse, incoraggia i cittadini ad assumere punti di vista più ampi e generosi, può aiutare a chiarificare la vera natura del conflitto, dissipando i malintesi e accrescendo le informazioni, e a distinguere ciò che è accettabile in pubblico da ciò che non lo è, e, infine, è il metodo più adatto all'autocorrezione⁴⁹. Una democrazia deliberativa è un cantiere sempre aperto, perché, anche se l'obiettivo immediato del discorso pubblico è il raggiungimento di una decisione politica, le conclusioni finali sono sempre provvisorie e possono sempre essere rimesse in discussione⁵⁰.

⁴⁹ Per la teoria e la prassi della democrazia deliberativa cfr., soprattutto, A. Gutmann - D. Thompson, *Democracy and Disagreement. Why Moral Conflict cannot be avoided in Politics, and What should be done about it*, The Belnap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1996.

⁵⁰ «In democratic politics all destinations are temporary. No citizen can ever

In un passo del III libro della *Politica* Aristotele difende la tesi della saggezza della moltitudine rispetto a quella dell'uomo singolo. L'argomento principale risiede nel fatto che più persone sono in grado di cogliere un maggior numero di aspetti del problema e, quindi, di raggiungere una comprensione più completa. Oggi si discute sull'opportunità di affidare ad un'élite giudiziaria, ammesso che sia saggia, la decisione su questioni etico-politiche capitali. Molti si chiedono se ciò non significhi la fine della democrazia⁵¹ e questa preoccupazione non è infondata. Chi sono mai questi giudici della Corte Suprema per decidere ciò che è morale o immorale per l'intera nazione?

Per difendere la democrazia Aristotele usa una metafora culinaria: un banchetto è molto più vario e ricco di pietanze se ogni commensale porta una vivanda ed è molto più povero se è organizzato soltanto da uno dei commensali. L'esperienza di vita di ogni cittadino è un bene essenziale per la democrazia. E, conseguentemente, il giudizio di molti è più attendibile di quello di uno solo anche nelle questioni di valore. Ciò che Aristotele ha in mente è un processo dialettico in cui si arriva alla verità, o almeno ci si avvicina maggiormente ad essa, attraverso un confronto delle differenti opinioni. Il consenso emerge dalla discussione piuttosto che essere orchestrato dall'alto⁵².

Non basta, tuttavia, appellarsi alla democrazia deliberativa, perché vi sono tanti modi d'intendere e di praticare la deliberazione politica⁵³. È significativo che Rawls, pur propugnando una democrazia deliberativa, non teorizzi mai la deliberazione pubblica, ma solo quella solitaria sotto il velo d'ignoranza. Ciò dipende dalla radicata convinzione che il discorso pubblico non appartenga in senso stretto alla dimensione politica, dove avanzare un'opinione significa propriamente far uso del potere in una certa direzione. Dell'opinione sfugge la portata veritativa (o la pre-

claim to have persuaded his fellow once and for all» (M. Walzer, *Spheres of Justice*, Basic Books, New York 1983, p. 310).

⁵¹ Cfr., per tutti, AA.VV., *The End of Democracy? The Judicial Usurpation of Politics*, Spence Publishing Company, Dallas 1997.

⁵² Per questi riferimenti al pensiero di Aristotele cfr. J. Waldron, *The Dignity of Legislation*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 93 ss.

⁵³ J. Elster (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

tesa di verità) e si evidenzia esclusivamente la sua forza di pressione sulle politiche da scegliere. Ciò significa che le opinioni vengono concepite come imm modificabili. Dietro le opinioni religiose fanno capolino minacciose le Chiese. Esattamente per queste ragioni Rousseau combatteva l'associazionismo dei cittadini e riteneva preferibile che nelle decisioni pubbliche essi non comunicassero fra loro in gruppi⁵⁴. Se la politica è potere e nient'altro, allora la deliberazione non v'ha posto e si trasforma nel braccio di ferro.

