
L'«ermeneutica della riforma nella continuità»

A proposito dei libri di Ernst-Wolfgang Böckenförde,
Martin Rhonheimer e Rudolf Uertz: tre tentativi
di trovare un posto alla fede nella modernità

Martin SCHLAG*

Dipartimento di Teologia Morale, Facoltà di Teologia, Pontificia Università della Santa Croce. Piazza di Sant'Apollinare 49. I-00186 ROMA. schlag@pusc.it

INTRODUZIONE

Nel suo noto discorso del 22 dicembre 2005, papa Benedetto XVI fa riferimento, tra l'altro, alla corretta interpretazione delle nuove tendenze sorte con il Concilio Vaticano II. All'«ermeneutica della rottura e della discontinuità» contrappone l'«ermeneutica della riforma [...], del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa». Questo secondo tipo di ermeneutica è conforme al Concilio Vaticano II, che aveva il compito di ridefinire il rapporto tra Chiesa e modernità, ed è perciò il metodo corretto di interpretazione. Sono però state necessarie grandi riforme, e dunque anche grandi cambiamenti, per dare vita a questa ridefinizione. Il papa mette espressamente in luce tre nuovi posizionamenti della Chiesa: il rapporto della fede e della Chiesa con le scienze naturali, quello con lo Stato liberale e quello con le altre religioni. «È chiaro che in tutti questi settori, che nel loro insieme formano un unico problema, poteva emergere una qualche forma di discontinuità e che, in un certo senso, si era manifestata di fatto una discontinuità, nella quale tuttavia, fatte le diverse distinzioni tra le concrete situazioni storiche e le loro esigenze, risultava non abbandonata la continuità nei principi. [...]. Il Concilio Vaticano II, con la nuova definizione del rapporto tra la fede della Chiesa e certi elementi essenziali del pensiero moderno, ha rivisto o anche corretto alcune decisioni storiche, ma in questa apparente discontinuità ha invece mantenuto ed approfondito la sua intima natura e la sua vera identità»¹. Questi passi sono stati formulati in modo da ricollegarsi, in piena armonia con l'insegnamento di Gesù, a un'eredità profondamente radicata nella Chiesa².

* Ringrazio Ricardo Nanini per la traduzione.

¹ BENEDETTO XVI, *Discorso alla curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22 dicembre 2005, nn. 172, 16, 18. (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_it.html).

² *Ibid.* Benedetto XVI mette in relazione questa affermazione al diritto alla libertà religiosa, facendo riferimento ai primi cristiani e martiri morti per questa libertà.

In questo stesso anno, Rudolf Uertz pubblica la sua tesi di abilitazione: *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965)* [«Dal diritto divino al diritto umano. Il pensiero cattolico sullo Stato in Germania dalla Rivoluzione Francese al Concilio Vaticano II (1789-1965)»]³. Sembra opportuno illustrarne il contenuto e confrontarsi criticamente con esso, dal momento che l'opera si occupa proprio della tesi cruciale della discontinuità/continuità.

Oltre a questo libro di Rudolf Uertz verranno prese in considerazione delle opere di Martin Rhonheimer ed Ernst-Wolfgang Böckenförde, autori che si sono dedicati intensamente a questa stessa tematica. Uertz, Böckenförde e Rhonheimer, pur non esaurendo, con le loro ricerche, la questione del rapporto tra fede e Stato, restano senza dubbio tre autori importanti. Nelle note se ne menzioneranno altri.

Tutti e tre gli autori sono favorevoli allo Stato secolare, inclusa la garanzia della libertà religiosa; tutti e tre documentano dettagliatamente, sul piano storico, le proprie tesi. Böckenförde e Rhonheimer lo fanno includendo nell'analisi il cristianesimo primitivo e il Medio Evo e guardando all'Europa. Uertz, da parte sua, si limita alla Germania e al periodo che va dal 1789 al 1965. Già ora va messo criticamente in rilievo che questa limitazione temporale rende pressoché impossibile ricollegare i mutamenti della dottrina dello Stato posti in essere dal Concilio al cristianesimo primitivo o alla tradizione che precede la Rivoluzione Francese⁴.

RUDOLF UERTZ,
*VOM GOTTESRECHT ZUM MENSCHENRECHT. DAS KATHOLISCHE
STAATSDENKEN IN DEUTSCHLAND VON DER FRANZÖSISCHEN
REVOLUTION BIS ZUM II. VATIKANISCHEN KONZIL (1789-1965)*

Per Rudolf Uertz, il Concilio Vaticano II rappresenta una «cesura nella concezione cattolica dello Stato». Il libro si suddivide in tre parti: risposta alle idee del 1789; la neoscolastica; dalla dottrina dello Stato all'etica politica. L'opera è scritta facendo ampio uso di materiale e con ricchezza di dettagli; si dedica soprattutto, come si evince dal titolo, ad autori tedeschi.

³ Schöningh, Paderborn 2005, 552 pp.

⁴ Per un breve ed utile sguardo storico d'insieme, dall'Impero Romano ad oggi, cfr. Stefan MÜCKL, *Grundlagen des Staatskirchenrechts*, § 159, in: Josef ISENSEE, Paul KIRCHHOF (a cura di), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, vol. VII: *Freiheitsrechte*, C.F. Müller Verlag, Heidelberg³2009, 714ss. Ma si veda anche Rudolf UERTZ, *Zur Entwicklung des katholischen Staatsdenkens*, in: Anton RAUSCHER (a cura di), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Duncker&Humbolt, Berlin 2008, 775ss., dove Uertz non solo offre una panoramica sui punti principali della sua tesi di abilitazione, ma allarga il periodo di indagine dalle fonti neotestamentarie fino a Giovanni Paolo II, benché in modo fortemente schematico.

PRIMA PARTE: RISPOSTA ALLE IDEE DEL 1789

Nella prima parte l'autore guarda al di là dei confini nazionali, per descrivere l'ambiente storico-filosofico in cui si inscrivono i teologi e i pensatori tedeschi. Per tutto l'Ottocento si ritenne necessario occuparsi delle idee del 1789 e rispondere alle questioni che esse ponevano. La Rivoluzione Francese scacciò la fede e la Chiesa dall'ambito pubblico. Uertz riporta le note reazioni antiliberali di Pio VI, Pio VII e Gregorio XVI, favorevoli alla monarchia e alla restaurazione.

Anche altri autori i cui scritti non sono espressione ufficiale della Chiesa reagiscono negativamente alla Rivoluzione Francese e alle sue idee. Queste reazioni possono essere classificate in due raggruppamenti: il tradizionalismo e la scuola romantico-storica.

Uertz dedica particolare attenzione a tre esponenti del tradizionalismo inteso come reazione storico-filosofica all'Illuminismo e alla Rivoluzione: Edmund Burke (1729-1797)⁵, Joseph de Maistre (1753-1821)⁶ e soprattutto Hugues Félicité Lamennais (1782-1854). Dopo la profonda delusione seguita alla restaurazione della monarchia francese, Lamennais compie una radicale svolta politica: ormai non crede più alla monarchia, ma alla democrazia. Il Lamennais della seconda fase pretende che il papa diventi un pioniere della democrazia.

