

Francesco D'Agostino

Diritto e religione

1. In Paradiso non c'è diritto, ma solo giustizia (che, nel Paradiso cristiano, coincide con l'amore). Nemmeno all'Inferno c'è diritto, ma solo giustizia (una giustizia infernale, che paradossalmente, per i cristiani, è pur sempre radicata nell'amore di Dio). Sulla terra, invece, non c'è giustizia, ma diritto. Questa scissione, che Kant teorizzava come un'insuperabile *Spaltung* tra mondo intelligibile e mondo sensibile, dà al diritto l'*instabilità* che tutti conosciamo e lo pone all'affannosa ricerca di un *fondamento*. Tradizionalmente, almeno fino all'avvento del giusnaturalismo moderno, questo fondamento aveva un carattere religioso. Di qui, fino a epoche molto recenti, il costante riferimento nel linguaggio giuridico a Dio, sia nel diritto privato e processuale (la promessa e il giuramento), che nel diritto penale (per distinguere la vendetta dalla giusta pena), che nel diritto pubblico (per qualificare la sovranità come *originaria*, non dipendente cioè dal fatto storico che potesse averla prodotta), che nel diritto internazionale (per garantire il rispetto dei trattati). Il contenuto di *verità* proprio del *religioso* appariva tradizionalmente l'unico in grado di garantire al diritto un *fondamento non arbitrario*.

2. Il fondamento religioso del diritto viene oggi, in genere, misconosciuto. Agli inizi dell'epoca moderna Grozio lo ritiene superfluo, ritenendo che fosse sufficiente il riferimento alla ragione per dare al diritto un fondamento adeguato: la sua prospettiva sembrò trionfare definitivamente già all'epoca della Rivoluzione francese, ma il tentativo di Hébert (e dei giacobini più estremisti) di istituzionalizzare l'ateismo gli costò la testa, quando Robespierre ritenne indispensabile imporre il culto dell'*Essere supremo*, cioè di Dio, come garante ultimo dei valori sociali. Quello che non riuscì a Hébert è invece riuscito a tanti suoi innumerevoli e inconsapevoli seguaci: oggi si ritiene concordemente che il diritto debba avere una fondazione autonoma, perché il *religioso* non sarebbe compatibile con l'orizzonte secolare proprio della modernità. Critica che può ulteriormente essere sviluppata secondo due direttrici: la religione sarebbe una dinamica filosoficamente premoderna e politicamente non democratica.

3. Il *religioso* sarebbe un paradigma da ritenere ormai improponibile *filosoficamente*, perché gravato da un'opzione metafisica, oggi non più sostenibile. La

ragione scientifica imporrebbe alla ragione filosofica di sbarazzarsi di ogni residuo metafisico e di ogni suggestione spiritualistica, di limitare il proprio ambito di operatività alla riflessione sulle dimensioni linguistiche e pragmatiche dell'esperienza. La crisi della *metafisica* e della *religione*, che caratterizzerebbe in modo irreversibile il pensiero moderno, e il progressivo imporsi del *naturalismo*, in specie nelle diverse versioni *darwiniane* che oggi vanno di moda, decostruirebbero la *natura* come principio *onto-assiologico* e renderebbero quindi impensabile la teorizzazione di qualsivoglia *legge naturale*, che solo sul carattere *assiologico* della natura può trovare il proprio fondamento.

4. In direzione analoga si muove l'altra critica al paradigma religioso, quella di più spiccata connotazione *politica*. Secondo questa prospettiva, il paradigma classico oggi non sarebbe più proponibile, perché l'invenzione più straordinaria della modernità, cioè lo Stato *costituzionale-democratico*, avrebbe il carattere di un'istituzione non solo sociologicamente, ma assiologicamente *secolare*, caratterizzata dal primato del principio di *laicità*, ritenuto l'unico principio capace di dare fondamento non conflittuale alla coesistenza civile. La *laicità* imporrebbe come *doverosa* la rinuncia a dare alla politica e al sistema dei diritti umani un qualsiasi fondamento religioso o trascendente: la politica e la legislazione dovrebbero essere pensate come il prodotto *artificiale* di una continua contrattazione tra i soggetti sociali, nel quadro di procedure formalmente corrette e pienamente condivise. Secondo questa linea critica, ai volenterosi che volessero fondare politicamente il sistema dei diritti umani non resterebbe altra via se non quella di fornirgli un fondamento *convenzionale*.

