

ARTICOLI E SAGGI 13/05/2005 Vittorio Possenti - Crescita della secolarizzazione o ripresa delle religioni? Religione e politica alla svolta del millennio

Nel mondo del XX secolo, in specie la prima parte ma poi anche fino all'incirca agli anni '80, le religioni e le tendenze religiose sono state duramente represses in molte parti del mondo (paradigmatico il caso dei totalitarismi), oppure confinate al di fuori della sfera pubblica col fenomeno occidentale della secolarizzazione e del laicismo. Da circa un quarto di secolo la situazione appare mutata e solo nell'Occidente la religione fatica a riemergere, mentre altrove le tendenze religiose dispongono del potenziale sufficiente a conferire una diversa forma alle realtà politiche, a un livello che forse non ha l'eguale dall'epoca del sorgere del moderno nazionalismo. In modo assai vario, e naturalmente non senza rischi, le tradizioni religiose possono ispirare e rinnovare il linguaggio politico e l'agenda dei maggiori problemi.

Probabilmente si prepara nel XXI secolo un nesso fra religione e politica diverso da quello da tempo consolidatosi in Occidente, e forse capace di avvertire la nuova incidenza delle religioni quali grembo delle grandi civiltà. G. B. Vico osservava nella *Scienza Nuova*: "Laonde, perdendosi la religione nei popoli, nulla resta per loro per vivere in società; né scudo per difendersi, né mezzo per consigliarsi, né pianta dov'essi reggano, né forma per la qual essi sien affatto nel mondo... Quindi veda Bayle se possano esser di fatto nazioni nel mondo senza veruna cognizione di Dio... Ché le religioni sono quelle unicamente per le quali i popoli fanno opere virtuose"¹[1]. Si tratta di espressioni in cui Vico manifesta l'origine religiosa dei popoli e delle civiltà. Su un cammino affine si muovono oggi vari autori fra cui S. Huntington col notissimo *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, per il quale nelle civiltà conosciute la religione è elemento essenziale della cultura, anzi è il suo centro determinante (vedi avanti).

La questione enunciata nel titolo pone dinanzi ad un panorama estremamente variegato, che cambia secondo i contesti culturali: qui lo esamineremo con particolare riferimento all'Occidente e alla civiltà del Nord del mondo, consci che nel Sud anche cristiano le cose vanno diversamente.

Ripresa del compito pubblico delle religioni

Per le attuali democrazie liberali le varie religioni sono equivalenti e la sfera pubblica deve assumere nei loro confronti una posizione di indifferenza e neutralità; ciò vale anche per le religioni universalistiche alle quali si domanda di essere tali solo nel privato, condannandole alla contraddizione. Tali democrazie abbandonano anche lo schema hegeliano in cui la religione è incorporata e captata nell'evoluzione della società e inverata entro lo Stato; in vari casi (in Europa) esse si allontanano anche dallo schema americano, dove la religione è fondamento indipendente e individuale della società, pur rimanendo staccata dal potere politico. Un mutamento profondo sta però avvenendo, in primo luogo nei movimenti religiosi. Se quelli di stampo moderno sembrano più o meno rassegnati ad una ulteriore privatizzazione della religione, quelli postmoderni non rinunciano al compito di una sua presenza indirizzata a edificare nuovi rapporti sociali e umani, difficili da inquadrare entro lo schema di una società civile pienamente mercantile: si tratta di un atteggiamento inedito che non può essere fatto rientrare, come è stato frequente nella modernità, entro il quadro di accordi e negoziati fra Chiesa e istituzioni politiche. Il grande problema del XXI secolo è

¹[1] *Scienza nuova*, Ricciardi, Napoli 1953, p. 869.

di giungere ad una sfera pubblica eticamente e religiosamente qualificata in cui democrazia e religione si incontrino e si comprendano.

La situazione è allo spartiacque, poiché mutamenti di fondo sono intervenuti nel processo di secolarizzazione, che sembrò sino a un recente passato inarrestabile. In effetti da circa 30 anni diverse espressioni religiose, al di là dell'Occidente ma anche senza escluderlo, hanno ricominciato ad acquistare spazio nella sfera pubblica, opponendosi al pluricentenario movimento che vorrebbe ridurre la religione al privato. Il giudizio secondo cui la civiltà va verso il secolarismo e l'estinzione della religione, non appare più così certo. Ciò che sta adesso prendendo forma sotto i nostri occhi è una "deprivatizzazione" della religione nel senso che istituzioni e forze religiose hanno elevato una sfida culturale, sociale, politica, contrastando la secolarizzazione, mettendo in discussione la pretesa neutralità dello Stato sui valori, e riformulando la consolidata distinzione fra pubblico e privato, e fra etica pubblica e etica privata. Secondo Gilles Kepel la deprivatizzazione della religione va situata alla metà degli anni '70, quando la tendenza alla secolarizzazione cambiò rotta, e venne alla luce una nuova sensibilità religiosa che cercava non di adattarsi ai valori laici, ma di recuperare un rapporto con la sfera religiosa come possibile fondamento della società e di un suo cambiamento²[2]. In Occidente il punto sensibile concerne non un 'aggiornamento' dei temi religiosi che intenda adeguarli alla sensibilità laicistica, ma l'inizio di una nuova evangelizzazione.

Nel trentennio in esame alcuni grandi e controversi processi hanno invertito una tendenza e nuovamente proiettato la religione nell'arena pubblica: il movimento di Solidarnosc in Polonia; la rivoluzione islamica in Iran e in genere la impetuosa ripresa delle espressioni musulmane in tanti contesti; i vari movimenti di marca cattolica in America Latina, spesso ispirati alla teologia della liberazione; il considerevole risveglio del fondamentalismo protestante negli Stati Uniti. Anche nelle società occidentali secolarizzate la voce delle principali espressioni religiose è tornata a farsi sentire nell'area pubblica. Non è perciò solo da poco tempo che il fattore "religione" sembra essere tornato sulla scena politica, dall'Est all'Ovest. Ultimamente negli Usa George W. Bush è stato riconfermato presidente anche grazie al voto di un elettorato che lo ha preferito sulla base di un richiamo a valori morali e religiosi.

Dinanzi a questi fenomeni la cultura e in specie il pensiero politico secolarizzato sono rimasti alquanto passivi. Poiché la versione consolidata del pensiero laico non contempla come elemento pubblico la religione, si è continuato a tenerla da parte nella prassi e negli studi di scienze sociali e storiche, che spesso odorano di vecchio, poiché sono succubi del postulato metodologico di procedere *etsi religio non daretur*. Tuttavia è innegabile che vi siano le condizioni per una riapertura postmoderna del problema, poiché l'ateismo militante è in scacco e sono giunte a dissoluzione le principali teorie filosofiche che ritenevano di aver distrutto la religione: lo scientismo positivista, il marxismo, l'agnosticismo radicale, il criterio di autonomia giocato contro Dio, ecc.

In sostanza la posizione illuminista radicale sulla religione, a cui in certo modo sottoscriveva anche Kant con l'assunto del passaggio dalla religione di Chiesa alla religione morale razionale pura, non è una legge della storia, ma un auspicio, una previsione

²[2] Cfr. i seguenti volumi: J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000; G. Kepel, *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano 1991; S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000, pp. 131-142; L. R. Kurtz, *Le religioni nell'era della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2000. Secondo Casanova nella presente fase della modernità il giudizio che si stia realizzando una deprivatizzazione della religione non è una previsione o un desiderio, quanto il risultato di un'analisi empirica. Essa secondo l'autore, mentre mette in questione le teorie radicali della secolarizzazione come necessario declino e infine scomparsa della religione, conferma il nucleo valido della secolarizzazione quale differenza fra sfera religiosa e sfera civile.

desiderata che per un certo tempo sembrò fotografare la realtà, e adesso meno. Per valutare l'idea dell'illuminismo occorre scomporla in tre segmenti. 1) A un primo livello la sua teoria della secolarizzazione mirava alla crescente separazione fra religione e società, fra Chiesa e Stato, allo scopo di contenere e infine azzerare l'influsso della prima sulla vita civile, politica, culturale. Questo progetto ha avuto complessivamente successo in Occidente (meno altrove). Tuttavia anche in Occidente la situazione sta mutando e il modo laicistico di allontanare religione e società comincia a entrare in crisi. 2) A un secondo livello si assumeva che la pratica e la fede religiose sarebbero andate sempre più declinando sino alla scomparsa. Questa seconda previsione si è dimostrata falsa anche in parte dell'Occidente. 3) In terzo luogo si confidava che un'estrema privatizzazione, ossia il confinamento della religione nel privato strettamente individuale, avrebbe comportato presto o tardi la sua estinzione a seguito di una completa irrilevanza e marginalità pubbliche.

