

Modalità prima :

Una delle idee guida del pensiero della modernità, fino a tempi recentissimi, era quello dell'esaurimento del discorso religioso. Da qualche tempo la religione torna ad essere motivo importante della vita collettiva, seppure in misura e in forme diverse da paese a paese. Se il rapporto con la pratica religiosa resta problematico, e se gli insegnamenti religiosi sul piano morale vengono accolti in maniera erratica e volontaristica, nel discorso pubblico, in occidente e fuori, le prospettive escatologiche del discorso religioso hanno acquisito nuovo fascino. Quali ne sono le ragioni?

le idee

Se l' Europa non difende le conquiste dell' Illuminismo

RALF DAHRENDORF

ANCORA recentemente si poteva pensare che almeno in Europa non vi fossero più tabù. Un processo iniziato con l' Illuminismo era arrivato a un punto in cui «tutto era permesso». In particolare in campo artistico, ormai si potevano dire o mostrare, praticamente senza più limiti, cose che appena ieri sarebbero apparse profondamente offensive. Due generazioni fa, nella maggior parte dei paesi c' erano censori che cercavano di impedire ai più giovani di vedere un certo tipo di film, e arrivavano persino a mettere al bando determinati libri. Ma a partire dagli anni ' 60 questo controllo si è gradualmente allentato, e ha finito per lasciare libero corso anche alla sessualità più esplicita, alla violenza e alla blasfemia - benché considerate sconvolgenti da molti come manifestazioni di un mondo illuminista. Ma lo sono effettivamente? Davvero non esistono più limiti? Fuori dall' Europa, la caduta di ogni tabù non è mai stata completamente accettata; e di fatto, anche nel vecchio continente permane qualche divieto. In Austria, lo storico David Irving è tuttora in carcere per aver negato la realtà dell' Olocausto. Naturalmente si tratta di un caso particolare: la negazione di una verità ben documentata di quella portata rischia di aprire la strada a nuovi crimini. Ma siamo certi di poter sempre rispondere con chiarezza all' antica domanda su cosa sia la verità? Qual è esattamente il senso della nostra insistenza sull' ammissione del genocidio degli armeni come condizione per accogliere la Turchia nell' Unione europea? Siamo tanto certi della teoria evoluzionista di Darwin da poter escludere dall' insegnamento scolastico ogni nozione alternativa della genesi? Chi ha a cuore la libertà di parola si è sempre posto il problema dei suoi limiti, uno dei quali va ravvisato nell' incitamento alla violenza. Se in un teatro affollato qualcuno si alza in piedi gridando «fuoco!» quando non si vede traccia di incendio, l' autore del falso allarme si rende responsabile delle conseguenze della calca che ha provocato. Ma se poi il teatro va veramente a fuoco? È in questo contesto che potremmo vedere l' invasione dei tabù islamici nella società illuminista, per lo più non musulmana. Al punto in cui siamo dalla fatwa pronunciata contro Salman Rushdie

per i suoi «Versi satanici», all' assassinio di una suora in Somalia, in risposta alla lezione tenuta a Ratisbona dal papa Benedetto XVI, o all' annullamento della rappresentazione berlinese dell' Idomeneo di Mozart per via delle teste mozzate dei fondatori di varie religioni, tra cui quella di Maometto c' è chi fa ricorso alla violenza e all' intimidazione per salvaguardare i tabù di una particolare religione. Sorgono qui alcuni interrogativi non sempre facili da risolvere per i civilizzati difensori dell' illuminismo. Sarebbe giusto, e fors' anche necessario, proprio per preservare un mondo illuminista, dar prova di tolleranza e rispetto nei confronti di chi coltiva le proprie specifiche credenze. C' è però un altro aspetto della questione: le reazioni violente alle idee non gradite sono sempre ingiustificabili, e non possono essere accettate. Giustificare gli attentatori suicidi sostenendo che i loro atti esprimano un risentimento comprensibile vuol dire svendere volontariamente la propria libertà. L' autocensura è peggiore della censura, perché è una rinuncia deliberata alla libertà. Perciò dobbiamo difendere Salman Rushdie, i caricaturisti danesi e i cultori dell' Idomeneo anche al di là delle nostre personali preferenze. In una comunità illuminista, chiunque non gradisca queste manifestazioni può disporre di tutti gli strumenti della critica e del dibattito pubblico. Oltre tutto, nessuno è obbligato a comprare un certo libro, o ad ascoltare una particolare opera lirica. Quanto sarebbe povero il mondo se si vietasse di dire qualunque cosa possa rischiare di offendere una qualsiasi categoria di persone! Se una società multiculturale facesse propri i tabù di tutti i gruppi che la compongono, si finirebbe per avere ben poco di cui parlare. Le recenti reazioni all' espressione di vedute considerate offensive da certuni non sono di buon auspicio per il futuro della libertà. E' come se il mondo fosse investito da una nuova ondata contro illuminista; come se a dominare la scena fossero ormai le posizioni più chiuse e restrittive. Contro queste reazioni è necessario riaffermare con forza una posizione illuminista, difendendo il diritto di tutti a dire anche le cose per noi più detestabili. Questo è uno dei principi basilari della libertà. Perciò l' Idomeneo va rappresentato, e i libri di Salman Rushdie devono andare in libreria. La decisione di pubblicare vignette offensive per chi crede in Maometto (o se del caso, per chi crede in Cristo) va affidata al giudizio, o magari al gusto dell' editore. Io forse non lo farei, ma difendo comunque il diritto di chi decide di farlo. Quanto all' esigenza, a fronte dei recenti incidenti, di un «dialogo tra le religioni», è una questione discutibile. Più della conciliazione, mi sembrerebbe appropriato un dibattito pubblico per fare chiarezza su questi casi, in un senso o nell' altro. Le conquiste dell' illuminismo sono troppo preziose per essere trasformate in valori negoziabili. Oggi il nostro compito è batterci per la loro difesa.

