

**SITUAZIONI ESISTENZIALI NELL'ESERCIZIO DELLE LIBERTÀ DI
RELIGIONE IN ITALIA E NEL CONTESTO
EUROPEO-OCIDENTALE GLOBALE E TARDOMODERNO.
UNA FEDE PER SALVARSI DAL NAUFRAGIO?**

Recibido: 08/02/2009

Aceptado: 23/02/2009

Alessandro Argiroffi
Università di Palermo

Abstract: This paper begins with sociological research on the pluralism of religions and other *itineria ad sacrum*. It continues by outlining Roman Canon law, as well as constitutional and international law. The setting up of “general law on religious liberties” is considered fundamental and *terminus ad quem* in the perspective of legislative policy which respects the Constitution. The reason is that, at the moment in Italy, only the Concordat with the Holy See and a few other agreements are in force, leaving out entirely the regulations regarding the latest religious minorities.

Through philosophical and phenomenological research on the wider Western European context, the paper highlights characterizing phenomena such as post-modernity, globalization and pluto-technocracy that, by depriving the common man of his existential authenticity, render him post-subjective and anonymous. It also underlines the inevitable crisis that pervades the coexistential relationality, disorienting people in their post-existential state as mere consumers in a global market. Why is philosophical research introduced in a purely juridical paper on religious liberties? To provide the possibility of re-thinking new coordinates allowing people to address the issue of man’s existential authenticity in terms of social life and mutual trust.

Keywords: Law, rights possibility, religious liberties, postmodernism, globalization, pluto-technocracy

Resumen: El ensayo se abre con un estudio sociológico sobre el pluralismo de las religiones y de otros *itineria ad sacrum*. Prosigue con una exposición de las disposiciones de derecho eclesiástico, constitucional y transnacional: es fundamental considerar, como *terminus ad quem*, en una perspectiva de política legislativa conforme al propio dictado constitucional, la institución de una “ley general sobre las libertades religiosas”. La razón es que en la actualidad están vigentes en Italia el

Concordato con la Santa Sede y algún que otro Acuerdo, quedando completamente fuera las reglamentaciones de las nuevas orientaciones religiosas que se están afirmando.

A través de un estudio filosófico-fenomenológico sobre el más amplio contexto europeo-occidental, se han puesto en evidencia como fenómenos dominantes la **posmodernidad**, la **globalización** y la **plutotecnocracia**, que hacen que el hombre común se haya convertido en un ser *postsubjetivo* y *anónimo*, privándolo de autenticidad existencial. A esto hay que añadir la inevitable crisis que se apodera de la relacionalidad coexistencial, *dispersando* al individuo en la condición *postexistencial* de mero consumidor en el mercado global. ¿Por qué este estudio filosófico en un ensayo puramente jurídico sobre las libertades religiosas? El motivo no es otro que ofrecer la posibilidad de plantear nuevas coordinadas para la *reconversión* del hombre en su plena autenticidad existencial, en una completa vida relacional y de *apertura hacia el otro*.

Palabras clave: Derecho, posibilidad, libertades religiosas, postmoderno, globalización, plutotecnocracia.

Sommario: Il saggio si apre con un'indagine sociologica sul pluralismo delle religioni e degli altri *itinerari ad sacrum*. Prosegue con una rassegna dei lineamenti di diritto ecclesiastico, costituzionale e transnazionale: valutando come fondamentale, quale *terminus ad quem*, in una prospettiva di politica legislativa conforme al dettato costituzionale stesso, l'istituzione di una "legge generale sulle libertà religiose". Questo in quanto in Italia attualmente sono vigenti il Concordato con la Santa Sede e solo poche altre Intese, rimanendo del tutto fuori le regolamentazioni dei nuovi orientamenti religiosi che vanno affermandosi.

Attraverso un'indagine filosofico-fenomenologica sul più ampio contesto europeo-occidentale sono posti in evidenza come fenomeni sovrastanti la **tardamodernità**, la **globalizzazione** e la **plutotecnocrazia**, che rendono l'uomo comune come *postsoggettivo*, *anonimo*, privandolo di autenticità esistenziale. Si rileva inoltre l'inevitabile crisi che pervade la relacionalità coesistenziale, *disperdendo* l'individuo nella condizione *postesistenziale* di mero consumatore nel mercato globale. Perché l'indagine filosofica in un saggio prettamente giuridico sulle libertà religiose? Per offrire la possibilità di ripensare nuove coordinate per la *riconversione* dell'uomo alla sua piena autenticità esistenziale, ad una compiuta vita relazionale e di *apertura all'altro*.

