

Roberto Luppi¹

L'importanza del discorso religioso nelle democrazie liberali in difficoltà. Una riflessione a partire dalle teorizzazioni di Rawls e Habermas

ABSTRACT

The article analyzes the role that religious voices play in the public reason of democratic societies according to the theories of Rawls and Habermas. The two philosophers seem to face a similar path: after promoting an idea of the public sphere understood in purely secular terms, both Rawls and Habermas place increasing value on the contribution of religious communities in the political life of liberal States. The paper examines the basic requirements that – in the views of the two philosophers – religious reasons on the public sphere must meet in order to play a significant role. The basic idea is that certain conditions can be identified, that make not only possible, but desirable and (perhaps) even necessary for religious communities to appeal to their deepest convictions in the public discourse. In the concluding remarks, some reflections are presented with reference to the contribution to the public discussion on migrants offered by Pope Francis.

KEYWORDS

Rawls, Habermas, Public Reason, Religion, Migrants.

INDICE

1. Introduzione. 2. Rawls e Habermas: da esclusivisti ad aperturisti. 3. Requisiti previsti da Rawls e Habermas per l'introduzione dei contenuti religiosi nella sfera pubblica. 4. L'apporto della Chiesa Cattolica al ragionamento pubblico sui migranti: spunti conclusivi.

1. Introduzione

È una separazione netta tra le sfere del pubblico e del privato quella che caratterizza il mondo liberale. Mentre il primo ambito è considerato il luogo di leggi, principi e argomenti che possono essere compresi e fatti propri dalla totalità della cittadinanza; il secondo spazio, invece, vede il proliferare di una molteplicità di dottrine filosofiche, religiose ed etiche.² La necessità che tutti comprendano gli argomenti utilizzati nella sfera pubblica, unita al fatto del pluralismo, ha spinto molti pensatori liberali a restringere lo spettro di argomentazioni utilizzabili quando si affrontano discussioni alla base della vita collettiva e ad asserire che la deliberazione democratica debba essere condotta senza fare appello a controverse affermazioni provenienti dalle visioni del mondo (settarie) dei singoli. Il fondamento per il *decision making* politico deve consistere così unicamente di un bagaglio di principi e valori *pubblici* – e, in quanto tali, neutrali in riferimento alle differenti concezioni del bene –, ritenuti ampiamente condivisi dalla cittadinanza.³

I pensatori appartenenti a questo raggruppamento – tra i quali si annoverano John Rawls e Jürgen Habermas – sono stati definiti da Christopher Eberle *justificatory liberals*.⁴ Seppure avvallino

¹ Docente di *Philosophy of Law* presso il corso di laurea Magistrale in Giurisprudenza della LUMSA, Dipartimento di Giurisprudenza - sede di Palermo. E-mail: robertinoluppi@gmail.com.

² Cfr. Habermas 2008: 22.

³ Rawls 1996: 224-225.

⁴ Pensatori appartenenti a questo gruppo sono, ad esempio: C. Larmore (1990), B. Ackerman (1980), R. Audi (1989) e G. Gaus (2018).

**L'IMPORTANZA DEL DISCORSO RELIGIOSO NELLE DEMOCRAZIE LIBERALI IN DIFFICOLTÀ. UNA RIFLESSIONE A PARTIRE
DALLE TEORIZZAZIONI DI RAWLS E HABERMAS**

posizioni distanti tra loro, essi sono accomunati dall'accordo su due elementi principali. Innanzitutto, attribuiscono un elevato valore ai principi e alle pratiche liberali. A renderli *justificatory liberals* è però la convinzione che ogni cittadino, in virtù del *rispetto* che deve agli altri, ha il dovere morale di ricercare forme di *giustificazione pubblica* per le leggi che sostiene. Conseguentemente, il singolo è legittimato a supportare soltanto quelle leggi per le quali è in grado di offrire una motivazione comprensibile e condivisibile da ogni consociato.⁵ Questo requisito è un elemento fondamentale di ciò che i pensatori menzionati definiscono l'idea di *public reason*. Sulle caratteristiche specifiche di quest'ultima non esiste un vero e proprio accordo; ciò su cui vi è però consenso unanime è un punto sostanziale: i cittadini non possono supportare una legge sulla base di convinzioni *esclusivamente religiose*. In caso contrario, ad avvenire sarebbe una mancanza di rispetto e una violazione del principio di tolleranza.⁶ Visione della vita buona e credo religioso devono rimanere circoscritti all'ambito del privato («privatization of religion»⁷), mentre ad avere la meglio sono i tratti secolari del ragionamento pubblico.

La separazione tra sfera pubblica e religiosa sembra così difficile da mediare, se non fosse che due autorevoli *justificatory liberals*, John Rawls e Jürgen Habermas⁸, nella parte finale della loro riflessione, fanno dei passi fondamentali verso il riconoscimento dell'importanza che il discorso religioso ricopre (anche) nella vita pubblica delle nostre società, in virtù della sua capacità di stimolare discussioni e riflessioni che rimarrebbero altrimenti sopite. La ragione di questa (*risuscitata*) centralità delle voci religiose risiede nella loro grande capacità di interrogare la realtà sociale per rintracciare e combattere tensioni o, in alcuni casi, iniquità esistenti.

Il presente articolo si concentra proprio sul ruolo attribuito da questi due fondamentali esponenti della filosofia politica del XX secolo, Rawls e Habermas, agli argomenti religiosi nel ragionamento pubblico degli Stati democratici.⁹ Profondamente influenzati nelle loro riflessioni dall'approccio kantiano, seppure adottino prospettive filosofiche ben diverse, essi hanno dedicato ampio spazio e un ruolo di assoluto primo piano al concetto di ragione, ai suoi poteri e ai suoi limiti, ai meccanismi di giustificazione del potere politico, alla capacità del ragionamento pubblico di criticare le condizioni esistenti, ma anche di strutturare e guidare la pratica politica. Lasciando però da parte i tratti generali delle loro (mastodontiche) costruzioni filosofiche, questo scritto si concentra sull'analisi di un elemento che si dimostrerà – per larghi tratti – accomunare Rawls e Habermas, ovverossia il loro modo di concepire la relazione tra il discorso pubblico e i contenuti e le argomentazioni religiose. I due

⁵ Cfr. Eberle 2004: 12. L'idea di fondo è che «mutually binding laws should be mutually justifiable». Gutmann 1999: 908.

⁶ Cfr. Rawls 1999: 337-338. Le credenze religiose sono repute generatrici di conflitti in seno alla collettività, soprattutto nel momento in cui giochino un ruolo nella deliberazione politica. Da questo assunto di base deriva la convinzione, ben radicata nel liberalismo, che la stabilità sociale dipenda dall'allontanamento delle questioni confessionali dalla sfera pubblica. Cfr. Eberle 2014: 35.

⁷ A riguardo della «privatization of religion», vedi Weithman (1994). Boettcher (2007) offre utili controargomenti alle critiche relative alla privatizzazione della religione rivolte in particolar modo a Rawls.

⁸ Se l'inserimento di John Rawls all'interno dello schieramento liberale risulta pressoché scontato – basti pensare al titolo di una delle sue opere principali, *Political Liberalism* (1996) –, alcuni potrebbero storcere il naso di fronte ad una siffatta categorizzazione per la riflessione di Habermas. Egli, infatti, inizialmente oppone al liberalismo politico il suo repubblicanesimo kantiano. In seguito, però, è lo stesso filosofo tedesco ad identificare il repubblicanesimo kantiano come una forma di liberalismo politico e a ridurre le differenze tra il suo pensiero e quello di Rawls ad una pura e semplice «family quarrel». Habermas 1998: 50.