Religione: un trionfo controverso

di Jürgen Habermas

in *"la Repubblica"* del 12 settembre 2007

All'interno della comunità scientifica dei sociologi, la tesi della secolarizzazione è divenuta oggetto di controversia durante gli ultimi due o più decenni. Non riesce a fugare il sospetto di avere semplicemente trasformato i luoghi comuni culturali della *intelligentsia* occidentale fra il 1870 e il 1910 in una grande narrazione. Successivamente, alla luce della non infondata critica a una prospettiva ristrettamente eurocentrica, si è persino parlato della "fine della teoria della secolarizzazione". Per lungo tempo gli Stati Uniti, i quali rimangono la forza trainante della modernizzazione pur con la intatta vitalità delle loro comunità religiose e la stabile proporzione di cittadini religiosamente orientati e attivi, sono stati considerati la grande eccezione al trend secolarizzante. Ma da una prospettiva estesa globalmente anche alle altre culture e religioni storiche, gli Stati Uniti sembrano adesso esemplificare la norma.

Da questo punto di vista revisionista, l'evoluzione dell'Europa, il cui razionalismo occidentale era una volta considerato il modello per il resto del mondo, rappresenta la vera e propria eccezione (*Sonderweg*). Soprattutto, la convergenza di tre fenomeni interconnessi crea l'impressione di una "rinascita della religione" su scala mondiale: l'espansione dell'attività missionaria, la radicalizzazione fondamentalista, e l'utilizzo strumentale del potenziale di violenza proprio di tutte le principali religioni storiche.

(...) Non posso entrare nel dettaglio della controversia fra i sociologi riguardo alla presunta eccezione costituita dalle società secolarizzate dell'Europa nel contesto di una società mondiale in mobilitazione religiosa. La mia impressione è che i dati raccolti su scala globale forniscano un sostegno sorprendentemente robusto ai difensori della tesi della secolarizzazione. Mentre le società affluenti e sviluppate vanno diventando sempre più secolari, la società mondiale diventa sempre più religiosa a motivo dei più elevati tassi di natalità dei paesi in via di sviluppo, più poveri.

Naturalmente la diffusione dinamica della religione non può essere spiegata unicamente in termini di trend demografici. Un esame più approfondito dei contesti pertinenti tende a confermare l'ipotesi che esista una connessione fra insicurezza esistenziale e bisogno religioso. Vari tipi di gruppi egualmente svantaggiati in America Latina, Asia orientale ed Africa, per esempio, sono i più ricettivi nei confronti dei messaggi provenienti dai leader delle mega-chiese evangeliche. La radicalizzazione fondamentalista e l'utilizzo strumentale delle comunità religiose può anche ricevere una spiegazione compatibile con la tesi della secolarizzazione.

Lo sviluppo della coscienza religiosa negli Stati Uniti non quadra con il modello della secolarizzazione avanzante. Ma Norris e Inglehart offrono due spiegazioni per la vitalità religiosa della società americana. In primo luogo offrono una spiegazione demografica sulla base del tasso, relativamente alto, di immigrazione da società prevalentemente tradizionali caratterizzate da orientamenti religiosi e alti tassi di natalità. E, in secondo luogo, propongono una spiegazione strutturale che fa perno sulla debolezza dei sistemi di previdenza sociale negli Stati Uniti i quali, a differenza di quanto ancora avviene in larga parte in Europa, sono inadeguati al compito di proteggere i settori vulnerabili e deboli della popolazione dai rischi sociali di un sistema capitalistico senza ammortizzatori. (...)