Parole chiave: Diritto possibilità libertà religiose postmoderno
globalizzazione plutocrazia

***1. Situazione italiana: prospettive di diritto ecclesiastico e
sociologiche.***

1. ATTUALE PLURALISMO RELIGIOSO IN ITALIA.

Oggi in Italia accanto alle tradizionali e storiche Chiese e Assemblee di culto (Cattolica, Cristiane nelle varie forme, Unione delle Comunità Ebraiche, etc.) sono presenti tutta una serie di “vie spirituali che, benché non religiose, rientrano tuttavia in una fenomenologia degli accostamenti al sacro”¹.

Questa variegata pluralità di “vie spirituali” è dovuta alla posizione centrale dell'Italia nell'area mediterranea ed alla epocale ed inarrestabile serie di flussi migratori, non regolamentabile da alcuna politica legislativa. Inoltre tale pluralismo di “fedi” come modi di accesso al sacro è strettamente legato all'eclissarsi della Ragione soggetto-centrica tipica della modernità occidentale e all'avvento dell'anarchico e non più gerarchizzabile *pluriversum* tardomoderno. Ed è proprio con quest'ultimo evento che si avverte “l'emergere di fattori nuovi che, quanto ad estensione ed efficacia, si sono rivelati capaci di determinare cambiamenti significativi e durevoli”².

L'eclissarsi della ragione-logos e delle pretese razionaliste e scientiste degli anni '70 e '80 del XX° secolo, in altri termini l'*estranazione della modernità*³, hanno condotto al riemergere e al contestuale affermarsi di nuovi itinerari di accesso al sacro, non accostabili più solamente alle forme tradizionali di religione, ma anche ad altre forme di credenze, di terapie dell'anima o, in generale, *itineraria ad sacrum*, ove il *sacrum* può non essere più simbolo del divino come già conosciuto.

Mentre negli anni '70 e '80, con il processo di secolarizzazione e di immanentizzazione, si poteva parlare di esaurimento della forza propulsiva delle religioni come storicamente intese, oggi, invece, si assiste ad una inedita germinazione di fedi e di credenze di vario tipo. Tale fenomeno del *ritorno al sacro* nell'attualità italiana può essere cercata anche al di fuori delle grandi religioni e delle Chiese storiche.

¹M. INTROVIGNE, *Le religioni in Italia*, www.cesnur.org

²Ivi.

³Cfr. B. WALDENFELS, *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*. Wallstein Verlag, Göttingen 2001; ID. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006.

Non solamente le grandi ondate di flussi migratori di matrice islamica⁴, ma anche la globalizzazione e la contestuale germinazione di culture e di spiritualità orientali aprono in Italia nuovi ed eterogenei centri di irradiazione di fede.

Le ricerche statistiche e le sociologie della religione hanno il non semplice compito di prendere in considerazione, oltretutto i cittadini, anche gli immigrati divenuti cittadini (di seconda o terza generazione), gli immigrati non cittadini e, dalla scissione e conseguente frammentazione delle popolazioni jugoslave e dell'est europeo, anche dei soggetti facenti parte dell'Unione Europea. Si tratta di un contesto multiforme e *liquido*⁵ in continuo ed inarrestabile avanzamento⁶.

In Italia la maggioranza dei credenti (praticanti e non) rimane nell'alveo della Chiesa Cattolica, un lieve incremento è percepibile nelle Chiese Valdesi ed Evangelica⁷. Oltre all'asestamento delle Comunità Ebraiche è evidenziabile un inedito sviluppo delle Assemblee pentecostali e una diffusione delle Chiese Ortodosse e dei Testimoni di Geova. Vanno avanzando i vari gruppi di matrice islamica, gli Induisti e i Buddhisti e, oltre a culture-religioni di origine orientale dell'Antica Sapienza, anche i movimenti organizzati New Age e Next Age.

Sono da annoverarsi anche le c.d. sette (termine disvalorativo), anche se rimangono occulte, che esercitano pratiche esoteriche e, a volte, anche criminali (sette sataniche).

