



*Costituzionalismo.it*

Fascicolo 1 | 2015  
TORNIAMO AI FONDAMENTI

## Religioni secolari: istruzioni per l'uso. A proposito di due saggi di Kelsen e Dworkin

di DANIELA BIFULCO

# Religioni secolari: istruzioni per l'uso. A proposito di due saggi di Kelsen e Dworkin

di DANIELA BIFULCO

*Professore associato di Diritto costituzionale - Seconda Università di Napoli*

“Quando qualcuno gli disse che avrebbe continuato a vivere nella sua opera, Woody Allen gli rispose che avrebbe preferito continuare a vivere nel suo appartamento”

**1)** Perdonerò, il lettore, se introduciamo la discussione su due opere importanti con una freddezza. Ma l'argomento è talmente serio, coinvolgendo necessariamente anche i grandi dubbi circa la fede e le dimensioni ultramondane, che sdrammatizzare urge. Del resto, la licenza è concessa dall'Autore stesso, Ronald Dworkin, di una delle due opere che vorremmo qui segnalare, in cui è citata la battuta di Allen : *Religione senza Dio (Religion without God, 2013)*, tr.it.

il Mulino, 2014, con una presentazione di Salvatore Veca. L'altro saggio è di Hans Kelsen, *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come nuove 'religioni'* (*Secular Religion*, 2012), tr.it. Cortina, 2014, a cura di Paolo di Lucia e Lorenzo Passerini Glazel.

Queste, in estrema sintesi, le tesi : la religione è più profonda di Dio (Dworkin). La religione, se privata di Dio, è un concetto privo di senso (Kelsen). Vista la radicale opposizione, val la pena di leggere i due saggi sinotticamente. Opere diversissime per metodo, e per tesi, esse convergono, forse, soltanto in un punto, non secondario del resto: il bisogno insopprimibile dell'uomo di riflettere sul significato delle cose ultime. Il plusvalore, per il giurista, è dato dal fatto che gli uomini in parola si chiamano Kelsen e Dworkin; e l'umanità dei due fa capolino - più visibilmente, nel saggio di Dworkin, in maniera molto più filtrata, in quello di Kelsen- dato che il tema, per quanto scientifico e per quanto affrontato *ex professo* (soprattutto da Kelsen: impressionante la mole di autori con cui egli "dialoga" per argomentare la propria tesi), chiama in causa le personali visioni circa la finitezza dell'esperienza umana.

In entrambi i casi, può dirsi che i saggi rappresentino una sorta di testamento spirituale; dalle prefazioni delle edizioni italiane delle due opere, affiora una curiosa convergenza, quella di un sorriso con cui Kelsen e Dworkin affidarono i rispettivi manoscritti alle cure altrui. Salvatore Veca -che presenta il volume edito dal Mulino- chiese a Dworkin se ritenesse necessario, in vista della pubblicazione, un previo riepilogo di taluni punti controversi del libro su cui essi avevano dialogato. Dworkin rispose che "non ne aveva bisogno e che per lui era tutto chiaro". La risposta fu accompagnata da un "sorriso sincero e stanco". Dworkin si sarebbe ammalato, per poi andarsene, di lì a poco. Il saggio, che nasce dalle tesi esposte in occasione delle "Einstein Lectures" tenute dall'Autore a Berna nel 2011, è stato dunque revisionato da Dworkin solo in alcune parti.

La fotografia di un Kelsen in là negli anni e sorridente accompagna la traduzione italiana di "Secular Religion"; scelta felice dell'editore milanese quella di consegnare al lettore italiano un testo straordinario: al di là dei contenuti specifici approfonditi da Kelsen, il libro è in un certo senso un manifesto per una scienza (intesa in senso assai lato) laica, oltre che un attacco -tanto deciso quanto profondamente argomentato ed erudito- ai tentativi di "teologizzazione" della

politica e della scienza così in voga allora come oggi.

