

Libertà di religione come fondamento della libertà e base di diritti umani*

di Elisabeth Gräß-Schmidt

Religious Freedom refers to the systematic relation of freedom, tolerance and truth. It qualifies all three concepts and has pluralism as a consequence. Two factors are crucial to qualify freedom through religious freedom: 1. The freedom of conscience, that leads to a perspective change from the general human being to the individuality and thus to tolerance; 2. The relation to truth, that leads to change of perspective from an absolute definition of truth to a plurality of definitions.

«La tolleranza, questa conquista dell'Illuminismo, è forse per noi un problema che ha ancora o di nuovo bisogno di essere chiarito?... Il fatto che la cosiddetta epoca moderna, che è nata con il *pathos* della tolleranza, è stata inondata in maniera crescente da un diluvio di intolleranza dovrebbe concederci una tregua»¹. Questa non è una diagnosi del secolo XXI ma è stata già stilata da Gerhard Ebeling almeno trent'anni fa. La libertà, e in particolare la libertà di religione nonché il pluralismo e la connessa tolleranza, sono principi basilari della modernità. Essi tuttavia vanno determinati nella loro relazione reciproca. Ciò non sembra porre alcun problema, finché si mette da parte la pretesa di verità delle religioni. Tuttavia è proprio questa pretesa di verità delle religioni che viene fatta valere quando si mette in questione il diritto a una libertà di religione in positivo. Ha perciò ragione Roger Trigg quando pone la questione fondamentale del ruolo della religione nella vita umana. È solo allorché questo problema è stato risolto che si può definire la specificità e l'importanza della libertà di religione. Se è vero, e oggi persino i biologi dell'evoluzione lo ipotizzano, «che la religione è radicata profondamente nella natura umana», è palese che la libertà religiosa deve

* Trad. it. di Sergio Sorrentino. Si presenta qui il testo di una relazione tenuta a Oxford per la 2010 Conference della European Society for Philosophy of Religion (ESPR); con qualche modifica, essa è stata pubblicata in formato elettronico nel volume, a c. di R. Trigg e N. Brunsveld, *Religion in the public Sphere: Proceedings of the 2010 Conference of the European Society for Philosophy of Religion*, ("Ars Disputandi" Supplement Series vol. 5), Utrecht 2011, pp. 125-144.

¹ G. Ebeling, *Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft*, in T. Rendtorff (a c. di), *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*, Mohn, Gütersloh 1982, p. 54-74 (*ivi*, p. 54).

rientrare nei «diritti umani fondamentali... scaturendo dai nostri bisogni di fondo»². Pertanto la ricerca nel campo dell'evoluzione biologica sembra aver dimostrato che l'alternativa proposta all'inizio dell'epoca moderna tra due forme di comprensione della religione, quella di John Locke e quella dei materialisti, si è risolta a favore di Locke. Per costui «libertà e religione sono ritenute inseparabili». Come sottolinea Roger Trigg, «senza una libertà di fede... questa apparirebbe senza significato»³. Sulla base di questa visuale le tesi della secolarizzazione non può più essere sostenuta. Se così è, la libertà religiosa rientra nei diritti umani primari, dal cui rispetto possiamo indurre se la dignità dell'uomo viene rispettata o meno. Questa visuale, sviluppata e suffragata storicamente da Roger Trigg, è stata inserita inizialmente nella Carta dei diritti della Virginia, e poi in particolare nella Costituzione degli Stati Uniti. In questa sede vorrei riprendere e corroborare quest'idea, dimostrando che la nozione di libertà religiosa è fondamentale per capire la libertà, e che per questa ragione è un *diritto umano fondamentale*.

«La libertà è un nostro interesse»⁴; in questa formula Trigg sintetizza l'eredità cristiana sulla cui base si regge la nostra società. E lo fa tentando di derivare la nozione di libertà dai principi cristiani basilari. Di sicuro l'idea di intendere la libertà come basata su principi cristiani non è convincente per coloro che interpretano la nozione di autonomia come eredità dell'Illuminismo, vale a dire coloro che si sono affrancati propriamente dalle catene di un'autorità divina. Nondimeno contro questa posizione il fatto che la libertà religiosa venga consacrata nella Costituzione attesta che la libertà si può realizzare solo insieme, e non in opposizione, alla libertà religiosa. A mio avviso qui viene alla luce un'importante intuizione, e non solo in rapporto al significato della religione per la condizione umana, bensì anche per l'essenza intrinseca della libertà umana. Però ciò richiede che la libertà sia intesa in positivo come libertà religiosa. Peraltro Trigg avverte: solo la libertà di culto viene concessa, la libertà di religione può essere garantita. Perciò egli ha ragione di ritenere che l'aspetto problematico del Trattato di Lisbona è che non si riconosce, come è giusto, il diritto alla libertà di religione come «uno dei diritti più fondamentali»⁵. Io aggiungerei: la libertà religiosa è un diritto fondamentale perché rappresenta il fulcro della libertà umana. È da quel fulcro che può essere dedotto ciò che caratterizza la libertà come.

² R. Trigg, *Freedom of Religion*, in *Religion in the public Sphere*, cit., pp. 109-124 (*ivi*, p. 1. Le altre citazioni di Trigg sono desunte da questo saggio).

³ *Ivi*, p. 108 s.

⁴ *Ivi*, p. 122.

⁵ *Ibid.*

Le mie osservazioni in proposito intendono corroborare questa visione; e lo farò riferendomi alla tesi di Jellinek. Essa, a prescindere dal suo significato storico e senza entrare nel merito della sua giustezza, parte dalla rilevanza sistematica di fondo della libertà religiosa le libertà e i diritti umani in quanto tali. La situazione di trovarsi di fronte a diverse pretese religiose di verità e assolutezza presenta alla teologia e alla filosofia della religione una buona occasione per riprendere in considerazione e definire il significato e la funzione della libertà religiosa per qualsiasi Costituzione in generale, e quindi per la politica e la società in particolare. Ciò oggi trova altresì un chiaro sostegno nell'interesse da parte della scienza e della società, secondo l'istanza formulata nel gennaio del 2010 dal Consiglio Nazionale (tedesco) della scienza e delle discipline umanistiche, secondo cui la teologia e le scienze relative alla religione vanno sostenute con maggiore impegno nelle Università.