Tuttavia nell'area delle grandi religioni (cristianesimo, islamismo, buddismo, induismo) la tendenza si è mostrata assai più complessa e spesso diversa, sebbene l'ambito della cultura fatichi a intendere quanto va accadendo. Mentre Weber, pur con il suo problematico metodo della opposizione positivista fra fatti e valori, poteva offrire una alta prestazione nei suoi volumi dedicati alla sociologia della religione e nel celebre studio sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo, le prestazioni della scienze sociali successive in proposito sono state deludenti. Esse rispettano sin troppo accuratamente il tabù positivista nei confronti della religione e della metafisica, e proprio per questo non possono elevarsi ad una approfondita e rinnovata considerazione della scienza politica e a render conto della storia. Si aggiunga la pretesa di molto pensiero politico attuale di costruirsi senza alcun riferimento esplicito all'antropologia. Si è perciò indotti a pensare che una nuova considerazione del rilievo della religione nella società debba condurre ad una rivoluzione del pensiero pubblico, il quale viceversa non ha finora mostrato che uno scarso desiderio di rinnovarsi.

Nello stesso tempo l'opera di Weber, pur attenta all'elemento religioso, pose le premesse per un suo abbandono, in quanto per lui l'evoluzione del genere umano verso la razionalità della scienza positiva è considerata in omaggio a Comte un progresso, sebbene vi si cominci ad avvertire il processo di disincantamento (*Entzauberung*) e di sdivinizzazione (*Entgöttlichung*). L'equivoco metodico e prospettico di Weber, col quale egli abbandonava la purezza della sua metodologia, consisteva nella previsione-convinzione che la storia stesse procedendo verso un razionalismo sempre più ristretto che relegava religione e metafisica nell'irrazionale e nel passato remoto. Col primato attribuito alla razionalità rispetto allo scopo su quella rispetto al valore non si può più render conto di molti eventi, fra cui lo scaturire dell'azione dalla causalità del soggetto e l'influsso della religione sulla prassi. Coloro che sono venuti dopo non hanno più sostanzialmente sottoposto ad esame la previsione weberiana e l'inerente nichilismo che la abita^{3[3]}, ma hanno proceduto ritenendo che l'incremento del razionalismo richiedesse di marginalizzare gli ambiti (religione, metafisica) cui Weber assegnava ancora rilievo, seppure critico. Nel ribadire tale marginalità essi presero come ascesa verso un maggior livello di razionalità quello che invece era una discesa, un declino, un grave restringimento. Ancor meno si è avuta la lucidità intellettuale di riconoscere che il declino di ragione e razionalità proveniva per non piccola parte da un declino e un regresso religioso. Pochissimi furono i pensatori disposti a sottoporre a critica l'interpretazione della storia occidentale che era andata maturando nel tempo, ossia l'assunto che essa procedesse verso la pienezza di una razionalità che in realtà, complice la foglia di fico dell'illusione, si manifestava come un serio impoverimento della ragione. Ora nel disincanto del mondo la linea dello scetticismo suggerisce senza troppi fronzoli che una

^{3[3]} Per molti aspetti Weber dipende da Nietzsche, come ha ben mostrato E. B. F. Midgley, *The ideology of Max Weber*, Gower House, Aldershot 1983. Secondo l'autore "la filosofia di Weber non è una ricerca fallita di una verità fondamentale, ma è sostanzialmente ideologica nei suoi caratteri", p. XI.

verità non esiste. Questi umori si sono poi distillati in modo virulento col postmodernismo decostruzionistico ed esplicitamente nichilistico.

Nella diagnosi dell'illuminismo pesarono due fattori che solo con estrema difficoltà possono ancora ritenersi validi: l'idea che la fede cristiana fosse sorpassata perché ostile alla democrazia, alla scienza, al sapere per tutti, alla libertà, e l'assunto che l'unico possibile cristianesimo fosse quello dell'alleanza del trono e dell'altare come nell'*ancien régime* distrutto dalla Rivoluzione francese. In realtà la prassi ecclesiale successiva si è sviluppata senza l'appoggio dello Stato, e mentre cadevano le remore da parte cristiana all'accettazione della laicità, non è stata considerata una terza possibilità: che il cristianesimo avesse una vita profonda, capace di rinnovamenti anche senza l'appoggio del "trono" o del potere temporale. Il progetto religioso fa perno sul fondo di bontà che è suscetibile nell'uomo, a condizione che si riconosca la necessità della sua cooperazione con Dio. Non è però un progetto perfettistico. Il diluvio universale è accaduto poiché Dio si pentì di aver creato l'uomo. Quando dopo il diluvio accadde l'arcobaleno e la alleanza noachica, Egli dice: "Io non tornerò più a maledire la terra per cagione dell'uomo, perché l'istinto del cuore umano è incline al male fin dall'adolescenza"⁴[4]. Dio sembra aver accettato per l'uomo un obiettivo più modesto: non la perfezione, ma una certa mediocrità.

Religione e piazza pubblica

Dagli aspetti segnalati si diparte con nuova forza la domanda sul nesso fra religione e pensiero pubblico, fra religione e politica; e dunque in certo modo la grande questione 'teologico-politica' che necessariamente riemerge anche nella Scienza politica, dopo un lungo periodo di eclissi, il cui principale motivo sembra risiedere nell'assunto secondo cui 'a più modernità corrisponde meno religione'. Al tema teologico-politico è dedicato l'Annesso I, mentre qui intendiamo svolgere la questione del nesso fra religione e politica. Ciò rilancia il problema e i modi con cui nelle epoche religione e politica si sono rapportate. Riprendendo un discorso elaborato in un precedente lavoro (*Le società liberali al bivio*, Parte II, cap. IV), occorre introdurre e fissare il contenuto delle principali figure storico-concettuali pertinenti: *religione politica*, *religione civile*, *religione di Stato*, *religione storica e pubblica*, *separazione fra religione e politica*. La confusione concettuale fra di loro comporta una serie di equivoci e/o di negazioni pregiudiziali, che producono non-conoscenza nonché giudizi infondati e arroganti.

a) Col concetto di *religione politica* intendiamo una concezione religiosa, esaurita nel perimetro della società e ad essa funzionale. E l'antica dottrina greca e romana per cui dèi e *polis/civitas* vanno insieme (non può esistere *respublica* senza dèi, né dèi senza *respublica*): il nome forse più adatto per questa idea è «concezione ieropolitica», perché stringe in unità il sacro e il politico, assegnando un valore sacrale al secondo. La distinzione tra Cesare e Dio, che è cristiana, anzi cristica perché formulata da Gesù stesso, introduce il principio della duplicità della rappresentanza (Dio e Cesare) contro la sua unicità nella città antica, e procede ad una netta sdvínizzazione della *polis* e di Cesare.

L'idea di religione politica non si limita all'antichità: divengono religioni politiche le religioni positive quando vengano decapitate della trascendenza e impiegate in miti temporali secolarizzati come ampiamente accaduto nel XX secolo, quello in cui maggiormente sono divampate le religioni politiche (cfr. in merito gli studi di E. Voegelin e R. Aron). A loro riguardo si può parlare pure di *religioni secolari* nel senso che in esse si realizza una secolarizzazione del messaggio religioso cristiano sulla base di un ateismo messianico: la

⁴[4] Gn 8, 21.

