

Religion in the public sphere

Oxford – 26-29 agosto 2010

Questo il titolo del diciottesimo convegno biennale della *European Society of the Philosophy of Religion* che si è svolto dal 26 al 29 agosto 2010 a Oxford. Il tema è di grande attualità nel contesto europeo e contemporaneamente una vera e propria sfida a cui il vecchio continente è chiamato a far fronte. La *sfera pubblica* è stata declinata in senso sociologico e politologico, così da mettere al centro dell'attenzione sia la tensione tra privatizzazione della sfera religiosa e suo ruolo pubblico, gli aspetti più pratici riguardanti la legislazione e la giurisprudenza. Il tema inoltre è stato trattato sia da un punto di vista descrittivo, sia da un punto di vista prescrittivo, cioè sono stati delineati i variegati modi in cui le diverse nazioni europee si rapportano con la dimensione religiosa e si è tentato di offrire delle soluzioni condivisibili. La religione, inoltre, è stata intesa sia in senso generale, sia considerando le confessioni religiose tradizionali, sia tenendo conto delle tradizioni religiose che si presentano in Europa attraverso l'immigrazione; in quest'ultimo caso sono stati affrontati i temi dell'interculturalità e del multiculturalismo.

L'intero convegno si è articolato in un *keynote speech*, in quattro sessioni plenarie con due lezioni ciascuna e in quattro sessioni parallele che hanno visto una quarantina di studiosi più giovani presentare le loro ricerche. In attesa che gli atti vengano pubblicati in un prossimo numero della rivista on-line *Ars Disputandi*, organo ufficiale della ESPR, sintetizzo di seguito i punti salienti delle relazioni, evidenziandone gli aspetti critici e innovativi. La lezione magistrale, tenuta da Nicholas Wolterstorff, ha per titolo *Does Forgiveness Violate Justice?* Questa domanda nasce dal noto brano del *Proslogion* di Anselmo, dove il dottore medievale sembra suggerire che la punizione sia una delle condizioni della giustizia, dal che seguirebbe che il perdono sia inaccettabile in un ordine sociale giusto. Wolterstorff ha fornito un'analisi concettuale della nozione di perdono, distinguendo il perdono di chi ha commesso un atto malvagio dal perdono dell'atto in sé attraverso la categoria storia morale e storia personale. Con la stessa acribia ha esaminato la categoria di punizione, distinguendola dalla pena. Mutuando dalla filosofia del linguaggio la teoria degli atti linguistici, egli ha concluso, *contra* Kant, che il perdono viola la giustizia solo se il primo è assoluto e la seconda è intesa in senso legalistico, mentre il perdono è compatibile con la giustizia se si tiene conto di aspetti quali la riabilitazione, la protezione sociale e la deterrenza. L'impostazione proposta riguarda non solo la giustizia umana, ma anche la giustizia divina, tant'è che, come Wolterstorff

stesso ha sottolineato, alcuni spunti gli sono stati suggeriti dalla teologia ebraico-cristiana.

La prima sessione plenaria aveva per titolo *Religion and Law* ed è stata introdotta da Moxter e Clark. Il primo ha presentato i principali paradigmi storici del rapporto tra legge e religione, quali il progetto illuminista, l'età della secolarizzazione e il post-secolarismo. Soffermandosi sul caso della Germania, dove le confessioni religiose mantengono un ruolo garantito dalle leggi costituzionali, egli ha messo in luce i limiti del tentativo di far leva sui diritti naturali per fondare una relazione interna tra religione e sfera pubblica, suggerendo che nelle attuali società liberali è meglio rifarsi ad alcune intuizioni della teologia culturale perché capaci di considerare il valore simbolico e la fluidità del significato degli elementi di una religione. Clark condivide l'importanza della religione sia quale generatrice di senso e di scopo per la vita dei singoli individui, sia per l'importanza che riveste negli aspetti più quotidiani e persino banali della nostra esistenza. Tale consapevolezza implica secondo lui un approccio più pragmatico, quello cioè tipico delle società liberali.