Storia complessa e ben più tormentata, quella dell'inedito di Kelsen, ultimo grande libro che l'Autore avrebbe portato a termine. Prima di "Religione secolare", Kelsen scrisse una recensione a un libro ("The new science of politics") dell'allievo Eric Voegelin, anch'essa mai pubblicata; il tema prese a Kelsen la mano, guadagnando una sua autonomia nella forma del testo di circa 400 pagine, che fu dapprima intitolato "Defense of Modern Times", poi "Religion without God?" (proprio come quello di Dworkin, ma con significativa aggiunta di punto interrogativo...), e, infine, "Secular Religion". Ma un dubbio corposo circa le tesi ivi esposte dovette accompagnare Kelsen, il quale, di punto in bianco, ritirò le bozze del manoscritto dalle stampe. Era il 1964, l'editore era la University of California Press -Kelsen era a Berkeley dal 1942- e nel corso dei nove anni successivi (fino cioè al 1973, anno della morte di K.), il maestro non avrebbe cambiato idea : il libro sarebbe uscito postumo soltanto nel 2012, in seguito all'autorizzazione dell'Istituto Hans Kelsen di Vienna. "Un giorno -disse Kelsen sorridendo- lo potrai pubblicare tu". L'interlocutore di Kelsen era il sociologo americano Lewis S. Feuer, anch'egli di stanza a Berkeley, che invano tentò di convincere l'autorevole collega praghese a licenziare il testo; più tardi, dopo la morte di Kelsen, sarebbe stato Feuer a dare primo e decisivo impulso all'autorizzazione per la pubblicazione.

Nella prefazione dei curatori italiani è riportato un altro aneddoto significativo per far luce sulle esitazioni di Kelsen rispetto alla pubblicazione. Interrogato da un giovane studioso statunitense - che aveva visto il maestro correggere le bozze-sulle sorti del libro, Kelsen rispose che era un "old man" ad averlo scritto e che lo aveva ritirato perché "the book was not worthy of him". Che dire? Anche i grandi sbagliano: leggere il libro per credere. E' possibile, notano inoltre Di Lucia e Passerini Glazel, che le incertezze circa le tesi sostenute in questo libro si accompagnarono a incertezze sulla religione stessa, tema che dovette essere non poco presente nella vita di Kelsen: nato in una famiglia di religione ebraica, si convertì poi al cattolicesimo, per approdare al protestantesimo di confessione augustana e, infine, a posizioni agnostiche.

Congetture a parte, l'attualità del testo è "bruciante" : tesi e dottrine contro cui Kelsen sferra la propria *verve* polemica andavano a inserirsi in un intenso dibattito, che ha percorso il secondo Novecento, su teologia politica e secolarizzazione, mettendo sostanzialmente in dubbio l'irreversibilità di

quest'ultima. "La questione se, e in che forma, la religione tornerà nella politica e la teologia nella scienza", che Kelsen pone alla fine del volume, "è diventata attuale, fino a un punto che forse nemmeno Kelsen si aspettava" (dalla *Nota introduttiva* di Richard Potz, p. XXVI). Il pensiero corre allora al fondamentalismo religioso che infesta la nostra epoca, a tante forme di fondamentalismo religioso meno evidenti e certo non sanguinarie (si pensi alla rimonta dei cristiano-conservatori negli Stati Uniti, e al rilievo politico che essi si sono guadagnati), alle pretese intrusive di certe confessioni religiose nella vita pubblica. E, per avvicinarci di più alla "teologia senza Dio", contro cui Kelsen protesta, il lettore italiano non può non pensare ai tanti e disinvolti eccessi interpretativi dell'idea di "religione civile" cui, *bon gré mal gré*, si è costretti ad assistere. In questi casi come in altri (*infra*, par. 4 b), la "teologia senza Dio" si è affermata come strumento per scardinare quella conquista della civiltà e del costituzionalismo moderni che è la separazione stato-chiese, facendo penetrare nel diritto e nella scienza istanze religiose sotto mentite spoglie secolari.

**2)** Chiunque sia interessato al tema dei rapporti tra diritto e religione, del trattamento giuridico della religione, delle implicazioni teoriche ed istituzionali dei concetti di secolarizzazione, laicità e teologia politica, non dovrebbe perdere l'occasione fornita dalla recente pubblicazione dei due testi qui segnalati. Il sottotitolo di questo nostro commento avrebbe potuto recitare, parafrasando un titolo importante di un altro Dworkin, molto noto, "Taking Religion Seriously." E anzi, più precisamente : "Taking Law and Religion Seriously."