1.1. LINEE GENERALI DI DIRITTO TRANSNAZIONALE E ECCLESIASTICO DEL FENOMENO RELIGIOSO IN ITALIA

In questa Relazione non è mio compito soffermarmi sui trattati di diritto internazionale e di diritto europeo che riguardano la salvaguardia delle libertà fondamentali e religiose, che tuttavia conviene sommariamente richiamare.

A livello internazionale nel secondo dopoguerra è da annoverare la "Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo" dell'Assemblea Generale

⁴Cfr. D. ANSELMO, *Europa multiculturale. Islam e diritti dell'uomo*, in A. GALASSO (a cura di), *Diritti fondamentali e multiethnicità. Una ricerca per la Costituzione dell'Unione europea*, Flaccovio Editore, Palermo 2003, pp. 65 e ss.; I D. *Shari'a e diritti umani*, G. Giappichelli Editore, Torino 2007.

⁵Cfr. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, trad. it. di S. Minucci, Editori Laterza, Roma-Bari 2002; ID. *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, trad. it. di S. Minacci, Roma-Bari 2004; ID. *Vita liquida*, trad. it. di M. Cupelloro, Roma-Bari 2006.

⁶Cfr. *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Elledici, Torino 2001

⁷Cfr. D. MASELLI, *La Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia e la libertà religiosa*; R. MAZZESCHI, *L'Alleanza Evangelica Italiana e la libertà religiosa*, contenuti in G. LONG (a cura di) *Libertà religiose e minoranze*, Claudiana, Torino 2007, in particolare pp. 37-41 e pp. 43-56.

delle Nazioni Unite del 1948, questa può ben definirsi come *terminus a quo* del risveglio della coscienza collettiva e mondiale che segue all'epoca più oscura dell'Europa, quella dell'identità europea sfregiata dalla Shoah.

Segue a livello transnazionale ed europeo la "Convenzione Europea per la salvaguardia delle libertà fondamentali", ratificata a Roma nel 1950.

Ancora, a livello internazionale, meritano di essere ricordate la "Convenzione internazionale sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale" dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, del dicembre del 1965; e, infine, proprio per il nostro tema, ha un posto di rilievo fondamentale la "Convenzione internazionale sull'eliminazione di ogni forma di intolleranza e di discriminazione basata sulla religione o sulle credenze", dell'ONU del 1981.

In Italia la Carta Costituzionale del 1948 all'art.7 riconosce che lo Stato e la Chiesa Cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani; inoltre, richiama i Patti Lateranensi del 1929 (poi riformati nel 1984) che regolano i rapporti tra Stato e Chiesa come enti sovrani ed indipendenti, Patti di diritto internazionale ratificati con la legge esecutiva. Tali Patti sono una fonte preesistente alla stessa Costituzione.

Nell'art. 8 il Costituente afferma altresì la eguaglianza e la libertà delle confessioni religiose davanti alla legge: importante si rivela il secondo comma che sancisce il diritto delle confessioni religiose diverse dalla cattolica di organizzarsi secondo i propri statuti, ponendo come unico limite il fatto che non contrastino con l'ordine pubblico italiano; stabilisce che i loro rapporti con lo Stato siano regolati per legge sulla base di Intese con le rappresentanze confessionali stesse.

Le leggi che hanno per oggetto le intese così raggiunte sono costitutive, quindi di diverso rilievo gerarchico rispetto alle leggi esecutive dei Patti Lateranensi. Nella dottrina costituzionalistica si è parlato di analogie (anche se deboli) fra Concordato e Intese, essendo entrambi modificabili solo reciprocamente.

Queste leggi che hanno per oggetto Intese sono strumenti legislativi rinforzati e sono annoverati tra le fonti atipiche.⁸ Le Intese (rese esecutive per legge) da parte dello Stato riconoscono la piena autonomia delle strutture organizzative delle confessioni non cattoliche e, elemento importante, sanciscono la garanzia di non ingerenza.⁹ Regolano inoltre le questioni finanziarie e stabiliscono gli effetti civili dei matrimoni celebrati davanti ai ministri dei vari culti, stabiliscono infine norme per l'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche.¹⁰

⁸ Cfr. C. CARDIA, *Intese (Dir. Eccl.)*, in *IL DIRITTO . ENCICLOPEDIA GIURIDICA* (del *SOLE 24 ORE*), vol. 8, Nuovo Istituto d'Arti Grafiche, Bergamo 2007, pp. 219- 229, in particolare p. 221.