⁹ Seppur in contesti filosofici diversi, i due pensatori hanno condiviso il merito di *rivitalizzare* la filosofia politica, disciplina che, nella seconda metà del 1900, sembrava aver perso la spinta propositiva dei secoli precedenti. A questo risultato, ognuno è pervenuto nella sua realtà di riferimento: Rawls nell'ambito del pensiero politico di matrice anglo-americana; Habermas nel quadro della seconda generazione della Scuola di Francoforte. Il primo si distingue per la sua capacità di articolare un'alternativa al paradigma utilitaristico, inscritta all'interno della tradizione del contrattualismo kantiano. Fondandosi sulla convinzione che la razionalità possa essere rintracciata nelle strutture universali della comunicazione umana, il secondo ripone invece la sua fiducia nella possibilità che un accordo equo sia effettivamente raggiungibile attraverso l'uso della ragione comunicativa. Egli sostiene così una concezione discorsiva della democrazia, in cui si fondono l'interesse per l'agire comunicativo da un lato e per la democrazia deliberativa dall'altro. Cfr., a questo proposito, Hedrick 2010: 2-6.

filosofi sembrano infatti affrontare un percorso simile: dopo aver dato un contributo teorico fondamentale in vista dello sviluppo di un'idea di sfera pubblica intesa in termini prettamente secolari, col passare del tempo, tanto Rawls quanto Habermas riscoprono e danno un crescente valore alla funzione delle comunità di credenti nel discorso e nella vita politica delle società liberali (paragrafo 2).¹⁰

Nel paragrafo 3, l'articolo individua e analizza i requisiti e le condizioni fondamentali che – a parere dei due filosofi – il discorso religioso sulla scena pubblica deve rispettare al fine di potervi giocare un ruolo significativo. L'idea di fondo è pertanto quella che si possano individuare alcune condizioni, in cui è non solo possibile, ma auspicabile e (forse) necessario che i credenti facciano appello alle proprie convinzioni più profonde nell'ambito della loro partecipazione al discorso pubblico. Nel paragrafo conclusivo, infine, si offrono alcune riflessioni in merito alle argomentazioni avanzate nella discussione pubblica sui migranti dalla Chiesa Cattolica e in particolare da Papa Francesco, che ha fatto delle migrazioni uno dei temi cardine del suo pontificato. Attraverso alcuni esempi provenienti dai suoi discorsi, si fa riferimento a principi e valori che la comunità dei credenti ha provato ad inserire nel dibattito pubblico sui migranti, rapportandoli ai dettami sull'introduzione dei contenuti di fede nel discorso pubblico formulati da Rawls e Habermas.

2. Rawls e Habermas: da esclusivisti ad aperturisti

La convinzione nella necessità di una neutralità della politica in questioni etiche ha indubbiamente avuto in John Rawls uno dei suoi filosofi di punta. In ragione del pluralismo delle società odierne, il filosofo richiede ai membri della collettività di mettere da parte qualsiasi appartenenza, credo o convinzione settaria nel foro pubblico, assumendo il punto di vista *super partes* del cittadino democratico. È in questo quadro d'insieme che bisogna inserire il suo discorso sulla *public reason*.¹¹ Essa si riferisce alle tipologie di ragioni a disposizione di cittadini e funzionari statali in occasione della pubblica discussione e deliberazione su materie concernenti la giustizia della loro collettività.¹² In particolare, il *target* del ragionamento pubblico sono elementi costituzionali fondamentali e aspetti della giustizia di base non coperti dalla costituzione, concernenti tematiche economiche e di giustizia sociale. L'idea di fondo della ragione pubblica è quella di evitare che, ogniqualvolta si debbano risolvere questioni basilari per la collettività, si faccia indebito affidamento su metodi di ragionamento e argomenti impliciti in conflittuali concezioni del bene.¹³

Guadagna centralità l'opposizione tra politico e non politico (inteso come metafisico, religioso, etico, ecc.) e si manifesta l'obiettivo della ragione pubblica di fare esclusivo affidamento sui valori del primo. Essi sono presenti nella cultura pubblica di una società e trovano radicamento nella sua costituzione e tradizione interpretativa, oltre che nei documenti politici e storici fondamentali. A creare divisioni e attriti sono però i disaccordi su come tradurre questi valori in provvedimenti specifici. In virtù della loro *indeterminatezza*, essi possono ricevere infatti interpretazioni anche molto differenti fra loro. L'impossibilità su materie costituzionali o questioni di giustizia di base di ogni riferimento alla sfera del non politico deriva invece dal fatto che quest'ultima, non godendo di approvazione unanime, risulterebbe socialmente *divisiva e irrispettosa*.¹⁴

¹⁰ La posizione di questo lavoro concorda con Boettcher quando afferma che le posizioni dei due filosofi «are in the end not so different». Boettcher 2009: 216. In riferimento alle comunità religiose, non si può negare che esse si differenzino le une dalle altre, così come il credo che esse professano. In questo articolo, si è deciso di circoscrivere i riferimenti alla religione cristiana, seguendo l'approccio prevalente degli stessi Rawls e Habermas.

¹¹ Rawls esamina estesamente il concetto di ragione pubblica, prima, nel capitolo VI di *Political Liberalism* e poi nel saggio del 1997 dal titolo *The Idea of Public Reason Revisited*.

¹² Cfr. Rawls 2000: 131; Freeman 2004: 2029.

¹³ Cfr. Rawls 2000: 133; e Scanlon 2003: 162.

¹⁴ Cfr. Quinn 1995: 42; e Boettcher 2007: 127.

**L'IMPORTANZA DEL DISCORSO RELIGIOSO NELLE DEMOCRAZIE LIBERALI IN DIFFICOLTÀ. UNA RIFLESSIONE A PARTIRE
DALLE TEORIZZAZIONI DI RAWLS E HABERMAS**

In riferimento al concetto di ragione pubblica, un elemento a cui Rawls attribuisce un ruolo chiave è il dovere di civiltà:

«[t]he ideal of citizenship imposes a moral, not a legal, duty – the duty of civility – to be able to explain to one another on those fundamental questions how the principles and policies they advocate and vote for can be supported by the political values of public reason»¹⁵.

Tale dovere implica che il cittadino senta l'obbligo di appellarsi alla ragione pubblica e quindi a valori generalmente condivisibili ogniqualvolta si trovi a giustificare o criticare leggi e proposte su questioni politiche fondamentali. Il dovere di civiltà si rivolge soltanto al dibattito nel foro pubblico, laddove i cittadini esercitino la loro influenza su elementi costituzionali essenziali e questioni di giustizia di base. Ogniqualvolta tali requisiti non si verificano, i cittadini sono invece liberi di discutere e votare sulla base delle loro ragioni comprensive. Queste ultime sono proprie del dibattito quotidiano all'interno di realtà come chiese, università e associazioni, di cui ampio esempio è presente in ogni democrazia in salute. Le ragioni non pubbliche alimentano i dibattiti della «background culture», al cui interno sono esplicitate e discusse le posizioni delle differenti dottrine comprensive e ogni cittadino ha eguale diritto di esprimere la sua opinione.¹⁶

Le rilevanti limitazioni imposte da Rawls all'utilizzo pubblico delle visioni del mondo soggettive hanno suscitato critiche e obiezioni.¹⁷ Un'accusa di rilievo è quella di Jeremy Waldron, che critica Rawls per il suo *conservatorismo* e ciò in virtù del fatto che la sua idea di ragione pubblica appare fissa e poco aperta al cambiamento. Ogni argomento inedito e innovativo sembra esposto all'obiezione di rappresentare un indebito ricorso alla prospettiva individuale, esulando dal consenso tra i cittadini fondato su idee considerate «implicit in the political culture».

«What this conception seems to rule out is the novel or disconcerting move in political argumentation: the premise that no one has ever thought of before, but which, once stated, sounds plausible or interesting. Rawls' conception seems to assume an inherent limit in the human capacity for imagination and creativity in politics, implying as it does that something counts as a legitimate move in public reasoning only to the extent that it latches onto existing premises that everybody already shares»¹⁸.

Il ragionamento pubblico rawlsiano sembra così incapace di aprirsi al nuovo, magari in quanto fondato su contenuti non universalmente accettati, e di conferire valore pubblico ad un ampio novero di argomentazioni, *in primis* di natura confessionale.¹⁹ Ciò è, però, solo parzialmente vero: seppure il loro raggio d'azione sia circoscritto, tali ragioni possono ancora assolvere il ruolo di preziose risorse intellettuali. In che modo?

A partire dall'opera *Political Liberalism*, Rawls introduce il cosiddetto *proviso* (la clausola condizionale), affermando che: seppur il contenuto della ragione pubblica sia dato da principi e valori appartenenti alla famiglia delle concezioni liberali di giustizia, dottrine comprensive ragionevoli (e qui il riferimento è in particolare a quelle religiose) possono essere invocate nella discussione politica, anche su questioni fondamentali, «at any time, provided that in due course proper political reasons – and not reasons given solely by comprehensive doctrines – are presented that are sufficient to support

¹⁵ Rawls 1996: 217.