Il mio intervento solleva la questione se oggi, alla luce di questo compito storico, non stia nuovamente emergendo in piena luce la validità della tesi di Georg Jellinek, sebbene in passato abbandonata. In quanto segue mi propongo di esaminare lo *status* della libertà di religione quale diritto umano fondamentale, ossia assumendo che si dia una positiva libertà di religione. Queste pietre miliari a loro volta sollevano il quesito di come, date le diverse forme e le differenti visioni delle fedi religiose, l'espressione di queste fedi possa e debba essere al tempo stesso tollerata liberamente e confinata giuridicamente. Le mie osservazioni in merito vanno intese come una piattaforma ai fini di una presa di posizione alla fine di questo intervento. Nella prima parte quindi tratterò della relazione tra libertà religiosa e diritto (*law*). In una tappa successiva sarà esaminata la controversa teoria, avanzata da Jellinek, della libertà di religione come diritto umano fondamentale. Questa tesi verrà esaminata prendendo in considerazione i suoi critici, e distinguendo tra una dimensione storica in senso largo e una specifica afferente alla sua recezione e influenza⁶. A questo proposito nella seconda parte evidenzierò il significato e l'importanza della Riforma

⁶ Qui andrebbe osservato che, per quanto non si possa tracciare una linea diretta dalla Riforma alla dichiarazione dei diritti umani negli Stati Uniti e in Francia, tuttavia possiamo dimostrare, e perciò bisognerebbe tenerne conto, un'influenza sul piano della storia delle idee. Per di più indagini più recenti hanno dimostrato che un influsso storico e sociale può essere dimostrato con certezza. È perciò necessario distinguere su questo piano tra le relazioni giuridiche da un lato, e le relazioni che riguardano la storia delle forme di pensiero o l'antropologia dall'altro. Cfr. LeRoy Moore, *Religionsfreiheit; Roger Williams und die revolutionäre Ära*, in H. Lutz (a c. di), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, ("Wege der Forschung"), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, pp. 276-307.

per la nozione di libertà religiosa. Ciò facendo si convaliderà la visuale di Jellinek, secondo cui in epoca moderna le determinazioni religiose e secolari della società procedono in parallelo tra loro, come si può vedere assai chiaramente dall'impatto storico del Protestantesimo. Questa visuale verrà illustrata in dettaglio nella terza parte facendo riferimento alle modifiche nella comprensione della legge naturale. Perché a mio avviso la comprensione moderna della legge naturale appare influenzata dalla dottrina di Lutero relativa ai due regimi (regni); essa in ogni caso già si basa su una comprensione secolarizzata della legge naturale. Con la scoperta di Lutero il concetto di libertà come tale riceve una nuova configurazione, la quale inaugura l'epoca moderna sotto il profilo del suo carattere anti-metafisico. Nella quarta parte chiarirò poi come la libertà viene caratterizzata dalla sua ridefinizione come libertà di coscienza. Nella quinta parte infine tenterò una delucidazione più precisa per comprendere la libertà religiosa, la tolleranza e il pluralismo radicato in questa libertà di coscienza. Una comprensione del genere può offrire una base praticabile per una società pluralistica.

1. La relazione tra libertà religiosa e diritto

Che significato ha la comprensione della libertà religiosa per la comprensione contemporanea del diritto e della sfera pubblica, soprattutto in riferimento a un pluralismo che richiede tolleranza ma non è disposto a abbandonare la verità? Jellinek sostiene la coraggiosa tesi secondo cui la libertà religiosa è la forma originale o basilare di tutti i diritti individuali e fondamento di tutti i diritti di libertà della persona. In ultima analisi è la medesima nozione giuridica soggiacente anche alla Costituzione della Repubblica Federale Tedesca. Di conseguenza la libertà religiosa può essere considerata come il presupposto di base degli artt. dall'1 al 19 di questa Legge fondamentale. Stando così le cose, bisogna essere consapevoli del fatto che la libertà religiosa comporta due aspetti di cui bisogna tener conto, per essere in grado di riconoscerla in modo appropriato rispetto al suo ruolo nella sfera pubblica. Il primo consiste nel delineare la libertà religiosa come base per la libertà. Il secondo riguarda il mantenimento della libera organizzazione della nostra esistenza comune, riconoscendo l'unicità di ogni individuo, nonché dei gruppi religiosi o ideologici individuali.

La nostra Legge fondamentale, con la sua specifica formulazione, inserita nel Preambolo, dei diritti fondamentali dell'inviolabilità e dignità umana, già mette in conto una comprensione pluralistica della libertà. L'art. 4 di questa

Legge⁷ sancisce il diritto senza restrizioni a una fede forte, non relativizzata. E ciò viene applicato anche ai diritti umani (art. 18). Lo Stato deve anche proteggere gli individui nella loro fede (art. 1, § 1), perché avere tale fede determina la loro dignità. In proposito Ernst-Wolfgang Böckenförde ci dà questa formulazione: «Lo Stato non può essere il fondamento della libertà umana di coscienza e di religione; esso la *garantisce*. Essa è considerata come una *dimensione della libertà* dell'essere umano». Perciò nella storia della Costituzione Tedesca «la libertà di coscienza è il primo diritto fondamentale nel senso preciso un diritto di libertà secolare e individuale; esso spetta agli individui per se stessi e li emancipa da specifiche condizioni, assicurando la sfera di libertà concessa da interventi del sovrano»⁸. Qui la tolleranza viene intesa come indeclinabile dovere dello Stato di garantire la libertà riconoscendo il pieno e indipendente diritto a professare liberamente il proprio credo religioso. Sotto questo profilo l'art. 4 della Legge fondamentale appartiene, al contrario dell'art. 5 (libertà di espressione), a quei diritti fondamentali che sono esigibili anteriormente alle restrizioni di leggi individuali. È un diritto che non può essere disatteso: «Oggi la convinzione e la professione di fede sono tutelate senza restrizioni. Lo Stato non dispone di strumenti per influenzare le visioni opposte e non conciliabili tra loro, e per esempio di richiedere una pacifica competizione tra loro»⁹. Senonché ciò solleva la questione di come dovremmo affrontare, alla luce dell'emergenza di una pluralità di religioni, questo diritto fondamentale di libertà religiosa pur rispettando la pretesa di assolutezza della religione. Questo beninteso significa chiedersi come quel diritto possa essere salvaguardato senza una clausola restrittiva. In ogni caso è ovvio che la libertà religiosa non può essere giocata contro altri diritti. Nondimeno è proprio essa che sfida la tolleranza e per estensione la capacità della società di essere pluralistica. Perciò, come espressione e conseguenza del timore di dover rinunciare alla libertà e alla tolleranza a causa delle varie pretese religiose all'assolutezza, la petizione di estendere l'art. 4, § 2 della Legge fondamentale ha richiesto che si rendesse più rigido l'art. 4 della Legge fondamentale¹⁰.

⁷ «1. La libertà di fede e di coscienza, e la libertà di professare un credo religioso o filosofico, è inviolabile. 2. La pratica della religione è garantita senza alcun ostacolo. 3. Nessuna persona è obbligata contro la sua coscienza a prestare il servizio militare che implica l'uso di armi. I dettagli saranno regolati da una legge federale».