⁹ Ivi, p. 223.

¹⁰ Si veda il bel saggio di G. LONG, *Gli evangelici italiani e la scuola*, in *Libertà religiose e Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. XXVI (2010)

Le Confessioni non riconosciute attraverso le Intese sono, invece, regolate dalla legge 1159 del 1929 sui cd. “culti ammessi”, legge ormai obsoleta, in parecchi articoli abrogata dalla Corte Costituzionale per non-conformità alla Costituzione.

È da richiamare anche il Regio Decreto n. 289 del 28/2/1930 che costituisce un insieme di norme attuative della precedente legge del 1929.

L’obsolescenza di queste ultime leggi sarà discussa nel terzo paragrafo in cui si tratterà quello che possiamo chiamare anticipatamente *terminus ad quem*: la istituzione di una legge generale sulle libertà di religione.

Per concludere sulle leggi come facoltà di intesa, è da rimarcare la sussistenza di un forte potere discrezionale dello Stato, rappresentato dal decidere di definire la regolamentazione bilaterale di rapporti con certe Assemblee di culto e non con altre. Come si vedrà questo potere discrezionale rende nell’effettività non egalitari e non liberi tutti i culti¹¹ e le credenze: proprio per la sussistenza di tale potere da parte dello Stato e, inoltre, per il raggiungimento di una più compiuta attuazione della Costituzione stessa, si rivela sempre più necessaria e urgente una legge generale sulle libertà religiose, il c.d. *terminus ad quem*. Si tratterebbe di dare attuazione piena alla Costituzione che, all’art. 19 sancisce il diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in forma individuale o associata cioè il diritto di libero esercizio di ogni culto, purché non sia contrario al “buon costume”, formula che impone un’interpretazione evolutiva.

Si tratta di diritti inviolabili dell’uomo (art. 2 Cost.) e cioè delle più generali libertà di coscienza e di culto inscritte nelle primarie libertà di pensiero, di manifestazione e diffusione (artt. 20 e 21 Cost.) che attengono al singolo.

In atto, oltre alla riforma del Concordato con la Chiesa Cattolica apostolica romana, le Intese già rese esecutive si limitano a sei: Chiese rappresentate dalla Tavola Valdese, Chiese Cristiane Avventiste del settimo giorno¹²; Assemblee di Dio d’Italia (Adi-pentecostali)¹³, Unione delle Comunità Ebraiche italiane, Chiese Battiste e, infine, Chiesa Evangelica Luterana Italiana.

Altre intese sono già stipulate, ma non ancora tradotte in legge, ad esempio quella con la Sacra Arcidiocesi d’Italia ed Esarcato per l’Europa

minoranze, op. cit., pp. 101-122, in particolare *La proposta di un insegnamento di “religioni nella storia”*, pp. 112 e ss.

¹¹ Cfr. G. FUBINI, *Essere minoranza religiosa in Italia*, Rivista telematica (www.statoechies.it), 2007.

¹² Cfr. D. BOGNANDI, *La Chiesa Avventista e la libertà religiosa*, in G. LONG (a cura di) *Libertà religiose e minoranze*, cit., pp. 13-26.

¹³ Cfr. R. CRISTALLO, *La Federazione delle Chiese Pentecostali e la libertà religiosa*, in G. LONG (a cura di), *Libertà religiose e minoranze*, cit., pp. 27- 36.

Meridionale, quella con la Congregazione dei Testimoni di Geova, con l'Unione Induista, con i Mormoni, e infine con l'Unione Buddhista Italiana.

All'attuazione compiuta delle libertà religiose osta proprio una politica legislativa troppo legata alla potestà discrezionale politica e a moventi di opportunità derivanti anche dal peso specifico delle tradizionali e storiche confessioni religiose.

I culti relativi a queste ultime intese, non ancora rese esecutive, sono in modo discriminatorio sottoposte ancora alla L. del 1929 sui "Culti Ammessi".

1.1.1. Assetto costituzionale teorico e lacune della legge

Si è in precedenza osservato che la via maestra per un'armonizzazione di fatto della normativa avente ad oggetto le intese bilaterali tra Stato e singola confessione religiosa sia quella di adottare, attraverso una legge sulle libertà di religione e di fede, una normativa generale che tratti le singole confessioni in modo uguale e non discriminatorio.