Le tematiche affrontate da Dworkin vanno dalla libertà religiosa, al modo di guardare al senso della vita partendo dalla fede nell'immortalità dell'anima o dall'assenza di tale fede, al concetto di "ateismo religioso". Tale ultima categoria (che avrebbe fatto sobbalzare Kelsen. E noi lo capiremmo) è da Dworkin ritenuta utile a indicare coloro che, "pur non credendo in un dio personale, credono tuttavia in una forza nell'universo più grande di noi" (p. 18). Questi "atei religiosi" si caratterizzerebbero, inoltre, per il fatto di attribuire un valore alla vita di ognuno e a ciò di cui, ognuno, fa esperienza. Nelle pagine dedicate all'incanto e al senso del mistero di fronte alle meraviglie del universo (che anche l'ateo, secondo Dworkin, prova), l'Autore afferma, sulla falsariga di William James, che "il mistero... aggiunge alla vita un incanto che non è razionalmente o logicamente deducibile da nessun'altra cosa. L'incanto è la scoperta di un valore trascendente in ciò che altrimenti sembra effimero o inerte" (p 24).

A dispetto di quel che il titolo del libro potrebbe suggerire, il saggio di Dworkin non è un difesa del valore delle religioni non monoteiste, del loro eguale valore di fronte alla legge, ad esempio. "In questo libro non presento argomentazioni contro la scienza delle religioni convenzionali di Abramo. Non sostengo che non c'è alcun dio personale che ha creato i cieli e ama le sue creature. Affermo solo che l'esistenza di un tale dio, di per sé, non può fare alcuna differenza rispetto alla *verità* di un qualsiasi *valore* religioso"(p. 33-34, corsivi nostri). Verità e valore sono due parole chiave nel pensiero di Dworkin, come osserva Veca nella presentazione del volume. Il piano assiologico, sempre decisivo per l'Autore, è molto evidente, in effetti, anche in questo saggio. Sul piano dei valori, Dworkin non vede differenze significative tra coloro che hanno convinzioni etiche basate sulla fede in qualche dio e coloro che, senza fede, abbiano convinzioni etiche non fondate religiosamente. Il punto di contatto tra queste persone è che entrambe danno risposta identica (e positiva) alla domanda se vi sia un valore intrinseco nelle vite che abbiamo da vivere e, allo stesso modo, se un valore intrinseco ce l'abbia l'universo. Questo è ciò che per Dworkin rileva: la risposta positiva, la certezza che vi sia un valore nella vita di ciascuno di noi e nell'universo che ci circonda.

Ne deriva una posizione molto dilatata della libertà religiosa, interpretabile come indipendenza etica di ciascun singolo individuo, al di là del fatto che sia credente oppure no. "Dovremmo prendere in considerazione di abbandonare l'idea di un diritto speciale alla libertà religiosa, e di conseguenza anche il suo bisogno impellente di limitazioni ferree e di una definizione accurata. Dovremmo invece prendere in considerazione la possibilità di applicare all'oggetto tradizionale di tale presunto diritto, solo *il diritto più generale all'indipendenza etica* " (p. 107).

Tale conclusione merita almeno tre osservazioni. Innanzitutto, Dworkin coglie un punto che, già molti anni addietro, era stato sviluppato da Hans Blumenberg, Karl Barth e Friedrich Gogarten, tra gli altri. Riflettendo sulla secolarizzazione, essi contestarono che quest'ultima potesse assurgere a metafora del moderno: derivando *direttamente* dall'epoca moderna, la secolarizzazione non era in grado, cioè, di esprimerne l'essenza. Metafora assoluta, originaria della Modernità era invece l'autodeterminazione dell'individuo. In uno scritto del 1966, Blumenberg indicava appunto la "Selbstbehauptung", l'affermazione di sé, quale autentica metafora assoluta della modernità, vera rivoluzione copernicana : la "capacità dell'individuo di riappropriarsi del proprio destino in un'immanenza senza residui e, conseguentemente, di autoaffermarsi come produttività libera".[1]

Anche in Dworkin, a leggerlo con attenzione, la secolarizzazione, come metafora del moderno, perde gran parte della sua *allure*, dissolvendosi in quel che egli definisce diritto all'indipendenza etica.