Le concezioni della deliberazione democratica oscillano tra due opposti estremi: da una parte quella puramente logica che considera la deliberazione come un processo sillogistico di deduzione da premesse già condivise dai cittadini; dall'altra quella fortemente pragmatica per cui dalla ricchezza e varietà della vita pubblica emerge la verità per una sorta di processo guidato da una 'mano invisibile'⁵⁵. Entrambe queste concezioni sono inaccettabili per ragioni facilmente intuibili dopo quanto abbiamo già detto.

La concezione logicistica presume che tutto sia già contenuto nelle premesse del discorso politico, cioè nella cultura politica nazionale o negli elementi costituzionali essenziali, e trasforma la deliberazione in una mera applicazione di ciò che è già stabilito. I partigiani del patrimonio culturale nazionale, indipendentemente dalla loro affiliazione e quindi dalle loro interpretazioni di tale cultura politica (secolaristiche o religiose, di destra o di sinistra), difendono un'identità già picnamente formata con la paura che si volatilizzi nell'impatto con il multiculturalismo, poiché è evidente che una società multiculturale è inclinata a ridurre al minimo le indiscutibili premesse di fondo. Conseguentemente, s'industriano ad escludere la legittimità dell'ingresso nel dibattito politico di posizioni che giudicano estranee. Per riferirci ad un esempio concreto che ci riguarda: in Italia la fine del confessionarismo e del partito cattolico è interpretata dai laicisti come il venir meno della legittimità degli argomenti ispirati a tale religione nel contesto del dibattito politico, mentre per converso non rare volte i cattolici, appellandosi al lascito del passato con-

⁵⁴ Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, I, II, cap. III, p. 37.

⁵⁵ J.S. Mill, *On Liberty*, ed. by G. Himmelfarb, Penguin, London 1974, ch. II.

fessionalismo, ritengono che per questo solo fatto storico le loro opinioni socio-politiche debbano avere più peso per il popolo italiano di quelle provenienti da altre religioni.

Come s'è visto, anche il neutralismo di Rawls deve essere inquadrato in questa concezione logicistica della deliberazione politica. Il criterio rawlsiano, per cui nella sfera pubblica potranno solo essere ammesse le ragioni che possano essere accettate da cittadini liberi e uguali, significa in sostanza ancora una volta misconoscere il ruolo del discorso pubblico. Quali ragioni possono accettare cittadini liberi e uguali? Forse dovrebbero essere loro stessi a dirlo⁵⁶. Non si rispetterebbe la loro libertà, codificando i criteri della ragionevolezza. L'unica cosa certa è che non possono accettare quelle ragioni che escluderebbero il concetto generale di libertà e di uguaglianza. Ma quale concezione della libertà? E quale concezione dell'uguaglianza? È ovvio che a questo punto, almeno nelle questioni dubbie, c'imbattiamo in concezioni controverse. D'altronde non si possono eliminare le questioni dubbie dall'agenda pubblica senza fornire per ciò stesso una loro soluzione.

Nel criticare la concezione logicistica della deliberazione pubblica non voglio dire che il patrimonio di valori raccolto nel tempo dalla convivenza civile non debba essere il punto di riferimento obbligato su cui costruire l'evoluzione della vita socio-politica⁵⁷. Ciò è ancor più necessario nella fase di transizione dal monoculturalismo al multiculturalismo. In Europa la presenza di identità culturali differenti da quella nazionale è in buona parte dovuta al fenomeno della migrazione. Ciò significa che le identità culturali ospitate si trovano a cooperare con un universo di valori già consolidato, che è la base della comunanza politica⁵⁸. Il loro apporto contribuirà certamente ad uno sviluppo ulteriore dei valori della convivenza civile, ma sarebbe gravemente erroneo pensare che ogni mutamento della composizione culturale della società implichi un azzeramento del patrimonio comune.

⁵⁶ T. McCarthy, *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas*, «Ethics», 105 (1994), I, p. 61.

⁵⁷ Per l'aspetto giuridico di quest'esigenza rinvio alla relazione di Silvio Ferrari.