S. N. Eisenstadt interpreta l'idea di una società mondiale multiculturale come una formazione culturale nuova che attraverso la sua dinamica globale di modernizzazione si è egualmente svincolata da tutte le civiltà tradizionali. La prospettiva generalizzante della teoria sociale viene così a combinarsi con la prospettiva comparativa propria dello studio delle civiltà. Sulla base di un'infrastruttura sociale globalizzata (la cui caratteristica primaria è un pertinace orientamento al controllo tecnico-scientifico della natura, all'esercizio burocratico del potere e alla produzione capitalistica di ricchezza) la modernità oggi costituisce in qualche modo l'arena comune in cui civiltà differenti si incontrano nel corso del loro modificare tale infrastruttura in modi più o meno

rispondenti alla propria cultura. Al tempo stesso, le civiltà si confrontano sul terreno delle diverse versioni della autocomprensione della modernità che fanno loro capo. (...)

Visto in questa luce, il dibattito sulla secolarizzazione assume una direzione nuova. Il problema non è più se nelle condizioni sociali moderne la religione sia destinata a scomparire dalle menti dei cittadini e a perdere ogni rilevanza pubblica. Per il momento dobbiamo confrontarci con la presenza vitale delle religioni che si espandono. Al tempo stesso non vi sono che società più o meno moderne, impegnate in una controversia sempre aperta sul significato del progetto della modernità mentre si trovano a fronteggiare certi fatti fondamentali, quali: le pressioni razionalizzanti e individualizzanti provenienti da qualsiasi tipo di società di mercato e amministrazione statale; discorsi legali, economici e scientifici che producono una forma falsificabile di sapere mondano; il pluralismo delle visioni del mondo e delle forme di vita che rappresentano in ciascun caso alternative rispetto alla propria fede ed ethos.

Pertanto la questione del rapporto fra modernizzazione e secolarizzazione si pone in modo differente: nel venire alle prese con questi fatti, possono le culture resistere alla spinta verso l'autodistanziamento riflessivo? Nel loro cammino verso una modernità multiculturale, le culture sapranno trasformare il loro originario orientamento religioso e sapranno fornire risorse cognitive atte a scindere credenze minime e generalmente accettabili - e in questo senso laiche - da descrizioni spesse ed argomentazioni che dipendono da specifiche religioni o concezioni esistenziali del mondo? In questo caso, la società mondiale multiculturale andrà verso una specificazione funzionale delle tradizioni e delle comunità religiose che ne preservi l'influenza pubblica, senza purtuttavia pregiudicare la legittimazione laica, autonoma o "freestanding", della politica e del diritto (John Rawls)?

Soltanto a queste condizioni le spinte verso una costituzionalizzazione liberale del diritto internazionale avrebbero una qualche possibilità di successo. Se, al contrario, dovesse risultare che la cosiddetta "scuola realista" ha ragione nell'assumere che una cosa come la "giustizia fra le nazioni" è impossibile a motivo della chiusura semantica propria di visioni del mondo incommensurabili, il meglio che si potrebbe sperare sarebbe una concezione dell'ordine mondiale alla Carl Schmitt, la quale immagina un mondo diviso fra "emisferi" imperiali e pacificato attraverso la proibizione dell'intervento da parte di "potenze straniere".

A questo punto della argomentazione dobbiamo evitare il pregiudizio secondo cui starebbe all'interlocutore religioso entrare o meno nel discorso interculturale ed apprendere da esso. Ipotizziamo, in via controfattuale, che tutte le principali comunità religiose avessero già tratto benefici dalla riflessività incastonata nelle forme moderne di vita e avessero raggiunto un accordo interculturale intorno a una costituzione politica per la società mondiale multiculturale. Il processo che avrebbe condotto a questo esito si sarebbe protratto a lungo e sarebbe stato ripetutamente interrotto da regressioni temporanee.

Ma, nonostante il disaccordo persistente riguardo alla corretta autocomprensione della modernità, tale processo avrebbe nondimeno in ultima analisi condotto all'accettazione delle regole e procedure proprie di un - diciamo - sistema giuridico internazionale costituzionalizzato. Il processo avrebbe filtrato un particolare insieme di argomentazioni, ossia quelle argomentazioni concettuali, empiriche, scientifiche, morali e giuridiche che si sono dimostrate convincenti per tutte le controparti alla luce della esperienza condivisa delle moderne condizioni di vita, nonostante la diversità delle concezioni del mondo. La facoltà da cui questo insieme di argomentazioni dipende può essere chiamata "ragione laica".