5. È sufficiente un accordo procedurale tra i cittadini per garantire i diritti dell'uomo? Ormai, dopo decenni di dibattiti politici, filosofici e ideologici, pochi concorderebbero nel dare a questa domanda una risposta positiva. La giustificazione *secolare* dello Stato, una giustificazione cioè che non è né vuole essere metafisica e – soprattutto – religiosa, è infatti fragile e fredda. Un simile Stato non può garantire l'*obbligo politico* né a maggior ragione quel rispetto per i diritti umani che è esigenza costitutiva della modernità. Il tema, come è noto, è espresso in forma mirabilmente sintetica da Ernst-Wolfgang Böckenförde, in un *teorema (Diktum)* molto citato: *lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti normativi che esso stesso non è in grado di garantire*. Questo teorema è ben difficile da confutare, almeno nella sua portata sociologica, al punto che alcuni suoi critici, anziché negarlo, si limitano a denunciarlo come *pericoloso*, in quanto sarebbe dotato di una valenza *politicalmente regressiva*, o a fare sarcasmi su una Chiesa che si lascerebbe facilmente distogliere dal culto della parola di Dio, per offrirsi come *puntello etico* delle società postmoderne¹. Sta di fatto che il *Diktum* di Böckenförde ci con-

1 Così G. ZAGREBELSKY, *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 10.

vince che non è possibile coltivare l'illusione che lo Stato possa attivare forme di solidarietà, indispensabili come base del diritto e dell'ordine sociale, se decide di rinunciare a ogni preventivo riferimento a paradigmi metafisici o religiosi, anche se cerchi di sostituirli con formule surrogatorie di diversa natura, come, per esempio, quella del *patriottismo costituzionale*.

6. Böckenförde ha messo il dito sulla piaga: nello Stato liberale i diritti umani, privati di qualsivoglia fondamento metafisico e religioso, si sono trasformati in mere *pretese soggettive e insindacabili* e per di più in pretese *insaziabili* (come è stato efficacemente affermato); la relazionalità, che nel suo calore antropologico è esperienza costitutiva del vivere sociale, senza un riferimento trascendente si cristallizza in forme burocratiche e corre il rischio di ridursi, secondo l'arguta espressione di Robert Putnam, a un *Bowling Alone*, a un gioco solitario e stupido, a una passione inutile. Il problema si dilata se si considera il carattere contraddittorio, sul piano formale (ma non su quello religioso!), dei due principali diritti umani, la *libertà* e l'*uguaglianza*: Bobbio, che fu capace a suo tempo di rilevare lucidamente questa contraddizione, non fu però mai in grado di risolverla, per la sua riluttanza a elaborare una consistente antropologia, riluttanza che peraltro accomuna tutti i filosofi radicati nel paradigma del pensiero secolare e portati a negare al religioso dignità teoretica.

7. Malgrado queste difficoltà, o forse proprio come conseguenza della loro lucida percezione da parte del pensiero secolare, l'esigenza di garantire un fondamento ai diritti umani aperto alla dimensione non solo della metafisica, ma anche della religione, resta primaria. Due tra i massimi intellettuali europei se ne sono mostrati profondamente e sinceramente consapevoli. In un pubblico dialogo svoltosi il 19 gennaio 2004 con l'allora Cardinale Ratzinger, Jürgen Habermas ha fatto fare un passo in avanti di grande rilievo al dibattito, sostenendo che la ragione laica dovrebbe ormai riconoscere che le grandi tradizioni religiose non precedono la modernità, ma sono pienamente e legittimamente costitutive delle dialettiche che la caratterizzano². Di qui una conseguenza di grande rilievo: per il filosofo tedesco, la modernità dovrebbe mostrarsi disponibile ad *apprendere dalla religione*. Habermas pone una sola condizione, che tale processo di apprendimento venga pensato onestamente come *postmetafisico* e come *complementare*. *Postmetafisico*, perché la ragione secolare non può che essere *autocritica* e rinunciare quindi a ogni pretesa fondazionale; *complementare*, perché esso dovrebbe essere tale da indurre anche le religioni a una rinuncia, quella alla loro tradizionale pretesa di autosufficienza. Trasportiamo queste considerazioni sul piano dei diritti. La ragione secolare dovrebbe

2 Il dialogo (*Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, pubblicato dalla "Katholische Akademie in Bayern" in "zur Debatte", XXXIV, 1/2004) appare in italiano nel volume J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, tr. it. di G. Colombi e O. Brino, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005.

rispettare la ragione religiosa, riconoscendole l'identità di fonte, di *produzione di senso* altrimenti non surrogabile (un riconoscimento che di per sé non induce però la ragione secolare a pensare che la ragione religiosa sia dotata di un fondamento). A sua volta la *ragione religiosa* dovrebbe riconoscere, accanto alle contraddizioni, alle ombre e – perché no? – accanto alla ferocia, anche i meriti altissimi del secolarismo illuministico, in particolare come quella forza che ha dato concretezza storica al principio cristiano della fraternità universale degli uomini, attraverso la proclamazione *pubblica* dei *diritti*, introducendo nella storia stessa una sorta di *punto di non ritorno*, analogo nel suo carattere istituzionale a quello, di carattere prioritariamente spirituale, veicolato dalla buona novella del Cristo.

