

Lo Stato secolarizzato nel suo rapporto con la religione

di Ernst-Wolfgang Böckenförde

Relazione al seminario di Reset-Dialogues On Civilizations presso il Centro studi americani

8 ottobre 2007

Lo Stato laico dei nostri giorni è uno Stato secolarizzato. Il tema del suo rapporto con la religione è stato di recente assai dibattuto. A molti questo Stato appare una fondamentale conquista di civiltà politica, perché ha consentito che persone di diverse convinzioni religiose e ideologiche vivano in pace e in libertà nel quadro di un ordinamento comune. Altri lo giudicano invece con scetticismo, se non con avversione, perché esso col suo ordinamento si emanciperebbe dalla religione, respingerebbe la sua pretesa di influire sull'ordinamento dell'umana convivenza e sarebbe in definitiva uno "Stato senza Dio".

Io vorrei cercare di contribuire alla distensione tra queste due concezioni opposte. E qui la questione decisiva è accertare di quale natura sia in realtà il rapporto tra Stato secolarizzato e religione, e la posizione di questa nello Stato.

Per chiarire questi punti, io tento di rispondere a quattro interrogativi:

1. Che cosa caratterizza lo Stato secolarizzato?
2. Fin dove arriva la libertà confessionale nello Stato secolarizzato e quali effetti produce?
3. In qual misura la libertà di fede è limitata dall'ordinamento giuridico generale e dalla cultura tradizionale della società?
4. In qual misura lo Stato si alimenta di presupposti religiosi?

Cosa caratterizza lo Stato secolarizzato?

Che s'intende in realtà quando si parla di uno Stato secolarizzato? La secolarizzazione dello Stato significa soltanto la sua mondanità, che lo distingue da un ordinamento sacrale, oppure la distanza da qualsivoglia religione, un'indipendenza costitutiva dalla religione, oppure ancora, una vasta neutralità riguardo a religioni e ideologie, che a queste concede spazio, anche spazio pubblico, senza però identificarsi in alcun modo con esso?

Il carattere dello Stato secolarizzato si può anzitutto definire nel senso che in esso la religione, o una determinata religione, non è più la base vincolante e il fermento dell'ordinamento statale. Piuttosto, Stato e religione sono in linea di principio separati; lo Stato in quanto tale non ha né sostiene alcuna religione. Esso si è liberato dall'abbraccio della religione, che era decisivo per l'ordinamento

politico dell'antichità e del Medioevo, fino alla prima età moderna.¹ Nel dar forma all'umana convivenza, esso persegue fini unicamente mondani, dai quali trae la sua legittimazione; i fini spirituali e religiosi fuoriescono dalla sfera delle sue competenze.² Lo Stato secolarizzato realizza così un principio formulato fin dal 1562, alla vigilia delle guerre degli Ugonotti in Francia, da Michel de l'Hôpital, cancelliere del re di Francia, anticipando così gli sviluppi futuri: non importava quale fosse la vera religione – egli disse nel Consiglio reale – bensì in che modo si potesse vivere insieme³.