⁵⁸ Questa giusta esigenza si trova espressa nella nota pastorale del card. Giacomo Biffi, *La città di san Petronio nel terzo millennio*, Bologna 2000, n. 45.

Solitamente le società si evolvono per assimilazione e per stratificazione e non già per rivolgimenti culturali radicali. Proprio per questo la base della comunanza per mantenersi vitale deve essere coltivata o fecondata dall'apporto della diversità e non deve essere intesa come un blocco chiuso e impermeabile che lascia ai margini della vita socio-politica le culture sopraggiunte.

La concezione pragmatista della deliberazione politica è criticabile proprio perché trascura eccessivamente l'importanza del patrimonio comune già esistente. L'idea milliana è quella che la libera concorrenza nel mercato delle idee ha un effetto alla fin dei conti benefico, perché dal *melting pot* derivano commistioni e ibridazioni che possono aprire nuove prospettive e consolidare nuovi punti di vista⁵⁹. E qui si ripetono le perspicue notazioni di Mill: ogni opinione è costretta al silenzio da un atto di intolleranza e di pretesa d'infallibilità; ogni opinione, per quanto errata, ha un'anima di verità; ogni opinione comunemente accettata, solo quando è vigorosamente contestata e si deve difendere, può divenire consapevole e ben fondata, altrimenti si trasforma in un pregiudizio e in un dogma per i suoi sostenitori. Solo a queste condizioni si deve ritenere che la decisione finale ha le maggiori probabilità di essere il risultato del vaglio di una ricca messe di possibili soluzioni e, quindi, le maggiori probabilità di essere giusta.

A parte il fatto che le commistioni delle dottrine e delle opinioni possono non di rado generare mostri, non credo che il mercato delle idee si comporti allo stesso modo del mercato dei beni e del denaro. Seppur è vero che la moneta buona scaccia quella cattiva, non è detto che le opinioni vere riescano a prevalere su quelle errate. L'esperienza storica ci dice il contrario. Anche se la verità alla fin dei conti finisce per vincere, ciò spesso avviene dopo che tante lacrime e sangue sono stati versati. Ma ciò che rende ancor più inaccettabile questo modello di deliberazione pubblica è la completa disarticolazione della società politica che esso suggerisce. Il primato della diversità e la profluvie di opinioni provenienti da ogni parte impediscono che si formi un'identità politica senza cui non v'è società. Ci sarà multiculturalismo, ma non già una società politica multiculturale. Le religioni

⁵⁹ È questa alla fin dei conti la tesi di Waldron, *Religious Contributions in Public Deliberation*, pp. 841-842.

in tutta la gamma della loro espressione, dalle grandi religioni dell'umanità alla più piccola delle sette, sarebbero tutte ammesse al discorso pubblico, ma le loro opinioni sarebbero incommensurabili, le esperienze esistenziali soggettive avrebbero la prevalenza sulle argomentazioni e sull'uso della ragionevolezza, trasformando la deliberazione pubblica in un discontinuo flusso di emozioni, gestito abilmente dai mezzi di comunicazione.

Se la deliberazione individuale è difficile, quella pubblica lo è ancor di più per la coordinazione di una moltitudine di persone. La via giusta – è facile dirlo a tavolino – è quella intermedia tra questi due estremi. Una società politica non è – come ha notato Aristotele – il luogo in cui gli animali pascolano ognuno per conto proprio, ma il luogo di una cooperazione ben più ampia di quella meramente utilitaristica. Questa cooperazione non si limita ad accordarsi sugli elementi costituzionali essenziali e sulla coordinazione delle azioni sociali. Attraverso la pratica della vita comune, a partire dall'eredità del passato, nel fervore delle opere della società civile, si va edificando un'identità nuova, uno stile di comunanza, che Maritain ha chiamato una *philosophy of life*, certamente segnata da un certo pragmatismo, ma non dimentica della ragionevolezza⁶⁰. Uomini provenienti da culture diverse, e sicuramente non desiderosi di abbandonare la loro identità originaria, possono trovare e sviluppare insieme un modo di vita comune che abbia una sua caratterizzazione valoriale, per quanto aperta all'accoglienza della diversità⁶¹. Non si può pensare che quest'obiettivo possa essere raggiunto senza la collaborazione delle religioni proprio sul piano pubblico-politico.