Pio IX (1846-1878), tuttavia, non accoglie con particolare benevolenza queste richieste. Nell'enciclica *Quanta cura* e nell'accluso *Syllabus errorum* (1864), egli condanna elementi importanti dello Stato costituzionale democratico liberale, collegandovi la rivendicazione della religione cattolica come religione di Stato.

Nel capitolo relativo alla reazione romantica, Uertz si occupa del «pensiero storico-organico» di alcuni autori tedeschi. È il caso soprattutto di Johann Joseph von Görres (1776-1848).

Görres è un deciso fautore di una costituzione statale, ma la intende nel senso medioevale di una società organico-corporativa. Egli si contrappone a una visione del mondo meccanicistica, della quale, a suo avviso, fa parte anche la separazione dei poteri. Collega le tre tradizionali classi sociali rispettivamente a tre virtù: alla classe dei religiosi attribuisce l'intelligenza; all'aristocrazia il coraggio e alla borghesia la

⁵ Nella critica alla rivoluzione di Burke, Uertz vede il tentativo di difendere, a partire da un approccio in primo luogo realpolitico, la monarchia costituzionale d'Inghilterra.

⁶ Joseph de Maistre tentò di creare una monarchia assoluta senza costituzione. Per farlo fece uso di una teoria organicistica, che, mescolata a elementi dell'ordinamento unitario medioevale, si univa all'interpretazione teologica di cause efficienti e leggi politico-sociali. Così, egli interpretava la Rivoluzione Francese come Giudizio di Dio, grazie al quale il futuro monarca avrebbe trovato un popolo purificato. Sostiene la superiorità della volontà divina sulla ragione umana; il re è l'interprete della volontà divina: è il monarca a concedere ogni «diritto». Al di sopra del re secolare c'è la sovranità papale, superiore dal punto di vista religioso-morale. De Maistre sostiene l'infallibilità del papa non tanto per motivi religiosi, ma perché ogni sovrano in quanto tale è infallibile e dunque inappellabile.

misura. Chiesa e Stato, in Görres, sono connessi l'una all'altro dalla teoria della coordinazione, anche se la Chiesa si trova in posizione più elevata. La convinzione della pari dignità tra Chiesa cattolica e Chiesa evangelica e la rivendicazione della libertà religiosa, che pure egli concepisce come diritto corporativo delle Chiese e non come diritto individuale, sono tratti moderni del pensiero di Görres.

Precorritore del suo tempo è Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877). Giurista e poi teologo e vescovo di Magonza, egli accompagna il cattolicesimo tedesco verso una nuova era. La sua dottrina e le sue posizioni si nutrono di esperienza pratica e si sviluppano nell'interazione tra prassi e teoria politica. Egli precorre così alcune posizioni magisteriali della Chiesa. Sostiene ad esempio, fundamentalmente, la libertà religiosa in senso odierno, la parità ecclesiale e una moderata separazione tra Chiesa e Stato, che però non esclude la collaborazione. Vede la libertà ecclesiale come dimensione istituzionale della libertà religiosa, riuscendo a conciliare le proprie prospettive cattolico-liberali con il Magistero dei papi. Così, il vescovo Ketteler, già nell'Ottocento, ricorda che in ogni frase del Sillabo si cita la fonte e si raccomanda di interpretare le condanne solo nel senso delle fonti menzionate. Così, ad esempio, la richiesta del papa di dare alla fede cattolica il privilegio di religione di Stato ha un senso in Italia, in Spagna e in America Latina, ma non in Germania. La sua rilevanza in area germanofona è enorme. Uertz gli dedica quindi, pertinentemente, una trentina di pagine, ripercorrendone la biografia, l'impegno politico da deputato dell'Assemblea Nazionale tedesca a Francoforte e l'attività di vescovo e scrittore.

SECONDA PARTE: LA NEOSCOLASTICA

Anche la seconda parte del libro, dedicata alla neoscolastica, si occupa in grandissima parte di autori tedeschi. La neoscolastica ha slegato il pensiero sociale e politico cattolico dalla scuola storica romantica e dal tradizionalismo, conducendolo all'analisi della natura sovratemporale in quanto tale.

Theodor Meyer SJ (1821-1913)⁷ fu l'interprete di Pio IX. Fu sostenitore dell'unità di morale e diritto. Il papa, conseguentemente, ha il potere di interpretare e pronunciare norme di diritto naturale.

Il rilievo critico di Uertz è che che la neoscolastica sarebbe legata a interessi legittimistici di forze ecclesiastiche e laiche. Così, ad esempio, essa concepisce l'ordine monarchico come principio di cogenza [*Sollensprinzip*]. Ma d'altra parte la neoscolastica fu in grado di superare le strettoie teologiche del pensiero romantico e storico-

⁷ Ancora prima dell'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII, Theodor Meyer fa fruttificare la dottrina tomistica del diritto naturale per la discussione filosofico-giuridica. Nel 1868 pubblica *Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts* [«I fondamenti della moralità e del diritto»], che negli anni successivi amplia fino a trasformare in un manuale in due volumi: *Institutiones iuris naturalis* (1885-1900).

giuridico di tipo confessionale. Alla concezione formale dello Stato di diritto, la neoscolastica contrappone fondazioni di carattere etico-materiale. Meyer tuttavia rifiuta il costituzionalismo e i principi formali, come la separazione dei poteri, perché contraddirebbero il pensiero cristiano sullo Stato e il diritto naturale. Nella sua concezione del diritto naturale, la ragione umana sviluppa un'attività di tipo passivo-ricettivo, che deduce le leggi di Dio dalla natura.

La dottrina di Leone XIII (1878-1903) relativa allo Stato introduce una nuova era, contribuendo a rendere meno dura la contrapposizione tra Chiesa e mondo moderno. Leone XIII deve rendere compatibile la politica del *ralliement* (la riconciliazione con la Repubblica Francese) con la maggioranza degli Stati, che sono monarchie (cristiane). Uertz presenta la dottrina cristiana dell'ordinamento di Leone come sintesi di tradizione e diritto naturale. Il pontefice affronta le «sfnenate idee liberali degli innovatori» e le loro tendenze uniformanti servendosi dell'idea tradizionalistica di autorità: chi ne è portatore è immagine della signoria di Dio. La «monarchia divina» sul creato diviene modello anche del dominio di carattere politico e mondano. D'altra parte, Leone XIII –il che fu un autentico rinnovamento– annuncia le sue aperture nei confronti della democrazia e della neutralità della Chiesa rispetto alle diverse forme statuali nell'enciclica *Diuturnum illud* (1881). Ma nonostante questa apertura, Leone XIII conferma fundamentalmente il rifiuto dello Stato costituzionale liberale, essendo esso caratterizzato dal secolarismo e dalla neutralità religiosa, e quindi essenzialmente nemico del cristianesimo.

Uertz, nel paragrafo *Der gratianische Naturrechtsbegriff und seine theologische Instrumentalisierung* [«Il concetto di diritto naturale in Graziano e la sua strumentalizzazione teologica»]⁸, spiega che le cause ideali delle contraddizioni presenti nella dottrina dello Stato elaborata dal papa circa l'idea liberale di costituzione e di Stato di diritto non vanno ricercate nel diritto naturale, ma nella sua interpretazione neoscolastica. La dottrina di Leone XIII è contrassegnata da idee canonistiche e giusnaturalistiche, che riguardano soprattutto il rapporto tra Stato e Chiesa, più che lo Stato in sé e per sé. Secondo Uertz, Leone XIII punta al mantenimento dello *status quo* politico. Mentre nell'enciclica sulla questione operaia, la *Rerum novarum*, egli prende atto della reale situazione sociale e riconosce i laici nella loro creatività e non più soltanto nella loro sottomissione al potere, nella sua dottrina dello Stato il papa parte da un ordine prestabilito.