Ma questa separazione fra Stato e religione non porta a uno Stato ateo, uno Stato senza Dio? Sarebbe precipitoso affermarlo. È vero che lo Stato secolarizzato è sorto dal rifiuto delle pretese ecclesiastiche di supremazia nell'ambito mondano, ad esempio la pretesa della religione cattolica di porsi come religione statale obbligatoria. Di fronte a tali pretese lo Stato volle e dovette conquistare una propria sfera secolare, indipendente da una determinata religione, perché solo così poteva affermare la propria autonomia.⁴ Ciò ha più volte condotto a duri scontri con la Chiesa, che per lungo tempo non volle rinunciare alle sue pretese di supremazia e ha fatto apparire lo Stato, soprattutto agli occhi dei cristiani praticanti, come nemico della Chiesa e della religione, creando in tal modo un clima di ostilità fra Stato e Chiesa. Ma l'orientamento originario dello Stato secolarizzato non era e non è affatto – nonostante gli sconfinamenti avvenuti nel corso di conflitti – contro la religione in sé, bensì contro la preponderanza della Chiesa nell'ambito mondano e le sue conseguenti pretese di dominio. Esso è caso mai, se ci si intende sui termini, anticlericale ma non antireligioso. Vale a dire: la religione non è affatto negata o emarginata dallo Stato secolarizzato. Per lo Stato essa è un dato di fatto, col quale entra in rapporto. Tale rapporto è contraddistinto da ciò che da una parte la religione viene distaccata e affrancata dallo Stato. Il riconoscimento, l'organizzazione e la pratica della religione non sono più affare dello Stato, che non la guida e dirige più; lo Stato secolarizzato rinuncia – e ciò è avvenuto nel corso di un lunghissimo processo – a qualsivoglia forma di sovranità sulla religione, né presta più il suo “braccio secolare” per l'affermazione della religione e delle pretese religiose. Ma d'altra parte la libertà e l'operatività della religione vengono anche delimitate dallo Stato e dal suo ordinamento giuridico nella visuale dei suoi compiti e finalità secolari.

Quanto all'affrancamento della religione, esso significa che dal punto di vista dello Stato essa viene relegata nell'ambito della società e non determina più lo spirito dello Stato, che perciò non può essere uno Stato cristiano, musulmano o vincolato a un'altra religione; la religione si dispiega piuttosto nella società civile e nel suo ordinamento. Naturalmente, da tale posizione la religione può, a seconda dei vigenti processi di formazione della volontà politica, giungere a influenzare lo Stato nel senso di un'organizzazione vincolante dell'umana convivenza, a seconda della forza di cui

gode tra i credenti nella loro qualità di cittadini. L'intervento politico in favore di obiettivi e rivendicazioni derivanti da una motivazione religiosa non è quindi affatto escluso, soprattutto nel caso di uno Stato democratico i cui cittadini e cittadine sono prevalentemente religiosi.

Quanto ai limiti posti al dispiegarsi e all'operare della religione dal carattere di questo Stato e del suo ordinamento giuridico, lo Stato secolarizzato agisce e concepisce se stesso anzitutto come Stato religiosamente neutrale. Che vuol dire ciò? In primo luogo, esso non si identifica con nessuna religione o comunità religiosa né con le loro pretese; in secondo, con la concessione della libertà religiosa esso offre alla religione spazio per esplicarsi, ma, in terzo luogo, le inibisce l'accesso alle istituzioni e agli uffici statali, come pure le impone di non respingere il principio della neutralità religiosa dello Stato stesso, ad esempio per la via della formazione della volontà politica a maggioranza.

In rapporto a una più precisa elaborazione della neutralità ideologico-religiosa dello Stato, si sono sviluppate due concezioni. Da una parte, quella della neutralità distaccata, esemplarmente realizzata nella *laïcité* francese, dall'altra quella dell'universale neutralità aperta, quale troviamo soprattutto, ma non soltanto, in Germania⁵. La neutralità distacca relega tendenzialmente la religione nella sfera privata e del privato sociale e ve la mantiene; quella universale e aperta le concede oltre a ciò di dispiegarsi nello spazio pubblico, ad esempio nelle scuole, nelle istituzioni educative, in quello che si riassume sotto il termine di pubblico ordinamento, senza peraltro alcuna forma di identificazione. La differenza tra le due concezioni non è soltanto formale, ma si ripercuote soprattutto negli ambiti che hanno l'aspetto vuoi spiritual-religioso, vuoi politico-mondano. Tali ambiti si danno ovunque una religione non si limita a venerare Dio in forma di liturgia e di culto, bensì include in sé anche il mondo della vita e dei comandamenti relativi alla condotta in esso. Ciò è vero per la religione cristiana come per l'ebraismo e l'islamismo. La neutralità distaccata struttura pertanto l'ordinamento giuridico in senso puramente mondano e respinge gli aspetti religiosi in quanto irrilevanti e privati, mentre invece la neutralità aperta mira a un accordo, ammettendo nell'ordinamento giuridico la religione e la possibilità di vivere secondo i suoi dettami nello spazio pubblico, nella misura in cui ciò sia compatibile con i fini mondani dell'ordinamento statale.