Vroom e Leirvik hanno presentato il tema della seconda sessione plenaria: *Blasphemy and Offence*. La domanda sottesa a entrambi gli interventi è radicale: come è possibile, ammesso che lo sia, giustificare la proibizione della blasfemia da parte dell'autorità statale? I modelli presi in considerazione sono diversi e dipendono dalle diverse concezioni della religione, dello stato e della loro relazione. Il divieto di blasfemia può dipendere da un comando religioso (come nel caso degli stati teocratici), da una generica applicazione della regola d'oro (negli stati moderni), dal fatto che venga offesa una comunità o dal fatto che vengano offesi gli ideali di un individuo. In questi ultimi casi il riferimento alla trascendenza viene meno, così come quello all'aspetto religioso: ciascuno ha diritto alla propria cultura e alle proprie opinioni, indipendentemente dalla loro connotazione religiosa, estendendosi piuttosto anche alla sfera etnica o sessuale e all'integrità fisica. Il divieto di offesa deve però essere controbilanciato dal diritto alla critica. In quest'ottica può essere utile distinguere l'I dal *self*, cioè quello che inerisce a una persona in quanto tale, da quello che ella vorrebbe essere attraverso valori acquisiti e scelti. Il totale disaccordo, addirittura l'odio, verso determinati modi di vivere non è del tutto intollerabile, quanto il nullificare il modello di vita altrui senza proporre nulla di costruttivo. Lo stato ha in questo caso la responsabilità di favorire l'interazione tra persone di opinioni diverse per il loro e per il suo stesso bene. Sempre lo stato però dovrebbe rimanere il più neutrale possibile, tanto da proibire la blasfemia, senza però punirla; questo suggerimento, apparentemente paradossale, richiama le distinzioni tra restrizioni legali e responsabilità morale e tra diritto legale e obbligazione morale.

Religious Freedom era l'argomento della terza sessione plenaria. Trigg ha individuato la nascita della tensione tra libertà e religione nell'Illuminismo. Tale corrente sottolineava l'importanza della libertà, dell'autonomia e della ragione, ma mentre i platonici di Cambridge mostrarono come tali aspetti hanno una connotazione religiosa e, in ultima analisi, teologica, gli altri illuministi si limitarono a contrapporre la libertà all'autorità di qualsiasi tipo e a rifiutare la religione, associandola alla superstizione. La rilevanza della religione per la moralità e per il bene di un'intera società

nel contesto pluralista contemporaneo è un qualcosa di discusso e discutibile. Il dato da cui partire è però l'illusorietà della perfetta neutralità. Ogni discussione inevitabilmente coinvolge degli esseri umani che hanno un orientamento religioso per natura, come hanno mostrato le ultime ricerche di scienze cognitive. L'ateismo non è una posizione di partenza, perciò non deve esserlo nelle discussioni pubbliche. Se nessun uomo è ateo per natura, allora la tolleranza non è sufficiente: è necessario garantire e promuovere la libertà religiosa, tanto degli individui, quanto, soprattutto, delle comunità di fede. La pretesa di una singola religione di detenere verità universali, non implica di per sé l'incapacità di partecipare al dibattito pubblico e di rendere le proprie credenze disponibili al pubblico esame. Limitarsi a perpetuare la neutralità religiosa in seno alle democrazie liberali, come continuano a fare la maggior parte delle istituzioni comunitarie europee, rischia di aprire le porte a un pernicioso relativismo dagli esiti incontrollabili e nefasti. Modelli legislativi più coerenti sarebbero quelli statunitense e canadese. Mostrando apprezzamento per la relazione di Trigg, Gräß-Schmidt ha mostrato come la libertà religiosa vada considerata addirittura il fondamento di tutte le altre libertà. In quest'accezione la libertà religiosa è un diritto umano fondamentale e inalienabile. La riforma luterana ha contribuito a presentare la libertà come libertà di coscienza, che poi è l'accezione di libertà oggi comunemente accettata. Questo slittamento implica la rilevanza del tutto particolare per l'autodeterminazione e dunque, *in primis*, per la scelta del proprio credo religioso. Se le società pluralistiche non saranno in grado di supportare il diritto a questa scelta, violeranno pertanto la libertà individuale e sottrarranno alle persone la loro dignità, svuotando di significato la stessa tolleranza. Tale impostazione presuppone l'esistenza di un concetto pre-legale di dignità umana e di una nozione metafisica di verità connessa alla libertà attraverso l'ermeneutica.