Leone XIII, ad esempio, vieta di dare un'interpretazione politica al termine «democrazia cristiana». Restando sul fondamento della dottrina della neutralità della Chiesa dinanzi alle forme statuali, egli esclude la possibilità che i cattolici possano essere politicamente attivi a favore di una determinata forma statale e intende il concetto di «democrazia cristiana» sul piano meramente sociale. Uertz ne deduce

⁸ Id., *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht*, 272ss.

che la pretesa di Leone XIII di sottomettere i cattolici al Magistero pontificio nelle questioni sociali e politiche è in ultima analisi inconciliabile con i principi giusnaturalistici nel senso del diritto razionale, dal momento che questa sottomissione si basa su premesse legate alla fede. In questo modo si chiuderebbe la strada anche a un'etica politica degna di questo nome⁹.

Peter Tischleder¹⁰ e altri democratici cristiani interpreti di Leone XIII cercano, malgrado quanto statuito dal papa, di dare legittimazione alla sovranità popolare. Lo fanno –come già il Lammenais della seconda fase– richiamandosi a Francisco Suárez e alla sua tesi moderata della sovranità popolare, contrapposta alla tesi assoluta della sovranità popolare di Rousseau. Il papa, sottolineano gli studiosi citati, ha proibito solamente la versione rousseauiana, mentre Leone XIII conferma la validità della versione scolastica della sovranità popolare¹¹.

Possiamo sintetizzare questa parte storica relativa alla predicazione dottrinale della Chiesa con l'affermazione: «I diritti della verità sono superiori ai diritti della libertà». Solo il mutamento di posizione avvenuto con il Concilio Vaticano II rende possibile il riconoscimento dello Stato costituzionale democratico liberale da parte della Chiesa.

Conseguentemente alle direttive magisteriali che abbiamo illustrato, in Germania, dopo il pontificato di Leone XIII, si sviluppa la teoria della «democrazia organica» e della «società organica». La concretizzazione più influente di essa è la teoria, ideata da Heinrich Pesch SJ¹² e approfondita dalla scuola gesuitica, del solidarismo cristiano¹³. I solidaristi cristiani hanno come punto di riferimento ideale il fatto che un'economia e una società ordinate secondo prospettive strutturanti di ordine naturale sono in grado di tenersi fuori dai conflitti «meccanicistici e basati sull'interesse», riuscendo a contrapporre al marxismo un modello alternativo di società. Viene detta anche «Terza Via».

Nella sua enciclica *Quadragesimo anno*, Pio XI accoglie questa idea, formulando inoltre il principio di sussidiarietà. Uertz definisce in questo modo le carenze della *Quadragesimo anno*: anziché considerare come fondamentali gli interessi contrastanti in un ordine dove vige la concorrenza, battendosi –tenendo conto dell'interdipendenza tra economia, società e politica– affinché questi conflitti siano regolati da un assetto generale di ordine statale, gli studiosi cattolici di etica sociale credevano di poter creare un ordine del «terzo tipo» (rispetto a liberalismo e socialismo). La «Terza Via» doveva essere conforme ai principi di natura e ricollocare gli interessi

⁹ Cfr. *ibid.*, 289.

¹⁰ Peter Tischleder (1891-1947), sacerdote cattolico e professore di teologia (morale ed etica sociale cristiana) a Münster e a Magonza.

¹¹ Cfr. *ibid.*, 248.

¹² Heinrich Pesch SJ (1854-1926), sacerdote cattolico, teologo, economo politico e filosofo sociale.

¹³ Cfr. *ibid.*, 292ss.

contrastanti nelle naturali unità strutturali, in modo che lo Stato non ne fosse negativamente influenzato.

Gustav Gundlach¹⁴, nel 1932, fa rapporto sulla «situazione delle categorie professionali»: il processo decisionale democratico e le leggi dell'economia sono liquidati facendo riferimento a leggi essenziali della società che la dottrina sociale della Chiesa ha la pretesa di svelare. In tutto questo continuano a farsi sentire le norme di Leone XIII e di Pio XI riguardanti l'ordinamento politico, secondo le quali la dottrina sociale cattolica è inconciliabile con le ideologie individualistiche e vanno evitati gli approcci liberaldemocratici alla questione costituzionale e al processo decisionale. La dottrina sociale della Chiesa deve concentrarsi sulla questione sociale e sulla politica sociale. I sacerdoti e i laici erano costretti a dibattere le questioni fondamentali relative allo Stato costituzionale democratico sotto la limitante premessa di una concezione organicistica dello Stato e della società (idea organicistica di democrazia).

La caratterizzazione restrittiva del concetto di democrazia compiuta dal Magistero pregiudica durevolmente la concezione cattolica della politica¹⁵. Gli studiosi cattolici di etica sociale assumono un atteggiamento di rifiuto nei confronti della cosiddetta democrazia formale, che definiscono come «individualismo» o «meccanicismo». Ad essa preferiscono le romanticheggianti idee organicistiche. Non si tratta di uno Stato da plasmare concretamente qui e ora, ma della vera «anima dello Stato», che è al di sopra di ogni legittimità e di ogni forma statuale, e sola può conferire loro senso e vita. Non si tratta dell'organizzazione dello Stato, ma dell'organismo. Così, anziché percorrere la via empirica partendo dal basso, vagliando i possibili ordinamenti da scegliere, Tischleder e gli altri solidaristi cristiani cercano di dedurre dal generale un ordinamento particolare. La pretesa del Magistero di mettere a punto un'autonoma alternativa cattolica all'individualismo e al collettivismo è leggibile, per Uertz, nei trattati di teoria della democrazia di Peter Tischleder, nella concezione organicistica di Joseph Mausbach¹⁶ e nel solidarismo cristiano di Heinrich Pesch, Gustav Gundlach e Oswald von Nell-Breuning¹⁷.

Solo dopo la *Quadragesimo anno* ha luogo una progressiva lacerazione del fronte unitario cattolico¹⁸. In questo contesto, secondo il giudizio di Uertz, assume un

¹⁴ Gustav Gundlach SJ (1892-1963), sacerdote cattolico e professore di filosofia ed etica sociale. Fu tra i periti di stretta fiducia di Pio XI nella redazione dell'enciclica *Quadragesimo anno*.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, 311ss. (*Die Weimarer Verfassung im Urteil der Theologen und des politischen Katholizismus*).

¹⁶ Joseph Mausbach (1861-1931), sacerdote cattolico, professore di teologia morale e uomo politico. Membro dell'Assemblea nazionale di Weimar, contribuì in modo decisivo al dibattito sulla costituzione della Repubblica di Weimar.

¹⁷ Sacerdote, Gesuita, teologo cattolico, filosofo ed economista. Nato l'8 marzo 1890 a Treveri e morto il 21 agosto 1991 a Francoforte. È uno dei più importanti rappresentanti tedeschi del pensiero sociale cattolico.