Fin dove arriva la libertà confessionale nello Stato secolarizzato e quali effetti produce?

1. La nostra domanda mira ora al contenuto più preciso della libertà confessionale nello Stato secolarizzato. La libertà di confessione spetta anzitutto all'individuo, ma anche alle stesse comunità religiose; da questo punto di vista essa è un diritto di libertà individuale e corporativo.

In quanto diritto di libertà, la libertà confessionale possiede, come tutti i diritti di libertà, una duplice dimensione, positiva e negativa. Essa abbraccia la libertà *di* confessione, vale a dire di professare la propria fede e darle espressione pubblica e privata – pensiamo all’abbigliamento ecclesiastico, all’abito degli ordini religiosi, ai crocifissi per strada e agli edifici di culto –, come pure la libertà *dalla* confessione, vale a dire il non essere legalmente tenuti a professare una fede o a partecipare a manifestazioni religiose, il potervisi sottrarre. In questo senso è possibile parlare di libertà religiosa positiva e negativa.⁶ Si tratta però di due facce della stessa libertà confessionale, ragione per cui quella negativa non può rivendicare un primato su quella positiva e viceversa.

Dunque la libertà confessionale non è una garanzia del sussistere o persistere di una fede religiosa. Come diritto di libertà, essa garantisce soltanto la *possibilità* che una fede religiosa possa sussistere e persistere. La confessione può essere liberamente abbracciata e conservata, e sussiste fino a quando – ma anche: solo fino a quando – ciò si verifica.

Le forme assunte dalla libertà di confessione sono molteplici. Ciò risulta particolarmente chiaro quando essa viene praticata non solo in privato, ma anche pubblicamente. Basta pensare agli edifici sacri e al suono delle campane, ai crocefissi lungo le strade e alle stazioni della Via Crucis all’aperto, alle processioni e ai pellegrinaggi, ma anche alle moschee e agli appelli alla preghiera dell’imam.

La protezione della libertà religiosa copre non solo quelle manifestazioni che, stando alla dottrina della comunità religiosa interessata, possono ricondursi a un imperativo vincolante, ma si estende anche a quelle che si sono sviluppate come usanze religiose o motivate religiosamente, a prescindere dal vincolo di tali imperativi. Tutte le processioni e i pellegrinaggi, come anche i crocefissi lungo le strade, rientrano in quest’ultima categoria: non rispondono ad alcuna obbligazione imposta da un comandamento divino o ecclesiastico, ma sono piuttosto espressione di una consuetudine religiosa spesso secolare. Anche per il velo islamico è irrilevante se il portarlo corrisponda a un comandamento del Corano o costituisca una semplice usanza motivata religiosamente; nell’un caso come nell’altro esso rientra nella libertà confessionale.

2. Vista la molteplicità delle forme in cui si manifesta, oggi la libertà confessionale mostra, di fronte alla nostra società religiosamente e ideologicamente pluralistica, una dimensione nuova. Essa non modifica il suo contenuto giuridico, ma produce altri effetti. Ciò consegue dal suo carattere di diritto di libertà. Essa vale per tutti, per tutte le comunità e le confessioni religiose in egual maniera, non conosce favoritismi né pregiudiziali verso determinate fedi. Lo Stato secolarizzato, religiosamente e ideologicamente neutrale, è per così dire daltonico di fronte alla diversità delle fedi. Ciascuno deve poter vivere in base alle radici della sua fede religiosa, non deve esserne separato in vista di una neutralità priva di contenuti e di storia. Se aree confessionali chiuse si

dissolvono, per emigrazione interna o per intenzionale mescolanza di confessioni, come nelle deportazioni etniche al termine della seconda guerra mondiale, la pluralità si rispecchia nella società in una nuova molteplicità nell'esercizio della libertà religiosa. L'unità e la relativa compattezza finora familiari si dissolvono, interviene qualcosa di nuovo e di estraneo, che a volte viene avvertito come una minaccia, una messa in questione del passato.