La peculiarità di tale normativa generale sarebbe costituita dalla garanzia dell'eguaglianza, della libertà e della simmetria, pur nelle diversità e divergenze, anche di non poco rilievo, tra singole confessioni e chiese maggiori.

Tutto questo per rendere compiutamente garantite le libertà fondamentali quali quelle di pensiero, di culto, per la esplicitazione della persona sia come singolo sia in modo associato (art.2 Cost.).

Come si è detto, la situazione attuale in Italia presenta, accanto alle Intese rese già esecutive, tante altre Intese raggiunte ma non divenute ancora esecutive, in un contesto ancora legato alla legge del 1929 sui "culti ammessi", che è del tutto inadeguata all'assetto costituzionale del 1948, in quanto fonte di discriminazione e di disparità di trattamento nei confronti delle realtà spirituali-culturali ancora non riconosciute con intese esecutive.

Questo percorso è stato definito come una sorta di *terminus ad quem* per la piena attuazione sostanziale della Costituzione.¹⁴

Come è stato affermato "legalità e giustizia sono istanze che manifestano tra loro molte implicazioni profonde e reciproche"¹⁵ e che "la crisi del diritto non è altro che dissonanza tra valutazioni in termini di

¹⁴ Vanno annoverati i disegni di legge c. 2531: "Norme sulla libertà di religione e abrogazione della legislazione sui culti ammessi" della XIV Legislatura e, inoltre, l'ulteriore disegno di legge presentato all'avvio della XV Legislatura che riprende il precedente.

¹⁵ G. CASUSCELLI, *La rappresentanza e l'intesa tra astrattismo dottrinale e concretezza politica*, in Rivista telematica www.statoechnese.it, febbraio 2007.

giustizia e quelle in termini di legalità".¹⁶ Ora, le valutazioni in termini di giustizia -per il nostro tema- sono rappresentabili nella disparità di trattamento nei confronti delle varie confessioni religiose e, in particolare, delle minoranze religiose. Questa dissonanza costituisce una lacuna legislativa ed una discrasia assiologica di non poco rilievo, in una realtà *in fieri*. Dal canto suo la prospettiva di politica legislativa si mostra nel suo essere statica e non aperta al "nuovo".

Come è stato osservato, il periodo attuale è emblematico della distanza che può ravvisarsi tra legislazione e giustizia, ove per parametro di giustizia si intende un criterio assoluto e, in quanto tale, a-storico e de-contestualizzato, piuttosto che un criterio vincolato al processo storico di graduale attuazione ed inveroimento della Carta Costituzionale e dei principi della democrazia liberale e pluralista.¹⁷

Questo principio di giustizia, nel nuovo contesto che attualmente si presenta distante da quello della legislazione, è implicito nel concetto di laicità, di Stato laico e quindi neutrale rispetto al pluralismo assiologico delle variegate forme di culto, che oggi si presentano.¹⁸

Tale laicità dello Stato è sconfessata dalla effettiva potestà discrezionale e quindi "senza regole" del riconoscimento e/o disconoscimento delle varie vie di accesso al sacro nelle loro peculiarità.

Infatti, *l'uguale libertà di tutte le confessioni religiose*, realizzabile attraverso una legge generale sulle libertà religiose in cui siano bilanciati e contemperati i valori costituzionali di libertà, uguaglianza e diversità, implica che le particolari e specifiche esigenze di ognuna di esse siano garantite e promosse.

La laicità e neutralità dello Stato implica quindi il rispetto delle differenze e le garanzie della non-discriminazione, che è fonte di contrasti nell'ambito della società politica multietnica.¹⁹

¹⁶ *Ivi*

¹⁷ *Ivi*. Cfr. P. HERITIER, *Uscire dal secondo millennio? Problemi metodologici nel discorso sulla libertà*, P. HERITIER (a cura di), *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, Rubbettino, Catanzaro 2008, pp. 39 e ss. ; N. PALERMO, *Dignità umana e uguaglianza nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*, in A. GALASSO (a cura di), *Diritti fondamentali e multietnicità. Una ricerca per la Costituzione dell'Unione europea*, cit., pp. 95 e ss.