¹⁶ Ivi: 383. Cfr. Nussbaum 2011: 11; McCarthy 1994: 50-51; e Mandle 1999: 98.

¹⁷ Gli scritti al riguardo sono numerosi, includendo quelli di pensatori come J. Waldron (1993), C. Eberle (2004), N. Wolterstorff (1997a e 1997b), J. Stout (2004), S. Carter (1994).

¹⁸ Waldron 1993: 837-838.

¹⁹ Cfr. ivi: 842; e Flanders 2012: 182-183.

whatever the comprehensive doctrines introduced are said to support»²⁰. Attraverso la clausola condizionale, le argomentazioni religiose hanno una via d'accesso al dibattito pubblico. Ognuno può esprimere, nel contesto della ragione pubblica, le sue convinzioni più profonde a patto che, al momento opportuno, sia in grado di fornire ai suoi argomenti una spiegazione corredata di ragioni (politiche) largamente comprensibili.

L'introduzione del *proviso* svolge dunque un ruolo innovativo nell'ambito del pensiero rawlsiano, permettendo alla sua teoria di essere inserita tra le «inclusive views», ossia quelle visioni che, seppur con limitazioni, consentono ai cittadini di fare appello a considerazioni comprensive nel dibattito pubblico.²¹ Alla vita privata dei cittadini, con i valori e le credenze che la caratterizzano, viene assegnato un significato che può rivelarsi di grande rilievo anche nella sfera pubblica, a patto che le argomentazioni offerte supportino e rafforzino l'idea di ragione pubblica e siano – laddove necessario – accompagnate da formulazioni in sintonia con la stessa. Attraverso questo meccanismo, Rawls desidera affermare come il suo liberalismo riconosca l'importanza delle dottrine comprensive nell'esperienza dei singoli e in quella della collettività. Tra di esse, un ruolo di primissimo piano è attribuito alle dottrine religiose. In virtù di ciò, Maffettone sostiene che, «rather than privatizing religion, Rawls proposes a way to make it fruitful for the whole population»²².

Con le dovute differenze, la visione di Jürgen Habermas sul rapporto tra discorsi religiosi e sfera pubblica presenta importanti punti di contatto con quanto appena descritto.²³ A lungo, i commentatori hanno individuato nel lavoro del filosofo tedesco l'esaltazione di un Illuminismo, caratterizzato dalla graduale perdita di importanza del culto all'interno delle società odierne. Nella teoria della democrazia deliberativa habermasiana, la legittimità delle leggi alla base di una collettività è vista derivare da pratiche di deliberazione pubblica in cui tutte le persone su cui tali leggi ricadono si possono valutare in qualità di autori delle stesse, nel quadro di un discorso razionale.²⁴ Inevitabilmente, a ciò fa seguito l'esclusione dei contenuti di carattere religioso dal processo di giustificazione pubblica, in quanto ritenuti non condivisibili dall'intera collettività. In particolare, la rinuncia a tali prospettive è da ricondurre alla convinzione che la religione mantenga un nucleo (opaco) di verità discorsivamente inaccessibili e perciò inutilizzabili nel processo di formazione della volontà politica.²⁵ In *The Theory of Communicative Action*, sebbene la religione sia presentata come un'importante fonte di intuizioni morali, la storia umana è vista camminare sul sentiero di una razionalizzazione destinata a svuotare di senso le credenze sacre. In questo processo, definito «the linguistification of the sacred», le funzioni di integrazione sociale e di formulazione di significati, anteriormente svolte dalle pratiche rituali, passano gradualmente nell'ambito d'influenza dell'azione discorsiva secolare.²⁶ Si prevede dunque un *avvicendamento*, ben più che una cooperazione, in cui l'autorità del sacro è rimpiazzata da quella fondata su un consenso alle norme morali, collettivamente raggiunto e fondato su principi condivisi.

A partire dalla fine degli anni '80, però, nella riflessione del filosofo tedesco, la logica dell'avvicendamento cede gradualmente terreno ad una *comprensione cooperativa* della relazione tra religione e sfera pubblica.²⁷ La ragione di ciò può essere ricondotta a due direttrici, una di natura procedurale e l'altra ben più sostantiva. Innanzitutto, Habermas dà grande valore all'eguaglianza

²⁰ Rawls 2000: 152.

²¹ Cfr. Weithman 2014: 76; e Dombrowski 2001: 114. A tali visioni si contrappongono quelle *exclusivist*, che impediscono il ricorso a ragioni provenienti dalla propria idea di bene nelle pubbliche deliberazioni.

²² Maffettone 2014: VII.

²³ Il ruolo della religione e dei suoi contenuti nella riflessione di Habermas è stato esplorato in una molteplicità di ricerche: tra le altre, Areshidze (2017); Boettcher (2007 e 2009); Chambers (2007); Cooke (2006 e 2007); Harrington (2006); Lafont (2007); Sheedy (2016 e 2018); Walhof (2013); Yates (2007). Per una discussione in lingua italiana, si vedano tra gli altri: Cavaliere (2018, 361-382), D'Agostino (2013, 20-23), Sartea (2012, 41-62) e Trenta (2013).

²⁴ Cfr. Habermas 1992: 107.

²⁵ Cfr. Habermas 2005a: 119-155.

²⁶ Habermas 1985: 77.

²⁷ Habermas 2009: 59-77.

**L'IMPORTANZA DEL DISCORSO RELIGIOSO NELLE DEMOCRAZIE LIBERALI IN DIFFICOLTÀ. UNA RIFLESSIONE A PARTIRE
DALLE TEORIZZAZIONI DI RAWLS E HABERMAS**

discorsiva di tutti i cittadini, ivi compresi i credenti. Sicuramente, egli ritiene fondamentale che il discorso pubblico miri a rintracciare ragioni universalmente accettabili; ma, allo stesso tempo, ciò non può portare all'esclusione delle persone di fede dalla discussione collettiva. Pertanto, è assicurata la libertà di tutti di esternare le proprie convinzioni nella sfera pubblica e si provvede allo sviluppo del cosiddetto *institutional translation proviso* (descritto a breve) per fare in modo che anche le ragioni religiose possano contribuire alle decisioni politiche. A ciò si legano motivi di natura sostantiva.²⁸ La ragione pubblica – abbandonata a se stessa – è vista infatti soffrire di un importante *deficit* dal punto di vista dei contenuti normativi e delle risorse di senso; di contro, i contributi religiosi appaiono costituire delle sorgenti preziose «for the creation of meaning and identity» e nell'impegno in favore di giustizia e armonia sociale. Da ciò deriva la necessità per la cittadinanza di aprirsi alle tradizioni religiose e di rapportarsi criticamente con i loro impulsi.²⁹

Il filosofo tedesco auspica che la collettività si impegni – come accennato – in un *lavoro cooperativo di traduzione*, ad opera tanto dei fedeli quanto dei non credenti e volto a declinare i contenuti e il potenziale semantico, presente nelle religioni, in una forma comprensibile all'intera cittadinanza. Anche i non credenti devono essere pronti a intavolare discussioni sulle dottrine di fede, impegnandosi a scandagliarne i significati inesplorati a livello pubblico. Ad essere necessaria è quindi la traduzione dei contenuti religiosi in una lingua «generally accessible» (che, per Habermas, è inevitabilmente secolare) affinché siano in grado di influenzare l'attività delle istituzioni. In definitiva, si può affermare che il dovere di civiltà rawlsiano divenga in Habermas «a two-way street»³⁰, in cui il peso della traduzione è condiviso tanto dall'oratore quanto dai suoi interlocutori: in questo modo, i potenziali di significato, racchiusi nei discorsi religiosi, sono messi a disposizione della collettività, conservando la loro «inspirational power» e le «intuitions of transgression and salvation»³¹.