La seconda osservazione è invece di ordine critico: a Dworkin potrebbe obiettarsi che quel *diritto più generale all'indipendenza etica* abbia un nome ben preciso, e di antica e nobile data: libertà di coscienza. Non vi è alcun bisogno di trasformare qualsivoglia fede/visione personale dell'universo, che sia intessuta di spirito più o meno "religioso", in una rivendicazione di libertà religiosa. La libertà di coscienza precede concettualmente quella di religione. E, anche dal punto di vista del diritto positivo, la coscienza *-genus-* precede la religione *-species* (si pensi all'art. 10 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 : "nessuno può essere importunato per le sue opinioni, neppure per quelle religiose").

L'ultimo rilievo critico ha riguardo invece a quello che ci sembra il principale punto debole della tesi di Dworkin: l'enfasi eccessiva posta sul concetto di valore (il valore che, credenti e non credenti, attribuirebbero alla vita di ciascuno e all'universo che ci circonda).

La ricostruzione dell'Autore su questo punto rischia di escludere altre tipologie di persone, che non hanno nulla da condividere né col senso religioso della vita, né col sistema di valori di cui scrive Dworkin. Si consideri, ad esempio, un essere umano non credente, magari pure nichilista e mai sedotto dal mistero-incanto (privo, per dirla con Dworkin, del benché minimo senso religioso della vita), che di fronte alla fatidica domanda sul valore intrinseco della vita e dell'universo risponda negativamente e che, *ciononostante*, abbia convinzioni etiche che lo portino a sentirsi responsabile nei confronti degli altri e di se stesso. L'umanità è molto più eterogenea di quel che appare dalla ricostruzione di Dworkin (se l'abbiamo correttamente intesa), il quale sembra invece dividere il genere umano tra religiosi e atei religiosi.

**3)** La posizione di Kelsen sul tema delle "religioni senza Dio" è, come dicevamo poc'anzi, agli antipodi di quella di Dworkin. Per Kelsen, così come è impossibile immaginare una religione senza un dio, è improponibile e fuorviante l'uso stesso del concetto di religione al di fuori del contesto di una rivelazione divina e della credenza nell'esistenza di una entità divina trascendente. La polemica di Kelsen non è certo rivolta contro la religione in sé, bensì contro il tentativo, fuorviante e

illegittimo, di vedere implicazioni religiose snaturate nella filosofia sociale, nella politica e nella scienza moderne, e di tornare a far dipendere queste ultime da una "vera religione". Fin dalla prefazione, Kelsen illustra molto chiaramente il suo intento, che è un vero e proprio piano d'attacco polemico (e il tono del libro è insolitamente veemente) contro interpretazioni della filosofia e della scienza venate di teologia politica : "L'Autore intende mostrare che interpretare come teologia il pensiero di figure come i filosofi dell'Illuminismo, Lessing, Comte, Marx, Nietzsche, che hanno cercato di emancipare il pensiero umano dalla sudditanza nei confronti della teologia, costituisce un'interpretazione essenzialmente errata (...) e pericolosa, in quanto reca in sé tre (consapevoli o inconsapevoli) implicazioni: in primo luogo, l'idea che una scienza o una filosofia sociale (in particolare una scienza o una filosofia della storia) indipendente dalla teologia non possa avere risultati soddisfacenti, in quanto non conduce a quei valori assoluti che si possono fondare soltanto su una vera religione, e senza i quali la società e la storia sono prive di significato; in secondo luogo, l'idea che la politica sia per sua natura religione, o che non possa comunque essere separata dalla religione; in terzo luogo, l'idea che sia, di conseguenza, indispensabile un esplicito ritorno della scienza e della filosofia alla teologia, e della politica alla religione" (p. 3).