Ciò è particolarmente chiaro oggi per quanto riguarda la comunità religiosa islamica e i suoi seguaci. Nei suoi confronti sussiste a volte l'ostilità, esistente in passato tra confessioni cristiane, sentimenti che frattanto hanno ceduto il campo a un aperto senso di comunanza nel rispetto reciproco. Nondimeno, i più di tre milioni di musulmani in Germania godono della stessa libertà religiosa dei cristiani e delle altre fedi. Essi sono accolti da noi e vivono la libertà d'abito garantita loro dai diritti umani. Il loro diritto agli spazi per la preghiera, ossia alle moschee e ai minareti, agli appelli dell'imam alla preghiera, non è inferiore in linea di principio a quello dei cristiani alle chiese e al suono delle campane: nell'un caso e nell'altro occorre accordarsi circa i decibel e il rispetto del riposo notturno. Il fatto che eventualmente il paesaggio e le abitudini di vita vengano modificati è innegabile, ma dal punto di vista giuridico non costituisce un argomento in contrario. La libertà religiosa in quanto diritto umano non è sottoposta in linea generale alla riserva delle culture tradizionali, anche se non pochi vorrebbero che fosse così.

In qual misura la libertà di fede è limitata dall'ordinamento giuridico generale e dalla cultura tradizionale della società?

Finora abbiamo parlato della portata della libertà confessionale nello Stato secolarizzato. Ma questa è solo una faccia della medaglia. L'altra faccia si rivela quando indaghiamo le limitazioni e i confini di questa libertà religiosa.

1. Non esiste diritto illimitato, nemmeno un diritto di libertà garantito come diritto umano; altrimenti, esso diventa un potere sugli altri. Nella convivenza umana, esso deve sussistere insieme all'eguale libertà degli altri, non può cancellare questa libertà e nemmeno gli altrui diritti fondamentali, ad esempio il diritto alla vita, alla salute, alla proprietà, alla libera scelta di una professione. Ciò è incontestato e vale altresì per la libertà religiosa. In aggiunta, questa libertà non dispensa dall'osservanza delle leggi vigenti, essa ha il suo spazio e si dispiega nel quadro dell'ordinamento giuridico generale. Ma qui giunti, ci troviamo di fronte a un problema. Si tratta di

un problema generale, che non si presenta per la prima volta in una società pluralistica, ma in essa acquista una rilevanza particolare.

Il motivo sta nel fatto che di regola le confessioni religiose non si limitano a venerare Dio nelle forme della liturgia e del culto, ma abbracciano anche comandamenti e massime per le condotte della vita e i comportamenti del mondo. Questi precetti penetrano nella convivenza fra gli uomini, ma possono differire dalle disposizioni di legge vigenti nella comunità politica. Cosa prevale allora? Ha la precedenza la libertà religiosa o l'ordinamento giuridico generale? La tensione che qui si produce non può essere risolta unilateralmente. È compito legittimo e necessario dell'ordinamento giuridico statale regolare in maniera vincolante per tutti le questioni della convivenza materiale degli uomini; occorre pertanto che i diritti e i doveri delle cittadine e dei cittadini della società civile e dello Stato non vengano condizionati né limitati dall'esercizio della libertà confessionale.⁷ D'altra parte, l'ordinamento giuridico statale deve tenere conto delle garanzie costituzionali, tra le quali sono anche la libertà religiosa e quella confessionale, e farle sue. Quindi nell'ordinamento giuridico statale occorre dare spazio alla libertà di confessione anche in ambiti e affari mondani che non hanno un immediato carattere religioso-culturale, nella misura in cui ciò sia compatibile con le esigenze fondamentali della comune convivenza, che debbono essere salvaguardate in ogni caso. Ciò riguarda il campo delle non poche questioni di carattere religioso-spirituale e insieme politico-mondano – ad esempio il diritto matrimoniale, il diritto alla domenica e ai giorni festivi, anche i digiuni e le prescrizioni o consuetudini relative al vestiario. I casi di applicazione e quelli problematici si moltiplicano con la pluralizzazione delle confessioni, e vengono avvertiti con particolare intensità dai musulmani: l'obbligo delle ragazze musulmane a partecipare a lezioni di nuoto e a gite scolastiche insieme ai maschi, il velo delle scolare e delle insegnanti musulmane, l'applicazione dei tabù sulla macellazione, ecc.