In riferimento ad una traduzione efficacemente riuscita dalla dottrina cristiana al linguaggio secolare, l'esempio offerto da Habermas è quello del passaggio dall'idea di un uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio al concetto dell'eguale valore e dignità di tutti gli esseri umani, meritevoli in quanto tali di rispetto incondizionato.³² Il lavoro di traduzione ha certamente trasformato il senso religioso originario, ma non l'ha deflazionato o reso sterile. Anzi, il contenuto dei concetti biblici è stato dischiuso al di là dei confini di una specifica comunità religiosa, a favore dell'intera cittadinanza. Il filosofo tedesco riconosce così il debito che la normatività della modernità ha nei confronti della tradizione ebraico-cristiana. Siffatto processo di traduzione non si è però ancora esaurito e non può dirsi neppure avviato al riguardo di preziosi contenuti presenti nelle tradizioni di fede. Conseguentemente:

«[i]t would be irrational to reject those “strong” [religious] traditions as “archaic” residua instead of elucidating their connection with modern forms of thought. Even today, religious traditions perform the function of articulating an awareness of what is lacking or absent. They keep alive a sensitivity to failure and suffering. They rescue from oblivion the dimensions of our social and personal relations in which

²⁸ Cfr. Chambers 2007: 212-213.

²⁹ Cfr. Habermas 2006b: 10; cfr. anche Cooke 2007: 225-228.

³⁰ Waldron 2012: 20.

³¹ Habermas 2006a: 44-45. Ad ogni modo, non si può negare – come osservano alcuni critici – che le tradizioni religiose a cui Habermas apre le porte siano estremamente radicate nella modernità. Solo i credenti che hanno interiorizzato il ruolo circoscritto della loro fede religiosa e abbracciato l'idea del pluralismo sembrano poter partecipare alla sfera pubblica habermasiana. Cfr. MacKendrick e Sheedy 2015: 161. L'obiezione è quindi che le tradizioni religiose auspicate da Habermas siano quelle che condividono la teoria classica della secolarizzazione. Cfr. Walhof 2013: 236.

³² Cfr. Habermas 2006a: 44-45. Per una riflessione critica su questo punto e, in particolare, sul fatto che il linguaggio secolare sia effettivamente in grado di attuare una traduzione efficace dei contenuti religiosi: Areshidze 2017: 733-734.

advances in cultural and social rationalization have caused utter devastation. Who is to say that they do not contain encoded semantic potentialities that could provide inspiration if only their message were translated into rational discourse and their profane truth contents were set free?»³³.

Le comunità religiose assumono i tratti di realtà non soltanto ineliminabili, ma sempre più imprescindibili. L'esclusione delle loro voci dalla sfera pubblica, infatti, oltre a violare l'eguaglianza dei cittadini, correrebbe il rischio di arrecare un danno rilevante alla società, privandola di risorse scarse e preziose per la generazione di significati e la formazione di identità. Soprattutto in riferimento ai domini più vulnerabili della vita sociale, le tradizioni religiose sono viste possedere la forza di articolare in maniera convincente sensibilità morali e intuizioni solidaristiche, che altrove sono andate perdute.³⁴

Alla luce di quanto emerso, si può dire che, messa da parte una «svalutazione» secolaristica della sfera del culto, tanto Rawls quanto Habermas giungano a ritenere necessario che la filosofia adotti una predisposizione di rispetto e attenzione nei confronti delle persone e dei modi di vita, che fanno derivare la loro integrità dalla religione. Ma il rispetto non è tutto: «la filosofia ha motivi per relazionarsi alle tradizioni religiose con una *disponibilità ad apprendere*»³⁵. Essa deve cibarsi dei contenuti religiosi, salvaguardando le risorse di senso custodite al loro interno e rendendole fruttuose per tutta la società (attraverso un processo di traduzione). In sintesi, è necessario distinguere la neutralità di uno Stato secolare da un processo di «purging of the political public sphere of all religious contributions»³⁶.

In particolare, l'idea dei due filosofi è che i contenuti religiosi possano rivelarsi preziosi ogniqualvolta la comunità si confronti con gravi ingiustizie e malfunzionamenti sociali, affronti nuove istanze e sensibilità e/o quando emerga la necessità di un mutamento radicale. Esempi offerti a questo proposito riguardano il ruolo svolto nella storia degli USA da figure come gli abolizionisti e Martin Luther King Jr. In entrambe le circostanze, in contrasto al fenomeno della schiavitù prima, in riferimento alla segregazione razziale poi, sono state riflessioni provenienti da un *background* confessionale e caratterizzate dall'utilizzo di argomenti della tradizione cristiana a far maturare e diffondere nella cittadinanza una consapevolezza inedita sulle questioni affrontate. In breve, è stata una nuova interpretazione della realtà, filtrata attraverso le lenti della fede religiosa, a far scaturire mutamenti che, al giorno d'oggi, ogni cittadino – per lo meno occidentale – considera imprescindibili. Ci sono però anche tratti specifici della contemporaneità che preoccupano in particolar modo Habermas, come la globalizzazione economica, l'uso eccessivamente strumentale della razionalità, l'individualismo dilagante. Tali dinamiche sono reputate in grado di sfaldare il vincolo sociale e logorare quel tipo di solidarietà tra cittadini, su cui lo Stato democratico si fonda. È proprio a queste derivate che si oppongono le voci provenienti dalle realtà confessionali, che cercano costantemente di riportare al centro dell'attenzione concetti come quelli di comunità, solidarietà e bene comune.

Si può affermare che la religione e le sue parole conservino la capacità di avvicinarsi con spirito critico alla realtà esistente, promuovendo cambiamenti imprescindibili per la vita della collettività. In questi casi, permettendo l'ingresso delle sue argomentazioni nella sfera pubblica, non si ha una violazione della ragione pubblica dal momento che il ricorso agli argomenti religiosi è visto «as the best way to bring about a well-ordered and just society»³⁷. Ciò di cui sembrano accorgersi i filosofi è così il fatto che, a volte, le democrazie liberali siano incapaci di porre se stesse al centro della riflessione al fine di rintracciare tensioni, difficoltà o iniquità esistenti e di trovare gli strumenti per combatterle e superarle. È proprio a questo punto che le dottrine comprensive – e soprattutto quelle

³³ Habermas 2008: 6.

³⁴ Cfr. Habermas 2009: 76-77.

³⁵ Habermas 2012: 34.

³⁶ Habermas 2008: 28.

³⁷ Rawls 1996: 250. Indubbiamente, prendendo esempi come le campagne antisemite o le posizioni omofobe, è possibile accusare le realtà religiose anche di attuare una condotta diametralmente opposta. Cfr. Rorty 2003: 141.

**L'IMPORTANZA DEL DISCORSO RELIGIOSO NELLE DEMOCRAZIE LIBERALI IN DIFFICOLTÀ. UNA RIFLESSIONE A PARTIRE
DALLE TEORIZZAZIONI DI RAWLS E HABERMAS**

religiose – acquisiscono centralità pubblica in quanto possono essere loro ad indicare la via per superare i più difficili momenti di *impasse*.

3. Requisiti previsti da Rawls e Habermas per l'introduzione dei contenuti religiosi nella sfera pubblica

Seppure esistano differenze nelle loro riflessioni, sia Rawls che Habermas affrontano un percorso orientato verso l'allentamento delle restrizioni nell'introduzione di ragioni religiose nel dibattito pubblico.³⁸ Ciononostante, rimangono dell'avviso che le comunità dei credenti possano svolgervi un ruolo di primo piano solo *a condizione* di tradurre le loro tesi in un linguaggio politico. L'idea di fondo è quindi che, nell'amministrazione della vita collettiva, ad essere validi siano gli argomenti appartenenti ad un terreno comune, che ciascun cittadino sia in grado di comprendere e accettare. Entrambi gli approcci si mostrano così piuttosto esigenti nei confronti dei credenti.³⁹ Ciò però – è *importante sottolineare* – non dev'essere considerato come una svalutazione dei loro contenuti religiosi: tanto Habermas quanto Rawls riconoscono infatti il profondo valore che questi ultimi possono giocare in una democrazia liberale ed è proprio il riconoscimento di tale importanza a fare in modo che si impegnino al fine di trovare modalità per renderli fruttuosi in una società pluralista.