6. Dialogo interreligioso e società multiculturale

Infine, è necessario avanzare qualche riflessione sulla società multiculturale dal punto di vista delle religioni, poiché finora ci siamo posti nell'ottica della società politica stessa.

⁶⁰ J. Maritain, *Introduction aux textes réunis par l'U.N.E.S.C.O.* (1948), in *Oeuvres Complètes*, vol. ix, Éditions universitaires, Fribourg 1990, p. 1215.

⁶¹ Cfr., in generale, AA.VV., *Identità nazionale, democrazia e bene comune* (42ª Settimana sociale dei cattolici italiani), Ave, Roma 1994.

Innanzitutto, bisogna notare che non si può pensare che le religioni sappiano adeguatamente partecipare al dibattito politico se non sono capaci di dialogare fra loro. Certamente la cooperazione sul piano della società civile e l'incontro di fatto delle identità culturali possono favorire lo stesso dialogo interreligioso. V'è, infatti, chi pensa che escludere le religioni dalla sfera pubblica e dalla vita politica significa rafforzare la loro tendenza verso l'intolleranza e impedire il loro sviluppo critico. Ma per le religioni è più facile trovare punti in comune nell'opera di edificazione della città umana che per quanto riguarda la salvezza eterna, dove necessariamente sono portate a dividersi. In ogni caso i progressi del dialogo interreligioso, che è ancora ai suoi primi passi, mettono le religioni in condizione di essere più incisive.

Come suggerisce il documento del Pontificio Consiglio del Dialogo interreligioso, *Dialogo e annuncio*, quest'incontro delle religioni deve essere quadruplice: nella vita, nelle opere, negli scambi teologici e nell'esperienza religiosa⁶². Il suo fine è la conoscenza reciproca, l'eliminazione delle diffidenze e il rispetto dei valori insiti in ogni tradizione religiosa. A differenza della deliberazione pubblica, in cui si soppesano le opinioni differenti per arrivare ad una decisione finale con vincitori e vinti, il dialogo interreligioso non ha un carattere deliberativo. Non si tratta di stabilire quale sia la religione più vera o migliore. Anzi è stata proprio la preoccupazione che il dialogo religioso abbia questa finalità a rallentarne considerevolmente i progressi. È naturale che ogni religione tenda a considerarsi come l'unica vera. Se non fosse così, perderebbe di credibilità agli occhi dei suoi stessi credenti. Ma una condizione imprescindibile di questo dialogo è che almeno si riconosca l'altra come vera e propria religione, anche se non come *la* religione vera. Infatti, è forte la tentazione per una religione che si ritiene vera di considerare le altre piuttosto come culture che come religioni. La differenza non è trascurabile, perché una cosa è considerare la religione come una espressione della religiosità umana secondo determinate modalità culturali e altra è considerarla come una via d'accesso all'Assoluto, per quanto imperfetta.

Il dialogo interreligioso presuppone un riconoscimento reci-

⁶² N. 42.

proco delle religioni in quanto tali. Questo riconoscimento nobilita le stesse identità culturali e le rende più resistenti all'assimilazione, poiché è per la loro anima religiosa che le culture acquistano una forza di resistenza e di durabilità anche nei confronti dello stesso progresso tecnologico.

In una società multiculturale le culture che la abitano tendono a potenziare la loro anima religiosa per preservare meglio la loro identità. Di conseguenza le identità culturali sopraggiunte (spesso per difendersi dall'assimilazione) si presentano più aggressive sul piano religioso dei credenti locali con il risultato di aggravare i conflitti. La religione, infatti, si rivitalizza quando viene minacciata e tende a intiepidirsi quando non viene ostacolata o, addirittura, perseguitata⁶³.