8. Nella sua risposta ad Habermas, l'allora Cardinale Joseph Ratzinger ha fatto notevolissime concessioni all'interlocutore: prima tra tutte che la discussione tra pensiero secolare e pensiero religioso (che implica in buona sostanza quella della fondabilità dei diritti umani sulla legge naturale) non può avere un carattere esclusivamente *teoretico*, ma deve prendere sul serio le esigenze *comunicative* che sono tipiche del tempo in cui viviamo, contrassegnato da un pluralismo che non è riducibile alla contrapposizione di scuole filosofiche, ma a vere e proprie alternative di *visioni del mondo*. Egli ha riconosciuto che il modello argomentativo della legge e quindi del diritto naturale – adottato dai teologi cattolici e soprattutto dal magistero della Chiesa da secoli e secoli – appare in una società pluralistica secolare uno strumento *spuntato*. Affermazione forte e probabilmente sofferta, che non ha indotto però il Cardinale a riconoscere la debolezza *teoretica* di questo modello (che egli, anzi, ricostruiva in modo esemplarmente sintetico e lucido), ma solo la sua odierna, debole *comunicatività*. Sta di fatto, comunque, insisteva Ratzinger, che come è indispensabile riconoscere che la ragione religiosa, nella sua veste giusnaturalistica, appare oggi debole *a livello comunicativo*, così appare indispensabile ammettere gli analoghi limiti della ragione secolare: è la *ratio* in sé e per sé, sia quella teologica che quella metafisica, che quella scientifica, che sembra oggi non essere in grado di dare una risposta adeguata alla critica che viene formulata contro di essa in un'epoca di multiculturalismo: quella di essere un'elaborazione esclusivamente *occidentale* e funzionale al perverso imperialismo che ha pervaso e continua a pervadere lo spirito dell'Occidente, per il quale al *West* si contrapporrebbe *the Rest*, cioè tutto il resto del mondo – per riprendere l'efficace formula di Roger Scruton³. “In altre parole – concludeva Ratzinger – non esiste una formula per tutto il mondo, una formula, razionale, etica o religiosa che sia, sulla quale tutti siano concordi e che possa sostenere la totalità”. Una conclusione netta e inequivocabile, che potrebbe ad alcuni apparire una sorta di rassegnata resa al relativismo. Però, nel pensiero del Cardinale, non è così.

³ Cfr. R. SCRUTON, *The West and the Rest. Globalization and the Terrorist Threat*, Continuum, London/New York 2002; tr. it. di R. Caruso, *L'Occidente e gli altri. La globalizzazione e la minaccia terroristica*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

9. Non è così e non lo è, perché *la totalità esiste*, senza che per questo si debba negare che la dialettica *West/Rest* esista e sia allo stato attuale delle cose difficilmente componibile. *La totalità esiste*: basta questa ammissione per obbligarci a riformulare il quadro dialettico dell'insieme di cui stiamo parlando. *La totalità esiste* (se non si ama il linguaggio filosofico e il peso teoretico del termine *totalità* si può adottare un linguaggio geopolitico e riconoscere che il mondo è *globale*) e per il solo fatto di esistere chiede di essere presa sul serio, perché le patologie di cui può cadere preda esigono di essere sanate e non rimosse. Le colpe storiche della ragione religiosa (quelle di un giusnaturalismo rigido, pronto a confondere i *principi*, duttili e aperti, con *norme*, univoche e vincolanti, e destinato spesse volte a risolversi in un piatto *fondamentalismo*) e quelle, forse meno evidenti, ma altrettanto tormentose, della ragione secolare, anche nella sua versione scientifica (riassumibili nella depersonalizzazione dell'esperienza umana), esigono che l'alleanza proposta da Habermas tra pensiero secolare e pensiero religioso sia realmente simmetrica e venga in tal modo presa sul serio. Il pensiero religioso non può naturalmente pretendere che il pensiero secolare torni a darsi un fondamento teologico, così come non può pretendere che le strutture sociali della modernità rinuncino al principio di laicità, per tornare a rifondare il sociale sulla fede. A sua volta però il pensiero secolare – al quale quello teologico non deve chiedere alcun atto di pentimento – deve giungere a riconoscere non solo che il pensiero religioso è produttivo di valori, ma anche e soprattutto che la critica accanita che la modernità ha condotto nei suoi confronti si fonda su di un pregiudizio scienziata, quello per il quale non esiste altra forma di sapere se non quello riconducibile all'empiria e al calcolo (a una sorta di formula neocartesiana: *computo ergo sum*). La conoscenza opera lungo strade diverse e la fede è strumento autentico di conoscenza, anche se naturalmente ben diverso da quello strumento di conoscenza che è il corretto uso del metodo scientifico-empirico.