2. Il problema della limitazione della libertà confessionale si inasprisce davanti all'interrogativo: in che misura lo Stato secolarizzato può mantenere la garanzia, per esso costitutiva, della libertà confessionale, della neutralità religiosa e dell'equiparazione giuridica delle comunità religiose, di fronte al crescente pluralismo ideologico-religioso e all'aumento dell'immigrazione, quando contemporaneamente non può prescindere da una cultura vissuta, non di rado improntata da tradizioni religiose, come comune fondamento che tiene insieme la società?

3. Per rendere chiaro il problema, io vorrei citare – col di lui consenso – un carteggio da me tenuto tre anni fa con l'allora Prefetto della Congregazione della Fede, il cardinale Joseph Ratzinger. Alla mia presa di posizione pubblica contro un divieto universale del velo per le insegnanti musulmane, il cardinale replicò scrivendo che, pur concordando quasi in tutto, differiva riguardo a un punto. In uno Stato ideologicamente neutrale non tutti i simboli esposti pubblicamente andrebbero trattati

nello stesso modo, così da esibirli tutti paritariamente oppure nessuno. Uno Stato ha pure le proprie radici culturali e religiose, che rimangono per esso in certo modo costitutive anche quando è consapevole di essere tenuto alla neutralità verso le religioni. Diversamente – proseguiva il cardinale – dovrebbero scomparire i privilegi della domenica, e la legislazione matrimoniale e familiare dovrebbe tener conto in pari misura della tradizione musulmana e di quella cristiana. E così concludeva: “Uno Stato non può rescindere totalmente le proprie radici ed elevarsi, per così dire, a puro Stato razionale che, privo di una propria cultura e di un proprio profilo, tratta egualmente tutte le tradizioni rilevanti per l’etica e il diritto e valuta alla pari tutte le manifestazioni esteriori delle religioni”.⁸ Nella mia replica io scrivevo che la riserva da lui segnalata richiama l’attenzione su un importante problema che nel dibattito viene facilmente trascurato e che neanche io avevo affrontato. “Lei ha ragione, ogni ordinamento statale ha le proprie radici culturali e anche religiose, e questo si riflette più o meno nelle sue istituzioni e nel suo sistema giuridico, anche quando lo Stato è uno Stato secolare, neutrale verso le religioni e le ideologie. Quelle radici esso non deve rinnegarle nell’interesse del pari trattamento delle religioni, e può tutelare l’*ordre public* che da esse ha ricevuto l’impronta.” Ma, visto il riconoscimento della libertà religiosa come diritto umano, in questo *ordre public* rientra l’esigenza che le altre religioni e confessioni non siano escluse dal diritto di avere la propria fede e proclamarla in privato e in pubblico, o che in ciò subiscano sostanziali limitazioni; in tal senso la libertà religiosa non è divisibile e deve consentire la visibilità dei simboli religiosi di altre confessioni senza dovere perciò rinnegare le peculiarità della cultura pre-esistente.⁹

La quintessenza di questa discussione risale per me al fatto che da una parte la libertà confessionale in quanto diritto umano non sottostà a una riserva culturale, dall’altra la libertà religiosa e la parità di diritti delle religioni non autorizzano la pretesa di un livellamento dell’impronta religiosa data alla cultura e alla forma di vita come parte dell’*ordre public*. Alla luce di questa impronta, le minoranze religiose vivono nella diaspora. Per questa vita nella diaspora, l’Islam e l’ebraismo contengono del resto l’esplicito invito a rispettare le leggi e le consuetudini delle nazioni.