⁸ E.-W. Böckenförde, *Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel*, in "Der Staat", 21 (1982), p. 481.

⁹ G. Püttner, *Toleranz als Verfassungsprinzip. Prolegomena zu einer rechtlichen Theorie des pluralistischen Staates*, Duncker & Humblot, Berlin 1977, p. 25.

¹⁰ L'istanza di riconoscimento giuridico dell'Islam in Germania è fatta riferendosi alla garanzia costituzionale della libertà religiosa secondo l'art. 4 della Legge fondamentale. Oggi una petizione ha chiesto che in Germania il Parlamento estenda l'articolo con un importante

Sennonché il precetto di libertà di religione, com'è inteso nella Legge fondamentale, non può essere interpretato come un imperativo di indifferenza nei confronti di gruppi ideologici. Ciò può essere ricavato anche dalla tutela senza riserve delle denominazioni confessionali classiche, di cui si sapeva che presumevano la correttezza esclusiva delle loro idee centrali. Perciò il principio della libertà religiosa va fatto valere senza riserve. Essa quindi va accordata anche ai fedeli di religioni non-cristiane, se non si vuole sottoporre a discredito la loro dignità umana; d'altra parte in questa incondizionatezza l'art. 4 è conseguenza dell'art. 1 (della Legge fondamentale)¹¹. Pertanto la libertà di religione è centrale nel diritto di libertà. Ciò diventa chiaro per il fatto che è il principio sistematico della libertà religiosa a metterci in grado di stabilire una relazione costruttiva tra libertà e legge. Di conseguenza la libertà religiosa è non soltanto un diritto tra gli altri ma piuttosto la precondizione e il principio-guida ermeneutico di una legge che voglia comprendere se stessa come liberale, e perciò come una che tutela la dignità umana e il bene pubblico dello Stato. È già la stessa comprensione formale del diritto alla libertà religiosa nella sua astratta formalità che si caratterizza per un contenuto rigoroso e altamente significativo, vale a dire fa riferimento alla comprensione della libertà e altresì della religione. Ciò conferisce alla libertà religiosa un grande peso. Potremmo dire: la libertà religiosa è il fulcro ermeneutico del moderno sistema giuridico (*law*) secolare, un sistema giuridico che non intende abbandonare un concetto forte di libertà, e nondimeno è capace di coniugare le pretese associate alla religione con la libertà della tolleranza. Con ciò la libertà religiosa avrebbe una funzione cardine nelle società orientate al (e capaci di) pluralismo. Peraltro l'apprezzamento della libertà religiosa quale diritto umano fondamentale mira adesso direttamente al contenuto sistematico dell'argomento di Georg Jellinek.

emendamento. Secondo questo emendamento la pratica della religione va garantita ma soltanto nella misura in cui essa non violi i diritti degli altri e non leda l'ordine costituzionale. Il passo, assai importante, afferma quanto segue: «La petizione mira a ottenere l'estensione dell'Art. 7, § 2 della Legge fondamentale in questo modo: sarà garantita la pratica senza ostacoli della religione, purché non violi i diritti degli altri e non leda l'ordine costituzionale»; online: <http://www.pi-news.net/2008/01/online-petition-zu-artikel-4-gg-religionsfreiheit>.

¹¹ Il supremo principio della legge è la creazione della pace. Questa era la ragione per accrescere la consapevolezza della necessità di libertà religiosa, rendendo così possibile lo sviluppo della persona nelle condizioni della dignità.

2. Libertà di religione come battaglia umana fondamentale: l'argomento di Jellinek

Secondo Friedrich Wilhelm Graf la libertà di religione è un indicatore del grado di libertà in una comunità politica¹². Vale dunque la pena, se vogliamo riflettere sulla libertà nel contesto di religione, tolleranza e verità, di indagare la sua essenza sistematica al di là le sue origini nell'epoca dei conflitti confessionali¹³. La connessione concettuale gravida di tensione tra religione e libertà già suggerisce che la religione stessa sta in una relazione con la libertà che richiede una cornice giuridica. E è precisamente questa relazione tra legge e libertà, invero la legge in senso liberale, che indicizza la libertà religiosa come base di questa cornice giuridica. È esattamente quanto Jellinek aveva in mente quando parlava di libertà religiosa come forma originaria o basilare di tutti i diritti della persona. La sua tesi è la seguente: «L'idea di stabilire per legge diritti inalienabili, essenziali, sacri dell'individuo ha origine non nella politica, ma nella religione». E egli prosegue: «Quello che finora si considerava opera di rivoluzione in verità è frutto della Riforma e delle sue battaglie»¹⁴. La duplice rivendicazione ivi avanzata, peraltro indiscutibile sul piano storico, secondo cui da un lato la Costituzione americana è stato il modello della Rivoluzione francese e dei diritti umani formulati nel suo contesto, e dall'altro la libertà di religione è la sorgente di tutti i diritti di libertà e civili, non considera la tradizione dell'Illuminismo come ispiratrice della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo formulata durante la Rivoluzione francese. La vede invece scaturire dalla Costituzione americana, la quale si basa sull'eredità intellettuale dei Puritani; essa ha tradotto i diritti dell'individuo in legge positiva dello Stato, che codifica i diritti umani. Alla luce di questo fatto il contenuto sistematico della libertà religiosa ha un significato per l'auto-comprensione dell'uomo e della società che difficilmente può essere sovrastimato.

Senonché la posizione di Jellinek sulla questione riguardante la base e l'origine della Dichiarazione di Indipendenza americana ha dato origine a

¹² Cfr. F.W. Graf, *Puritanische Sektensfreiheit versus lutherische Volkskirche. Zum Einfluß Georg Jellineks auf religionsdiagnostische Deutungsmuster Max Webers und Ernst Troeltschs*, in "Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology", 9 (2002), pp. 49-69 (*ivi*, p. 55).

¹³ Non è senza buone ragioni che il concetto di libertà religiosa già suggerisca una tensione interna nelle relazioni tra religione e libertà, provocata da un lato da questo contenuto, dall'altro dal loro rispettivo contenuto specifico e dalla loro pretesa.