Chiesa come popolo di Dio si muta in 'chiesa politica', nella città santa temporale degli sfruttati e degli oppressi; il corpo mistico di Cristo può essere contraffatto in corpo mistico temporale della razza, della classe, dello Stato. Anche le dottrine pur tanto diverse del comunismo messianico, dello Stato etico, del nazismo possono essere interpretate come religioni politiche intramondane di tipo gnostico, cioè segnate in vario modo dall'immanentizzazione dell'*eschaton* cristiano e legate alla virulenta esplosione moderna del totalitarismo. Esse operano un capovolgimento del rapporto tra teologico e politico come determinato dalla teologia cristiana e, annullando la duplicità della rappresentanza, procedono o ad una unificazione forzata dell'elemento teologico in quello politico, o ad una sua esclusione. Le religioni politiche attivano una risacralizzazione e una ridivinizzazione della politica dopo e contro la sua sdivinizzazione compiuta dal cristianesimo; dopo aver espunto le idee di creazione trascendente e di *eschaton* soprannaturale, le sostituiscono con quelle del processo storico nel quale l'umanità cammina verso la perfezione, guidata da un'élite o classe rivoluzionaria che compendia e rappresenta il futuro dell'uomo.

b) La *religione civile* non intende valere come fede statutaria o rivelata, piuttosto come una fede morale le cui verità vengono assunte a garanzia e animazione del fatto sociale. Non appartenente ai protestanti, o ai cattolici o agli ebrei (per citare le maggiori religioni storiche dell'Occidente), è un insieme di convinzioni, di credenze, tradizioni, eventi passati, «miti civili», che provocano comunicazione simbolica, plasmano il clima civile e l'autocomprensione di una determinata società, producono un'integrazione maggiore di quella proveniente dall'ambito del discorso. Nella religione civile si trasmette l'idea che dove c'è politica si dà sempre il concorso di profondi elementi simbolici. In essi spesso si compie una trasposizione di temi biblici su eventi civili. L'idea di 'religione civile' viene da tempo ripresa e rilanciata forse soprattutto da studiosi laici. Essi ritengono che credenze e valori comuni siano necessari in una società altrimenti destinata alla frammentazione individualistica e al riferimento utilitaristico al *selfinterest*.

La religione civile americana, indagata da R. N. Bellah, non si identifica col cristianesimo né col giudaismo, sebbene vari suoi simboli ne provengano, in particolare il simbolo centrale: Dio. Egli «è menzionato o vi si fa riferimento in tutti i discorsi inaugurali [dei Presidenti USA], tranne che nel secondo di Washington, che è un riconoscimento molto breve (due paragrafi) e fatto per obbligo di convenienza»^{5[5]}. La religione civile, che non dovrebbe sbocciare in una forma di autoadorazione nazionale, esprime la subordinazione della nazione a principi morali che la trascendono e la giudicano, nonché l'idea che esiste una vocazione storica delle nazioni.

Due eventi centrali hanno strutturato la religione civile americana: la Dichiarazione d'Indipendenza (e nello sfondo, più in lontananza, il *Mayflower Compact* del 1620), la guerra

^{5[5]} R. Bellah, *Al di là delle fedi. Le religioni in un mondo post-tradizionale*, Morcelliana, Brescia 1975, 193. Un'enfatica apologia dell'*American civil religion* è nel seguente passo di Albert. J. Beveridge: "Dio non ha preparato i popoli di lingua inglese e quelli teutonici per migliaia di anni per null'altro che mia vana e oziosa contemplazione di se stessi. No. Egli ci fece maestri nell'organizzare il mondo, per stabilire l'ordine dove regnava il caos. Egli ci donò lo spirito di progresso per superare la forza della reazione sulla terra. Ci ha fatto esperti nel governo in modo che potessimo amministrarlo tra i popoli selvaggi e senili. Se non ci fosse una forza come questa, il mondo cadrebbe nella barbarie e nella notte. E tra tutta la nostra razza Egli ha segnato il popolo americano come la Sua nazione eletta per guidare verso la redenzione del mondo".

Alla *civil religion* si avvicina l'«evangelismo politico», nutrito di una visione millenarista del futuro del mondo, incamminato verso un sicuro miglioramento e la crescita della fratellanza umana, e dell'idea che esiste una nazione eletta per la salvezza temporale del mondo. Forme di evangelismo politico moderno hanno alle spalle una miscela di religiosità e di idealismo politico, quale ad es. risplendette nell'opera di Woodrow Wilson.

civile Nord-Sud per l'abolizione della schiavitù. Non tutte le religioni civili si ispirano ai simboli ebraico-cristiani: in Francia per un certo tempo ve ne è stata una ispirata alla rivoluzione francese, oggi spenta, che tentò di instaurare una religione civile anticristiana. In Italia non sembra che abbia mai attecchito una religione civile: anche per questo la convinzione che esista una vocazione storica delle nazioni è da noi debole.

c) La *religione di stato* ha costituito nell'Europa cristiana del passato uno schema diffuso, oggi quasi del tutto superato. Essa sottintendeva un appoggio reciproco fra trono e altare, e in certo modo l'idea che il maggior sostegno della politica fosse la religione, sebbene Machiavelli ed altri avessero sostenuto che l'etica cristiana fosse inidonea e imbellè come etica civica. La formula invece rimane e perfino si espande in numerosi paesi islamici che rispondono al titolo di regni o repubbliche islamiche. A suo tempo ammonì Tocqueville: «quando una religione contrae una simile alleanza [con il potere politico], non temo di dirlo, agisce come potrebbe farlo un uomo: sacrifica l'avvenire in vista del presente e, ottenendo un potere che non le spetta, mette a repentaglio il suo potere legittimo»⁶[6].

d) Ben diverso da quello di religione politica è il concetto di *religione storica e pubblica*: in esso si esprime l'intento della religione di impregnare di sé la vita sociale, di non limitarsi ad una proiezione verso l'aldilà del mondo, bensì di voler riformare i fondamentali rapporti intramondani. Le religioni pubbliche, spesso sorgenti da una rivelazione, si fondano sull'idea che il loro messaggio concerna l'uomo in tutti gli ambiti della vita, e che l'avvenire della politica sia in contatto con loro. Tanto il cristianesimo esclude di essere una religione politica, o una religione nazionale (il Dio cristiano è un «Dio senza Stato»), altrettanto è una religione storica e pubblica, che, sollecitata dalla legge evangelica della sovrabbondanza dello spirituale, tende ad una proiezione sociale. Diversamente dalla fondazione liberale nel privato, il cristianesimo (e in particolare modo il cattolicesimo) è portatore di una capacità di forma di tipo pubblico. Nelle religioni storiche e pubbliche conoscenza trascendente, rivelazione e verità si fanno ragione pratica ed azione storica. Per quanto severamente critico del 'cristianesimo sociale', Guizot intravedeva la potente capacità di influsso pubblico del cristianesimo: "Si parla molto di cristianesimo e di Vangelo, si pronuncia spesso il nome di Gesù Cristo. A Dio non piaccia ch'io fermi lungamente il pensiero su queste profanazioni, odioso miscuglio di cinismo e di ipocrisia...Il cristianesimo non si lascerà deformare e degradare in questo modo. Non c'è niente di più anticristiano delle idee, del linguaggio, dell'attività degli attuali riformatori dell'ordine sociale. Se il comunismo e il socialismo prevarranno, la fede cristiana perirà. Se la fede cristiana fosse più potente, ben presto il comunismo e il socialismo non sarebbero che oscure follie"⁷[7].

e) Un ulteriore paradigma del rapporto tra religione e politica è rappresentato dalla *separazione*, praticata da alcuni secoli in Occidente in specie rispetto al cristianesimo quale fede storica e pubblica. È questo il modello del liberalismo classico e del neoliberalismo, i cui argomenti conoscono oggi una notevole ripresa, specialmente in ambito anglosassone. Vari filosofi americani di chiaro orientamento liberale (Dworkin, Ackerman, Rawls) sostengono che la libertà, l'eguaglianza, la tolleranza, tipici delle democrazie liberali, siano meglio garantiti là dove la religione sta nello sfondo ed è esclusa dagli affari pubblici. Tra religione e politica è perciò da auspicare un «muro di separazione» secondo l'espressione di Thomas Jefferson, poiché i principi di giustizia impongono di trattare gli individui come persone libere, ragionevoli e responsabili, prescindendo da ogni credo e da ogni pratica religiosa⁸[8]. Nel momento in cui lo Stato promuove la *libertà* religiosa

⁶[6] A. De Tocqueville, *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Milano 1992, p. 298.