Infine la quarta sessione plenaria, dedicata a *Multiculturalism and Pluralism in Secular Society*. La prima relazione, tenuta da Roald, ha valutato criticamente il multiculturalismo dalla prospettiva femminista. Per ovviare all'ambiguità del multiculturalismo, la relatrice ha proposto di distinguerne una versione forte da una debole, caratterizzando il primo in senso liberale e riconoscendo al secondo una maggiore capacità di tutela delle minoranze. Il multiculturalismo deve tenere conto dei contesti culturali delle società che intende promuovere e delle modalità di educazione dei diversi gruppi presenti, se vuole essere efficace. Esso inoltre deve riuscire a gestire non solo la pluralità di comportamenti, ma deve essere capace di supportare la diversità con cui le religioni e le culture si autocomprendono. De Wit ha completato il quadro prospettato da Roald, declinando in senso multiculturalista le nozioni di tolleranza e legalità, svelando come alcuni pregiudizi di matrice ed eurocentrica vizino la teoria multiculturalista in sé. Il problema maggiore è la tendenza a pensare agli europei come a coloro che "hanno" una cultura e che devono pertanto aiutare in qualche modo gli altri, che "sono" culture "diverse". In questo modo si dà un modo asimmetrico di concepire le diverse culture che travia ogni teoria, pur con tutte le buone intenzioni. Le moderne democrazie pluraliste hanno il compito di garantire la coesistenza di persone differenti e, per perseguire questo scopo, non possono né santificare, né sacrificare le rispettive singolarità, ma semplicemente renderle "visibili".

Le relazioni delle sessioni parallele hanno puntualizzato alcuni aspetti e trattato temi complementari a quelli appena presentati. Identificando in sintesi nuclei tematici ricorrenti, esse hanno contribuito: a far conoscere la condizione del rapporto tra istituzioni religiose e stati europei (Russia e paesi da poco emancipatisi dall'ateismo di Stato), tra stati e particolari gruppi religiosi (Ebrei); a riflettere sui limiti del relativismo di Rorty e Vattimo; a presentare il dibattito interno al liberalismo e quello interno al collettivismo; a ricordare l'opportunità di riflettere sul pensiero di autori ormai classici sull'argomento (Rawls, Habermas, Levinas); a valutare il contributo di singole confessioni religiose (prospettiva "dogmatica") o di determinate impostazioni filosofiche (inclusivismo ed esclusivismo in Plantinga e Hick); a offrire la testimonianza di esperienze particolari (legislazioni, creazioni artistiche, ecc.).

Nonostante la varietà delle tematiche considerate, sono emersi alcuni punti condivisi che mi limito a elencare schematicamente: è necessario tenere presente che l'agire pubblico non è mai perfettamente razionale, ma ha sempre una componente emotiva; la neutralità della sfera pubblica nei confronti della religione è una mera astrazione; la secolarizzazione è l'esito di un processo, non una posizione di partenza; è urgente attrezzarsi contro il rischio di una "dittatura razionalistica" e di un "assolutismo illuminista"; la *ration alone* deve essere abbandonata a favore di una più concreta e plausibile *ration informed from*. Molte sono le domande sollevate, che impegneranno gli studiosi nel proseguo delle loro ricerche. In particolare si tratterà di approfondire l'origine dei diritti umani: un generico spirito cristiano? La *forma mentis* del protestantesimo? L'esigenza delle minoranze in risposta alla modernità omologante? La fondazione dei diritti umani è stata comunque presentata quale cartina di tornasole per valutare il rapporto tra religione e sfera pubblica, in quanto la fondazione dei diritti umani stessi è o direttamente teologica o informata religiosamente attraverso l'antropologia, come suggerisce Finnis riprendendo Tommaso.