¹⁴ G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, Duncker&Humblot, Leipzig 1895, nuova ed. Wissenschaftlicher Verlag, Schutterwald-Baden 1996, p. 74 ss.

numerose controversie, nelle quali era in gioco innanzitutto l'influsso della legge naturale (razionale) moderna. A me però sembra che proprio questa connessione tra libertà di religione e legge naturale moderna di fatto sottolinei la tesi di Jellinek, se non sul piano storico, almeno su quello sistematico. A mio avviso la critica rivolta a questa tesi, sulla quale peraltro non mi posso diffondere in questa sede, trascura il fatto che le definizioni specificamente moderne della legge naturale potrebbero essere ispirate in ultima analisi dalla comprensione della libertà propria del Protestantesimo, se non sul piano storico, almeno su quello intellettuale e sistematico. In altri termini, potrebbe essere ispirata dalla comprensione riformata della libertà come libertà di coscienza, la quale collega appunto libertà e verità all'individuo. Ciò vuol dire che, dato il significato dell'individuo nella sua relazione con la verità e la libertà, la libertà di coscienza già doveva rendere problematica una giustificazione tradizionale della libertà e della verità sulla base della legge naturale; essa fissava la verità in un orizzonte di generalità. Ma a parte questo, in generale la problematizzazione della libertà e della verità da parte del pensiero metafisico è debitrice anche sul piano storico dell'affermazione delle diverse denominazioni confessionali, e con essa della rottura della cultura unitaria del Medioevo (sotto questo profilo lo sviluppo storico di fatto scorre in parallelo). A causa di questa frammentazione della cultura unitaria del Medioevo ricorrente all'epoca delle divisioni confessionali la questione che riguardava i garanti della libertà, e di conseguenza quella della relazione tra l'individuo e il tutto, adesso poteva essere posta su nuove basi. Questa frammentazione del modello medievale unitario di pensiero rese necessaria altresì la definizione moderna della legge naturale¹⁵. A mio avviso è proprio in forza di questa definizione moderna della legge naturale che la libertà di religione acquisisce significato giuridico. Volendo gettare ulteriore luce su questo argomento, prenderò adesso in considerazione più da vicino la comprensione moderna della legge naturale.

¹⁵ Se nella Grecia antica e nel Medioevo la realizzazione dell'individuo aveva luogo nella comunità locale e attraverso la sua inclusione in essa, ciò adesso era diventato problematico. Il *bonum commune* non era più considerato come ordine dato ma come ordine auto-posto da adesso in avanti; esso perciò non poteva essere fatto risalire a Dio ma al contrario andava considerato come un ordine giuridico mondano. Questa comprensione della legge è molto vicina a quella di Lutero, il quale ha formulato una concezione secolarizzata, per così dire, della legge naturale. Egli di conseguenza rispetto alla questione ontologica della legge naturale può essere altresì considerato come un precursore della sua reinterpretazione moderna.

3. La convalida storico-sistemica della tesi di Jellinek nella comprensione moderna della legge naturale

Io sostengo quanto segue. Se la libertà religiosa viene intesa come diritto umano fondamentale, essa assume al posto della legge naturale la funzione di garantire tutti i diritti civili e la stessa comprensione moderna del diritto e della legge fondamentale. Se così è, è chiaro altresì perché la connessione della libertà religiosa con la verità non solo è possibile, ma è anche necessaria, e perché essa è in grado di condurre (la società) alla tolleranza e al pluralismo. Su questo argomento ritornerò nella quinta parte. Per di più, ma in connessione con quanto detto, prenderò in considerazione la legge naturale moderna. Perché è innanzitutto e soprattutto nella sua costellazione moderna che diviene chiaro il significato della religione per la comprensione adeguata della libertà; e ciò poi rende possibile una comprensione plausibile del diritto alla libertà religiosa¹⁶.

In merito alla legge naturale moderna si possono individuare due linee di sviluppo. Ciascuna di esse ha un andamento dicotomico: prima si gioca sulla differenziazione tra natura, o regno empirico, e libertà, poi sulla differenza tra natura e ragione. Questa doppia dicotomia, che va pesata in modo differente in ciascun caso, può essere ricollegata a due dei suoi promotori eminenti: Thomas Hobbes e Samuel von Pufendorf. Offrire un breve profilo di queste due linee argomentative mi sembra importante, perché solo una di esse è divenuta dominante, ossia quella orientata nel senso della ragione. Nondimeno è l'altra che può essere in grado di fornire ragioni per la particolare posizione giuridica della libertà religiosa. Mentre Hobbes¹⁷ fonda la legge sulla natura dell'uomo (e in ciò rientra anche la capacità razionale dell'uomo), vale a dire sulla sua condizione nello stato di natura segnato dalla necessità del regno empirico, Pufendorf la istituisce nella sfera del volere, dello spirito e della moralità¹⁸. Hobbes sviluppa un concetto di legge che lega la legge alla legge positiva. Pure Pufendorf basa la sua argomentazione sulla legge positiva, nondimeno egli rimane ancorato alla fondazione della legge sulla legge naturale. Accanto all'*ens naturae* egli pone la fondamentale

¹⁶ Inoltre si potrà prendere in considerazione anche la relazione moderna tra libertà e ragione, che può rivelare una possibile relazione intrinseca della libertà religiosa con la verità e la tolleranza.

¹⁷ Cfr. Th. Hobbes, *Leviathan* (1651), a c. di J. Schlösser, Meiner, Hamburg 1996 (cfr. in part. Erster Teil: *Vom Menschen* pp. 9-139).

¹⁸ Cfr. S. von Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, ed. ted. *Acht Bücher vom Natur- und Völkerrecht*, Frankfurt a.M. 1711 (rist. Olms, Hildesheim 2001).

sfera degli *entia moralia*. Questa a suo avviso costituisce la natura effettiva dell'essere umano. Essa però è radicata nella legge naturale, e perciò è già orientata alla libertà, nel senso che lui dà a questo termine.

È questa tendenza polarizzata sulla libertà che rende possibile una versione moderna della legge naturale. A mio avviso questa tendenza polarizzata sulla libertà incorpora un aspetto della Riforma, beninteso quello che riguarda la libertà; esso a confronto con l'altra linea di sviluppo moderna, ossia quella del modello di legge polarizzato sulla ragione che in definitiva considera solo la legge positiva, introduce nell'epoca moderna un nuovo, complementare filone di pensiero. Pufendorf, come Hobbes, si avvale bensì dei metodi di osservazione e di analisi propri della scienza della natura ma distingue tra la natura fisica e quella morale dell'essere umano¹⁹. È perciò che la sua moralità mette in grado di relazionarsi alle sue precondizioni fisiche non solo sul piano razionale ma anche su quello morale, vale a dire della libertà. Per Pufendorf l'essere umano è capace *per sua natura* di sviluppare un ordine normativo, vale a dire porre una legge positiva in modo tale che essa possa, per buone ragioni, avere origine nella legge naturale, ossia nella libera natura dell'essere umano. Ciò istituisce la legge naturale come un'entità che include la libertà umana come carattere innato di ogni essere umano; ciò facendo essa pone natura e libertà in una relazione autentica e originaria. Il punto nevralgico della tesi è questo: una simile forma originale di libertà può mettere in luce il fatto che essa non solo mette in conto la libertà religiosa, ma a causa di questa originarietà della libertà fonda altresì la sua definizione di libertà sulla libertà religiosa. È questa originarietà della libertà che rappresenta una dimensione religiosa; essa può essere considerata come l'istanza che rileva la funzione della legge naturale, a motivo del suo fondamento religioso. Questo fondamento religioso però trova la sua giustificazione non nel precedente orizzonte del generale; esso ci ricorda semplicemente il fatto che la libertà umana è irriducibilmente data. Questo, detto incidentalmente, è di particolare rilevanza rispetto alle discussioni contemporanee sulla libertà e alle sfide a essa lanciate dalle scienze naturali.