⁷[7] Guizot, *Della democrazia in Francia*, Roma 1972, p. 181s.

⁸[8] Gli Usa appaiono come una repubblica secolare che garantisce a tutti la libertà religiosa, ma al contempo impregnata di una forte ispirazione cristiana. Nel 1947 il giudice Hugo Black formulò il criterio secondo cui il governo federale e i singoli stati non possono "istituire una chiesa ufficiale o emanare leggi che aiutino una o tutte le religioni o preferiscano una singola religione rispetto alle altre". Tuttavia l'indubbio regime (o muro) di separazione introdotto dalla Costituzione americana concerne il rapporto Stato-Chiesa, non quello fra

tutelando la libertà di credere e di praticare la propria religione, l'*uguaglianza di trattamento* non privilegiando una religione rispetto all'altra, e la *neutralità* non intervenendo nella vita religiosa, favorendo o sfavorendo la religione come tale, un liberale separatista si dichiara soddisfatto. Tuttavia la sua posizione rimane manchevole, poiché non contempla la *cooperazione per il bene comune* fra società civile statale e società religiosa, presente invece nella revisione del Concordato italiano (1984) la quale, aggiungendo qualcosa di notevole allo schema separatista, lo oltrepassa e lo supera.

Il separatismo disconosce il valore civico che la religione può avere per la stessa democrazia nel momento in cui la prima è in grado di far nascere quelle virtù civiche di solidarietà, impegno per la comunità, interesse per l'altro e il bene pubblico, senza le quali una democrazia non può vivere. Lo schema della privatizzazione della religione può essere di impedimento ad uno sviluppo di queste virtù. Inoltre il modello della separazione, benché si dichiari neutrale, rischia di farsi portatore di una visione laicista della società e dunque di non trattare in modo uguale tutti i membri della società, discriminando quanti sono portatori di una visione religiosa e aderiscono ai principi di una società liberaldemocratica. Rischia infine di dimenticare che molte nefandezze sono state compiute non da fanatismi religiosi, ma da ideologie irreligiose (fascismo, comunismo).

Intermezzo sulla laicità

Il "perché non possiamo non dirci cristiani" e il "perché non possiamo non dirci laici" significano la stessa cosa, da quando Cristo col "date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio", ha introdotto la questione della laicità: così sembrano pensare alcuni maestri di laicismo. Sono nel giusto? Certo, col cristianesimo venne introdotta la duplicità della rappresentanza (spirituale e temporale) al posto dell'unità ieropolitica della città antica in cui si congiungeva in un solo vertice (nell'imperatore che era anche pontefice) la rappresentanza sacrale e quella civile. La diversità cristiana apparve un attentato di colossali dimensioni alla politica poiché, introducendo la laicità sconosciuta alle culture antiche, apriva inedite possibilità di dissidio. Quasi superfluo richiamare l'aspra dialettica fra cristianesimo e Impero romano, tra il papato e il Sacro Romano Impero, la lotta per le investiture, i guelfi e i ghibellini, e via discendendo sino alle ideologie intramondane e totalitarie.

Qualcosa non funziona però nell'interpretazione laicista della frase di Gesù, poiché quest'ultima dice non solo che occorre marcare i confini fra Dio e Cesare, ma che occorre *dare*. Il risuonare di tale verbo cambia la prospettiva della semplice separatezza fra Dio e Cesare. Il dare a Cesare quanto è necessario: giustizia, pace, diritti, rispetto, è qualcosa di grande. Ma Cesare non è Dio. Cesare può essere patria temporale, ma non è patria definitiva per alcun uomo. Il dare a Cesare implica, perché sia autentico e pieno, il dare a Dio quanto è necessario e salutare. Dare solo a Cesare senza dare a Dio è l'inizio della rovina. L'equivoco laicistico sta nel dare a Cesare senza voler dare a Dio. Il versetto evangelico domanda un doppio dare, e l'uno non può stare senza l'altro.

Che cosa significa dare a Dio? Varie cose, fra cui evidenzio tre aspetti. A) La frase di Gesù viene pronunciata in rapporto ad una domanda vertente sulla moneta in cui è impressa l'effigie di Cesare e con essa l'autorità politica di cui Cesare è immagine ed espressione. Ma se l'immagine di Cesare appartiene a Cesare, non dovrà dirsi che l'uomo, il cui carattere essenziale è di essere *imago Dei*, appartiene a Dio? Come la moneta e l'immagine di Cesare appartengono a Cesare, così la persona umana appartiene a Dio, non allo Stato. Con la frase di Gesù è posto, insieme con la fondazione della laicità con cui fa tutt'uno, il principio della indisponibilità e della trascendenza della persona che costituisce il cardine di ogni politica

religione e politica, come fra i molti ben vide sin dal primo momento Tocqueville. Ed era questa presenza forte della fede cristiana nella vita pubblica che fece dire a Maritain che forse una nuova cristianità postmoderna sarebbe nata in America (cfr. il suo *Riflessioni sull'America*). Se la costituzione americana non menziona il nome di Dio, il popolo americano si considera religioso e una sua parte vorrebbe aggiungere un emendamento che, abolendo il 'muro di separazione', dichiara che gli Stati Uniti sono una nazione cristiana", vedi E. Gentile, *Chi piccona il muro di Jefferson*, Il Sole-24Ore del 6 marzo 2005, p. 35.

degnata di questo nome; e perciò anche della trascendenza della persona rispetto alla scienza e alla tecnica ed alle loro eventuali intenzioni manipolative; B) in secondo luogo nel detto evangelico è inclusa la possibilità d'influenza della religione nella sfera pubblica, poiché Dio sta sopra Cesare, diversamente dal postulato liberale canonico secondo cui la fede è un mero fatto privato. Il cristianesimo merita forse rispetto a patto che si rintani nell'ultimo angolino che il pensiero laicista gli assegna: la coscienza individuale (dico 'forse', perché talvolta sembra che l'unico pregiudizio accettabile oggi sia quello anticristiano). La libertà della religione diventa spesso libertà dalla religione. Ci si è poi accorti che esisteva un serio problema, ossia che lo Stato laico riposa su fondamenti che non può garantire, e che possono essere garantiti solo se nella società civile circola una robusta linfa etica e una cultura intellettuale di rispetto, giustizia, libertà che lo Stato da solo non può garantire. C) A partire dal detto di Gesù la tradizione cristiana ha eliminato l'idea della *teocrazia politica* ed ha fondato la secolarità della politica e dello Stato, in cui i cristiani vivono con cittadini di altre convinzioni: "La fede cristiana fa distinzione fra questa forma secolare e il Regno di Dio, che come realtà politica non esiste e non può esistere in quanto tale su questa terra, ma vive nella fede, nella speranza e nella carità e deve trasformare il mondo dall'interno...lo Stato laico è un esito della decisione cristiana fondamentale, anche se è stata necessaria una lunga lotta per comprenderne tutte le conseguenze"⁹[9].

Occorre dunque andare alla ricerca del migliore modello di laicità. Forse sarebbe quello europeo o addirittura quello francese? Tocqueville aveva intuito il problema e colto la soluzione dove essa era: in America: essa dice che in America, entro la separazione fra Stato e Chiesa, la religione è fondamento indipendente della politica e che essa "contribuisce potentemente alla conservazione della repubblica democratica negli Stati Uniti". La religione non come elemento della politica, ma come ispirazione necessaria di ogni passabile vita democratica: in tal modo la religione non diviene *instrumentum regni*, ma *seminarium reipublicae*, forza di vivificazione e d'ispirazione.