¹⁸ Cfr. come viene illustrato in *ibid.*, 323ss.

ruolo centrale Heinrich Rommen, con il suo *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts* [«L'eterno ritorno del diritto naturale»], che ha avuto due edizioni. Nella seconda, in seguito agli orrori della Seconda Guerra Mondiale, Rommen giunge alla convinzione che il legame ideale che sussiste tra il diritto da un lato e il diritto naturale e il bene comune dall'altro non sia sufficiente. Sono anche necessarie istituzioni che siano espressione dello Stato di diritto, cataloghi di diritti fondamentali, forme extrastatali e prestatuali di tutela dei diritti umani in senso materiale.

TERZA PARTE: DALLA DOTTRINA DELLO STATO ALL'ETICA POLITICA

Stato e Chiesa, o più in generale modernità e fede, nel Novecento iniziano a mano a mano ad avvicinarsi. Da parte dello Stato ha luogo un progressivo adattamento del modello francese ispirato alla sovranità popolare al modello anglosassone. Da parte della Chiesa, Pio XI, il 19 marzo 1937, nella *Divini Redemptoris* (condanna del comunismo) identifica per la prima volta il diritto naturale con i diritti della personalità umana, enumerando una serie di diritti fondamentali.

«Pio XII si ricollega al suo predecessore nella misura in cui assume l'idea, da questi introdotta, dei diritti umani in quanto fondamento e scopo della collettività, considerando al contempo la dignità dell'uomo o i diritti umani come frutto degli eterni diritti naturali radicati nell'ordine divino della creazione».¹⁹ Il moderno pensiero relativo allo Stato e alla costituzione tiene conto in un punto centrale degli intendimenti fondamentali del pensiero giusnaturalistico, andandogli così incontro, poiché esso riguarda la considerazione delle norme date dalla natura umana. Sulla base del loro approccio metafisico-giusnaturalistico, gli studiosi neoscolastici di etica sociale non sono tuttavia in grado di giungere fino ai fondamenti e ai meccanismi dello Stato di diritto e costituzionale democratico²⁰; restano invece, per usare la formula di cui si serve Bernhard Sutor nella prefazione²¹, «nel guscio ristretto di una teoria dell'ordinamento dominata dall'aspetto teologico-canonistico. Essa ha propugnato il primato della verità cattolica e di un bene comune oggettivamente stabilito contro i diritti individuali alla libertà e contro un ordinamento politico fondato su di essi».

Fu necessario il personalismo cristiano per creare nell'etica sociale cattolica una comprensione positiva dello Stato costituzionale liberale. Uertz cita e analizza in primo luogo Jacques Maritain. La sua dottrina, inizialmente, fu rigettata sia dalla scuola domenicana (soprattutto da Arthur F. Utz), con veemenza, che dalla scuola gesuitica (in modo meno veemente)²². Il personalismo si è imposto dopo papa Gio-

¹⁹ *Ibid.*, 370.

²⁰ *Ibid.*, 417.

²¹ *Ibid.*, 10.

²² Per ulteriori informazioni cfr. *ibid.*, 426.

vanni XXIII, e in particolare dopo la sua enciclica *Pacem in terris*, nella fondazione dei documenti ecclesiali e magisteriali²³.

Ma gli influssi della dottrina giusnaturalistica e del personalismo sono visibili anche in ambito statale. Uertz indaga questi influssi là dove usa il titolo *Selbstbehauptung des Staates und das Menschenbild des Grundgesetzes* [«L'autoaffermazione dello Stato e l'immagine dell'uomo nella Costituzione tedesca»]²⁴. La Costituzione tedesca fu scritta sullo sfondo del rinascimento di un generale pensiero giusnaturalistico (circoscritto rispetto a quello neoscolastico). Gli influssi della concezione cristiana dell'uomo sulla Costituzione sono dovuti a quella visione globale antropologica ed etico-sociale del cristianesimo. Con Günter Dürig²⁵, Uertz identifica essenzialmente due valori della Costituzione che possono essere considerati genuinamente cristiani: l'idea della dignità dell'uomo (art. 1, par. 1) e quella della personalità (art. 2, par. 1). Riassume Uertz: «Ciò che la Chiesa e la teologia possono 'offrire' al mondo è in sostanza la dottrina della dignità dell'uomo in quanto immagine di Dio, della responsabilità morale-personale e l'illuminazione della coscienza tramite l'annuncio della Parola di Dio e della dottrina dei comandamenti divini»²⁶.

In questo senso, Uertz rifiuta i tentativi moderni di praticare una forma di teologia politica. Ha ragione quando afferma che l'etica sociale cristiana, «a differenza della dottrina teologico-dogmatica della Chiesa che fa riferimento alla dottrina della fede e della salvezza, è necessariamente una dottrina cristiana secolare, alla quale spetta riflettere sulla Chiesa come forma sociale e sulla sua dottrina della responsabilità universale dei cristiani»²⁷. È evidente che un diritto naturale modificato in senso personalistico, viste le sue affinità con la filosofia liberale del diritto e dello Stato, corre il rischio di risolversi in filosofia politica, o perlomeno ha difficoltà a rendere riconoscibile la propria identità cristiana. La neoscolastica si è sempre opposta a questo rischio, pur ricorrendo all'espedito di rimettere al Magistero ecclesiastico il monopolio dell'interpretazione e definizione di norme giusnaturalistiche, contrapponendo all'ordine giuridico e costituzionale statale un diligente sistema giusnaturalistico positivo. Così facendo, la dottrina neoscolastica, in un certo qual modo, poté illudersi di compiere una sintesi di teologia e diritto naturale, di fede e conoscenza, benché al costo di oscurare, giuridicizzare e in ultima analisi secolarizzare la sua pretesa di rivelazione e di salvezza.

²³ Cfr. in dettaglio *ibid.*, 463ss.

²⁴ *Ibid.*, 440ss.

²⁵ Günter Dürig (1920-1996), professore di diritto costituzionale a Tubinga. Dürig, con il suo commento alla Costituzione tedesca –assieme a Theodor Maunz e a Roman Herzog– ha esercitato un influsso significativo sul diritto costituzionale della Repubblica Federale di Germania.

²⁶ *Ibid.*, 448.

²⁷ *Ibid.*, 448.

ASPETTI DI ETICA INDIVIDUALE E APPREZZAMENTO CRITICO

Uertz sembra esasperare la sua indagine fino a far sfociare l'evoluzione del Magistero nell'ambito delle questioni politiche nell'autonomia delle decisioni prese in coscienza dal singolo, e chiede che avvenga lo stesso anche nella morale sessuale cattolica. Per usare le sue stesse parole:

«L'argomentazione del Magistero ecclesiastico nella morale matrimoniale e sessuale, 'messa in questione fin nei fondamenti' da ampie parti dei laici e della teologia, è assai significativa anche per l'etica sociale. Poiché, secondo la concezione della Chiesa, l'etica individuale e l'etica sociale formano un tutto unitario, quest'ultima fa sistematicamente riferimento alla teologia morale. Ora, la morale sessuale, in quanto residuo della fondazione morale di ordine neoscolastico-deduzionistico, è in contraddizione con l'etica personalistica, che si è rivelata essere una concezione che appartiene allo Stato di diritto e costituzionale liberale democratico»²⁸.