7. *Religione e religioni*

Dopo aver accennato alla funzione benefica che il dialogo inter-religioso ha per una società multiculturale, riconsideriamo ora più da vicino il ruolo pubblico delle religioni e della religione.

In verità, le religioni differiscono profondamente tra loro. Alcune aspirano, forse anche troppo, ad un ruolo pubblico-politico, ma altre non lo desiderano affatto e vogliono essere lasciate in pace nei loro recinti comunitari⁶⁴. Tale diversità è ben maggiore di quella rappresentata dalla distinzione tra le grandi reli-

⁶³ Ciò dimostra fino a che punto il laicismo e il secolarismo siano spesso di corte vedute nel loro accanirsi contro la presenza pubblica della religione.

⁶⁴ L'identità islamica è fortemente ancorata al territorio di appartenenza, dove la fede e la pratica religiosa sono sottoposte alla rigida legge dello Stato islamico; perciò quando un musulmano esce dal proprio territorio di appartenenza, come nel caso degli immigrati, la fede e la pratica religiosa non sono più legate al controllo dello Stato islamico, ma divengono una mera scelta individuale. Di conseguenza, per i musulmani ospiti in uno Stato democratico, la *shari'a* non si esprime più come un diritto positivo, ma rimane una mera norma etica che ispirerà le pratiche della preghiera, del digiuno e del pellegrinaggio. Certamente le cose cambierebbero se lo Stato stesso che li ospita diventasse islamico. Per il diverso rapporto che le principali religioni hanno con la politica cfr. il quadro sintetico, pur se incompleto, di L.R. Kurtz, *Le religioni nell'era della globalizzazione. Una prospettiva sociologica*, tr. it. di L. Scarnecchia, il Mulino, Bologna 2000, pp. 145-204.

gioni profetiche (ebraismo, cristianesimo e islamismo) e le religioni naturali dell'Asia e dell'Africa, perché anche all'interno delle prime, che ovviamente interessano maggiormente gli europei, le difficoltà di comunicazione sono rilevanti.

Ai nostri fini è estremamente importante il modo in cui si concepisce il rapporto tra il nucleo rivelato della dottrina religiosa e le sue pretese d'ispirare orientamenti politici e sociali. Su questo punto ogni religione ha un suo approccio particolare, né qui è possibile discutere la questione più da vicino. Possiamo, però, dire che le religioni differiscono fra loro per il grado di mediazione tra il messaggio religioso e la sua applicazione alle realtà terrene. Tra tutte il cristianesimo ripone nella mediazione, e quindi nella valorizzazione delle verità naturali e della ragione umana, la maggiore fiducia, tant'è vero che la secolarizzazione si può considerare come un fenomeno strettamente, anche se non esclusivamente, legato alla religione cristiana. La stessa separazione tra Stato e Chiesa si può considerare nella sua radice una dottrina cristiana.

È ovvio che quanto più una dottrina religiosa sviluppa le 'ragioni' del proprio messaggio, tanto più è in grado di dialogare con i non credenti e, quindi, di partecipare alla deliberazione pubblica, ma questo dovrà essere la pratica stessa del dibattito pubblico a dirlo e non certamente un decreto statale.

Ed allora la problematica del ruolo pubblico delle religioni e della religione si deve considerare sotto due aspetti ben distinti. Il primo di essi è quello della capacità di una religione di alimentare e consolidare un'etica generale e, più in particolare, sociale. Il secondo è quello del ruolo pubblico da assegnare alla stessa dottrina religiosa di per sé considerata e al fatto che in una società siano presenti cittadini che ad essa aderiscono e che vivono secondo i suoi insegnamenti. Entrambe queste prospettive sono indispensabili e sarebbe un grave errore voler eliminare l'una o l'altra.