Il libro di Kelsen è anche, per certi versi, un testo sulla filosofia dell'Illuminismo, entrando a far parte di un dibattito di altissimo livello del secondo Novecento, che segnò il momento in cui la filosofia dei Lumi fu sottoposta a un severo vaglio critico. Tra le più significative proposte interpretative dell'Illuminismo criticate da Kelsen, figurano quelle di Ernst Cassirer, Karl Löwith e Carl L. Becker (ma l'elenco è ben più nutrito, coinvolgendo la disamina critica di Kelsen molti altri autori). Anche rispetto alla filosofia della storia (e del progresso) propria dell'Illuminismo, Kelsen espone in maniera adamantina il suo pensiero, premettendo che vi sono due modi di interpretare la storia: secondo alcuni, l'evoluzione dell'umanità riflette la realizzazione della volontà dell'uomo. Secondo altri, quell'evoluzione testimonia invece la realizzazione della volontà di Dio. La prima interpretazione è filosofia della storia; l'altra è teologia della storia. In "Filosofia dell'Illuminismo", Cassirer, osserva Kelsen, rifiutò la tradizionale concezione secondo cui l'Illuminismo fu un'epoca di tendenze irreligiose e avverse alla fede. Per Cassirer, "i più validi impulsi del pensiero illuministico e la sua vera potenza spirituale sono fondati non sul rifiuto dalla fede, ma nel nuovo ideale di fede che esso promuove e sulla nuova forma di religione che esso incarna" (p 121). E' questo il prototipo di religione secolare che Kelsen critica con tutta l'energia



dialettica di cui fu capace. L'idea che i *Philosophes* avessero demolito la Città Celeste di sant'Agostino "al solo scopo di ricostruirla con materiali più moderni" contrastava del tutto con la visione della scienza (e della religione) di Kelsen.

Il tentativo di interpretare l'Illuminismo, così come ideologie dichiaratamente atee e antireligiose quali il comunismo o il socialismo (capp. 8 e 10) nei termini di "religioni secolari", religioni della "redenzione secolarizzata" e di millenarismo, viene "smontato" da Kelsen passo dopo passo, attraverso vari argomenti. Uno dei più efficaci, è quello secondo cui un modello escatologico non si può secolarizzare, poiché ciò che una visione secolarizzata del mondo nega è proprio la presenza di un *éscathon*, un "ultimo", ovvero la condizione che sarà propria dell'uomo nella fine assoluta (assoluta perché predestinata da Dio). Pertanto, il concetto di *éscathon* -ricorda Kelsen- si riferisce a un'idea metafisica del futuro. Ma il futuro predetto da una filosofia secolare della storia è diametralmente opposto all'*éscaton* cristiano, il quale consiste in uno stato spirituale di perfezione religiosa dell'anima individuale: lo stato della salvezza; al contrario, ciò che è prefigurato da una filosofia secolare della storia non è certo uno stato spirituale di perfezione religiosa, bensì "uno stato di benessere sociale esclusivamente temporale, un optimum di organizzazione sociale". L'obiettivo dei sostenitori della "escatologia secolarizzata" è vano, perché esso "non può essere conseguito senza la credenza cristiana delle cose ultime (p. 26-27). E' in base a tali argomenti che Kelsen respinge facili parallelismi, come, tra gli altri, quelli che accostano la predizione di Marx di una futura società comunista alla credenza giudaico-cristiana nel regno di Dio.

Un'altra obiezione fondamentale di Kelsen contro l'utilizzo di forzati parallelismi concerne la pretesa di far derivare dall'intensità di un sentimento "religioso" la natura religiosa di una dottrina che, quel sentimento, faccia proprio. "E' una fallacia logica" concludere, dall'*intensità dei sentimenti* con cui gli uomini aderiscono a certe idee, la *natura* stessa di queste idee, "facendo sì che una dottrina risulti essere una 'religione' se l'intensità con la quale una persona è convinta della verità di essa è uguale all'intensità con la quale una persona crede nell'esistenza di un Dio giusto e onnipotente. Anche una dottrina scientifica, che rifiuti qualsiasi presupposizione di una potenza trascendente e sovranaturale, potrebbe allora essere dipinta come una religione" (29-30).

**4)** Proveremo adesso a fornire qualche spunto relativo a temi giuridici dibattuti

nel nostro tempo per sottolineare l'attualità del testo di Kelsen, da un lato, e, dall'altro, l'interesse delle tesi sostenute da Dworkin; sebbene queste ultime -a parere di chi scrive- siano raramente condivisibili, esse si inseriscono nel solco di dibattiti d'indubbia rilevanza per il giurista (e non solo).