In qual misura lo Stato si alimenta dei presupposti religiosi?

Può mai essere che lo Stato secolarizzato, che è caratterizzato dalla fondamentale separazione fra Stato e religione, e che concede alla religione spazio per dispiegarsi ma non si identifica affatto con essa, non possa tuttavia fare a meno di riferirsi alla religione, e in certo modo, si alimenti di essa? Non si tratterebbe di una contraddizione in termini?

Per affrontare il problema più da vicino, è opportuno porsi la domanda: lo Stato secolarizzato liberale da dove trae e conserva nei cittadini e cittadine, oggi e in futuro, quella misura di senso pre-giuridico di comunanza e di *ethos* sostenitore che è indispensabile per una prospera convivenza proprio in un ordinamento liberale? Nessuno Stato si può fondare soltanto su una concentrazione di potere e sull'esercizio della costrizione, per quanto questi siano irrinunciabili; deve anche compiere azioni positive che assicurano la legittimità, e ha bisogno degli atteggiamenti grazie ai quali le persone prestano un'obbedienza prevalentemente volontaria.¹⁰ E sarebbe parimenti un'illusione pensare che un ordinamento statale possa vivere della concessione della libertà individuale autoreferenziale, senza un vincolo unificatore comunicante un sentimento del "noi" e pre-esistente a questa libertà.¹¹

Questo vincolo unificatore ha numerose sfaccettature. Può attingere a svariate fonti, socio-economiche non meno che biologico-naturali (anche se queste ultime vengono spesso sopravvalutate), e non da ultimo culturali-mentali. Per il nostro contesto sono importanti soprattutto i fattori culturali-mentali.

In effetti, la cultura presente e attuale appare un elemento centrale per procurare nell'umana convivenza un relativo senso di comunanza e produrre un *ethos* che sostiene lo Stato. Nella cultura collaborano forze spirituali, dati e tradizioni mentali, che prendono la forma di atteggiamenti abituali, con l'*ethos* che vi è legato. Certo, tale cultura non è statica, soprattutto non è un patrimonio normativo fisso, ma vive, specialmente nello Stato secolarizzato, nella libertà e di impulsi liberi e anche spontanei. In quanto tale, non le pertiene alcuna obbligatorietà; essa è piuttosto, così come esiste e si sviluppa, un che di effettivamente dato.

Ma questa cultura da dove si forma? Che cosa le dà forma e sostegno? Un fattore essenziale in questo senso è, nella maggior parte degli Stati europei – in ogni caso in Germania e in Italia –, la religione, e precisamente la religione cristiana nelle sue due grandi confessioni. La cultura è stata sostanzialmente formata da essa e, nella misura in cui si è trasformata in cultura secolare, ha in essa anche le sue radici, di essa si alimenta, sia pure in misura sempre decrescente. Se prende sul serio la sua dottrina, la religione cristiana – oggi che le confessioni cristiane, compresa la Chiesa cattolica, riconoscono la libertà religiosa e lo Stato secolare – non agisce più da freno per lo Stato secolare, ma da suo sostegno. A questo proposito rinvio alla dichiarazione sulla libertà religiosa del Concilio Vaticano II e alla predica di papa Giovanni Paolo II nel suo viaggio pastorale a Cuba del gennaio 1998. Qui leggiamo: "A questo proposito si dovrebbe altresì ricordare che uno Stato moderno non può fare dell'ateismo o della religione (!) una concezione politica. Lo Stato deve, lontano da ogni fanatismo e secolarismo estremo, promuovere un clima sociale pacifico e una legislazione adeguata, sicché ogni persona e ogni comunità religiosa possa vivere liberamente nella propria fede ed

esprimerla anche nella vita pubblica.”¹² Si tratta di un chiaro ripudio, sia pure formulato indirettamente, dello Stato confessionale, e di una chiara dichiarazione in favore dell’aperta e onnicomprensiva neutralità religiosa dello Stato, per di più come parte della stessa dottrina della Chiesa.