¹⁸ Cfr. A. FACCHI, *I diritti nell'Europa multiculturale. Pluralismo normativo e immigrazione*, Laterza, Roma-Bari 2001. F. VIOLA, *Il ruolo pubblico della religione nella società multiculturale*, in C. VIGNA- S. ZAMAGNI (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 115 e ss. M.C. FOLLIERO, *Libertà religiosa e società multiculturali: la risposta italiana*; S. PRISCO, *Politica, religione, laicità dello Stato. Luci ed ombre del caso italiano*, in Rivista telematica (www.statoechiese.it) entrambi del 2008. A. CASSESE, *Il sogno dei diritti umani*, Feltrinelli Editore, Milano 2008, in particolare si veda Parte I *I nostri diritti e i loro guardiani*, pp. 25 e ss.

¹⁹ Cfr. U. BECK- E. GRANDE, *L'Europa cosmopolita. Società e politica nella seconda*

In conclusione, questa normativa generale sulla libertà di religione -considerata *de jure condendo* quale *terminus ad quem*- è condizione essenziale per il pieno riconoscimento, in accordo con il dettato costituzionale, di facoltà e diritti, a partire da quello di culto, e per il rispetto di mondi-di- vita, di forme di relazione e di consuetudine di altre origini e culture (i culti orientali oggi diffusisi in Italia), tenuto fermo il limite inderogabile che non contrastino con i principi generali e fondamentali dell'ordinamento giuridico.

In questa sede non potrò soffermarmi sui possibili motivi politici, ideologici, religiosi (delle maggiori confessioni) che tendono ad una stasi dello *jus conditum*.

2. Il contesto europeo-occidentale globale e tardomoderno. Una fede per salvarsi dal naufragio?

2. IL CONTESTO EUROPEO-Occidentale GLOBALE E TARDOMODERNO

Chiosando il titolo di un noto saggio di Martin Heidegger *Die Zeit des Weltbildes* si può dire che oggi è *il tempo della costruzione-decostruzione del villaggio globale*.

La globalizzazione planetaria si può rappresentare come una sorta di *compositum* ove tutto si confonde nell'*uniforme senza-distacco*, si tratta cioè di un compattarsi caotico nel senza-distacco che forse è più inquietante del frantumarsi del tutto.²⁰

Questa omologazione amorfa del villaggio globale si situa storico-temporalmente nella tardamodernità. Il villaggio globale determina la *fine della geografia*²¹ in quanto, con l'odierno accorciamento delle distanze dovuto alla tecnologia informatica, alla velocità dei mezzi di comunicazione e con l'economia e la finanza che assurgono ad essere le vere coordinate di senso post-esistenziale del villaggio globale, è avvertibile un processo di delocalizzazione che conduce ad un appiattimento ed uno svilimento delle particolarità ormai g-locali.

La globalizzazione del mercato non crea una crescita del benessere, ma determina un'ampia *disgregazione* ed entropia sociale e un differenziale sempre più lacerante tra società opulente e paesi poveri. Tutto

modernità, Carocci editore, Roma 2006.

²⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Bremen und Freiburger Vorträge*, a cura di P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994. Rinvio al mio *Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer: la filosofia, l'Occidente e l'Europa*, in I. TRUJILLO- F. VIOLA (a cura di), *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 389-405.

²¹ Cfr. PL. CONSORTI, *Globalizzazione della democrazia e delocalizzazione delle identità*, in Rivista telematica www.statoecliese.it, giugno 2007.

questo si acuisce per le contraddittorietà interne del tardocapitalismo: il riferimento non può che essere al c.d. *tsunami finanziario* che si riverbera sull'economia reale.

L'imporsi di questa immagine del villaggio globale produce effetti distorcenti sul comune cittadino che, da "cosmopolita" (risalente alla modernità dell'illuminismo), diviene privato del mondo-della-vita, senza futuro autentico per la sua esplicitazione e maturazione nel segno dell'umanità.

Si è già accennato all'*estraniazione della modernità* cui consegue, secondo Bernhard Waldenfels, l'*estraniazione di sé stessi*: detto in termini fenomenologici, l'*autoriferimento* come autodeterminazione si oblia alla stregua di *autosottrazione* come etero(*xeno*)determinazione, come sottrazione di sé a sé stessi.²² Si tratta non tanto di una fase transitoria, quanto di una condizione ormai strutturale.

Il tardocapitalismo e la ragione strumentale (venendo meno ogni forma di teleologia) che si impongono nel villaggio globale, esponendo questo all'assoggettamento ad opera della *plutotecnocrazia* come unico attore-protagonista della c. d. *post-histoire*²³, dislocano e trasmutano l'uomo comune a passivo spettatore impotente di ciò che di volta in volta accade.