Di conseguenza Pufendorf, come per Lutero prima di lui, faceva una distinzione non tra un ordine naturale e uno razionale, bensì tra un ordine naturale/razionale e uno libero²⁰. Operando questa distinzione egli allo stesso

¹⁹ *De iure naturae*, I, 1, p. 2 s.

²⁰ Pufendorf lo fa distinguendo tra *ens naturae* e *entia moralia*, proprio come faceva Lutero che distingueva tra le due forme di legge emanate da Dio: la legge divina e la legge mondana, ovvero fede e ragione (*De iure naturae*, I, 1, 2; I, 1, 4). Cfr. H. Welzel, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendors*, W. de Gruyter, Berlin 1958, p. 97 ss.

tempo distingue tra *esistenza empirica o de facto*, ossia sociale, cui appartiene anche la ragione, e *esistenza come azione libera*. Con tale modello, che si attaglia ugualmente a Lutero e a Pufendorf, il contenuto sistematico del fondamento della legge, che in precedenza era stato garantito dalla legge naturale metafisica, non viene abbandonato in virtù del fatto che, per es., l'essere umano diventa l'agente che definisce la legge naturale, sicché essa non riflette più l'ordine divino generale. Al contrario, per Pufendorf è la legge naturale in particolare che, per così dire, viene qualificata in senso secolare, mettendo in rilievo l'essere umano come essere morale libero; la sua libertà quale *ens morale* si distingue dal suo essere *ens naturae*, pur essendo essa la vera *natura* dell'essere umano. Tale comprensione della legge naturale è partecipe della tendenza antimetafisica dell'epoca moderna, ma ciononostante, con riferimento all'originarietà e intangibilità della libertà, può fare propria la causa della metafisica, adesso però in una maniera che rompe con la tradizione precedente, cioè avvalendosi delle dimensioni religiose della libertà. È l'esistenza di queste dimensioni che istituisce l'inviolabilità della dignità umana. Considerata dalla visuale del suo nocciolo sistematico, la comprensione della legge naturale da parte di Pufendorf²¹ è tale che nella stessa comprensione della natura e della libertà contiene delle definizioni della dignità e della libertà che si possono comprendere, ma non stabilire, con la ragione. Il motivo è che esse stanno nel dominio dei dati di fatto²², i quali mettono in luce l'inaccessibile come base della libertà²³. Questo riferimento all'inaccessibile costituisce un contrassegno decisivo per la definizione religiosa della libertà, e quindi per la formulazione della dignità umana e dei diritti umani come base della legge²⁴.

Questo costituisce un cambiamento nel pensiero giuridico: la legge non è più ricavata da un ordine pre-dato, quasi-sacro, con giustificazione religiosa;

²¹ Questo può essere compreso come uno sviluppo ulteriore della comprensione secolare di Lutero, specialmente in merito alla focalizzazione della legge naturale sulla descrizione della natura umana. Cfr. *ivi*, IV, 3.b; cfr. anche F. Loos – H.L. Schreiber, art. *Recht/Gerechtigkeit*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, a c. di O. Brunner, Klett-Cotta, Stuttgart 2003, p. 265.

²² Questi dati di fatto andrebbero considerati come un'autorità pre-giuridica, la quale apre la strada alla legge, e altresì come determinazione irriducibile dell'orientamento di fondo della natura umana.

²³ Quest'idea è centrale nella dottrina protestante circa la differenza tra legge divina e legge umana, tra tolleranza divina e tolleranza umana, ecc. In virtù della sua dottrina della giustificazione essa è stata sviluppata da Lutero nella distinzione tra le due forme di governo (divino), diventando il centro della sua teologia. In quanto tale, in linea con la differenza operata da Lutero, essa è entrata nella Dichiarazione dei diritti della Virginia e nella Dichiarazione di Indipendenza Americana grazie alla comprensione pufendorfiana della *civiltas* e alla sua definizione dei diritti umani nelle condizioni pre-giuridiche e nella implementazione giuridica.

²⁴ Questa costellazione è ravvisabile nella Costituzione Americana, nella Rivoluzione Francese e nella Legge Fondamentale della Germania Federale.

al contrario, è intesa come un elemento posto razionalmente dalla società; ma è una legge che intende se stessa come uno strumento per salvaguardare la sfera pre-giuridica, vale a dire la libertà pre-giuridica. In quanto tale la legge positiva può essere dunque considerata, almeno fino a un certo punto, come un sostituto della legge naturale. Proprio perché le nozioni di dignità umana, diritti umani e libertà implicano dimensioni pre-giuridiche, esse dimostrano di condividere il contenuto di fondo del livello metafisico precedente, non il suo modello di spiegazione. È esattamente in questa costellazione in cui si mettono in relazione fatti pre-giuridici e fatti giuridici che diventa palese la rilevanza della libertà religiosa per il sistema giuridico. Ciò denota la decisiva importanza sistematica della base religiosa del diritto. Col concetto di fatti pre-dati la sfera pre-giuridica è dunque in grado di confermare, da un punto di vista sistematico, la tesi di Jellinek, secondo cui si danno delle premesse religioso-protestanti, che forniscono la base tanto alla legge quanto alla libertà, per la codificazione della libertà religiosa. Sotto questo profilo (e questo a me sembra un grande guadagno, che si attaglia anche alla legge naturale), tale visuale non si limita a ignorare la moderna critica della metafisica, bensì di fatto è in grado di supportarla, sebbene senza dover abbandonare le temibili questioni della sua natura e validità vincolante. Adesso intendo considerare più da vicino la comprensione della libertà offerta da questo filone argomentativo, che è sì anti-metafisico, ma nondimeno è in grado di assicurare la sua natura vincolante.