Il mondo storico in cui si è potuta formare la convinzione che ogni volto possiede dignità e destino di uomo, non è il mondo come cosmo né quello dell'umanità precristiana, ma la civiltà uscita dal cristianesimo. I diritti dell'uomo, partiti ben prima del 1789, si sono sviluppati in occidente e non potevano svilupparsi altrove, anche quando erano innalzati da esponenti di un cristianesimo laicizzato senza chiesa, adoratori della dea ragione, ma non privi di un sentimento dell'umano.

I nuovi termini del problema della laicità segnalano l'insufficienza della pur importante distinzione fra ultimo e penultimo. A lungo si è detto: lasciamo alla sfera intima della coscienza, alle libere scelte individuali le questioni ultime, neutralizziamole nell'arena pubblica e concentriamoci sui problemi penultimi dove sarà più agevole trovare un accordo. Ora ci si accorge che questa posizione non regge, che il perenne e spesso lamentoso richiamo alla tolleranza come medicina sempre e comunque valida rischia di essere vano, perché i problemi con cui dobbiamo confrontarci richiedono una determinazione che vada oltre il procedurale. La scomoda realtà è che entro il penultimo nascono problemi che interessano in pieno l'etica, l'antropologia, il diritto pubblico. E se interessano il diritto pubblico, è perché questo si trova dinanzi a problemi di principio dove la sola tolleranza teoretica (fatta salva quella pratica) e la pura mediazione politica non sono sufficienti, essendo le questioni di principio senza punto medio. Diversamente dagli interessi che hanno un prezzo e ammettono perciò un punto medio, i principi possiedono una dignità e non si prestano alla mediazione.

[9] J. Ratzinger, "L'Occidente, l'Islam e i fondamenti della pace", Vita e Pensiero, n. 5, ottobre 2004, p. 29.

Tutto ciò si scarica con violenza sul diritto, dove la soluzione che oggi cerca di imporsi è che l'altro debole e inapparente (leggi ad es. l'embrione) non ha vero volto d'uomo ed è senza qualità.

Lo Stato laico non può garantire i propri fondamenti, poiché essi riposano in ultima istanza sulla legge naturale, che è una legge *morale* e che solo una compatta ignoranza può far confondere con una legge cosmologica o naturalistica. Quando Locke scriveva sui diritti umani aveva un'intuizione nitida di questo e altrettanto Maritain nel XX secolo. Non invece oggi i neoliberali, che da un lato si lamentano con buoni motivi che la faccenda dei diritti sia un supermercato dove ciascuno reclama a ragione o più spesso a torto il suo, e dall'altro si limitano a richiamare l'autonomia kantiana consistente nel rispettare le leggi che liberamente ci si è dati: ma quale legge fondamentale possiamo darci se non quella che è inscritta in noi? Che la legge civile debba essere intesa come l'espressione di un accordo fra i cittadini non è soluzione sufficiente, poiché la maggioranza volta a volta egemone può decidere qualsiasi ignominia, se non esistono criteri che antecedono il diritto positivo. La soluzione dell'autonomia kantiana, espressione di un cristianesimo laicizzato, poteva funzionare al suo tempo in cui il codice morale accettato era quasi identico a quello dell'etica cristiana e ritenuto universale (vedi Voltaire e in genere l'illuminismo). Ma oggi, quando l'universo etico si è sbriciolato in un pluriverso morale dove ciascuno legifera per se stesso? quando esistono solo individui solitari, pronti a pensarsi come assoluti?

Né basta invocare la pur legittima differenza fra diritto e morale, fra reato e colpa, un tema noto in tutte le epoche, poiché la loro distanza è modesta, e la loro divaricazione non può essere spinta oltre un punto varcato il quale la società esplode. Il diritto deve accettare in molti aspetti di esprimere non la volontà della maggioranza ma i valori dell'etica: non possiamo neppure lontanamente immaginare un diritto positivo che chiuda gli occhi sul furto, l'assassinio o sulla dissoluzione della famiglia. Verrebbe in più perduto un compito primario della legge, il suo valore 'pedagogico' nella formazione del buon cittadino, verso cui il laicismo attuale è alquanto sordo.

Democrazia e cristianesimo

Quanto al rapporto fra democrazia e cristianesimo, non sosterrò che vi sia un nesso intrinseco fra i due per l'eterogeneità fra politica e religione, ma che: a) si dà notevole affinità fra l'antropologia personalistica coerente col cristianesimo e la democrazia; b) il linguaggio cristiano custodisce ed esprime ragioni che il discorso pubblico democratico non può ignorare, nel senso che la ragione secolare dovrebbe essere disponibile ad ascoltare quanto promana dalla semantica biblica di liberazione. La cosa sarà tanto più possibile quanto più si percepirà la forza di universalizzazione del messaggio religioso e il suo nesso con gli ideali moderni di universalismo etico, giuridico, politico, di unità della famiglia umana.

Un'obiezione frequente all'idea di un'ispirazione religiosa della democrazia è che le leggi devono possedere validità *erga omnes* e non possono valere per tutti sulla base di ragioni religiose cogenti solo per una parte della cittadinanza. Un argomento in genere specioso perché, almeno in Occidente, le posizioni sui contenuti della legge civile avanzate da cittadini che si riconoscono in una base religiosa non sono motivate religiosamente ma razionalmente ed eticamente. Se ci si interroga sulla questione dell'embrione, la difesa della sua appartenenza al genere umano, il suo essere 'qualcuno' e non 'qualcosa' e di conseguenza il suo essere titolare di diritti, non è un tic del club cristiano o cattolico, come si dà a credere dando prova di mistificante rozzezza, ma l'esito di un argomento motivato, controllabile e razionale.

Il problema del rapporto fra democrazia e cristianesimo è un aspetto di quello fra politica e religione, che costituiscono due realtà profondamente diverse. Al centro dell'essenza della religione si trovano le idee di Dio, dell'uomo e della loro relazione; dell'infinito e del finito; della salvezza, della responsabilità, della colpa e del perdono. Al centro della politica sta la ricerca della buona vita terrestre della persona e della comunità, e della liberazione dai gravi mali della condizione umana: miseria, tirannia, malattia, ignoranza. Ma dalla eterogeneità di natura fra religione e politica non discende affatto la loro estraneità. Le riflessioni seguenti

vorrebbero anzi mostrare l'indispensabilità del Vangelo per la democrazia: su piano storico sembra difficile ritenere evento del tutto fortuito che la democrazia sia nata e si sia sviluppata in Occidente, in Paesi di antica tradizione cristiana, dove oggi convivono un cristianesimo militante e un umanesimo laicizzato, che non può però del tutto nascondere le sue antiche origini religiose. Anche coloro che giudicano negativamente la democrazia non potrebbero mettere in dubbio questo evento. Ciò stimola a domandare se non esista un rapporto fondamentalmente amico fra democrazia e cristianesimo, di modo che il loro positivo incontro sia una necessità per la prima.

Tocqueville, Bergson, Maritain su democrazia e cristianesimo

Il problema del nesso tra democrazia e cristianesimo, che naturalmente non poteva porsi per la democrazia degli antichi, è moderno, addirittura quasi recente. Nasce come questione controversa durante la Rivoluzione francese, in cui il giacobinismo esprime una valenza fortemente secolarizzata e talvolta anticristiana, mentre da altre parti si conia l'espressione, che avrà un lungo avvenire, di "democrazia cristiana", intendendo con questo termine non uno schieramento politico quanto piuttosto una concezione della società e della democrazia¹⁰[10]. Esamineremo le idee di tre autori: Tocqueville, Bergson, Maritain. Il secondo e il terzo sono forse più profondi; il primo, in virtù forse del suo costante passare dalla sociologia alla storia, alla scienza politica, risulta stimolante.