**4 a)** Prendendo spunto da quanto appena detto circa l'"intensità" del sentimento religioso, può osservarsi come tale profilo sia spesso indicato, dalle corti nordamericane, quale criterio utile a qualificare "religioso" un dato comportamento. La definizione del concetto di religione costituisce un problema che si ripropone molto spesso all'attenzione dei giudici, i quali hanno fornito risposte molte differenziate, nel tempo e nello spazio, talvolta negando di poter addentrarsi nel problema, talaltra non esitando a entrare in medias res. Con un forte eccesso di semplificazione dovuto a esigenze di sintesi, potremmo dire che, emblematica della prima posizione, è la giurisprudenza costituzionale tedesca che, in ossequio a un'idea di neutralità-equidistanza dello stato di fronte al fenomeno religioso, tende ad arretrare rispetto alla definizione di religione e di comportamento religioso. Parte della dottrina[2] ha criticato esplicitamente questa strategia, affermando che il tribunale avrebbe in tal modo rinunciato a quell'atto politico che consiste nel dire che cosa è e cosa non è religione, per evitare di addentrarsi nei meandri del fenomeno religioso, demandando quest'ultimo alla competenza dei sociologi. Ma questa strategia elusiva implica anche, secondo gli autori citati, la rinuncia alla funzione di risoluzione dei conflitti propria del diritto. La giurisprudenza statunitense (almeno da un certo momento storico in poi), riflette invece l'altro atteggiamento segnalato. Nella definizione di religione (e di quei comportamenti meritevoli di protezione costituzionale in quanto espressivi della libertà religiosa), le corti hanno spesso accentuato il dato della sincerità, o intima convinzione della persona, come dato costitutivo della libertà religiosa (*al di là di ogni mediazione* delle confessioni religiose e delle loro ortodossie).[3] Si è così affermata una difesa -molto protestante nello spirito di fondo- dell'approccio *individuale* alla religione, al di là dell'orientamento imposto o suggerito nelle confessioni di riferimento.

**4 b)** Vorremmo ora accennare ai temi della "religione civile" e "del deismo costituzionale". Rispetto ad argomenti siffatti, il libro di Kelsen, benché scritto più di 50 anni fa, non ha perso neppure una virgola della sua attualità, ove soltanto si pensi ai "parallelismi" tra teologia, da un lato, e politica e diritto, dall'altro, che ancor oggi accompagnano dibattiti come quelli sui temi appena indicati,

alimentando spesso genericità e confusione. Fin troppo spesso il dibattito (europeo e statunitense) ha indugiato -talvolta acriticamente- nell'utilizzo della formula "religione civile", prendendo a prestito dalla religione "vera" (che, per i fautori dell'idea di religione civile, finisce sempre con l'esser la religione maggioritaria) simboli, riti ed elementi vari per trasporli nella sfera del discorso secolare; ciò nell'intento -manifesto o meno, consapevole o meno- di compensare, attraverso quella simbologia, carenze di identità nazionale e di colmare le falle di un repubblicanesimo malconcio (cioè di un'etica condivisa del bene comune).

In tal modo, si finisce per alimentare, da un lato, la confusione tra religione e politica e, dall'altro, il sentimento di esclusione di chi non appartenga a nessuna confessione, o comunque non a quella maggioritaria. La retorica delle virtù civiche, cui farebbe da collante la religione, è riferita, infatti, di norma alla confessione maggioritaria, non certo a confessioni minoritarie. Inoltre, quell'indugiare acritico ferisce giustamente coloro i quali la religione "vera" (maggioritaria o minoritaria che sia) vogliono prendere sul serio.

D'altro canto, il dibattito sul "deismo costituzionale" (ovvero quell'insieme di riferimenti religiosi nel contesto di cerimonie e pratiche istituzionali : il riferimento a Dio sulle banconote, ad esempio, le preghiere in sede istituzionale, la presenza dei dieci comandamenti in un parco pubblico, etc.) è entrato a vele dispiegate nel recinto del diritto giurisprudenziale statunitense, portando le corti ad oscillare vistosamente (e a tradire, non di rado, lo spirito separatista del primo emendamento della costituzione)