4. La forma conferita alla libertà religiosa mediante la comprensione protestante della legge naturale e della libertà come libertà di coscienza

In che rapporto dunque sta, come sostiene la tesi di Jellinek, la premessa protestante dell'idea di libertà con la comprensione moderna della libertà religiosa? È da come si definisce questa relazione che dipenderà se essa può dare un chiaro profilo alla comprensione giuridica e sociale della libertà religiosa, dando forma cioè alle istanze moderne della società che si accompagnano alla libertà religiosa, vale a dire il pluralismo e la tolleranza. La delucidazione di questo tema richiede due tappe: 1. La comprensione specificamente protestante della libertà come libertà di coscienza va esposta in dettaglio, e va messa in luce la sua relazione con la libertà religiosa; 2. bisogna definire in che misura questa comprensione della libertà di coscienza può dare forma alla tolleranza e al pluralismo esigiti dalla libertà religiosa²⁵.

²⁵ In merito rimando all'ultimo punto di questo mio intervento.

Per capire adeguatamente il significato della comprensione protestante della libertà per la definizione concettuale della libertà religiosa, e soprattutto il suo significato giuridico, dobbiamo anzitutto considerare il rapporto di Lutero con l'idea di legge naturale. Egli distingue tra legge divina (*lex divina*) e legge naturale mondana²⁶. Per lui la legge naturale non va assegnata al dominio dell'ordine cosmico del creato; esso non rappresenta il cosmo, bensì è, come la legge positiva, una parte palese dell'ordine del mondo caduto (in peccato)²⁷. Con questo però Lutero non arriva, come suggerisce la sua dottrina dei due regimi, alla separazione della legge umana dalla sfera divina, bensì quest'ultima può essere collegata solo indirettamente, non più direttamente, alla sfera umana. È questo livello di mediazione indiretta che definisce la libertà umana, e in un modo che enfatizza con vigore, nella sua forma più perspicua e perentoria, la libertà di coscienza²⁸. La scoperta di Lutero è stata quella di collegare la libertà, intesa come libertà dischiusa e abilitata dalla fede, direttamente all'autorità del giudizio della coscienza. Il motivo che lo ha spinto a fare ciò è che la libertà viene sperimentata nella fede e è resa possibile soltanto da essa. Con questa dipendenza dalla coscienza

²⁶ Cfr. Lutero, *Predica del 1529*, n. 67, *Predica di martedì 5 ottobre a Marburgo* (WA 29, 564 ss.). La legge divina è l'insondabile libero volere di Dio, l'ordine dell'amore divino. Esso non riconosce alcun potere esterno, prende possesso della persona giustificata dalla fede in Cristo e lo ricolma di una convinzione a partire dalla quale l'azione corretta ha luogo spontaneamente. La legge mondana, al contrario, riguarda soltanto il benessere temporale, e perciò è rivolta ai pagani, che non conoscono il volere di Dio. In altre parole per Lutero la legge naturale e quella positiva rappresentano un ordine di preservazione; esso mantiene a freno l'egoismo della persona in peccato attraverso la coercizione e la punizione. Cfr. J. Heckel, *Naturrecht und christliche Verantwortung im öffentlichen Leben nach der Lehre Martin Luthers*, Hannover 1952, p. 45.

²⁷ Perciò la legge naturale, secondo Lutero e già per Gregorio da Rimini, funge da sostegno da parte di Dio (cfr. Lutero, *Il Salmo 127 interpretato per i cristiani di Riga in Lettonia*, 1524, WA 15, 327 ss.). Tuttavia, per ragioni che derivano dalla sua teologia del peccato, egli non arriva, come Gregorio da Rimini, a pensare a un sostegno ipotetico da parte di Dio, bensì assegna strettamente la legge naturale alla legge mondana. Cfr. J. Heckel, *op. cit.*, p. 45. Questi approcci, che sono essenziali per la legge naturale secolarizzata concepita nella successiva epoca moderna, si possono già intravedere qui. Sotto questo profilo Lutero già prepara il terreno per la nozione che relativizza la sfera giuridica umana e, data la sua antropologia, anche la legge naturale. Cfr. K.-H. Ilting, art. *Naturrecht*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit. vol. 4, pp. 245-313 (spec. p. 275).

²⁸ Questa comprensione della libertà come libertà di coscienza è radicata nella visione antropologica all'interno delle modalità di esperienza della fede, grazie alle quali viene conferito all'individualità, vale a dire al soggetto giuridico nel suo significato inequivocabile, inaccessibile e irriducibile, il suo connotato caratterizzante. La ragione di questo è che secondo il Protestantesimo la fede e la libertà sono intimamente connesse tra loro. Perciò la libertà non è un dato offerto dalla natura. Questo punto è stato già evidenziato da Pufendorf contro Hobbes (cfr. *De iure naturae*, II, 31, 13).

za viene alla luce un momento individuale irriducibile nella comprensione della verità e della libertà: adesso la verità e la libertà pongono sistematicamente la questione della libertà religiosa. Ciò avviene in due modi: da una parte la sfera dell'esperienza della verità è assegnata alla coscienza, giacché essa funziona come il luogo della verità nel senso della certezza individuale, e quindi, dall'altra parte, esige tolleranza. Siccome la verità e la libertà vengono fondate sulla dimensione dell'esperienza, sono relativizzate. Nella sua assoluta irriducibilità l'insuperabile dipendenza individuale dell'esperienza esibisce aspetti religiosi, i quali trovano espressione nella dipendenza dalla coscienza e vanno resi disponibili all'esperienza di ognuno.

Perciò la visione luterana della libertà in forza della fede stabiliva la libertà di seguire ciascuna fede particolare e distinta, data la dipendenza di qualsiasi esperienza di fede all'autorità della coscienza. Qui la coscienza funziona come l'orizzonte nel quale l'essere umano appare integrato in relazioni che non può creare lui stesso, relazioni che collocano l'essere umano in uno spazio di esperienza che non sta sotto il suo controllo. A partire da questo spazio di esperienza la coscienza acquisisce la comprensione della propria costituzione sempre specifica, nonché soprattutto del fattore che determina la sua libertà sempre specifica. Nondimeno in tale contesto è chiaro altresì quanto segue: in questa costellazione di esperienza, la quale inserisce sempre in un modo particolare in orizzonti inaccessibili e predati, tanto il concetto tradizionale di una verità generale quanto quello di una libertà assoluta diventano fragili. Con ciò diviene chiaro che Lutero già parte dalla fragilità degli asserti ontologico-metafisici. È questo che lo rende importante specialmente oggi per la modernità e i suoi problemi di pluralismo e tolleranza.