Ciò detto, esistono alcune circostanze in cui sembra che i due filosofi non solo aprano le porte agli interventi pubblici delle comunità religiose, ma quasi richiedano loro di venire in soccorso della collettività, invitando contemporaneamente il resto della cittadinanza a rimanere «sensitive to the force of articulation inherent in religious languages»⁴⁰. Di seguito, si analizzano tali circostanze e i (comuni) *requisiti* delineati dai filosofi per chiunque avanzi contenuti religiosi nella sfera pubblica. L'esposizione dei requisiti è accompagnata dal riferimento agli esempi degli abolizionisti e del movimento per i diritti civili negli USA, proposti dagli stessi Rawls e Habermas.

Requisito 1. *I punti di vista e gli argomenti provenienti dalla religione assumono un ruolo di particolare rilievo quando una società si mostra ingiusta o non completamente giusta.*

Siano i problemi connessi alla schiavitù e alla segregazione razziale o – con tutti i distinguo del caso – quelli legati al capitalismo globalizzato e alla crescita delle disuguaglianze sociali ed economiche, è indubbio che le voci provenienti dalle realtà confessionali assumano un peso particolarmente significativo ogniqualvolta si trovino a condannare situazioni di marcata ingiustizia all'interno della collettività. Rawls sottolinea: «[b]oth the Abolitionists' and King's doctrines were held to belong to public reason because they were invoked in an unjust political society»⁴¹. Il riferimento pertanto è ad una società «not well ordered» e in cui è presente «a profound division about constitutional essentials»⁴².

L'argomento normativo di partenza degli abolizionisti si fondava su concetti che, nel mondo liberale odierno, sono ritenuti incontrovertibili, come il fatto che ogni persona meriti uguale rispetto e sia naturalmente in possesso di diritti e libertà inalienabili. Tale ideale era allora impedito nella sua implementazione da una struttura sociale gerarchica e discriminatoria, che definiva ranghi e ruoli al

³⁸ In riferimento ai punti di contatto e di differenza tra le teorizzazioni dei due filosofi, si possono consultare – tra le altre – le analisi di: Audard (2011), Boettcher (2009), Sikka (2016), Yates (2007).

³⁹ Cfr. Areshidze 2017: 731-732 e Boettcher 2009: 229.

⁴⁰ Habermas 2005b: 332.

⁴¹ Rawls 1996: L.

⁴² Ivi: 249. Cfr. anche Dombrowski 2001: 121.

cui interno le persone nascevano, vivevano e morivano.⁴³ Anche nell'esempio del movimento per i diritti civili, si osserva il ruolo svolto dai credenti in relazione ad una tematica di grandissima rilevanza politica e sociale, come era quella della segregazione razziale. Una situazione molto diversa è invece quella della contemporaneità globalizzata, in cui la politica appare inerte di fronte a sviluppi per larghi tratti fuori dal suo controllo. In particolare, a scomparire sembra essere la capacità di promuovere l'integrazione e la solidarietà sociale. All'azione politica si sostituisce quella dei mercati, che assumono funzione di guida in ambiti prima mantenuti coesi in modo normativo. È alla luce di questo scenario che Habermas sottolinea come le sorgenti della solidarietà si stiano prosciugando, facendo sì che ampi settori della popolazione risultino tagliati fuori dal resto della società. A fronte di questi sviluppi, il rischio risiede nella trasformazione dei cittadini in *monadi isolate*, che agiscono esclusivamente orientate al proprio interesse individuale e sotto la spinta degli imperativi economici, opponendosi a vicenda i diritti soggettivi, come fossero armi.⁴⁴ È proprio a queste derive che la religione si oppone, venendo così in soccorso della ragione secolare.

Seppure si tratti di situazioni *incomparabili*, un elemento accomuna i tre esempi, vale a dire la presenza di una società ingiusta o non completamente giusta, in cui le dottrine comprensive religiose si mettono al servizio della ragione pubblica al fine di superare l'*impasse* in cui si trova. Pertanto, i limiti appropriati del ragionamento pubblico devono essere osservati come cangianti in conseguenza delle condizioni storiche, sociali e culturali di riferimento. Nei momenti più favorevoli dal punto di vista della giustizia sociale può essere avallata una visione (più) esclusivista della ragione pubblica, l'opposto avviene nelle fasi di allontanamento dalle condizioni ideali di una società bene-ordinata.⁴⁵ In questi frangenti, il ragionamento pubblico può non essere in grado di vedere e/o contrastare situazioni di ingiustizia o di rispondere a nuove istanze e sensibilità che fanno capolino sul palcoscenico sociale. È così non solo concesso, ma auspicabile che cittadini, in possesso di una visione del mondo che permette loro di individuare tali ingiustizie o di percepire siffatte istanze e sensibilità, si esponano in prima persona e utilizzino la propria dottrina comprensiva al fine di agevolare i mutamenti che la società da sola non sembra in grado di conseguire.

Requisito 2. I punti di vista e gli argomenti provenienti dalla religione assumono un ruolo di particolare rilievo quando mostrano una tensione verso la trasformazione della società in una realtà più giusta.

Come osserva Rawls, la formulazione di determinate convinzioni comprensive deve aiutare «to make society more just»⁴⁶. Gli abolizionisti vedevano l'agitazione politica come una spinta necessaria al fine di giungere all'eliminazione di quel male inaudito rappresentato dalla schiavitù. «Surely they hoped for that result and they could have seen their actions as the best way to bring about a well-ordered and just society»⁴⁷. In quella fase, senza il ricorso dei singoli alla loro concezione del bene, ciò non sarebbe avvenuto: sono state infatti proprio le lenti offerte dalle dottrine comprensive a permettere agli abolizionisti di vedere le storture della società e individuare un cammino teso al loro superamento. Anche la quotidianità sperimentata da Martin Luther King prevedeva evidenti disuguaglianze e ingiustizie, ragioni per le quali egli cercò di strutturare la sua predicazione in modo da produrre trasformazioni di ordine pratico e valoriale, ispirate da principi quali giustizia ed equità. Applicando concetti cristiani alle istituzioni, egli utilizzò le Sacre Scritture come guida nella comprensione dell'esistente e movente per l'azione a modifica dello stesso.

L'azione politica tanto degli abolizionisti quanto del movimento per i diritti civili può essere annoverata tra le condizioni storiche necessarie al fine di permettere alla giustizia di trovare una

⁴³ Cfr. Richards 1994: 791.

⁴⁴ Cfr. Habermas 2012: 30-31.

⁴⁵ Cfr. Maffettone 2019: 266.

⁴⁶ Rawls 1996: L.

⁴⁷ Ivi: 250.

**L'IMPORTANZA DEL DISCORSO RELIGIOSO NELLE DEMOCRAZIE LIBERALI IN DIFFICOLTÀ. UNA RIFLESSIONE A PARTIRE
DALLE TEORIZZAZIONI DI RAWLS E HABERMAS**

sempre maggiore affermazione. È questa la ragione che ha permesso ad entrambi i movimenti di adottare – seppur involontariamente – una condotta in sintonia con l'ideale della ragione pubblica. L'idea di fondo è quindi che, in determinate circostanze, possano o debbano essere invocate ragioni comprensive al fine di rafforzare o dare credibilità ad alcuni valori politici, che faticano a farsi strada pubblicamente.⁴⁸ Le persone, che assumono tale ruolo *profetico*, agiscono su un doppio binario: da un lato, introducono nella sfera pubblica argomenti fino ad allora assenti o trascurati e, dall'altro, invitano la cittadinanza ad improntare la propria azione a particolari tipologie di condotta e virtù.

Requisito 3. *I punti di vista provenienti dalla religione assumono un ruolo di rilievo quando i contenuti e le conclusioni, avanzati in un linguaggio comprensivo,*

a. si riferiscono a valori alla base di un regime democratico e si indirizzano alla collettività nel suo complesso.