Queste opinioni, per diverse ragioni, non sono sostenibili. In primo luogo, le maggioranze, nelle questioni di carattere morale, sono senz'altro –di regola– indicatori importanti della giustezza di una norma, ma non sono un fondamento ultimo determinante. Nelle faccende di fede e di morale sono sempre esistite convinzioni espressione della maggioranza dirette contro la verità e il bene, come ad esempio l'arianesimo o la generale accettazione della schiavitù. Bisogna poi domandarsi quale sia la diffusione geografica e culturale del dissenso in questione, e chiedersi se si tratti davvero di un modo per esprimere lo sforzo di santificazione, che è la finalità della morale cristiana. In secondo luogo, è vero che la morale individuale e la morale sociale sono connesse l'una all'altra, ma esse non formano una totalità nel senso di un'unità. Hanno invece differenti aspetti formali. La morale individuale è diretta al perfezionamento personale nello sviluppo delle virtù, e quindi alla felicità individuale, in questa vita e nell'altra. L'etica sociale, da parte sua, riguarda la situazione della comunità in quanto tale, cioè le regole che essa si deve dare con gli occhi fissati sul bene comune. Confondere i due piani sarebbe un passo indietro. In terzo luogo, non è vero che il Magistero fonda la morale sessuale su un ordine «neoscolastico-deduzionistico». Lo fa, piuttosto, con argomentazioni personalistiche²⁹.

Purtroppo Uertz indebolisce la terza parte del suo libro ordinandola capziosamente all'aspirazione –descritta sopra– di giungere a una modificazione della morale sessuale. Anche in altre parti traspare un tono critico nei confronti del

²⁸ *Ibid.*, 479. La citazione interna proviene da F. BÖCKLE, *Philosophisch-theologische Argumentationsgrundlagen zu Donum vitae*, 1988, 8ss.

²⁹ In questo contesto basti il riferimento al *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2337ss., articoli che sono più che chiari.

Magistero. Uertz critica Pio XII, ad esempio, perché questi non concepirebbe il diritto naturale come «etica di massima» [*Rabmenethik*], alla quale è il singolo, con la sua coscienza, a fornire i contenuti, bensì come etica dei doveri [*Pflichtenethik*], a cui è il Magistero a fornire i contenuti, contenuti fatti di singole norme frutto di deduzione e che dichiara essere leggi intrinseche alla volontà divina. Pio XII, a causa delle sue tendenze teonomiche, non sarebbe riuscito ad arrivare a rendere giustizia a una concezione autonoma della moralità, sicché gli è rimasto estraneo anche l'ordinamento valoriale secolare-pluralistico. Ma così viene a mancare il presupposto essenziale per riconoscere l'ordinamento statale relativo ai diritti fondamentali e alla costituzione³⁰.

Uertz critica Pio XII anche perché questi da un lato «rigetta senza eccezioni come anticristiano ogni approccio di etica teleologica o di etica della situazione», ma dall'altro, nel 1949, dispensa esplicitamente i giudici cattolici, destinati ad amministrare la giustizia in una società secolare estranea ai valori cristiani, dall'assumere convinzioni morali di carattere deontologico, pretendendo che le loro personali decisioni di coscienza assumano una prospettiva di etica finale³¹. Anche queste due critiche confondono il piano dell'etica individuale con quello dell'etica sociale. Il rifiuto dell'etica della situazione riguarda l'etica individuale. Una dottrina di etica individuale vincolante, anche in riferimento a singoli precetti, non rende impossibile un ordinamento sociale di carattere pluralistico-secolare. Ciò che mette in pericolo una società aperta di carattere pluralistico-secolare è il tentativo di ostacolare dall'esterno il processo democratico in modo autoritario, ma non quello di predicare all'interno di una società aperta una dottrina morale vincolante per i credenti. La predicazione di una dottrina morale vincolante fa parte dell'irrinunciabile missione della Chiesa, e rappresenta una parte di quella costruttiva potenzialità conflittuale di cui parla Rhonheimer, e in questo senso corregge degli aspetti essenziali del disegno di Uertz.

MARTIN RHONHEIMER,

CRISTIANISMO Y LAICIDAD. HISTORIA Y ACTUALIDAD DE UNA RELACIÓN COMPLEJA

Il libro³² contiene tre saggi già apparsi altrove. Lo spazio notevolmente maggiore (pp. 15-163) è dedicato al primo.

³⁰ Cfr. Rudolf UERTZ, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht*, cit., 414.

³¹ Cfr. *ibid.*, 404.

³² Apparso presso Rialp, Madrid 2009, 200 pp. Originale italiano solo del primo saggio: Martin RHONHEIMER, *Cristianesimo e laicità. Storia ed attualità di un rapporto complesso*, in: Pierpaolo DONATI (a cura di), *Laicità. La ricerca dell'universale nelle differenze*, Il Mulino, Bologna 2008. Qui di seguito le citazioni provengono dall'originale italiano.

Rhonheimer sintetizza le tesi presenti nel suo lavoro in quattro punti. In primo luogo, il cristianesimo ha introdotto nella storia dell'Occidente, in modo assolutamente nuovo, una chiara separazione tra politica e religione. In secondo luogo, il cristianesimo esalta il primato dello spirituale sul temporale, il che ha il senso di una relativizzazione del potere politico e della sua sottomissione a criteri morali, al diritto naturale, alla giustizia e anche alle verità escatologiche. In terzo luogo, proprio per questo il cristianesimo è divenuto condizione di possibilità di una cultura politica secolare, restando ancora oggi. In quarto luogo, questo processo è possibile solo in un continuo «conflitto e tensione di carattere costruttivo» tra Chiesa e cultura politica laicista, secolare.

Queste idee di base sono sviluppate da Rhonheimer in un'ampia rassegna storica e in una sezione dedicata all'oggi. È in particolare la rassegna storica a essere di interesse. Si tratta di un approfondimento ed ampliamento di lavori precedenti³³, rispetto ai quali l'autore, in questo volume, prende in considerazione anche l'islam, che opportunamente caratterizza non solo come religione, ma anche come ordinamento sociale, e in questo senso come qualcosa di inconciliabile con una struttura statale di ordine secolare. Nuova è anche l'interessante interpretazione della teoria gelasiana delle due spade. Scrive Rhonheimer:

«[...] Almeno a livello teorico, la subordinazione di tipo gelasiano non mette ancora in dubbio il carattere 'laico' del potere temporale in quanto *istituzione*. [...] Vale la pena, prima e indipendentemente delle varie evoluzioni posteriori, afferrare il senso teologico e morale fondamentale del principio enunciato dal Papa Gelasio: il principio dice che indipendentemente dai poteri politici di questo mondo, e di ciò che questi poteri prescrivono, *esiste una razionalità morale, una verità assiologica e un'autorità capace di dare un giudizio sull'esercizio di questo potere in termini di giustizia*. Per dirlo di nuovo, era questa la gran novità introdotta dal cristianesimo nella storia»³⁴.