1) Tocqueville coglie con sicuro intuito l'importanza della religione per la politica. Prendendo contatto intorno al 1830 con la democrazia americana, egli constatava come la religione vi costituisse in certo modo la più importante fra le istituzioni sociali, e ciò non perché fornita di potere temporale, ma perché libera da esso. Il suo liberalismo intendeva riconciliare lo spirito di religione con quello di libertà: "Je montrerai franchement ce goût de la liberté et ce désir général de la voir se développer dans toutes les institutions politiques de mon pays. Mais, en même temps, je professerai un si grand respect pour la justice, un sentiment si vrai d'amour de l'ordre et des lois, un attachement si profond et si raisonné pour la morale et les croyances religieuses, que je ne puis croire qu'on n'aperçoive pas nettement en moi un libéral d'une espèce nouvelle et qu'on me confonde avec la plupart des démocrates de nos jours"¹¹[11]. E in un'altra lettera allo stesso amico egli precisa quello che sarà il suo programma: mostrare che la separazione delle idee di morale, religione, ordine da quelle di libertà ed uguaglianza - proprie della democrazia - non è essenziale. Esse sono idee che "si connettono fra loro con un legame necessario e in modo tale che ciascuna si indebolisce separandosi dalle altre". Viene così rivendicata l'"utilità" o forse anche la necessità della religione per la stessa vita politica, posizione che rimarrà centrale nella complessa interpretazione tocquevilliana della democrazia. Per l'autore francese l'opportunità di rendere a Cesare quello che è di Cesare si collega e in certo modo dipende dalla necessità prioritaria di rendere a Dio ciò che è di Dio. E forse così l'uomo

¹⁰[10] Nel 1791, intervenendo ai lavori dell'Assemblea Costituente, il vescovo di Lione Lamourette parlò dei "luminosi principi della democrazia cristiana". Oltre mezzo secolo dopo Frédéric Ozanam scriveva all'amico Foisset: "Ho creduto, e ancora credo, alla possibilità di una democrazia cristiana, anzi, non credo ad alcuna altra cosa, politicamente parlando", citato da P. Letamendia, *La démocratie chrétienne*, "Que sais-je?", Vendôme 1977, p. 3 s.

¹¹[11] Lettera a Eugène Stoffels, 24 Juillet 1836, *Oeuvres complètes* (Beaumont), t.V, p. 429 s.

democratico potrà non dimenticare che la politica ha a che fare con il potere e spesso col male¹²[12].

Tocqueville aveva individuato nella maggior forza del vincolo sociale il carattere specifico delle società aristocratiche dell'*ancien régime* rispetto a quelle democratiche. Si poneva perciò la questione di individuare il vincolo capace di tenere insieme le singole libertà in democrazia. Ora la religione (il cristianesimo) segna il vero limite che permette alla libertà democratica di non essere nemica di se stessa, di non mutarsi in licenza: "Come potrebbe salvarsi la società quando, allentandosi il legame politico, non si restringe quello morale? Come fare di un popolo il padrone di se stesso, se non è sottomesso a Dio?"¹³[13]. La religione e la morale aiutano la società ad essere una comunità unita e perciò a durare nel tempo, contando sulla solidarietà degli animi e sormontando l'azione piuttosto separante e disgregante degli interessi in conflitto.

Tocqueville si mostrò spesso scettico verso morali sprovviste di ogni fondamento religioso, ritenendo che la rivoluzione fosse incapace di produrre società, e che questa invece nascesse, anche in democrazia, da una *tradizione* di valori morali comuni. Essa non può essere pensata senza il teismo, senza una precomprensione di Dio, perché tutte le azioni umane, anche minime, sono ispirate da tale precomprensione e da un'idea del nostro destino: colpirle è ferire la sorgente stessa di ogni azione, è capovolgere ogni prassi: il marxiano capovolgimento (*Umwälzung*) della prassi ha nell'ateismo la sua sorgente più profonda e radicale. "L'incredulità è un accidente, la fede sola è lo stato permanente dell'umanità... Tutte le religioni traggono dall'uomo stesso un elemento della loro forza che non può mai venir meno, poiché nasce da uno dei principi costitutivi della natura umana"¹⁴[14]. Il grande merito della religione è di offrire idee sottratte all'oscillare dell'opinione su Dio, sull'uomo e sui doveri. Essa è inoltre idonea alla democrazia, perché ponendo gli uomini sotto l'unica paternità divina, soddisfa l'esigenza democratica dell'uguaglianza.

Nel sostenere il necessario incontro fra religione e libertà, un programma non lontano dal "Dieu et la liberté" di Lacordaire, Tocqueville così concludeva: "Dal canto mio, non credo che l'uomo possa mai sopportare insieme una completa indipendenza religiosa e un'intera libertà politica; e sono portato a pensare che, se egli non ha fede, bisogna che serva, e, se è libero, che creda"¹⁵[15].

2) Bergson ha posto, in pagine ormai classiche di *Le due fonti della morale e della religione*, il problema della democrazia e del suo nesso con il Vangelo. In quest'opera morale e religione sono individuate come gli elementi costitutivi fondamentali delle società, sia di quelle chiuse come di quelle aperte. Nelle prime vige una moralità statica che, insieme con la religione, integra i membri del gruppo sociale. Le sue parole d'ordine sono: disciplina, routine, *dressage*. Il passaggio dalla società chiusa a quella aperta avviene sotto l'impulso degli eroi della vita morale, che spezzano i legami della routine e del gruppo, e che creano

¹²[12] Un sicuro interprete del pensiero tocquevilliano osserva che "la stretta connessione tra libertà politica e soggezione al dogma religioso, così che la prima si potenzi attraverso la seconda, è certamente una dei nodi complicati del pensiero dell'Autore", F. M. De Sanctis, *Tempo di democrazia*, ESI, Napoli 1986, p.305 s.

¹³[13] *La democrazia in America*, p. 296.

¹⁴[14] *Ivi*, p. 298.

¹⁵[15] *Ivi*, p. 438.

una nuova moralità di movimento, di vita, di liberazione, di marcia in avanti. La società aperta è abitata dall'amore, non dal timore, e da un'etica di convinzione e di oltrepassamento che mira alla gioia nella comunicazione con Dio e con le creature.

Dalla società chiusa alla società aperta non si passa per via di semplice allargamento, ma solo sotto l'impulso della morale aperta e della religione aperta: secondo Bergson tale passaggio fu dovuto al cristianesimo e alla sua idea della fraternità universale, che implica l'uguaglianza dei diritti e l'inviolabilità della persona. Nel quadro di tale passaggio si colloca il moto verso la democrazia, che "è d'essenza evangelica e ha per motore l'amore"¹⁶[16]. Questo spiega perché l'umanità sia arrivata tardi alla democrazia, dal momento che le città antiche, fondate come erano sulla schiavitù, ne conoscevano solo un simulacro. Essa è la forma politica della società aperta: "La democrazia di tutte le concezioni politiche è, in realtà, la sola che trascenda, almeno nelle intenzioni, le condizioni della «società chiusa»". La divisa tipica di una società democratica: libertà, eguaglianza, fraternità, si allontana nettamente da quella di una società non democratica o chiusa: autorità; gerarchia; fissità; dove si dà una corrispondenza termine a termine nell'opposizione. Nella formula democratica è il terzo che toglie la contraddizione spesso segnalata tra i primi due. Secondo Bergson perciò la fraternità è l'essenziale del credo democratico, che esige un elemento religioso: "Le obiezioni derivanti dal vago della formula democratica provengono dal fatto che ne è stato misconosciuto il carattere originalmente religioso"¹⁷[17]. Perciò essa richiede un grande sforzo in senso inverso alla natura.

3) La filosofia della democrazia di Maritain ha operato, insieme con quella di Bergson, un notevole rivolgimento: ha dissociato la teoria democratica dalle radici roussoiane e illuministiche a cui era stata largamente connessa, e l'ha innestata sul terreno del cristianesimo: la vera cultura per la democrazia si ispira al Vangelo, non a Rousseau. La democrazia è una manifestazione temporale del fermento evangelico¹⁸[18].