Dal punto di vista dell'etica sociale l'accordo tra le religioni è più facile, anche se lo è meno sul piano dei diritti individuali. È un fatto che sul piano dei significati simbolici della vita umana e delle relazioni sociali v'è molta convergenza tra le religioni. Alcuni pensano che proprio nella dimensione etica si possa raggiungere quell'intesa fra le religioni che sembra preclusa sul piano dottrinario e che ciò favorirebbe l'enucleazione di un

ethos comune dell'umanità⁶⁵. Non v'è dubbio, infatti, che tutte le religioni concordano su alcuni imperativi etici fondamentali, quali, ad esempio, il non uccidere gli innocenti, il non mentire, il rispetto del matrimonio e della famiglia... Molte religioni conoscono la *regola aurea* almeno nella sua forma negativa, cioè del non fare agli altri quello che non vorremmo fosse fatto a noi stessi.

Questi elementi di comunanza sono indubitabili ed è questa una ricerca di accordo che non bisognerebbe interrompere. In particolare bisognerebbe ricordare che v'è un approccio tipicamente 'religioso' ai problemi etici e alla comprensione dell'uomo. Si tratta di prendere l'umanità e il suo mondo così com'è, nella sua originaria creaturalità. Si tratta di considerare ogni uomo nella sua indigenza e sofferenza e non già soltanto nell'ottica dell'eguaglianza e della reciprocità⁶⁶. La religione non ha di fronte a sé né l'individuo illuministico dominatore della natura e costruttore di città di eguali, né gruppi sociali che s'identificano con essa. Da questo punto di vista è naturale che le religioni sottolineino la dimensione della solidarietà, della difesa del debole e dello svantaggiato, del povero e del sofferente. Tutte prospettive di cui la città umana non può e non deve dimenticarsi e che sono supportate da argomentazioni accessibili anche ai non credenti. Tra l'altro, si tratta di prospettive complementari che impediscono al valore liberale dell'autonomia di diventare una vera e propria ideologia, fonte di rinnovate discriminazioni, e al laicismo di trasformarsi in una religione di Stato.

Ed allora, in quest'ottica, si potrebbe parlare del ruolo pubblico della 'religione' in quanto tale, piuttosto che delle 'religioni'. Su questi temi le religioni, infatti, sono naturalmente alleate e potrebbero convergere nel difendere e rafforzare quella partico-

⁶⁵ Cfr., ad esempio, H. Küng, *Verso un'etica delle religioni universali. Problemi fondamentali dell'etica contemporanea in un orizzonte globale*, «Concilium», 26 (1990), 2, pp. 128-144.

⁶⁶ Ferry pensa a una categoria di 'diritti morali', che riguardano la persona nella sua singolarità e irripetibilità, cioè diritti che la persona può opporre all'invasione del pubblico nella sua sfera intima (diritti-personalità). In tal modo s'apre la possibilità d'un rapporto non simmetrico di riconoscimento «*tournee plutôt vers la souffrance du prochain que vers la liberté de l'Alter Ego*». Cfr. J.-M. Ferry, *Les puissances de l'expérience*, vol. II, Cerf, Paris 1991, pp. 116-222.

lare sensibilità nei confronti dell'umano e dell'umanizzazione che rende una società degna di essere abitata, cioè 'civile'⁶⁷. In un'epoca in cui viene minacciata la stessa sopravvivenza dell'umanità si tratta di battersi perché la vita sia e perché sia una vita buona, e si tratta di aver presente non solo gli individui o i popoli, ma anche l'umanità nel suo complesso⁶⁸. Tuttavia, ridurre a questo il ruolo pubblico della religione sarebbe insoddisfacente e, in definitiva, ingiusto.

La religione non è la morale. C'è una specificità del fatto religioso che è impossibile sopprimere e che bisogna rispettare. La religione non è la stampella della morale, che può benissimo, almeno in linea di principio, reggersi con le sue proprie gambe⁶⁹. Alla radice del fatto religioso, sia nelle religioni profetiche che in quelle naturali, sta – a mio parere – l'istanza primitiva ed originaria di salvare la vita umana e il senso ultimo dell'ordine del mondo in cui essa abita. In questo ogni religione aspira ad andare al di là di tutto ciò che è in linea di principio possibile all'umano, aspira a cieli nuovi e a una terra nuova, a prescindere dalla particolarità delle dottrine.