Di particolare efficacia analitica è la sezione dedicata all'oggi. Rhonheimer, in essa, parla di un «integralismo laicista», che eleva a dottrina statale il rifiuto dei valori religiosi e delle convinzioni di fede. Si tratta dunque della tentazione, di cui a volte anche la Chiesa è stata vittima, di utilizzare strumenti coercitivi statali per imporre contenuti spirituali, ma in questo caso di segno contrario: il laicismo, inteso come ateismo e agnosticismo, va elevato a religione di Stato. In questo senso, gli integralisti del laicismo rigettano le argomentazioni di carattere morale

³³ Cfr. ad esempio Martin RHONHEIMER, *Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta*, «Acta Philosophica», I (1992) 233-263; Id., *Verwandlung der Welt. Zur Aktualität des Opus Dei*, Adamas, Köln 2006, in particolare 83ss. e 111ss.

³⁴ Id., *Cristianesimo e laicità*, cit., 50, 51; edizione spagnola: Id., *Cristianismo y laicidad*, 45s. La stessa idea viene ripetuta alle pp. 60s.

e giusnaturalistico –senza entrare nel dettaglio di queste stesse argomentazioni– soltanto perché sono i cattolici o la Chiesa in quanto tali a portarle nel discorso politico. Rhonheimer rifiuta tutto questo ispirandosi alla «società aperta»: una società aperta ammette al suo interno qualsiasi tipo di opposizione, sempre che abbia luogo nel rispetto della costituzione e dell'ordine pubblico. Un rifiuto aprioristico delle argomentazioni di provenienza religiosa, invece, è il mezzo mal camuffato di una goffa lotta di potere.

Torniamo alla parte storica, che è preponderante. Rispetto a Rudolf Uertz, Rhonheimer cerca di presentare un panorama storico globale, e non può non essere, per questo, assai più povero di dettagli. La struttura generale, invece, è più convincente ed equilibrata. Prende avvio nei passi chiave del Nuovo Testamento e in alcuni Padri della Chiesa. Gli sviluppi ulteriori, dopo la caduta dell'Impero Romano, conducono alla citata teoria gelasiana delle due spade e al trionfo dell'«agostinismo politico». Agostino stesso sosteneva un dualismo tra Stato e Chiesa, grazie al quale superò l'antica concezione dell'unità tra religione e Stato. La sua dottrina, tuttavia, venne reinterpretata nel suo contrario. «L'interpretazione evolve così man mano nella direzione dell'affermazione che il potere temporale sta al servizio di quello spirituale della Chiesa, essendone il braccio secolare»³⁵. Nell'Alto Medio Evo la distinzione tra Impero e Chiesa non è sempre chiara: il Sacro Romano Impero è identificato con la *Civitas Dei*, l'imperatore si proclama *Vicarius Christi*, l'unzione del re è considerata un sacramentale, lo scopo dell'impero diviene sempre più lo scopo spirituale della Chiesa e viceversa³⁶. Solo la «rivoluzione pontificia» e il dualismo medioevale modificano questa situazione in profondità. La lotta per le investiture e l'unificazione di ogni potere nel papa (*plenitudo potestatis*) ha come conseguenza il rifiuto all'imperatore di ogni consacrazione spirituale. Paradossalmente, fu proprio questo a condurre alla nascita di un potere politico secolare «laicista». Il paradosso sta nel fatto che Gregorio VII mirava all'opposto, cioè a sottomettere la sfera politica a un primato dello spirituale inteso in senso giurisdizionale-politico, il che si oppone radicalmente a un sistema secolare.

Rhonheimer fa nascere il moderno ethos del primato del politico e la sua specifica legittimità con Marsilio da Padova. In lui Rhonheimer scopre «per la prima volta qualcosa come l'idea moderna di una ragione pubblica che nella sua sfera è autonoma, sovrana e non giudicabile da un'altra istanza superiore»³⁷. Ma questa idea assume il proprio sviluppo definitivo con la fine dell'unità confessionale in Europa. Sono le *politiques* francesi del Cinquecento, di fronte alle guerre di religione in

³⁵ *Ibid.* (it.), 52s., 48 (sp.).

³⁶ Per un approfondimento monografico del tema cfr. Franz-Reiner ERKENS, *Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Kohlhammer, Stuttgart 2006.

³⁷ Martin RHONHEIMER, *Cristianesimo e laicità*, cit., 68 (sp.: 68).

Francia, allo scopo di ristabilire la pace, a creare i fondamenti dell'assolutismo. Nei quattrocento anni seguenti si leva contro la sottomissione operata dall'assolutismo la richiesta liberale dei diritti alla libertà e della democrazia, e contro la povertà dei senza diritti si leva la rivendicazione di giustizia sociale e uguaglianza. Sorge così nella modernità la triade «pace, libertà, giustizia», una formula che spiega la concezione moderna del bene comune.

Analogamente a Uertz, Böckenförde e Isensee³⁸, anche Rhonheimer rileva che la Chiesa cattolica ha avuto difficoltà a distinguere tra gli elementi che appartenevano irrinunciabilmente alla propria dottrina e altri storicamente condizionati. Secondo il giudizio di Rhonheimer, l'iniziale rifiuto dello Stato liberale democratico da parte della Chiesa va ricondotto non solo all'atteggiamento anticlericale e aggressivo del movimento liberale, ma anche al fatto che il Magistero si confrontò con tale movimento quasi esclusivamente nei paesi cattolici di lingua romanza, e non con quella tradizione che in seguito doveva diventare il fondamento della nostra odierna cultura politica, cioè la tradizione anglosassone dello Stato costituzionale, assieme alla sua *rule of law*, al suo parlamentarismo rappresentativo, alla sua divisione dei poteri, ecc. Questa tradizione ha attirato l'attenzione della dottrina sociale cattolica solo dopo il Concilio Vaticano II, grazie all'enciclica *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II. Rhonheimer descrive in questo modo le difficoltà interne vissute dal Magistero cattolico dell'Ottocento:

«Oltre agli aspetti già menzionati, questa incomprendenza si radicò nella sopravvivenza quasi inalterata nella teologia e nel diritto canonico di schemi di pensiero provenienti dal medioevo e dalla tradizione dell'agostinismo politico e la corrispondente interpretazione dei principi del primato degli *spiritualia* sui *temporalia* (l'interpretazione, cioè, che la potestas dei principi temporali dovrebbe stare al servizio della *auctoritas* del potere spirituale). Più problematico ancora era il fatto che tali schemi mentali fossero presenti nella loro forma tipicamente moderna dello «Stato confessionale», idealmente cattolico. Su questa base, la Chiesa non poteva accettare nessuna proposta politica che intendesse sciogliere il nesso giuridico e perciò anche politico tra verità religiosa, potere temporale e diritti del cittadino, come di fatto lo intendevano il liberalismo e il costituzionalismo laico. La Chiesa non poteva accettare uno Stato, un potere politico indifferente verso la verità religiosa. Neppure era per lei accettabile una concezione di libertà e di diritti civili riconosciuti come indipendenti rispetto alla verità religiosa, sia

³⁸ Josef Isensee (nato nel 1937), costituzionalista e filosofo politico tedesco, professore di diritto pubblico a Bonn. Autore di numerosi e autorevoli scritti sul diritto costituzionale, tra i quali –assieme a Paul Kirchhof– lo *Handbuch des Staatsrechts*. Sul problema esposto in precedenza nel testo cfr. Josef ISENSEE, *Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts*, in: Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, Robert SPAEMANN (a cura di), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen –säkulare Gestalt– christliches Verständnis*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987, 138ss.

che il loro uso fosse «vero» o «erroneo» (giacché si riteneva che «soltando la verità ha diritti, non l'errore»)³⁹.