Il filosofo francese chiarisce che il cristianesimo come via per la salvezza non sia necessariamente legato alla democrazia, poiché il dogma cristiano non obbliga ad essere democratici. E' invece la democrazia che ha bisogno del cristianesimo, di quell'ispirazione evangelica che opera come speranza storica ed energia storica nel mondo, eventualmente anche nelle vesti di un cristianesimo laicizzato, e che si distingue dal cristianesimo come credo religioso volto alla vita eterna. Per questo Maritain auspicava che l'ispirazione cristiana e l'ispirazione democratica potessero incontrarsi, riconoscersi e riconciliarsi. Egli riteneva che i principi più fondamentali della filosofia politica umanista e democratica provenissero dalla secolare opera di lievito svolta dall'ispirazione evangelica nella coscienza profana: il senso del progresso, la conquista della libertà, la dignità della persona umana, i suoi diritti, la fede nella giustizia come base incrollabile della vita sociale, il valore del popolo, la comunione con lui, l'uguaglianza umana, la connessione tra politica e morale, la legge dell'amore fraterno, il diritto come struttura della società politica, e l'origine da Dio dell'-

¹⁶[16] *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, Paris 1963, p. 1251.

¹⁷[17] *Ivi*, p. 1214 e 1215.

¹⁸[18] "La democrazia è legata al cristianesimo ed è sorta nella storia umana come manifestazione temporale dell'ispirazione evangelica", *Cristianesimo e democrazia*, Vita e Pensiero, Milano 1977, p. 30. "Lo stato d'animo democratico non solo deriva dalla ispirazione evangelica, ma non può sussistere senza questa ... L'avvento duraturo di uno stato d'animo democratico e di una filosofia democratica della vita richiede che le energie evangeliche compenetrino l'esistenza profana", *ivi*, p. 53.

autorità. Tutto ciò costituisce la filosofia umanista e democratica dell'uomo e della società, la più rispondente allo spirito *naturaliter* cristiano. Svolgendo la dottrina del bene comune, dei diritti dell' uomo, dell' autorità, Maritain ha formulato una giustificazione della democrazia, che non sempre si riscontra in suoi fautori.

Queste posizioni sono l'approdo maturo della sua filosofia della democrazia. Nelle prime opere (*Antimoderno* e *Tre riformatori*) si incontra una critica secca delle democrazie moderne, o meglio dei miti e della cultura da cui esse nascono e che per Maritain sono soprattutto la cultura roussoiana, i "dogmi massonici" del Progresso necessario e dell'Ottimismo umanitario, la divinizzazione dell'individuo e la dimenticanza della persona.

Essendo per Maritain indiscutibile la specificazione etica della democrazia, l'originario diritto del popolo all'autogoverno non è mai il diritto di decidere qualunque cosa: diciamo che i due momenti "governo del popolo" e "governo per il popolo", ossia il momento dell'espressione della volontà popolare e quello dei contenuti e fini dell'azione politica, sono tenuti in equilibrio. Se valesse solo il primo, avremmo soltanto una rivendicazione di autonomia con un punto interrogativo sul problema del bene comune; se solo il secondo, saremmo al di fuori della democrazia.

Nello studio del nesso fra cristianesimo e vita civile il filosofo francese ha appunto cercato l'intesa fra principio democratico e fermento cristiano, a lungo assente nella modernità, mettendo in luce che non è il cristianesimo ad aver bisogno del 'trono' o della protezione del potere civile, ma la politica e la società ad aver bisogno dell'ispirazione e dell'animazione cristiana. Differentemente da una diffusa versione del liberalismo attualmente favorita anche da cristiani, che ritengono che la società libera debba essere vuota, ossia priva di principi sostanziali e al massimo dotata di criteri procedurali che delimitino i confini dell'agire, Maritain suggerisce che una società libera, giusta, democratica non possa fare a meno di valori sostanziali, ad es. quelli incorporati nei diritti dell'uomo. L'idea di poter gestire una società solo in base a regole procedurali e formali rimane una chimera cui si cede sconsideratamente. Se la scelta dei fini privati è giusto che venga lasciata alle deliberazioni dei singoli, la vita sociale non può basarsi sull'esclusiva negoziazione dei mezzi che reciprocamente ci prestiamo, e la cooperazione sociale non può avanzare se non è retta da valori condivisi e quindi anche da una certa condivisione di scopi. L'equivoco di Hayek, riprodotto dai suoi seguaci, consiste nel ritenere possibile una valida collaborazione sociale, solo interagendo secondo mezzi. Un esame più accurato mostra agevolmente che la realtà è diversa e che ogni società libera e giusta incorpora principi sostanziali di valore morale e politico, ad es. indicati nella Carta costituzionale e nell'adesione ai diritti umani, e una certa unità di scopi.

"Sarebbe una follia e un grave disastro rifiutare, in una reazione cieca contro gli errori del XIX secolo, con la democrazia anarchico-individualista anche la democrazia comunitario-personalistica"¹⁹[19], anche se il nostro autore ritiene che questo ultimo tipo di democrazia richiederà per realizzarsi pienamente l'apporto della semantica biblica sull'uomo e la liberazione. Elaborando questi aspetti Maritain è diventato, secondo la felice espressione di E. Borne, non il filosofo della democrazia cristiana, ma il filosofo cristiano della democrazia. Illustrando la convergenza tra sentimento cristiano e democrazia personalista, Maritain sostiene che la fede nell'Assoluto è garanzia contro la creazione di falsi assoluti terreni e contro atteggiamenti totalitari: si tratta di tesi contraria a quella di Kelsen, per il quale chiunque ritiene di conoscere la verità cercherà di imporla agli altri e non potrà essere un democratico. Rispondendo, Maritain qualificherà come

¹⁹[19] J. Maritain, *Per una politica più umana*, Morcelliana, Brescia 1968, p. 39.

barbara e sbagliata tale posizione, aggiungendo: "Non c'è tolleranza reale e autentica se non quando un uomo è fermamente e assolutamente convinto di una verità, o di quella che ritiene una verità, e quando, nel medesimo tempo, riconosce a quelli che negano questa verità il diritto di esistere e di contraddirlo e quindi di esprimere il loro pensiero, non perché siano liberi nei confronti della verità, ma perché cercano la verità a modo loro e perché rispetta in essi la natura umana e la dignità umana, e quelle risorse e quelle sorgenti vive dell'intelligenza e della coscienza che li rendono, in potenza, capaci di attingere anche loro la verità che egli ama, se un giorno arriveranno a vederla"²⁰[20].

Si tratta di edificare una *entente cordiale* fra cristianesimo e vita civile, riconoscendo l'apporto positivo del primo alla seconda e superando la soluzione del loro necessario scontro o quella dell'indifferenza reciproca. Nel rifiutare la soluzione dello scontro su cui scrive significativamente: "Non c'è una guerra fra religione e democrazia né deve esserci. Sotto questo aspetto il liberalismo politico si allontana profondamente dal liberalismo illuminista, e lo respinge. Diversamente da questo, esso non attacca l'ortodossia cristiana",- J. Rawls non aderisce allo schema dell'*entente*, ma rimane prossimo alla neutralità fra religione e democrazia, che semmai può trovare un esito non neutrale in quella che egli chiama la cultura di sfondo²¹[21].

In Maritain è invece esplicito il riconoscimento dell'influsso positivo del cristianesimo sulla vita democratica e sulla 'fede secolare democratica': "questa ha preso forma nella storia come un effetto dell'ispirazione del vangelo che ha suscitato le potenzialità 'naturalmente cristiane' della coscienza secolare comune"²²[22]. Per Rawls il modello della ragione pubblica non è la ragione secolare intesa come ragione programmaticamente non-religiosa, non è neppure la ragione ispirata religiosamente, ma la ragione neutrale, mentre per Maritain il modello è la ragione volta al civile e nutrita religiosamente, nel senso che un importante lievito di liberazione temporale si trova nel messaggio evangelico, pur nella chiara eccedenza del *kerygma* rispetto ad ogni realizzazione storica. Dunque il suo modello di ragione pubblica è una ragione laica, evangelicamente ispirata. Tale assunto non significa perseguire l'egemonia della propria religione o coltivare la speranza di assicurarle pieno successo e influenza, ma di mettere l'ispirazione del cristianesimo e la sua forza di lievito al servizio non strumentale della pace e del progresso civile. Non si tratta di formare una *lobby* cristiana, ma di attingere dal Vangelo ispirazione, spirito di servizio e di rinnovamento senza - si badi bene - rendere il cristianesimo la 'religione civile' di una società secolarizzata che va per la sua strada, e che pur sente il bisogno di una spruzzata di solidarietà per oliare i suoi ingranaggi.