Questa genealogia presenta però un quadro incompleto, poiché nel nostro esperimento mentale abbiamo sinora considerato controparti le cui diverse mentalità sono condizionate dal background religioso delle loro tradizioni culturali. Un ulteriore tipo di disaccordo che va superato è quello fra cittadini (o elites) religiosi e cittadini (o elites) secolari, che tocca trasversalmente le società civili di tutti i paesi. Queste controparti si scontrano intorno al modo in cui la ragione laica stessa debba essere intesa.

I sostenitori di tradizioni forti e dottrine comprensive pervengono a condividere - secondo il

modello rawlsiano del consenso per intersezione - i principi fondamentali della costruzione di un ordine politico giusto, ciascuno a partire dall'orizzonte della propria visione del mondo. Per i credenti, le argomentazioni pubbliche - e, in questo senso, laiche - a sostegno di principi condivisi della giustizia politica, traggono la loro persuasività dal fatto che possono essere ricollegate con le premesse delle loro rispettive visioni del mondo; come un modulo esse calzano con tutte le visioni del mondo ragionevoli.

Su questa base, nell'ambito pubblico conteranno solo quelle argomentazioni che non mettono in questione la pretesa di verità della religione e della metafisica in quanto tali. Per contro, quegli individui i quali traggono la loro comprensione del mondo e di se stessi esclusivamente da fonti secolari posseggono una concezione meno restrittiva della ragione laica. Per loro la "ragione" non è quanto rimane come minimo comune denominatore nel conflitto fra visioni del mondo, bensì una autorità a se stante. Mentre da una prospettiva religiosa il ventaglio di argomenti secolari è ristretto fin dall'inizio, così che non possano sorgere dissonanze cognitive per le persone di fede, dal punto di vista secolare solo la ragione determina, illuminandolo di luce propria, ciò che in ciascun caso può contare come una buona o una cattiva argomentazione.

Ciò non conduce necessariamente a una valutazione spregiativa dell'intenzione etica e del potenziale contenuto di verità insito nelle dottrine religiose e nelle visioni metafisiche del mondo; rende possibile un mite agnosticismo. Tuttavia, una pesante riserva laicista posta dai non-credenti riguardo alle dottrine profetiche e alle visioni metafisiche del mondo potrebbe senz'altro condurre a un'escalation conflittuale fra campi opposti - tanto all'interno di una cultura quanto su scala globale - suscettibile di diventare altrettanto profonda quanto i conflitti fra fedi religiose ostili.

Quando la componente secolare esclude i concittadini religiosi dal novero dei contemporanei e li tratta come esemplari da proteggere, come specie in via di estinzione, ciò corrode la sostanza stessa di una eguale appartenenza all'universo delle persone razionali. E senza quest'ultima concezione la eguale cittadinanza goduta dai membri di una comunità democratica verrebbe consegnata alle incerte sorti di un mero *modus vivendi*. Altrove ho preso in esame le implicazioni di ciò per la stabilità di uno stato costituzionale. Qui però, parlando di secolarizzazione, ci interessa la differenza fra un'autocomprensione laica e un'autocomprensione laicista della modernità.

Riassumo. Lo studio comparativo delle civiltà disegna l'immagine di una pluralità di cammini evolutivi, lungo i quali le principali civiltà, religiosamente plasmate, nel loro confrontarsi con la medesima infrastruttura, sviluppano versioni diverse della modernità ed egualmente sviluppano molte visioni della modernità. Questa immagine di una società mondiale multiculturale alla ricerca di principi condivisi di giustizia politica stimola un esame del nostro concetto di ragione laica così come si è sviluppato in Europa a partire dalla prima modernità.

Ho integrato il concetto di società mondiale multiculturale con un livello cognitivo condiviso che permetta almeno un debole accordo intorno a ciò che potrebbe contare come "giustizia fra le nazioni". Il successo di questa integrazione, però, dipende non soltanto dal fatto che tutte le comunità religiose si aprano all'assimilazione cognitiva dei fondamentali della modernità. Nelle società post-secolari si pone l'ulteriore questione di un complementare processo di apprendimento da parte delle mentalità secolari, il quale ponga in discussione ogni autocomprensione restrittiva di ciò che intendiamo per ragione laica.