In Uertz manca il riferimento a un tentativo decennale, all'interno della teologia cattolica, di conciliare l'autonomia della sfera politica (compresa la democrazia, la libertà di coscienza e i diritti fondamentali liberali) con la responsabilità della Chiesa di annunciare verità morali che riguardano anche l'ambito pubblico. L'allusione è a un modello esplicativo diffuso soprattutto dalla rivista «La Civiltà Cattolica». Rhonheimer, alle pp. 85ss (91ss nella versione spagnola), si occupa della cosiddetta teoria di «tesi e ipotesi», applicata fino al Concilio Vaticano II⁴⁰. La «tesi» consisteva nella rivendicazione di uno Stato cattolico che serva la vera religione e non conceda libertà all'errore. L'«ipotesi» era la realtà sociale, nella quale andava trovato un *modus vivendi* e che si doveva appunto accettare «ipoteticamente» con una sorta di *reservatio mentalis*. Questo ebbe come risultato la rivendicazione unilaterale del ricorso alla libertà religiosa da parte dei cittadini cattolici in Stati in cui erano minoranza e il rifiuto della piena libertà religiosa ai non cattolici in Stati a maggioranza cattolica, in cui la Chiesa cattolica aveva il rango di vera religione e le altre religioni erano soltanto tollerate.

Con argomentazioni diverse da quelle di Uertz, anche Rhonheimer sostiene che Pio XII non compie la svolta verso una concezione moderna dello Stato e della società. Il suo famoso discorso natalizio del 1944, in cui si esprime positivamente, influenzato dalle catastrofi del totalitarismo, sulla «vera democrazia» come forma statutale, collega ancora la legittimità della democrazia a condizioni di ordine morale.

Diversamente da Uertz, Rhonheimer vede la svolta decisiva non soltanto nel Concilio Vaticano II, quanto piuttosto nell'enciclica *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II. Come ha spiegato anche altrove⁴¹, Rhonheimer sottolinea che Giovanni Paolo II, nell'enciclica citata, al n. 47, modifica essenzialmente la dottrina tradizionale della neutralità nei confronti delle forme statuali: la neutralità della Chiesa non si riferisce più alle forme statuali, ma a singole regolamentazioni istituzionali e afferenti al diritto costituzionale *all'interno* dell'ordine democratico. Rhonheimer, per definire tutto questo, conia l'espressione «opzione preferenziale» della Chiesa per la democrazia moderna⁴². Rhonheimer, nella sua parte storica, subisce la riconoscibile influenza di Böckenförde, che andiamo ora a illustrare.

³⁹ Martin RHONHEIMER, *Cristianismo y laicidad*, cit., 86s.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, 85ss (it.), 91 ss (sp).

⁴¹ Cfr. Id., *La realtà politica ed economica del mondo moderno e i suoi presupposti etici e culturali. L'enciclica Centesimus Annus, 1.V.1991*, in Graziano BORGONOVO, Arturo CATTANEO, *Giovanni Paolo Teologo. Nel segno delle encicliche*, Mondadori, Milano 2003, 142ss., 157s.

⁴² Cfr. Martin RHONHEIMER, *Cristianesimo e laicità*, cit., 92 (it.), 100 (sp.).

ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE,
*DER SÄKULARISIERTE STAAT. SEIN CHARAKTER, SEINE RECHTFERTIGUNG UND
 SEINE PROBLEME IM 21. JAHRHUNDERT* [«LO STATO SECOLARIZZATO. IL SUO
 CARATTERE, LA SUA LEGITTIMAZIONE E I SUOI PROBLEMI NEL XXI SECOLO»]

Il libro⁴³ contiene due saggi che, come scrive Böckenförde stesso nella presentazione, rappresentano il punto di partenza e il punto di arrivo di una frequentazione quarantennale dell'autore con il tema espresso nel titolo. Dunque, proprio questo volume sembra particolarmente adatto alla presente rassegna. Il punto di partenza è dato dal saggio spesso citato di Böckenförde apparso per la prima volta nel 1967, basato su lavori precedenti e spesso ristampato: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* [«La formazione dello stato come processo di secolarizzazione»].⁴⁴ Il punto di arrivo è un saggio che porta il titolo del libro ed è apparso quarant'anni dopo il primo. In esso Böckenförde si confronta con i contesti mutati. Il primo saggio, del 1967, fu scritto in un'epoca nella quale molti cristiani avevano preso le distanze dallo Stato religiosamente neutrale, in alcuni casi addirittura rifiutandolo in toto. Nel frattempo le circostanze sono mutate.

Böckenförde definisce lo Stato secolare come un'«epocale creazione culturale di carattere politico»⁴⁵. Lo caratterizza il fatto di avere esclusivamente scopi mondani e di trovare legittimazione sulla base di tali scopi. Lo Stato secolare, in quanto tale, non ha né rappresenta alcuna religione. Si svincola dalle ambizioni di potere delle istanze religiose e rende libera anche la religione. Nello Stato secolare la religione è liberata. È quanto afferma anche il diritto umano alla libertà religiosa. «Nella misura in cui si realizza la libertà religiosa lo Stato definisce dunque la propria laicità»⁴⁶. L'autore, per individuare gli spazi sociali di sviluppo della libertà religiosa, distingue tra due percorsi. Da una parte c'è quello della neutralità distanziante, come ad esempio la *laïcité* francese, che colloca la religione nella sfera strettamente privata. Dall'altra c'è il percorso di un'estesa neutralità aperta, come nel caso della Germania, che assicura alla religione spazi di sviluppo anche in ambito pubblico⁴⁷. Per

⁴³ Apparso presso la casa editrice della Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München 2007, 75 pp. Reperibile in italiano con il titolo *Lo Stato secolarizzato e i suoi valori*, in «Il Regno», 18 (2007) 637-648.

⁴⁴ Nel presente libro alle pp. 43-72. I lavori preliminari e l'articolo si trovano in: Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, Münster 2007². Versione italiana: Id., *La formazione dello stato come processo di secolarizzazione*, in: Paolo PRODI, Luigi SARTORI (a cura di), *Cristianesimo e potere. Atti del seminario tenuto a Trento il 21-22 giugno 1985*, «Istituto Trentino di cultura. Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento» 10, Dehoniane, Bologna 1986, 101-122.

⁴⁵ *Ibid.*, 11.

⁴⁶ *Ibid.*, 65.

⁴⁷ Le distinzioni si trovano in *ibid.*, 12ss.

Böckenförde, a ragione, solo il percorso aperto esteso in senso proprio è conciliabile con il diritto umano alla libertà religiosa.

Böckenförde spiega lo Stato secolare sul piano storico⁴⁸. Esso è nato per difendersi dalle ambizioni ecclesiastico-religiose di supremazia in ambito mondano. Per superare le guerre civili di carattere confessionale che sorgeranno in seguito, fu necessario trovare un ordinamento politico che consentisse la pace pubblica e la convivenza umana su un piano che fosse slegato da una religione particolare. Come per Rhonheimer, anche per Böckenförde questo modello è di grande attualità di fronte all'islam, che «finora sembra ben poco in condizione di accettare una separazione di principio tra Stato e religione»⁴⁹.