10. Il paradigma dei diritti umani può essere un ottimo esempio di quanto stiamo dicendo: nessun secolarismo, nessun approccio "scientifico" all'uomo, saranno mai in grado di dare un fondamento inconcusso ai diritti umani fondamentali. Concetti come la libertà, eguaglianza, autonomia, emancipazione, solidarietà, fraternità hanno acquistato non solo le loro *risonanze emotive*, ma soprattutto il significato oggettivo che possiedono solo nel contesto religioso ebraico-cristiano. Per essere *capiti*, i diritti hanno bisogno di essere *creduti*, prima ancora che di essere *condivisi*. *Credere nei diritti* non significa però formulare a loro carico una sorta di *scommessa*, che può pur essere psicologicamente fascinosa, ma che è antropologicamente vuota di senso: *credere nei diritti* significa radicare nel valore della persona umana *l'intelligenza che assume la conoscenza come una sfida*. Come ci ha insegnato Pascal, riprendendo antiche tematiche, *si conosce realmente solo ciò che si ama*.

11. Ipotizzando un'intelligenza originaria, un *Logos*, che *tiene insieme il mondo*, il credente non assume un atteggiamento ingenuo, premoderno o regressivo, come parte della cultura laicista tende a ritenere, né conferisce indebiti privilegi alla tradi-

zione razionalistica occidentale. Egli piuttosto elabora un'ipotesi che rende ragione della realtà che sta non solo sotto i suoi occhi, ma sotto gli occhi di tutti gli uomini e nello stesso tempo, elaborando questa ipotesi, le conferisce uno statuto assiologico. Se il mondo esiste, esiste perché ha un *valore* (ed è per questo che il mondo merita di essere conosciuto e studiato: lo dimostrano paradossalmente proprio i fautori del naturalismo darwiniano, che da una parte postulano un'evoluzione teleologicamente cieca, ma dall'altra ritengono ben *sensato* il progetto conoscitivo che assume l'evoluzione a proprio oggetto). La tentazione diabolica, quella che Goethe pone in bocca a Mefistofele: *denn alles, was entsteht, ist wert, dass es zugrunde geht – tutto ciò che esiste merita di tornare nel nulla*⁴ va rigettata non attraverso l'assunzione di atteggiamenti apodittici, ma attraverso un *sì* al mondo, alla vita e alla conoscenza, in quanto dimensioni che portano i segni di una trascendenza ontologica e assiologica, che per il credente assume il nome di Dio e per il metafisico quello di Essere, ma che anche per il non credente ha una propria evidenza, che si condensa nella stessa esistenza di chi, per il solo fatto di vivere, conferma la positività del mondo. Questo *sì* non ha alcun carattere dogmatico e trionfale; anzi dallo stesso Ratzinger è stato, in altra occasione, descritto come *umile* e caratterizzato da una sorta di *timore e tremore*. Agli occhi di coloro che non credono a Dio e che non percepiscono l'Essere, la piena comprensione del valore di questo *sì* è evidentemente preclusa; resta presente in costoro, e inevitabilmente, la sensazione che l'operare dell'uomo nel mondo e la necessaria individuazione e statuizione da parte sua di tutta una serie di valori umani fondamentali (cioè dei *diritti dell'uomo*) si manifesti in una sorta di *zona grigia*, per la quale l'espressione *agnosticismo* può forse essere più adatta di quella di *ateismo*. Ma resta pur fermo il fatto che l'agnostico, nel momento stesso in cui si volge alla conoscenza del mondo assieme al credente, non percepisce nella fede che muove quest'ultimo un'intenzionalità differente dalla sua e proprio per questo all'agnostico non è permesso assumere nei confronti del credente un indebito atteggiamento di superiorità intellettuale, che si trasformerebbe immediatamente in un indebito atteggiamento di arroganza.