Degna di nota la metodologia prescelta: il punto di partenza è quasi sempre stata l'esperienza concreta, su cui poi si è riflettuto in vista di una proposta teoretica. I riferimenti ai testi legislativi in vigore o in discussione, i casi di cronaca quali la pubblicazione delle vignette anti-islamiche in Danimarca, i saggi di Rushdie e così via non sono stati utilizzati solo come esempi emblematici, ma come paradigmi e sfide concrete da affrontare e da cui iniziare a discutere.

In generale si è assistito allo slittamento dallo studio delle dinamiche della secolarizzazione alla tematizzazione del rapporto tra istituzioni religiose e stati. La controversia tra chi promuove il rapporto tra religioni e dibattito pubblico e chi vorrebbe limitarlo, passa attraverso nozioni chiave della filosofia politica, quali democrazia, buon governo, liberalismo. Quest'ultimo, nello specifico, è dibattuto tra il proporre valori autonomi (il caso francese è il più rilevante) e la protezione dei valori già esistenti. Anche la prospettiva antropologica deve essere affrontata con decisione: quale il rapporto tra cultura e natura? Chi è l'uomo? Che cosa desideriamo per lui? Che cosa distingue la persona dal mero cittadino? Le urgenze della globalizzazione e l'incalzare dei flussi migratori costringono talvolta a mettere da parte le grandi costruzioni teoretiche per concentrarsi su questioni pragmatiche:

esistono almeno a questo livello punti comuni di collaborazione? Se sì, qual è il loro rapporto con teorie più comprensive, ammesso che tale rapporto sia auspicabile?

Il monito più ricorrente è stato l'invito, da una parte, a non dimenticare la lezione di Socrate, suicida per blasfemia, e, dall'altra, a non dimenticare il ruolo implicito che il cristianesimo ha ricoperto – e ricopre – nella cultura occidentale e nell'esperienza americana. Questi due moniti tradiscono i due limiti maggiori dell'intero convegno: la non sempre adeguata attenzione alla dimensione storica e la talvolta scarsa applicazione di categorie prettamente filosofiche. Una chiara prospettiva diacronica e il saggio uso della tradizione filosofica favorirebbero il superamento di distinzioni sottili e talvolta sofistiche, proprio come hanno mostrato alcune relazioni che hanno fatto un appropriato uso della storia e della filosofia. Ciò non deve stupire se si considera la composizione della ESPR. Le nazioni maggiormente rappresentate sono la Gran Bretagna, la Germania e il Benelux. Assenti i paesi di lingua latina, eccezion fatta per una dignitosa presenza italiana. Tale distribuzione geografica spiega perché i fenomeni religiosi vengano approfonditi dal punto di vista delle altre scienze umane, rischiando di trascurarne l'originalità, la storicità e l'interazione con la filosofia. Nell'Europa continentale, infatti, la filosofia della religione fa parte dei dipartimenti umanistici, a fianco di sociologia, psicologia, teologia, discipline politiche e artistiche, per la maggior parte avvezze al metodo ermeneutico. La consapevolezza esplicita di questo aspetto aiuterebbe il lavoro del nuovo presidente della ESPR nel biennio 2011-2, Peter Jonkers, già attivatosi per organizzare il diciannovesimo convegno dell'associazione in Olanda. Questo prossimo appuntamento ufficiale si preannuncia interessante e fecondo come quello appena concluso; esso avrà infatti per tema *Mind, Brain and Religion: Interpreting Human Nature*.

Marco Damonte
Università degli Studi di Genova
marco.damonte@unige.it