Non è tanto la fondazione dello Stato secolare per mezzo dei diritti umani, in particolare della libertà religiosa, a essere interessante in questo contesto, quanto la fondazione della secolarità statale per mezzo della «teologia politica». Con quest'espressione Böckenförde intende una dottrina, o posizione, d'ordine politico per cui la rivelazione divina è considerata il fondamento ultimo. Per quanto riguarda la Chiesa, tale posizionamento è a suo avviso il diritto umano alla libertà religiosa, che fonda sulla rivelazione della natura della libertà e della dignità della persona umana. Con molta chiarezza, con Isensee⁵⁰, definisce la dichiarazione *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II una «rivoluzione copernicana», resa possibile solo grazie a una discontinuità con il Magistero precedente. Senza ulteriori distinzioni sul piano teologico, e quindi con una semplificazione eccessiva, Böckenförde presuppone che la dottrina dello Stato di Leone XIII sia stata completamente rimossa; una situazione in cui egli vede una «purificazione della fede attraverso la ragione illuministica»⁵¹. Mancano, qui, la sensibilità per la tradizione cristiana e la ricerca approfondita delle radici cristiane che compie Rhonheimer e che compie anche Uertz.

Ma lo Stato da dove prende l'ethos portante comune indispensabile per una fruttuosa convivenza all'interno di un ordinamento liberale? Böckenförde la chiama l'«omogeneità relativa» di una società⁵². In essa è in primo luogo la religione a rivelarsi un importante sostegno della coesione etica. Tuttavia, lo Stato secolare non è in grado di garantire la presenza della religione: può solo renderla possibile. Vive, appunto, di presupposti che non può creare. Oltre alla religione in quanto attiva e dinamica condotta di vita, nella dimensione pubblica si mettono in questione anche gli elementi religiosi che si presume siano indicatori simbolici di una religiosità. Böckenförde chiama tutto questo «religione civile», pur mettendo in guardia dalla religione civile di tendenza rousseauiana che minaccia l'Europa. La sua descrizione

⁴⁸ Questo in particolare, e in dettaglio, nel saggio del 1967, nel presente libro soprattutto alle pp. 45-66.

⁴⁹ *Ibid.*, 18.

⁵⁰ Cfr. Josef ISENSEE, *Die katholische Kritik an den Menschenrechten*, cit., 138ss., 141.

⁵¹ Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Der säkularisierte Staat*, 23.

⁵² *Ibid.*, 25.

si avvicina a ciò che Rhonheimer definisce «integralismo laicista». La religione civile di tendenza rousseauiana è intollerante. Pretende dal cittadino che interiorizzi i valori dell'ordinamento giuridico rispecchiandoli in maniera positiva nelle proprie convinzioni e atteggiamenti personali. Böckenförde chiede invece che si sia leali alla legge, ma nel «libero commercio dei pensieri»⁵³: il rispetto esteriore della legge è sufficiente, mentre gli atteggiamenti personali devono restare liberi. «La legge, non l'arbitrarietà, è il vessillo della libertà, anche e soprattutto in condizioni di parziale eterogeneità»⁵⁴.

Böckenförde, guardando a un ordinamento liberale non remissivo e rivolgendosi all'islam, conclude affermando che lo Stato secolare non può «concedere» a nessuna credenza religiosa, «ricorrendo alla libertà religiosa e sfruttando le opportunità offerte dalla democrazia, la possibilità di svuotare dall'interno e in ultima analisi smantellare il proprio ordinamento, fondato sull'apertura». In questo è presente «il riferimento a un fondamento razionale irrinunciabile, o, se si vuole, al 'diritto naturale' dello Stato secolarizzato, eventualmente legato all'ambiente culturale anticoebraico-cristiano guardato nell'orizzonte riflessivo offerto dall'illuminismo»⁵⁵.

CONCLUSIONE

Ernst-Wolfgang Böckenförde, Martin Rhonheimer e Rudolf Uertz concordano nell'affermare che «lo Stato liberale e secolarizzato vive di presupposti che esso stesso non è in grado di garantire».⁵⁶ Rudolf Uertz si esprime così: «Lo Stato moderno, infatti, si basa sul valore oggettivo e trascendente rappresentato dalla dignità dell'uomo e dai diritti umani, ma non è affatto in grado, con gli strumenti messi a sua disposizione dallo Stato di diritto, di esercitare un influsso sulle forze religiose e morali omogeneizzatrici che oltrepassano la pura fatticità dell'ordinamento»⁵⁷.

Rhonheimer, Böckenförde e Uertz concordano nell'affermare che la dottrina della Chiesa relativa allo Stato e alla società si era chiusa agli aspetti positivi della modernità politica, mettendosi così fuori gioco da sé. La Chiesa non è sempre riuscita a far sentire efficacemente la sua voce nella società moderna. Pur con tutte le critiche⁵⁸, Rhonheimer mostra tuttavia una comprensione relativamente maggiore

⁵³ *Ibid.*, 29.

⁵⁴ *Ibid.*, 36.

⁵⁵ *Ibid.*, 39 und 41.

⁵⁶ *Id.*, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*; nel presente libro la citazione si trova a p. 71.

⁵⁷ Rudolf UERTZ, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht*, cit., 384.

⁵⁸ Cfr. ad esempio Martin RHONHEIMER, *Cristianesimo e laicità*, cit., 28 (sp.: 17): «Nel corso dei secoli, soprattutto in seguito a dei condizionamenti ben precisi e a varie contingenze storiche, la Chiesa cattolica ha perciò realizzato forme di azione pastorale in netto contrasto con ciò che essa, oggi, riconosce

nei confronti della soprannaturalità della Chiesa, che non sottopone ad alcun riduzionismo. Desidera trovare un posto alla fede nella società, senza escludere «conflitti costruttivi»; non vuole, invece, che la fede si formi nella società come una specie di cattolicesimo culturale, come si può leggere in alcuni passi di Uertz⁵⁹.

Tra i tre autori trattati, Rhonheimer è quello che riconosce e analizza con maggiore chiarezza le minacce odierne, e quindi quello che ha più cose da dire ai credenti. Non si accontenta di esercitare una critica (Uertz) o di rilevare la presenza di grandi sistemi storico-culturali (Böckenförde); tenta invece di offrire una risposta alla pressante domanda, determinante per il futuro della Chiesa e dell'Occidente: che significato ha la nuova evangelizzazione della società? Che scopi abbiamo noi cristiani quando parliamo di santificazione e affermiamo che tutte le realtà umane sono compenstrate dallo Spirito di Cristo? È una questione di capitale importanza, dalla quale dipendono l'esistenza e la trasmissione della grande eredità culturale che ci è stata data.

come 'sana laicità dello Stato'». Non molto diversamente, benché nel corso di un periodo che non vi corrisponde perfettamente, già il Concilio Vaticano II, nella sua dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, n. 12, aveva affermato: «E quantunque nella vita del popolo di Dio, pellegrinante attraverso le vicissitudini della storia umana, di quando in quando si siano avuti modi di agire meno conformi allo spirito evangelico, anzi ad esso contrari, tuttavia la dottrina della Chiesa, secondo la quale nessuno può essere costretto con la forza ad abbracciare la fede, non è mai venuta meno».

⁵⁹ Cfr. ad esempio Rudolf UERTZ, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht*, cit., 346s. e soprattutto, in modo assai chiaro, 497.