Innumerevoli sarebbero gli esempi -tratti sia dal dibattito scientifico sia da quello giurisprudenziale- utili a dimostrare come il dispositivo teologico-politico abbia significativamente piegato a sé il cammino della secolarizzazione, del weberiano disincanto, così come le evoluzioni del principio giuridico di laicità. I due libri segnalati aiutano il lettore a visualizzare le trappole teoriche che ci trattengono in quel dispositivo, il quale mai ha smesso di orientare (e, anzi, di disorientare) la spinta propulsiva della secolarizzazione. In tal senso, un ottimo complemento di lettura ai due testi segnalati è l'ultimo lavoro di Roberto Esposito[4], che ha di recente proposto un'interessante spiegazione del perché torniamo sempre a Schmitt e all'idea secondo cui "tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati". [5] Questo corto circuito del pensiero Esposito lo spiega a partire dal nostro essere immersi, e da sempre, nel dispositivo stesso di teologia politica : "l'ostacolo di fondo a penetrare

nell'orizzonte della teologia politica sta nel fatto che ci troviamo già al suo interno". E' per questo che quell'orizzonte "si dimostra inafferrabile -non perché la sua porta d'ingresso sia sbarrata, ma perché l'abbiamo da tempo memorabile varcata, prima che essa si richiudesse alle nostre spalle impedendoci di uscire. Di qui, l'impossibilità di assumere la distanza che sola consente uno sguardo analitico e critico" (p. 5). La nostra prossimità estrema al tema in questione avrebbe dunque reso il concetto di teologia politica impermeabile all'analisi critica durante tutto il Novecento. Ebbene, il libro di Kelsen rappresenta appunto un tentativo importante, e più che mai esplicito, di prendere le distanze da quella nostra prossimità rispetto al dispositivo teologico-politico.

**4 c)** Un caso giudiziario riportato da Dworkin, e divenuto molto popolare nel dibattito statunitense, illustra efficacemente questo problema. Ci riferiamo alla *querelle* tra "evoluzionisti" e "creazionisti", se sia cioè la mutazione casuale o la creazione divina a fornire la migliore spiegazione della vita umana. Negli Stati Uniti, la *querelle* è diventata un problema per i corsi di biologia nelle scuole pubbliche, allorché un distretto scolastico della Pennsylvania ha ordinato agli insegnanti di menzionare le teorie sull'origine della vita che, rifiutando la teoria dell'evoluzione darwiniana basata sulla mutazione casuale, sostengono invece di fornire prove del fatto che gli esseri umani sono stati creati da un'intelligenza soprannaturale. Un giudice della corte federale ha ritenuto essere la decisione del consiglio scolastico basata su articoli di fede, anziché su giudizi scientifici e ha pertanto dichiarato incostituzionale il provvedimento del consiglio sulla base del primo emendamento della costituzione (divieto di istituire una religione di stato). [6]

Il commento di Dworkin è interessante, ma lascia un po' perplessi : secondo l'Autore (che richiama sul punto le tesi di Nagel: v. nota 7), un caso siffatto chiama necessariamente in causa le credenze pregresse degli individui circa l'esistenza o meno di Dio . "Questi due assunti- che Dio esista e che Dio non esista- sembrano sullo stesso piano dal punto di vista della scienza : o contano entrambi come giudizi scientifici o non conta nessuno dei due. Se fare affidamento su uno dei due giudizi nel rendere obbligatori i contenuti di un insegnamento è istituire ufficialmente una religione di stato, allora lo è anche fare affidamento sull'altro giudizio" (p. 104). Ora, per quanto imperfetta sia la teoria evoluzionista di Darwin (che presenta, ancora oggi, molte lacune e punti irrisolti: sul punto, v. sul punto l'interessante ricostruzione di Thomas Nagel[7]), nel

confronto tra le due teorie, essa è pur sempre l'unica (rispetto alla teoria del disegno intelligente) a potere essere verificata da ragione e occhio umani. Non si vede, invece, come la teoria della creazione intelligente possa considerarsi alla stregua di un "giudizio scientifico". Invero, nella decisione citata, il giudice Jones ha escluso che la teoria dell'ID (Intelligent Design) potesse vantare lo status di scienza, basandosi appunto sulla posizione del consulente scientifico della difesa, secondo cui quella teoria appare più plausibile se si crede in Dio.