Per dirla con Günther Anders, l'uomo comune diviene *eremita-di massa*, espropriato surrettiziamente di ogni futuro autentico (i c.d. progetti di vita), esposto alla temporalità del *consumarsi* nel consumismo elevato esponenzialmente, rispetto a quello della modernità. L'uomo *eremita-di massa* vive in una realtà *liquida* che, in continua ed incessante trasformazione, comporta una sorta di annichilimento del senso autentico esistenziale: l'uomo da soggetto, tipico della modernità, si consuma in una condizione post-soggettiva che, con Nietzsche, potrebbe dirsi di *Übermenschlichkeit*, cioè di oltrepassamento dell'umano.

La plutotecnocrazia, nella sua onnipervasività totalitaria, comporta una sindrome che produce *de-soggettivazione*, *de-realizzazione*, *narcotizzazione*: per cui all'individuo sono inibite al tempo stesso la capacità critica e la volontà di agire autodeterminandosi e, infine, l'assunzione di responsabilità.²⁴

A conclusione di queste riflessioni sulla realtà attuale, si può osservare con Günther Anders che il nichilismo dilagante è anche il

²² Me ne sono ampiamente occupato in A. ARGIROFFI- L. AVITABILE, *Responsabilità, rischio, diritto e postmoderno. Percorsi di filosofia e fenomenologia giuridica e morale*, G. Giappichelli Editore, Torino 2008, pp. 62 e ss.

²³ Cfr. L. NIETHAMMER, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Rowohlt, Reinbek b. H. 1989.

²⁴ Cfr. A. ARGIROFFI- L. AVITABILE, *Responsabilità, rischio, diritto e postmoderno*, cit., si veda della III Sezione il paragrafo 2.1.

risultato dell'*agnosticismo morale* che, del tutto antitetico ad ogni forma di indifferenzismo etico, si sviluppa nella direzione di *scetticismo normativo* che coinvolge ogni dover-essere sia etico, che giuridico, e politico.²⁵

Emblematiche sono, a questo proposito, le “declinazioni” dell'esser-liquido –secondo Bauman- ora della vita, ora della società o, ancora, dei sentimenti e dei legami affettivi.

Ultima considerazione che si può trarre è che, dalla liquidità come caratteristica della tardamodernità, si passa alla liquefazione o conflagrazione delle unicità, irripetibilità e singolarità (quali ricchezze) dell'individuo comune.

2.1. UNA FEDE PER SALVARSI DAL NAUFRAGIO?

Il discorso verte sull'esercizio delle libertà religiose e di fede nel contesto europeo-occidentale, le cui peculiarità sono state già sommariamente descritte.

Il tardomoderno testimonia il disgregamento, la trasmutazione della modernità e del soggetto che si autodetermina. Le difficoltà dell'individuo postsoggettivo di esercitare liberamente, di professare una fede, derivano dalla omologazione, dallo svuotamento di ogni senso autentico esistenziale che rendono gli *itinerari ad sacrum* alla stregua di “modernariato”; quest'ultimo induce alla nostalgia per ciò che è stato, che non è più, ma è divenuto *altrimenti*.

Gli *itinerari ad sacrum*, che hanno nel passato coinvolto le singole coscienze davanti alla loro impotenza, oggi sono preclusi dalla perdita di senso dell' *esser-terzi-a sé stessi*, come distacco, come ricerca di solitudine volte all'apertura al *sacrum*, al trascendente, che colma e riempie la mancanza, l'incompletezza del singolo.

Günther Anders definisce l'uomo della tardamodernità come *antiquato*, dove l'*antiquatezza* (come disvalore) indica l'inidoneità dell'uomo stesso, in quanto assoggettato alla tecnica, ad esplicitare

le sue peculiarità ravvisabili nella propria unicità, irripetibilità e singolarità esistenziali. Penso ancora che tale *antiquatezza* sia da intendere come incapacità di ricercare il senso perduto del suo *essere-terzo-a sé stesso*, della sua libertà per la ricerca della propria specifica interiorità che, ormai omologata e livellata, non si volge più alle forme del sacro, del trascendente.