5. La libertà religiosa come esigenza di tolleranza e verità: verso una società pluralistica

Questa interpretazione moderna della libertà della persona, di quell'essere che è rimandato a se stesso, è già presente nel pensiero di Lutero. La religione non viene più associata con Dio, ma con la libertà, la quale in ultima analisi potrebbe essere spiegata soltanto in maniera auto-contraddittoria. Quanta più libertà la persona ritiene di avere, tanto più irrevocabilmente si palesa il fondamento inaccessibile e quindi religioso; soprattutto perché la libertà non è un dato offerto naturalmente, e d'altra parte non può essere spiegata nella sua qualità di esperienza che accade in modo contingente. Perciò l'espressione "libertà di coscienza" è scelta bene, perché contiene nel suo

concetto la dialettica della libertà tra spontaneità e recettività. Ciò è dovuto al fatto che libertà di coscienza significa la libertà di seguire le convinzioni della propria coscienza, ma non quella di adottare le varie fedi religiose o ideologie senza ulteriore assillo. Non è una libertà di scegliere a caso, non è indifferenza ma piuttosto una libertà di seguire la propria fede, quella alla quale uno è legato dalla decisione della coscienza, dall'esperienza. Sotto questo profilo è libertà in quanto libertà dipendente e perciò, nei termini della Riforma, libertà reale, poiché la libertà umana finita è sempre dipendente. La libertà di coscienza esprime effettivamente questa concezione dialettica dell'interpretazione moderna della libertà.

La libertà di coscienza a sua volta è libertà religiosa; ma lo è non in un senso identico alla nozione giuridica di libertà religiosa. Essa beninteso comporta quest'ultima come una conseguenza logica, ossia come libertà religiosa positiva. Mediante questa nozione di libertà di coscienza la libertà religiosa si trova palesemente di fronte a fatti sostanziali che hanno pretese di verità. Qui non è sufficiente una tolleranza che mette semplicemente sullo stesso piano le pretese di verità. Ciò che si richiede è invece una concezione della libertà come libertà di coscienza che poi rende possibile una comprensione qualitativa della tolleranza. Essa non mette sullo stesso piano le pretese di verità, perché il pluralismo diventa l'esigenza della stessa libertà di coscienza. Compresa in questo modo la libertà religiosa è la tolleranza che acconsente alle fedi religiose individuali. La ragione di questo è che la libertà religiosa richiede il momento dell'individualità, della soggettività, senza la quale non si può fare esperienza della verità. Se questo momento dell'individualità diventa una condizione necessaria, un costitutivo essenziale della verità, allora alla verità stessa bisogna conferire una facciata pluralistica. Proprio per tale ragione non ci si può attenere alla semplice indifferenza, perché la persona deve essere in grado di relazionarsi alla verità che si qualifica in questo modo. Perciò la libertà di Lutero quale libertà di coscienza dimostra che la libertà religiosa è possibile alle condizioni poste dagli orientamenti sostanziali alla verità delle rispettive religioni, vale a dire da una tolleranza che include le pretese di verità. Questo a mio avviso conferma la tesi di Jellinek da un punto di vista sistematico. E lo fa perché una concezione sistematica della libertà religiosa si impenna sulla concezione protestante della libertà di coscienza; questa intende la libertà di coscienza come base e preconditione della libertà e della verità²⁹.

²⁹ Quello dunque che depono a favore della comprensione della libertà di coscienza come base della libertà è il fatto che può essere spiegato o reso plausibile in termini antropologici. La libertà è intesa come qualcosa che elude qualsiasi spiegazione biologica ma in

Con la sua fede nella dipendenza della coscienza Lutero ha posto il fondamento teoretico della libertà religiosa, vale a dire delle libertà politica della religione così come della dimensione religiosa irriducibile della libertà come libertà di coscienza. Ambedue le dimensioni della libertà sono connesse tra loro ma nondimeno sono diametralmente differenti. Da un lato la libertà politica di religione sembra esprimere la tolleranza, la capacità di sostenere il pluralismo, così come la tolleranza armonizzante, che semplicemente lascia che ogni cosa rimanga com'è. Dall'altro lato la dimensione religiosa della libertà sembra esprimere anzitutto la validità inviolabile delle convinzioni personali di coscienza, nonché le pretese di verità a esse connesse: e perciò di fatto sembra esprimere intolleranza, assolutezza e idiosincrasia verso il pluralismo. Sennonché è in questa apparente contraddizione che viene alla luce la modernità di Lutero, una modernità che trova espressione soprattutto nella concezione secolarizzata della legge naturale. Questa concezione non lascia cadere un interesse per la verità e per la libertà di fronte alla realtà, né deve farlo³⁰ in nome del soggettivismo moderno e della formulazione individualistica della libertà di coscienza. Questa, se pensata fino alle sue ultime conseguenze, porta all'esigenza che questa dipendenza vissuta della libertà venga resa possibile anche per altri, portando perciò non alla mera tolleranza della libertà religiosa ma piuttosto all'esigenza di essa. In altri termini il momento individuale della convinzione all'interno dell'esperienza di coscienza va messo in conto nella sua estrapolazione teoretica, e va esteso anche agli altri.

È pertanto la versione soggettivizzante della libertà di coscienza di ascendenza protestante che, data la sua visione dell'irriducibilità delle convinzioni personali di coscienza, richiede il loro riconoscimento universale, e dunque richiede il pluralismo, e in questo modo giustifica la tolleranza. Grazie a questa relazione delle convinzioni individuali con la tolleranza è altresì chiaro che la concezione della tolleranza come pratica tollerante intesa all'armonia non può di fatto occultare l'intenzione di ammettere la libertà di coscienza³¹. È questo il punto in cui il pluralismo raggiunge non

ultima analisi anche qualsiasi spiegazione filosofica nel senso di una fondazione ultima, e di conseguenza ogni spiegazione basata sulla critica delle metafisiche della sostanza. Essa si manifesta, si palesa e si rivela soltanto nell'incontro di esperienza o di rivelazione con il Sé, con il mondo e con Dio.

³⁰ La ragione di ciò sta nella sua concezione della libertà, vale a dire nella sua concezione della giustificazione. Essa sviluppa una comprensione specifica e complessa della libertà umana. Questa risulta essere dipendente a livello religioso, e perciò porta a postulare le libertà di coscienza, la quale non tollera imposizioni esterne.

³¹ Con ciò diventa chiaro da un altro punto di vista, quello teologico, che la libertà religiosa da un lato è dovuta all'ordine storicamente necessario delle varie confessioni religiose che vengono alla luce, ma dall'altro è altresì più profondamente radicata nella concezione riformata

un risultato caotico, indifferente e quindi scettico, ma piuttosto una qualità metodica riguardante la verità. È il punto in cui il pluralismo si trasforma in una componente essenziale di una salda definizione della verità. Di conseguenza la richiesta di libertà religiosa enuncia un programma che, pur asserendo la dignità e la libertà umana, non lascia cadere la verità, e nondimeno rende possibile la tolleranza, soprattutto perché quest'ultima è una componente non solo della definizione della libertà ma anche della verità. In questo modo libertà, verità, religione e pluralismo sono entrati in una relazione armoniosa che, da parte del Cristianesimo, si è affermata per la prima volta nel campo del Protestantismo e della sua richiesta di libertà di coscienza. In seguito essa è stata in grado, in sede di filosofia e di filosofia della religione, di svilupparsi in una teoria che abbraccia religione, verità e libertà; essa è in grado di favorire il pluralismo e dovrebbe essere capace di dare prova di sé in una società pluralistica. L'istanza di libertà religiosa è dunque non solo una richiesta di tolleranza per il fine politico di assicurare la pace, ma è piuttosto qualcosa che si basa su un concetto qualificato di libertà e verità; un concetto che non solo permette la tolleranza, significando quindi tolleranza nel senso di una pratica tollerante intesa all'armonia, ma al contrario esige tolleranza in quanto tolleranza.