Dunque lo Stato secolarizzato non ha alcun interesse a limitarsi semplicemente a tollerare una religione che da parte sua riconosce la libertà religiosa e lo Stato secolare, e a emarginarla in favore di altre forze, magari di un secolarismo antireligioso. Piuttosto, dovrebbe essere interessato alla sua vitalità e alla sua conseguente capacità di creare un *ethos*, giacché essa reca un contributo non indifferente alla sua stabilità, malgrado i conflitti che sono sempre possibili. Peraltro, le possibilità che lo Stato ha a questo riguardo sono quanto mai limitate. È vero che esso può sostenere le forze religiose, laddove esistano, con un’ampia garanzia della loro libertà e con il riconoscimento delle attività che esse svolgono per la comunità; le può proteggere da atti di ostilità e vilipendio diretti contro quanto ritengono sacro e trascendenti un confronto spirituale aperto e anche critico. Ma non è in grado di garantire la sussistenza della religione. La libertà religiosa garantisce, infatti, torniamo a ripeterlo, sempre e soltanto la *possibilità* della religione e del suo slancio vitale, non la sua realtà; essa rimanda la religione a se stessa, alla fede e all’impegno dei suoi seguaci e credenti. In questo senso lo Stato secolarizzato si alimenta di presupposti che a sua volta non può garantire.

(traduzione di Mario Carpitella)

NOTE

¹ E.-W. Böckenförde, “La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione”, in Id., *Diritto e secolarizzazione*, Roma-Bari 2007; pp. 33-54.

² Questa è già la formulazione del giuspubblicista liberale Robert v. Mohl, *Das Staatsrecht des Königreichs Württemberg*, vol. I, Tübingen 1829; p. 29.

³ Leopold v. Ranke, *Französische Geschichte*, a cura di Andreas, vol. I, Wiesbaden 1957; p. 157.

⁴ Vedi per i particolari E.-W. Böckenförde (nota 1); pp. 41 e sg.

⁵ Cfr. Michael Brenner, “Staat und Religion”, in VVDStRL; pp. 270-275, E.-W. Böckenförde, contributo alla discussione, ivi; pp. 316-318.

⁶ Vedi Herzog, in Maunz/Dürig, *Grundgesetz*, nota 78 ad art. 4; Morlock, in Breier (a cura di), *Grundgesetz. Kommentar*, vol. I, 1996, nota 30 ad art. 4; BVerfGE 41, 29 (49 e sg.).

⁷ Così la dichiarazione di principio nell’art. 136 par. 1 WRV: “I diritti e i doveri dei cittadini della società civile e dello Stato non vengono condizionati né limitati dall’esercizio della libertà religiosa.” Circa l’interpretazione sotto la costituzione di Weimar, vedi G. Anchütz, *Die Verfassung des deut. Reiches vom 11.8.1919*, 1933, note 1 e 2 all’art. 136; per l’interpretazione ai sensi della legge fondamentale dopo l’assorbimento dell’art. 136 nell’art. 140 GG, v. Campenhausen, in v. Mangoldt/Klein/Stark, *Bonner Grundgesetz*, vol. 3, nota ad art. 136 WRV.

⁸ Cardinale Joseph Ratzinger, lettera del 30 aprile 2004 all’autore; cfr. anche Id., *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg i. Br. 2005; pp. 136 e sg.

⁹ E.-W. Böckenförde, Lettera al cardinale J. Ratzinger del 28 giugno 2004.

¹⁰ Fondamentale in proposito Hermann Heller, *Staatslehre*, Leiden, 1934; pp. 238 e sg., 242 e sgg.

¹¹ Vedi E.-W. Böckenförde, “Il futuro dell’autonomia politica”, in Id., *Diritto e secolarizzazione*, Roma-Bari 2007; pp. 204-226.

¹² Giovanni Paolo II, predica all’Avana del 25 gennaio 1998, “Osservatore Romano” del 27 febbraio 1998; p. 11