Questo uomo, che diviene funzionale al sistema fagocitante della plutotecnocrazia, vive la temporalità del consumarsi proprio nell'ambito della utilizzazione-fruizione degli artefatti della produzione

²⁵ Mi permetto di rinviare a *Il diritto nell'esistenza di Sergio Cotta e la tardamodernità secondo Günther Anders*, in *Persona y Derecho*, vol. 57 del 2007, pp. 261 e ss.

tardocapitalistica; inoltre, in queste condizioni, si lascia prendere ed accecare dalle luci opache del mondo, delle cose di cui quotidianamente si prende cura, immiserendo il proprio senso autentico esistenziale, in relazione a quello delle cose e degli oggetti²⁶ in cui si disperde.²⁷

Solo una difficile *riconversione dello sguardo* può indurre l'uomo a riappropriarsi del suo sé stesso autentico: solo risvegliandosi alla accettazione del proprio esser-mortale, e non più solo transitorio come le cose, l'uomo potrà riconquistare anche se in modo mai definitivo una fede religiosa o filosofica fondate sulla trascendenza, come ultimo baluardo *per salvarsi dal naufragio del nichilismo*. Solo con tale riconversione dello sguardo, che si sottrae al disorientamento tipico della tardamodernità, l'uomo può *afferrare la vita dall'origine davanti al nulla*.²⁸ In questo modo potrà imparare ad *abitare la condizione autentica dell'esser-mortale*, unica condizione umana che può dirsi "universale", ed aprirsi all'altro nella *sym-patheia*.

Questa riconversione alla propria autentica interiorità è dono e ringraziamento, va oltre le sole forze umane, coinvolge anche *l'essere-insieme-autentico* con l'altro.²⁹

Questo dono e ringraziamento possono esplicitarsi nel *vivere con l'altro, vivere come l'altro dell'altro*³⁰; si tratta di un compito universale ed è un privilegio dell'Europa il fatto di aver saputo e dovuto imparare, più di altri paesi, a convivere con le diversità.³¹

Ma perché il ricorso alla filosofia per trattare delle "situazioni esistenziali nell'esercizio delle libertà di religione nel contesto europeo-occidentale" ?

Perché si rivela necessario l'intervento del filosofo nell'ambito dell'effettivo esercizio dei vari culti religiosi e non ?

²⁶ Nella tradizione stoica media e romana si parla di *adiafora* per indicare gli indifferenti all'esercizio della propria autentica *aretè*, si veda in tal senso l'innovazione apportata da Lucio Anneo Seneca.

²⁷ Si veda l'importante *X Libro de Le Confessioni* di S. Agostino.

²⁸ Cfr. K. JASPERS, *La questione della colpa*, trad. it. di A. Pinotti, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 18. Cfr. B. WELTE, *Religionsphilosophie*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1978. Cfr. B. CASPER, *Die Herausforderung des Glaubens durch das Denken*; H. LENZ, *Mut zum Nichts- Was dem Glauben Leben gibt. Religionsphilosophische Anstöße Bernhard Weltes zum Anliegen der Neu-Evangelisierung*, entrambi contenuti in L. WENZLER (Hg.), *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*, Verlag der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, Freiburg im Breisgau 1994, il primo saggio pp. 18- 35, il secondo pp. 89-147.

²⁹ Cfr. W. MARX, *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*, Felix Meiner, Hamburg 1983; B. CASPER, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Alber, Freiburg im Breisgau- München 1998.

³⁰ Cfr. H.-G. GADAMER, *Das Erbe Europas*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989.

³¹ Ivi

Per rispondere adeguatamente a queste domande legittime mi sembrano particolarmente essenziali le considerazioni conclusive di Hans-Georg Gadamer in "L'eredità dell'Europa": "*prestare ascolto a ogni voce e lasciare che ci dica qualcosa*, questo è l'arduo compito che ogni uomo trova di fronte a sé, ognuno ha il dovere di ricordarsene, *ma ricordarlo a tutti e con argomenti persuasivi, è il compito proprio della filosofia*".³²

³² Ivi, si veda pure H.-G. GADAMER, *Europa und die Oikoumene*, in *Europa und die Philosophie*, H. H. Gander (a cura di), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993. Rinvio a A. ARGIROFFI, *Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer: la filosofia, l'Occidente e l'Europa*, in I. TRUJILLO- F. VIOLA (a cura di), *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, cit., pp. 389- 405, in particolare le pp. 398- 405.