In una società (sufficientemente) giusta, la mutua conoscenza da parte dei cittadini delle rispettive concezioni del bene permette che ad essere riconosciute siano le ragioni profonde della fedeltà di ciascuno alla concezione di giustizia. Ancor più evidenti sono però i benefici provenienti dall'introduzione delle dottrine comprensive in quei contesti in cui la struttura di base mostri storture o ingiustizie manifeste, come al tempo degli abolizionisti o del movimento per i diritti civili. Questi ultimi adottarono argomenti che «supported basic constitutional values [...] and so supported reasonable conceptions of political justice»⁴⁹. Ad esempio, King invocò ripetutamente i valori costituzionali in una maniera che aiutò a mostrare a tutta la cittadinanza perché fosse giusto opporsi alla discriminazione razziale tanto da un punto di vista religioso quanto sotto un profilo costituzionale. Un celebre esempio di questo approccio *civico-confessionale* è la *Letter from Birmingham City Jail*, in cui il predicatore evidenzia il suo profondo legame con la tradizione democratica statunitense, con i padri fondatori e con il cosiddetto *sogno americano*, non perdendo però mai di vista il riferimento ai valori della tradizione ebraico-cristiana.⁵⁰

Nella prospettiva dei due filosofi, inoltre, è importante che gli interventi di matrice religiosa nella sfera pubblica si contraddistinguano per la loro generalità, rivolgendosi alla cittadinanza nel suo complesso. Molto esplicativo è, anche a questo proposito, l'esempio di Martin Luther King. Egli si distingueva da altri *leader* anti-segregazionisti per la sua idea di giustizia 'integrazionista', riguardante tutti i membri della società americana – indipendentemente dal colore della pelle. L'elemento della generalità è caratteristico delle visioni religiose – ovviamente non fondamentaliste – e spesso le distingue da altre prospettive comprensive. Questo aspetto è sottolineato da Habermas, quando scrive che, mentre altri approcci prevedono usualmente concezioni del bene *per me o per noi*, quelli religiosi hanno spesso un contenuto (potenzialmente) di rilevanza *per ognuno*.⁵¹

b. interpretano ed espongono i valori politici in maniera innovativa e fertile, soprattutto in riferimento ad ambiti particolarmente delicati della vita della collettività.

A questo proposito, Habermas scrive:

«[r]eligious traditions have a special power to articulate moral intuitions, especially with regard to vulnerable forms of life. In the event of the corresponding political debates, this potential makes

⁴⁸ Cfr. *ivi*: 247-251.

⁴⁹ Rawls 2000: 155.

⁵⁰ King 1991: 84.

⁵¹ Cfr. Habermas 2006b.

religious speech a serious candidate for transporting possible truth contents, which can then be translated from the vocabulary of a particular religious community into a generally accessible language»⁵².

Ad esempio, nel caso degli abolizionisti, uno dei valori politici di riferimento era quello dell'eguaglianza. La loro accusa principale alle istituzioni del tempo riguardava l'incapacità di avere una comprensione autentica di tale principio. Il fallimento nel riconoscere la natura universale dell'essere morale non poteva che screditare, agli occhi degli abolizionisti, la moralità convenzionale, che per loro rappresentava una dottrina anticristiana, anche se – per larghi tratti – fatta propria dalla Chiesa stessa. Un elemento centrale dei loro ragionamenti fu il riferimento alla personalità morale di ogni uomo e all'idea che ognuno sia fatto ad immagine e somiglianza di Dio. Da ciò discendevano i concetti di fondo, apertamente violati dallo schiavismo, secondo cui ogni persona nasce in possesso di diritti inalienabili e meritevole di rispetto. In una cultura, fondata sul principio della tolleranza e aperta al pluralismo, lo schiavismo era stato possibile attraverso la creazione di un limite culturale alla comunità politica, in apparenza accogliente e universalistica, ma in realtà escludente verso una precisa classe di persone. Tale limite culturale era stato fatto corrispondere al diverso colore della pelle, da cui derivava l'inserimento dei *negri* in una categoria di umanità differente, quella degli schiavi. Fu in questo modo che la società statunitense poté privare loro di ogni diritto e libertà. Gli abolizionisti dovettero fare ricorso a forme eterodosse e innovative di analisi morale: diedero forma ad un ragionamento pubblicamente comprensibile, non ostaggio delle convinzioni imperanti e critico verso la religione dominante, impegnata a dar manforte a razzismo e schiavismo.⁵³

Dal canto suo, King vedeva nella giustizia un valore preponderante, la cui implementazione era necessaria per il miglioramento della società e delle sue istituzioni. A ciò univa il concetto di amore, interpretato in una prospettiva gandhiana, che assumeva il ruolo di *social power* per il cambiamento sociale, tanto nell'ambito privato quanto in quello pubblico.⁵⁴ Applicare l'amore alla giustizia voleva dire approcciarsi ad essa con un'attitudine incline all'ascolto, al dono e al perdono, limitandosi a mezzi pacifici per il suo raggiungimento. La non-violenza divenne un metodo, a supplemento di leggi e regolamenti, in grado di separare la ricerca della giustizia dallo sviluppo di ostilità in seno alla società. Attraverso la sua concezione di amore e giustizia, la grande capacità di Martin Luther King fu quella di riferirsi ad un'ampia varietà di tematiche nazionali e internazionali, politiche e sociali in una maniera costruttiva, che traeva respiro dalla fede cristiana, ma era in grado di parlare anche alle coscienze più secolari.

I messaggi di Martin Luther King attaccavano la dominante ortodossia razzista, ortodossia religiosa inclusa, in termini che facevano appello all'eguaglianza dei diritti umani. Attraverso il ricorso ad un'interpretazione innovativa e anticonformista degli argomenti religiosi, King si riallacciava in maniera evidente alla tradizione abolizionista, andando a confliggere con le convinzioni dominanti dei fedeli, troppo spesso incapaci di tematizzare il male pubblico della segregazione. Combinando elementi tanto della tradizione religiosa quanto di quella secolare, gli argomenti del predicatore facevano ricorso indubbio alla ragione pubblica: le credenze religiose da lui invocate «fully support[ed] the constitutional values and accord[ed] with public reason»⁵⁵. Ancor più: tali credenze furono introdotte «for the sake of the ideal of public reason», in rispetto dei principi di giustizia e così da muovere i cittadini ad ispirare autenticamente la propria condotta ai testi fondamentali della storia politica statunitense, su tutti la Costituzione e la Dichiarazione di indipendenza.⁵⁶ In questo modo, la visione sociale di Martin Luther King si legava alle più nobili

⁵² Ivi: 10.

⁵³ Cfr. Richards 1994: 806.

⁵⁴ Cfr. Williams 1990: 29.

⁵⁵ Rawls 1996: 250 (nota 39).

⁵⁶ Ivi: 251.

**L'IMPORTANZA DEL DISCORSO RELIGIOSO NELLE DEMOCRAZIE LIBERALI IN DIFFICOLTÀ. UNA RIFLESSIONE A PARTIRE
DALLE TEORIZZAZIONI DI RAWLS E HABERMAS**

tradizioni politiche del suo Paese, abbandonando ogni pretesa settaria e divisiva per sottomettersi al più ampio scrutinio e dibattito pubblico.

Da quanto detto finora, si può ipotizzare che tanto Rawls quanto Habermas non mirino semplicemente alla traduzione di alcuni concetti religiosi in un linguaggio secolare: *a mio parere*, la loro visione delle religioni e del loro contributo è ben più profonda e aperta al ruolo trasformativo delle realtà confessionali, considerate idonee a veicolare nel mondo liberale importanti impulsi in vista della riforma *radicale e challenging* degli obblighi sociali. In particolare, Habermas esprime chiaramente l'importanza che la religione può avere nel contesto del liberalismo, in virtù del *deficit* culturale che caratterizza quest'ultimo, piagato dal preponderante ruolo che al suo interno ricoprono fenomeni come individualismo ed egoismo. Tale *deficit* – sostiene il filosofo tedesco – può essere controbilanciato dalla dimensione comunitaria della religione e dalla sua capacità di nutrire il sentimento di solidarietà tra cittadini.

In conclusione di questo paragrafo, si può così affermare che, soprattutto in circostanze particolarmente delicate per la vita di una collettività, *anche* nelle teorizzazioni di Rawls e Habermas, il discorso religioso può avere un significativo impatto pubblico. Ma non solo: a volte, esso sembra addirittura indicare la via in cui il dibattito politico – e, più ancora, la pratica – debba incamminarsi. A questo proposito, Gandhi, Martin Luther King o Desmond Tutu sono esempi che hanno fatto scuola. La fede non è esclusa dall'ambito pubblico, soprattutto nel momento in cui si mostri *ragionevole* e disposta a dialogare con i non credenti. Le comunità religiose, infatti, sono viste assolvere un ruolo imprescindibile a livello sociale: quello di tenere accesi i riflettori sui gruppi più sofferenti, i cosiddetti *ultimi*. Attraverso l'azione e la narrazione dei credenti, il dibattito pubblico è *costretto* a non dimenticare di fette svantaggiate della cittadinanza e, in molte occasioni, è messo di fronte a ingiustizie e/o lacune istituzionali e legislative, che affliggono il sistema. L'attività delle comunità religiose (ragionevoli) è interpretata così – tanto da Rawls quanto da Habermas – come in grado di mettere a disposizione della collettività preziosi contenuti altrimenti lasciati in secondo piano e far sorgere o rafforzare consapevolezza e sensibilità verso i gruppi più bisognosi di assistenza e supporto.