Nell'articolo citato, Nagel spiega come lo sviluppo della teoria evoluzionista non si sia basato affatto sull'assunzione della impossibilità di un disegno intelligente; piuttosto, essa si è posta come un'alternativa all'ID, offrendo un racconto sorprendente e illuminante di come un "disegno" abbia potuto esprimersi senza l'intervento di un "designer". Parte del background della teoria evoluzionista si baserebbe cioè proprio sul suo prendere in considerazione un "disegno" alternativo. Per Nagel, come per Dworkin, l'unica via per affrontare la questione (anche dal punto di vista giuridico-costituzionale) prescindendo da postulati di natura religiosa implicherebbe l'ammissione che l'evidenza empirica legittima differenti conclusioni a seconda della fede religiosa di partenza.

Ci sembra, però, che tali conclusioni stridano fortemente con le condizioni stesse di pensabilità della scienza moderna: escludere l'intervento divino dal rango delle possibilità è la base, la condizione epistemologica della scienza moderna; una condizione di razionalità scientifica derivante dal fatto che il disegno intelligente *non si può provare*.

Se Kelsen avesse potuto prender parte a questo dibattito, egli forse avrebbe così replicato : "la scienza non nega l'esistenza di una sfera che trascende il dominio di ciò che è accessibile alla conoscenza scientifica. La vera scienza è ben consapevole del fatto che questo dominio (...) è circondato da un mistero. Ma la scienza è costretta ad accettare il fatto che questo segreto è in ultima istanza impenetrabile per la ragione umana, e che la ragione umana è il solo strumento capace di conseguire verità scientifiche" (p. XVII, *Prefazione*).

- [1] Così G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Editori Riuniti, Roma 1985, p. XIX, ha inquadrato il dibattito tra Blumenberg, da un lato, e Karl Löwith e Hans G. Gadamer, dall'altro.
- [2] Cfr., ad esempio, K.-H. Ladeur e I. Augsberg, *The Myth of the Neutral State: the Relationship between State and Religion in the Face of New Challenges*, in *German Law Journal*, 2/2007.
- [3] Per queste evoluzioni, v. L. H. Tribe, *American Constitutional Law*, II ed., The Foundation Press, New York, 1988, p. 1179 ss. Significativamente, l'Autore intitola l'intero capitolo dedicato alla libertà religiosa "Rights of religious *autonomy*" (di rilievo per la definizione di "religion from the believer's perspective", le pagine da 1204 a 1301).
- [4] R. Esposito -*Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.
- [5] C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1922), in Id. *Le categorie del "politico"*, a cura di G. Miglio, P. Schiera, il Mulino, Bologna, 1972, p. 61.
- [6] *Kitzmiller v. Dover Area School District*, 2005.
- [7] T. Nagel, *Public Education and Intelligent Design*, in *Philosophy & Public Affairs*, 36, n.2, 2008.



# *Costituzionalismo.it*

Fondatore e Direttore dal 2003 al 2014 Gianni **FERRARA**

## Direzione

*Direttore* Gaetano **AZZARITI**

Francesco **BILANCIA**  
Giuditta **BRUNELLI**  
Paolo **CARETTI**  
Lorenza **CARLASSARE**  
Elisabetta **CATELANI**  
Pietro **CIARLO**  
Claudio **DE FIORES**  
Alfonso **DI GIOVINE**  
Mario **DOGLIANI**  
Marco **RUOTOLO**  
Aldo **SANDULLI**  
Massimo **VILLONE**  
Mauro **VOLPI**

Email: [info@costituzionalismo.it](mailto:info@costituzionalismo.it)

Registrazione presso il Tribunale di Roma

ISSN: 2036-6744 | [Costituzionalismo.it](http://Costituzionalismo.it) (Roma)

## Redazione

Alessandra **ALGOSTINO**, Marco **BETZU**, Gaetano **BUCCI**, Roberto **CHERCHI**, Giovanni **COINU**, Andrea **DEFFENU**, Carlo **FERRAJOLI**, Luca **GENINATTI**, Marco **GIAMPIERETTI**, Antonio **IANNUZZI**, Valeria **MARCENO'**, Paola **MARSOCCI**, Ilenia **MASSA PINTO**, Elisa **OLIVITO**, Luciano **PATRUNO**, Laura **RONCHETTI**, Ilenia **RUGGIU**, Sara **SPUNTARELLI**, Chiara **TRIPODINA**