12. I giuristi che tematizzano i diritti umani si trovano oggi a una svolta. Sono consapevoli dell'origine *moderna e secolare* dei diritti e sentono prima di ogni altro il dovere di confermarne l'*universalità*, per evitare che essi vengano ridotti al ruolo, obiettivamente povero, di mere forme espressive di tradizioni culturali, che sono spesso, anche se non sempre, rispettabili, ma nello stesso tempo sempre comunque e inevitabilmente chiuse nel loro particolarismo. Sono però altresì consapevoli della fine dell'epoca moderna e dell'atrofia che sta caratterizzando le dinamiche della secolarizzazione; avvertono che il post-moderno, nella sua fluida indefinibilità, sta producendo il paradosso della *secolarizzazione della secolarizzazione* ed è con questo paradosso che bisogna fare i conti. Bisogna cioè, per ribadire l'universalità dei diritti, smettere di pensare che essi siano autoreferenziali e tornare a dar loro un

4 J. W. GOETHE, *Faust*, I, 1339-1340.

fondamento: e un fondamento *assoluto*, anche se non esplicitamente tematizzato nelle forme del fondamento *religioso*, resta, malgrado tutte le difficoltà, quello più adeguato. Lo aveva perfettamente capito Lacan, in un'intervista romana dell'ormai lontano 1974, quando, usando un linguaggio di grande immediatezza e assieme fortemente provocatorio, arrivava a ipotizzare il trionfo della religione sulla psicoanalisi, "e anche su molte altre cose", insistendo nel dire: "Non si può nemmeno immaginare quanto siano potenti le religioni [...] sono veramente capaci di dare un senso a qualunque cosa"⁵.

13. Quindi: un *trionfo della religione* anche *sul diritto*? Non è questo quello che qui si è sostenuto. L'essenziale, in questo momento storico, non è riattivare dinamiche di proselitismo religioso (oltre tutto molte religioni, anche se non il cristianesimo, non ne hanno affatto bisogno), ma liberarsi dai miti della modernità e acquisire la consapevolezza del necessario radicamento del diritto in una dimensione di *non-contingenza* (che è comunque un modo fin troppo prudente per alludere all'assoluto). Compito dei giuristi è mettere a frutto questa consapevolezza, raccordandola a una loro antica e lucida consapevolezza, e cioè che il passaggio dall'assoluto della giustizia al relativo del diritto (o, se si preferisce adottare un lessico più comunicativo, che il processo di determinazione dei principi della legge naturale nelle *carte dei diritti*) può essere, oltre che inevitabilmente lento, anche e soprattutto di una difficoltà esasperante e per i più pessimisti assumere addirittura la configurazione di una missione impossibile. Trasportato sul piano della storia, e quindi anche della storia contemporanea, il religioso si manifesta in quelle forme di mistero e di paradosso, che solo l'occhio della fede può arrivare a comporre. Il paradosso però – che non va confuso con l'assurdo, perché rispetto all'assurdo si rivela comunque come una fonte di senso – caratterizza costitutivamente anche l'esperienza giuridica e questo torna a rendere ragione del nesso originario del diritto con l'esperienza religiosa: mai come oggi percepiamo come il diritto mantenga il suo compito primo, quello di garantire la paradossale e inquietante parità di una *multiplicité non-additionnable d'êtres uniques*, secondo l'insuperata espressione di Lévinas. Il quale, chiamato a rendere ragione della forza vitale di tale paradosso, rilegge un breve, ma profondo apologo talmudico, con il quale possiamo anche noi chiudere questo discorso: "*Grandezza del Santo-che-sia-benedetto! Ecco l'uomo che conia le monete tutte da uno stesso stampo e ottiene pezzi ciascuno uguale all'altro; ed ecco il Re dei Re, il Santo-che-sia-benedetto, che conia tutti gli uomini a partire dallo stampo di Adamo e nessuno rassomiglia ad un altro. È per questo che ciascuno può ben dire: il mondo è stato creato per me!*"⁶.

5 J. LACAN, *Dei Nomi-del-Padre* seguito da *Il trionfo della religione*, testi riuniti da J.-A. Miller, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006, p. 98.

6 E. LÉVINAS, *Les droits de l'homme et les droits d'autrui*, in *Indivisibilité des droits de l'homme. Actes du II^e Colloque Interuniversitaire*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1985, p. 37. Il brano deriva dal *Talmud babilonese*, trattato *Sanhedrin*, 37a.