4. L'apporto della Chiesa Cattolica al ragionamento pubblico sui migranti: spunti conclusivi

Alla luce di quanto esposto finora, è interessante offrire alcuni spunti su un'istanza particolarmente delicata per le democrazie occidentali odierne, quella dei migranti, in riferimento alla quale le voci provenienti dalle comunità religiose possono aiutare alla creazione di preziosi contenuti normativi e risorse di senso. La questione dei migranti rappresenta infatti una ferita aperta, da cui si generano non soltanto profonde spaccature nelle opinioni pubbliche nazionali, ma anche rilevanti difficoltà nell'individuazione di principi cardine sui quali improntare l'azione politica, al di là di – spesso vuoti – sfoggi retorici.

In quest'ambito, la Chiesa Cattolica e in particolare la sua guida, Papa Francesco, hanno cercato di acquisire un ruolo di prim'ordine, dedicando ai migranti grande centralità. L'azione e la predicazione del Papa sembrano esaudire i requisiti individuati da Rawls e Habermas per l'introduzione di ragioni religiose nella sfera pubblica. È difficile infatti negare che l'ambito dell'accoglienza dei migranti nei Paesi occidentali (Europa e Stati Uniti *in primis*) mostri profondi elementi di ingiustizia (*primo requisito*) e la predicazione della Chiesa e del Papa miri ad illuminare tali elementi e a muovere le coscienze verso la creazione di società più giuste, aperte e accoglienti (*secondo requisito*). Nel fare ciò, il Papa si rivolge alla collettività nel suo complesso, promuovendo

principi assolutamente in linea con le tradizioni democratiche e costituzionali degli Stati liberali. In linea di continuità con grandi figure del passato (abolizionisti e Martin Luther King sono soltanto due dei molti esempi adducibili), infatti, egli ha cercato di offrire un'interpretazione innovativa e fertile di valori politici ben radicati nelle opinioni pubbliche occidentali al fine di dare nuova linfa e supporto a quei gruppi in prima linea nella promozione di politiche di maggiore accoglienza e integrazione (*terzo requisito*). A questo proposito è giusto a titolo esemplificativo, è di interesse sottolineare il peso e l'importanza che Papa Francesco ha attribuito a principi come quelli della *responsabilità* e dell'*uguaglianza*.

Sulla responsabilità sono esplicative le parole pronunciate a Lampedusa l'8 luglio del 2013:

«[c]hi è il responsabile del sangue di questi fratelli e sorelle? 'Nessuno!' Tutti noi rispondiamo così: non sono io, io non c'entro, saranno altri [...]. Oggi nessuno nel mondo si sente responsabile di questo; abbiamo perso il senso della responsabilità fraterna; [...] guardiamo il fratello mezzo morto sul ciglio della strada, forse pensiamo 'poverino', e continuiamo per la nostra strada, non è compito nostro; e con questo ci tranquillizziamo, ci sentiamo a posto. La cultura del benessere, che ci porta a pensare a noi stessi, ci rende insensibili alle grida degli altri, ci fa vivere in bolle di sapone, che sono belle, ma non sono nulla, sono l'illusione del futile, del provvisorio, che porta all'indifferenza verso gli altri, anzi porta alla *globalizzazione dell'indifferenza*. In questo mondo della globalizzazione siamo caduti nella globalizzazione dell'indifferenza. Ci siamo abituati alla sofferenza dell'altro, non ci riguarda, non ci interessa, non è affare nostro!»⁵⁷.

La responsabilità nei confronti dei migranti e delle immani tragedie che essi vivono è infatti un tema che soltanto di rado fa capolino nei discorsi pubblici delle nostre democrazie, dove essi tendono ad essere osservati in una doppia (contrapposta) prospettiva che ne evidenzia, da un lato, le potenzialità economiche e, dall'altro, i rischi sotto il profilo della tenuta sociale. Non ci potrebbe/dovrebbe essere invece un approccio che porti in primo piano la questione della *responsabilità* del mondo benestante verso quella grande porzione di umanità che non condivide tale «benessere», ma è stata fondamentale nella sua creazione?

Sull'uguaglianza invece il Papa ha ricordato alla coscienza pubblica dei Paesi occidentali come «tutti siamo migranti»:

«[i] migranti sono esseri umani di seconda classe? Dobbiamo far sentire ai nostri fratelli e sorelle migranti che sono cittadini, che sono come noi, figli di Dio, che sono migranti come noi, perché tutti noi siamo migranti verso un'altra patria, e magari arriveremo tutti. [...] Non si può dire: 'Ma i migranti sono così... Noi siamo...'. No! Tutti siamo migranti, tutti siamo in cammino. E questa parola che tutti siamo migranti non è scritta su un libro, è scritta nella nostra carne, nel nostro cammino di vita»⁵⁸.

La verità profonda di queste parole è difficile da celare. Gli italiani non sono forse emigrati in tutti gli angoli del globo in cerca di fortuna e di un futuro migliore? La cosiddetta locomotiva d'Europa, la Germania, non ha fondato parte della sua rinascita economica sul contributo di lavoratori stranieri, i *Gastarbeiter*? La più grande potenza economica e politica del mondo, gli Stati Uniti d'America, non è forse sorta da un lungo e costante fenomeno migratorio che ha portato in quelle terre uomini e donne provenienti da tutto il mondo? Si tratta di esempi fin troppo ovvi, che ci ricordano però come il nostro essere un'umanità di migranti sia «scritto nella nostra carne» e solo un processo di rimozione collettiva può portarci a dimenticarlo.

Da queste parole e altre simili, si evidenzia come le comunità religiose possano continuare a svolgere un ruolo prezioso all'interno delle opinioni pubbliche delle democrazie liberali, al fine non solo di illuminare ingiustizie e malfunzionamenti sociali, ma anche di offrire risorse di senso e

⁵⁷ Papa Francesco 2017: 11-12.

⁵⁸ Ivi: 55-56. Discorso pronunciato a Napoli il 21 marzo 2015.

**L'IMPORTANZA DEL DISCORSO RELIGIOSO NELLE DEMOCRAZIE LIBERALI IN DIFFICOLTÀ. UNA RIFLESSIONE A PARTIRE
DALLE TEORIZZAZIONI DI RAWLS E HABERMAS**

principi (nuovi o declinati in maniera inedita) che ne ispirino la correzione o il superamento. Insomma, utilizzando le parole di Habermas, le tradizioni religiose conservano «a special power to articulate moral intuitions, especially with regard to vulnerable forms of life» e, proprio in virtù di ciò, rimangono «a serious candidate for transporting possible truth contents, which can then be translated from the vocabulary of a particular religious community into a generally accessible language»⁵⁹. Alla politica e alla filosofia spetta il compito di fare tesoro e rendere fertile tale bagaglio di sapienza e intuizioni.

BIBLIOGRAFIA

Ackerman, B. 1980, *Social Justice and the Liberal State*, New Haven: Yale University Press.

Areshidze G. 2017, “Taking Religion Seriously? Habermas on Religious Translation and Cooperative Learning in Post-Secular Society”, *American Political Science Review*, 111 (4): 724-737.

Audard C. 2011, “Rawls and Habermas on the Place of Religion in the Political Domain”, in J. Gordon Finlayson, F. Freyenhagen (eds), *Habermas and Rawls: Disputing the Political*, New York e Londra: Routledge, 224-246.

Audi R. 1989, “The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship”, *Philosophy & Public Affairs*, 18 (3): 259-296.

Boettcher J. 2007, “Public Reason and Religion”, in T. Brooks, F. Freyenhagen (eds), *The Legacy of John Rawls*, Londra: Continuum: 124-151.

Boettcher J. 2009, “Habermas, Religion and the Ethics of Citizenship”, *Philosophy & Social Criticism*, 35 (1-2): 215-238.