Ed ora c'è da chiedersi se proprio questo nucleo centrale del messaggio religioso debba restare fuori dalla problematica della

⁶⁷ Rinvio qui al contributo di Piepaolo Donati. Per una concezione vicina a quella di Donati cfr. D. Hollenbach, *Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture*, «San Diego Law Review», 30 (1993), per cui il ruolo pubblico del discorso religioso nelle società a democrazia pluralista è molto più nella cultura pubblica non politica che nelle argomentazioni specifiche riguardanti le questioni politiche. La sua funzione è quella di costruire un consenso pubblico sul tipo di popolo che si vuole essere, sui valori, gli impegni e le sensibilità. Tuttavia, Hollenbach riconosce – come d'altronde anche Donati – che non bisogna erigere una barriera impenetrabile tra la cultura e la politica (p. 900).

⁶⁸ Cfr. J. Moltmann, *Diritti umani, diritti dell'umanità e diritti della natura*, «Concilium», 26 (1990), 2, pp. 153-154. Mi sono, seppur ancor superficialmente, occupato dei rapporti tra le religioni e i diritti umani nel mio *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2000, pp. 183-188.

⁶⁹ Il pericolo maggiore della cristianità contemporanea è quello di perdere il senso della trascendenza e quello della vita eterna. Ma non già al modo dell'islamismo, che s'è riconciliato con la natura. Il cristianesimo non può che restare in un certo conflitto con la natura dei cui limiti e fragilità è consapevole. Un cristianesimo senza trascendenza sarebbe un cristianesimo morale e un cristianesimo sociale, ma perderebbe ogni ragione per distinguersi da una concezione secolare.

deliberazione pubblica. Certamente – come s'è già notato –, trattandosi di 'ragioni' accettabili solo per i credenti, non possono essere usate legittimamente nella deliberazione pubblica. Eppure questa non è fatta solo di discorsi e di argomentazioni esplicite, ma anche di testimonianze di vita. La deliberazione pubblica è una prassi complessa, non deve essere intesa come il ragionare nei salotti o nelle biblioteche, ma come il confrontarsi nella piazza della città dove si comunica in tanti modi. Una pratica di vita esibisce implicitamente le sue ragioni e si autogiustifica dagli effetti. Se il contenuto di una dottrina religiosa è mentalmente accessibile solo al credente, la pratica di vita da essa ispirata è manifesto anche al non credente.

«Abitando in città greche o barbare, come a ciascuno è toccato in sorte, ed adattandosi agli usi del paese nel vestito, nel cibo e in tutto il resto del vivere, danno l'esempio di una loro forma di vita sociale meravigliosa, e che, a confessione di tutti, ha dell'incredibile»⁷⁰. La dottrina resta nascosta e inaccessibile, ma gli effetti sono palesi sul piano sociale. Così non è stato raro il collegamento tra credenze 'incredibili' e dottrine o istituzioni che sono diventati fondamentali nell'ordine profano. E qui penso, ad esempio, ai rapporti tra il francescanesimo e la dottrina del diritto soggettivo e dell'uso dei beni in proprietà oppure ai legami tra il cristianesimo e la teoria economica di Locke. E anche se la secolarizzazione di queste e di altre pratiche sembra essersi ormai compiuta, resta in sospeso la loro giustificazione ultima. Cosa mettiamo al posto del Dio creatore e dispensatore dei beni della terra a tutte le creature?

Tutte le dottrine fondamentali del pensiero liberale hanno un'origine cristiana: la teoria dei diritti fondamentali, della proprietà e della giustizia, quella del rispetto dovuto ad ogni persona umana in quanto tale. La loro radice è teistica e, specificatamente, cristiana. Non possiamo dire che sia stata sostituita da una soddisfacente giustificazione secolaristica. Al suo posto c'è il vuoto⁷¹. Ed allora, perché non pensare che il fatto che sia ancora col-

⁷⁰ *Lettera a Diogneto*, capp. 5-6.