Questa comprensione della libertà religiosa conduca a un *pluralismo di principio*³². Da questo punto di vista la tolleranza e il pluralismo non sono *problemi* di cui venire a capo, ma piuttosto espressioni della mente libera e autonoma, che non può più rivendicare il possesso dell'assoluto, bensì deve relazionarsi a esso. Questo atto di relazionarsi è palesemente formulato in termini di pluralismo. Ma implica altresì che la libertà stessa sia legata alla religione o all'ideologia. In questa dialettica della sua definizione la stessa libertà, quale altro che si rivela alla natura dell'essere umano, si trasforma perciò anche in un fenomeno irriducibilmente religioso. Dunque proprio questa dialettica della libertà può essere intravista, o meglio ancora è stata

della fede. Qui bisogna mettere in conto che, sebbene la libertà di religione e la libertà di fede nel senso della Riforma denotino due diverse cose, esse nondimeno si riferiscono l'una all'altra e, per così dire, si appartengono reciprocamente in una relazione organica. La libertà di fede, che considera la libertà come un dono della fede, e solo nella sfera della fede può riguardare la libertà, essendo causata dal carattere di dono della fede, ha come risultanza l'esigenza di aprirsi a chiunque, di rendere possibile a chiunque l'opportunità dell'incontro con questa libertà, vale a dire la libertà di essere disponibili e di accettare il proprio *status* di essere in situazione.

³² Su questo punto cfr. E. Herms, *Pluralismus als Prinzip*, in *Kirche für die Welt*, Mohr, Tübingen 1995, pp. 257-485. Tale pluralismo può essere definito come un pluralismo mediante libertà nella pluralità dell'unica verità e della libertà che è sempre legata alla propria rispettiva visione.

scoperta, in quelle dense definizioni iscritte nella concezione della libertà elaborata dal pensiero della Riforma; cioè l'idea che dipendenza e libertà sono sempre state inseparabili, così come viene tematizzato nella dottrina riformata della giustificazione e viene esplicitato nel *De servo arbitrio* con la concezione luterana della volontà libera ovvero "non libera". È in particolare tale inseparabilità di dipendenza e libertà, postulata dalla definizione di libertà, che ha di mira il significato fondamentale della libertà religiosa per la libertà e la legge³³. Questa è in ultima analisi l'autentica forma della concezione della libertà stabilita dal Protestantesimo. Religione e libertà sono inestricabilmente correlate l'una all'altra. Se si ripudia una di esse, prima o poi anche l'altra dovrà essere ripudiata.

Perciò la libertà religiosa come base della libertà va distinta ancora una volta dalla libertà religiosa codificata e dalla libertà di coscienza. Essa ha una funzione categoriale per la concezione della libertà. In altre parole, è l'irriducibilità della dipendenza nelle precondizioni originarie della libertà che costituisce la dipendenza della libertà, la quale in ultima istanza è sempre una dipendenza religiosa. Tuttavia una dipendenza di questo genere non elimina la libertà. Anzi, il riconoscimento di questa dipendenza della libertà rende effettiva la libertà. In quanto tale essa è libertà finita, ma in questa finitezza è definita come libertà. La libertà religiosa non dovrebbe essere definita come la descrizione fenomenologica conclusa della libertà quale costituente decisivo della *conditio humana*. Essa non è altro che la libertà considerata e definita nell'orizzonte della sua causa trascendente.

E è precisamente in questa definizione specifica della libertà come libertà religiosa che la libertà di religione codificata va considerata come un diritto fondamentale, ovvero come un diritto assoluto. La libertà, quale dato di fondo dell'esistenza umana nel mondo, ha il suo inizio originario nell'atto di nascere. La libertà religiosa è un *diritto assoluto* perché si radica nella primordialità dell'esistenza, che a sua volta è definita come libertà. È questa primordialità che focalizza il carattere non giustificabile della libertà e che, in quanto tale, caratterizza la natura dell'essere umano, l'esperienza; e il suo superamento va qualificato come religione. La ragione di ciò è che la libertà, in quanto dato primordiale, focalizza questa inviolabile interdipendenza di spontaneità e recettività, nonché il fatto che la spontaneità nelle sue varie possibilità di attuazione è sempre diretta alla recettività della sua origine; essa è sì dipendente, ma in questa profonda dipendenza attinge la sua forza e il suo orientamento. È l'*ethos* delle convinzioni di coscienza che determina ogni umano pensiero e azione. Però nell'età del pluralismo delle fedi (ma anche

³³ Lutero, WA 18,600-785.

prima, sia pure in maniera sfumata) ciò si manifesta in svariate forme. Di fronte a tale visione della pluralità di tali fedi necessariamente date dobbiamo riconoscere queste svariate forme. Tuttavia questo obiettivo può essere conseguito in ultima analisi solo mediante la nozione giuridica di libertà religiosa, che è una richiesta della stessa libertà di coscienza. Di conseguenza anche la libertà come libertà di coscienza focalizza il significato della libertà religiosa, vale a dire la libertà di seguire la religione che corrisponde alle proprie convinzioni, da cui sono scaturite le proprie fedi. Di conseguenza è *in primis* e soprattutto con la libertà di religione che noi ci rendiamo responsabili della libertà e dignità dell'essere umano. Ciò richiede che ci si faccia carico della primordialità che è insita nella costituzione della persona, cioè nella sua natalità; una primordialità che si manifesta come libertà dipendente. La libertà religiosa è il fulcro della libertà, perché protegge la coscienza, il fulcro del libero sviluppo della persona. E è questo che costituisce l'essenza dell'essere umano; questo garantisce la sua *rivendicazione di rispetto*³⁴, per la quale non si possono dare ragioni, ma che può essere solo accettata.

³⁴ Su ciò cfr. W. Härle, *Menschenwürde – konkret und grundsätzlich*, in Id., *Menschsein in Beziehungen. Studien zur Rechtfertigungslehre und Anthropologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, pp. 379-410.