Calhoun C. 2011, “Afterword: Religion’s Many Powers”, in E. Mendieta, J. VanAntwerpen (eds), *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York: Columbia University Press, 118-134.

Carter S. 1994, *The Culture of Disbelief*, New York: Anchor Books.

Cavaliere A. 2018, “Un bilancio (provvisorio) dell’età post-secolare. Religione e diritto a partire dalla riflessione di Jürgen Habermas”, *Rivista di filosofia del diritto*, 2: 361-382.

Chambers S. 2007, “How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion”, *Constellations*, 14 (2): 210-223.

Cooke M. 2006, “Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas’s Postmetaphysical Proposal”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 60 (1/3): 187-207.

⁵⁹ Ivi: 10.

Cooke M. 2007, "A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion", *Constellations*, 14 (2): 224-238.

D'Agostino F. 2013, *Diritto e religione*, Roma: Aracne Editrice.

Dombrowski D. 2001, *Rawls and Religion*, Albany: State University of New York Press.

Eberle C. 2004, *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Flanders C. 2012, "The Mutability of Public Reason", *Ratio Juris*, 25 (2): 180-205.

Freeman S. 1994, "Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution", *Chicago-Kent Law Review*, 69 (3): 619-668.

Freeman S. 2004, "Public Reason and Political Justifications", *Fordham Law Review*, 72 (5): 2021-2072.

Gutmann A. 1999, "Religious Freedom and Civic Responsibility", *Washington and Lee Law Review*, 56 (3): 907-922.

Habermas J. 1985, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Boston: Beacon Press.

Habermas J. 1992, *Between Facts and Norms*, Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas J. 1998, *The Inclusion of the Other*, Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas J. 2005a, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Habermas J. 2005b, "Faith and Knowledge", in E. Mendieta (ed), *The Frankfurt School on Religion. Key Writings by the Major Thinkers*, New York e Londra: Routledge, 327-338.

Habermas J. 2006a, "Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State?", in F. Schuller, B. McNeil (eds), *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, San Francisco: Ignatius.

Habermas J. 2006b, "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, 14 (1): 1-25.

Habermas J. 2008, "Notes on Post-Secular Society", *New Perspectives Quarterly*, 25 (4): 17-29.

Habermas J. 2009, *Europe: The Faltering Project*, Cambridge: Polity Press.

Habermas J. 2012, "I Fondamenti Morali Prepolitici dello Stato Liberale", in M. Nicoletti (ed), *Etica, Religione e Stato Liberale*, Brescia: Editrice Morcelliana, 21-40.

**L'IMPORTANZA DEL DISCORSO RELIGIOSO NELLE DEMOCRAZIE LIBERALI IN DIFFICOLTÀ. UNA RIFLESSIONE A PARTIRE
DALLE TEORIZZAZIONI DI RAWLS E HABERMAS**

Harrington A. 2006, "Habermas and the 'Post-Secular Society'", *European Journal of Social Theory*, 10 (4): 543-560.

Hedrick T. 2010, *Rawls and Habermas. Reason, Pluralism and the Claims of Political Philosophy*, Stanford: Stanford University Press.

Hill J. 2007, *The Theology of Martin Luther King, Jr. and Desmond Mpilo Tutu*, New York: Palgrave Macmillan.

King M. L. 1991, "Letter from Birmingham City Jail", in H. Bedau (ed), *Civil Disobedience in Focus*, New York e Londra: Routledge, 68-84.

Lafont C. 2007, "Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies", *Constellations*, 14 (2): 239-259.

Larmore C. 1990, "Political Liberalism", *Political Theory*, 18 (3): 339-360.

McCarthy T. 1994, "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", *Ethics*, 105 (1): 44-63.

Maffettone S. 2014, "Foreword", in T. Bailey, V. Gentile (eds), *Rawls and Religion*, New York: Columbia University Press, VII-X.

Maffettone S. 2019, *Politica. Idee per un Mondo che Cambia*, Città di Castello: Le Monnier Università.

Mandle J. 1999, "The Reasonable in Justice as Fairness", *Canadian Journal of Philosophy*, 29 (1): 75-107.

Mendieta E. 2002, "Introduction", in E. Mendieta (ed), *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, Cambridge, MA: MIT Press, 1-36.

Mendieta E. 2002a, "A Conversation about God and the World", in E. Mendieta (ed), *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, Cambridge, MA: MIT Press, 147-167.

Nussbaum M. 2011, "Rawls's *Political Liberalism*. A Reassessment", *Ratio Juris*, 24 (1): 1-24.

Papa Francesco, 2017, *La Sfida dei Migranti. Scritti, Discorsi e Omelie*, Ferrara: Edizioni Dehoniane Bologna.

Perry M. 1991, *Love and Power. The Role of Religion and Morality in American Politics*, New York: Oxford University Press.

Quinn P. 1997, "Political Liberalisms and Their Exclusions of the Religious", in P. Weithman (ed), *Religion and Contemporary Liberalism*, South Bend: University of Notre Dame Press, 138-161.

- Rawls J. 1996, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rawls J. 1997, "The Idea of Public Reason Revisited", *The University of Chicago Law Review*, 64 (3): 765-807.
- Rawls J. 1999, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls J. 2000, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge: Harvard University Press.
- Richards D. 1994, "Public Reason and Abolitionist Dissent", *Chicago-Kent Law Review*, 69 (3): 787-842.
- Rorty R. 2003, "Religion in the Public Square: A Reconsideration", *The Journal of Religious Ethics*, 31 (1): 141-149.
- Sartea C. 2012, *Diritto secolare. Religione e sfera pubblica, oggi*, Roma: Aracne Editrice.
- Scanlon T. 2003, "Rawls on Justification", in S. Freeman (ed), *The Cambridge Companion to Rawls*, New York: Cambridge University Press, 139-167.
- Sheedy M. 2016, "Habermas and Religion", *Religion Compass*, 10 (3): 58-73.
- Sheedy M. 2018, "Habermas, Islam, and Theorizing the "Other"", *Critical Research on Religion*, 6 (3): 331-350.
- Sikka S. 2016, "On Translating Religious Reasons: Rawls, Habermas, and the Quest for a Neutral Public Sphere", *The Review of Politics*, 78: 91-116.
- Stout J. 2004, *Democracy and Tradition*, Princeton: Princeton University Press.
- Trenta A. 2013, *Religione e politica: Jürgen Habermas e i suoi critici*, Roma: Edizioni Nuova Cultura.
- Turner P., Gaus G. (eds) 2018, *Public Reason in Political Philosophy*, New York e Londra: Routledge.
- Waldron J. 1993, "Religious Contributions in Public Deliberation", *San Diego Law Review*, 30 (4): 817-848.
- Waldron J. 2012, "Two-Way Translation: The Ethics of Engaging with Religious Contributions in Public Deliberation", *Mercer Law Review*, 63 (3): 845-868.
- Walhof D. 2013, "Habermas, Same-sex Marriage and the Problem of Religion in Public Life", *Philosophy and Social Criticism*, 39 (3): 225-242.
- Weithman P. 1994, "Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion: Three Theological Objections Considered", *The Journal of Religious Ethics*, 22 (1): 3-28.

**L'IMPORTANZA DEL DISCORSO RELIGIOSO NELLE DEMOCRAZIE LIBERALI IN DIFFICOLTÀ. UNA RIFLESSIONE A PARTIRE
DALLE TEORIZZAZIONI DI RAWLS E HABERMAS**

Williams P. 1990, "An Analysis of the Conception of Love and Its Influence on Justice in the Thought of Martin Luther King, Jr.", *The Journal of Religious Ethics*, 18 (2): 15-31.

Wolterstorff N. 1997a, "Why We Should Reject What Liberalism Tells Us About Speaking and Acting in Public for Religious Reasons", in P. Weithman (ed), *Religion and Contemporary Liberalism*, South Bend: University of Notre Dame Press, 162-181.

Wolterstorff N. 1997b, "The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues", in R. Audi, N. Wolterstorff (eds), *Religion in the Public Square*, New York: Rowman and Littlefield, 67-120.

Yates M. 2007, "Rawls and Habermas on religion in the public sphere", *Philosophy & Social Criticism*, 33 (7): 880-891.