⁷¹ «We are now engaged in the business of developing ways of thinking about politics and justice that abandon that [Christian] orientation. As we do that, we – or, I should say, many of us – are determined to maintain as rich a sense as possible of the dignity of the human individual, the equality of worth of all men and

tivata questa radice teistica non possa portare ancora ulteriori benefici sul piano secolare? Il meno che si possa dire è che questa secolarizzazione non si è ancora definitivamente compiuta.

Accanto alla funzione politica delle dottrine teologiche bisogna porre quella degli stessi riti e pratiche delle comunità religiose. In uno studio recente sulla partecipazione alla vita politica del cittadino americano è stato dimostrato che l'appartenenza ad una Chiesa è un fattore di potenziamento della presenza attiva sul piano civico⁷². Qui per 'partecipazione attiva' s'intende impegnarsi in attività che direttamente o indirettamente influiscono sulle decisioni politiche. È stato messo in luce che lo sviluppo di queste abilità civiche negli appartenenti ad una Chiesa è indipendente dal loro stato socio-economico, dalla razza, dall'etnia e dal genere, cioè è ben più egualitario di quello proprio dei non credenti che spesso sono privi di luoghi d'integrazione sociale corrispondenti. Pertanto gli autori di questa ricerca di ampio respiro arrivano alla conclusione che negli Stati Uniti il terreno proprio per l'eguale accesso all'opportunità di apprendimento di abilità civiche è la Chiesa⁷³. Per la verità si nota anche che l'impegno politico degli appartenenti alle Chiese protestanti è ben più elevato di quello proprio degli appartenenti alla Chiesa cattolica⁷⁴, ma resta il fatto che la stessa pratica religiosa ha effetti

women, and the urgency and priority of justice. To pretend that we are already in possession of secular conceptions that enable us to do that would be foolish. On the contrary, what is striking about foundational writing in modern secular liberal thought is its dryness and relative inarticulacy. We talk about agents, and the requirements of agency; we talk about equal moral capacities; and we simply assert the priority of justice, while reducing it in our discussions to a matter of social policy and keeping faith with local understandings. It all sounds flat and monochromatic. In a number of ways the Christian conceptions out of which modern liberalism originated remain richer and deeper than their secular offspring. For that reason – and this is my point – they continue to offer themselves as resources and clusters of clues for the modern political debate» (Waldron, *Religious Contributions in Public Deliberation*, pp. 846-847).

⁷² S. Verba et al., *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1995.

⁷³ «The domain for equal access to opportunities to learn civic skills is the church» (*ibi*, p. 320).

⁷⁴ Per un'analisi dei motivi di questa differenza, tra cui – è bene ricordarlo – vi sono quelli legati al carattere non gerarchico delle Chiese protestanti, che favo-

benefici per l'educazione alle virtù del buon cittadino nella società democratica.

Una società politica, consapevole di un suo patrimonio di valori maturato nel tempo ma anche della sua incompiutezza, aperta al riconoscimento delle differenze e, quindi, anche delle diverse identità culturali, capace di esercitare la deliberazione pubblica senza cadere nel razionalismo ideologico, da una parte, e nell'emotivismo mediatico, dall'altra, si farà attenta all'apporto della religione e delle religioni per non disperdere risorse essenziali per la difesa della democrazia e per il raggiungimento della giustizia e della pace.

risce lo sviluppo di uno spirito laico non sempre adeguatamente promosso dal clero cattolico, cfr. D. Hollenbach, *Catholics as Citizens: Pastoral Challenges and Opportunities*, «A Journal of Catholic Thought and Culture», 3 (2000), 4, pp. 66-67 e, più in generale, R.B. Douglas - D. Hollenbach, *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*, Cambridge University Press., Cambridge 1994.