Mirando al vigore della vita morale e delle virtù, il lievito evangelico raggiunge la vita democratica nel suo punto più nevralgico. Contrariamente all'asserto del materialismo storico, *l'anatomia della società civile è l'etica, non l'economia politica*. Chi riesce a migliorare il comportamento morale delle persone adempie il compito più importante nella società. Non ve ne è nessuna che, per quanto dotata di istituzioni molto elaborate, possa sussistere in maniera decente e costituire una *res publica* accettabile, se i suoi cittadini cedono troppo ai vizi e allo scatenamento delle passioni. Inoltre nel rapporto con la società civile il

²⁰[20] *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1976, p. 64. "La démocratie doit son existence au christianisme. Elle est née le jour où l'homme a été appelé à réaliser dans sa vie temporelle la dignité de la personne humaine, dans la liberté individuelle, dans le respect des droits de chacun et par la pratique de l'amour fraternel à l'égard de tous", R. Schuman, *Pour l'Europe*, Paris 1963, p. 56. In un progetto di *Dichiarazione dei doveri verso l'essere umano* così si esprimeva S. Weil: "Vi è un'obbligazione verso ogni essere umano per il solo fatto che si tratta di un essere umano, senza che abbia ad intervenire alcuna altra condizione... Questa obbligazione è eterna, perché risponde al destino eterno dell'essere umano. Solo l'essere umano ha un destino eterno. La collettività umana non ne ha alcuno", *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949, p.13.

²¹[21] "Un riesame dell'idea di ragione pubblica", in *Il diritto dei popoli*, cit., p. 234.

²²[22] J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, Marietti, Genova-Milano 2003, p. 112.

cristianesimo non si limita agli accordi di vertice: opera *entro e col* popolo, attento alla struttura pluralistica delle formazioni sociali intermedie fra cittadino e Stato, onde dar vita ad una democrazia dei cittadini, lontana dal miraggio di una democrazia senza cittadini e senza popolo, come lo sono state le cosiddette "democrazie popolari". Vengono così creati centri di attività sociale e contropoteri diffusi.

Commiato

I fondamenti religiosi e laici della democrazia sono in certo modo inclusi nel dialogo fra ragione e fede, e nella purificazione che esse si apportano reciprocamente e che operano anche verso la democrazia. La ragione quale partecipazione finita ma reale del Logos è chiamata ad esercitare un controllo purificante delle deviazioni e delle patologie, che secondo i tempi possono assediare la coscienza religiosa e renderla succube di allucinazioni e di tentazioni impure. Reciprocamente la ragione, quella decentrata dal reale che facilmente cede all'hybris e alla volontà di potenza, è purificata dalla fede, se non nega di poter apprendere da essa i modi con cui frenare la sua tendenza a diventare distruttiva. Un tale rapporto fra razionalità secolare e razionalità di fede si palesa come fondamentale per l'avvenire della democrazia per vari motivi, fra cui il fatto che esse oggi incidono sulla situazione mondiale in modo più intenso di qualsiasi altra espressione spirituale nel mondo. La loro cooperazione può favorire un processo di purificazione e di dialogo universali, facendo emergere ciò che è comune, ossia valori e norme che stanno alla base del convivere umano e che lo tengono coeso. Fra questi la religione: il ferro fu costruito per abbreviare la vita, l'altare fu fatto per custodirla²³[23].

Secondo Habermas una filosofia conscia della sua fallibilità "insiste per differenziare – in modo generico, ma non certo in senso peggiorativo – il discorso secolare che ha la pretesa di essere accessibile in generale, e il discorso religioso, dipendente dalla verità di fede. Diversamente che in Kant e in Hegel, questa delimitazione grammaticale non si collega alla pretesa della filosofia di determinare essa stessa - oltre al sapere mondano socialmente istituzionalizzato – cosa sia vero e cosa sia falso nel contenuto delle tradizioni religiose. Il rispetto (*Respekt*), che va di pari passo con questa astensione di giudizio, si fonda sull'attenzione (*Achtung*) nei confronti di persone e modi di vita che attingono la loro integrità e la loro autenticità in primo luogo da convinzioni religiose. Ma il rispetto non è tutto, la filosofia ha motivi per relazionarsi alle tradizioni religiose con una *disponibilità ad apprendere*"²⁴[24].

I vari spunti qui raccolti puntano verso la ricerca di un nuovo umanesimo, disponibile ad accogliere aspetti dell'ideale laico-illuministico con la sua insistenza sulla capacità dell'uomo di progredire, e nello stesso tempo realmente operante nell'inserire e vivificare tutto ciò attraverso il suo innesto nella radice trascendente: un passo innanzi perciò rispetto all'umanesimo antropocentrico e separato in cui tuttora si avvolge non piccola parte del discorso contemporaneo sull'uomo, ed una prossimità ad una delle maggiori intuizioni più volte avanzate da A. Solgenitsin.

Annesso I – Sul problema teologico-politico

Nella modernità numerosi pensatori, da Machiavelli a Hobbes e Kant, da Hegel a Marx, hanno elaborato una fondazione dell'ordine politico in chiave esclusivamente umana e intramondana, rendendo marginale il problema teologico-politico sino ad allora nucleo notevole della Scienza politica. Uno degli artefici di questa rivoluzione fu Spinoza, all'origine di molte correnti in cui la politica è affrancata dalla religione, nonostante il titolo del *Tractatus theologico-politicus*. Lo spinozismo come radice della modernità politica è la tesi di L.

²³[23] Gli aspetti qui elaborati ricevono ampio svolgimento nelle seguenti opere: 1) *Le Società liberali al bivio*, Marietti, Genova 1991; 2) *Oltre l'illuminismo*, Ed. Paoline, Milano 1992; 3) *Religione e vita civile*, Armando, Roma 2002, 4) *L'azione umana*, Città Nuova, Roma 2003.

²⁴[24] J. Habermas, "I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale", *Humanitas*, n. 2, 2004, p. 247.

Strauss in *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft* (Berlin 1930). La situazione permane in genere anche nel pensiero contemporaneo, in omaggio alla secolarizzazione e alla riduzione del quadro di problemi cui si dedica la contemporanea filosofia politica. Nella modernità il "date a Cesare" è stato non solo separato dal "date a Dio", ma al primo è stato attribuito, o da questi preteso, molto più che al secondo: lo Stato-Leviatano si è gonfiato sempre di più sino agli orribili esiti dello Stato totalitario del XX secolo.

Nel detto di Gesù la condizione per dare fruttuosamente e secondo giustizia a Cesare è di dare a Dio quanto gli spetta, e comunque di mantenere il diffalco fra Dio e Cesare e la superiorità del primo. In Hegel la dualità Dio-Cesare viene a cadere, perché Cesare è ormai uguale a Dio e il principio statale è divino: "Deve onorarsi lo Stato come un che di mondano-divino" (*Lineamenti di filosofia del diritto*, aggiunta al § 272). Sulla scorta di queste premesse il vero tributo da pagare a Cesare/Stato è l'uomo stesso.

Un primo passo da compiere sta nel rideterminare l'ambito del "problema teologico-politico": che cosa si intende con questa espressione? Di primo acchito si può rispondere con l'imbarazzata sorpresa espressa nel XIX secolo da Proudhon che, pur volendo procedere in modo puramente immanente e apertamente antiteista, doveva riconoscere che ciò si scontrava con l'assidua presenza del teologico nel politico: "Il est surprenant que au fond de la politique nous trouvions toujours la théologie"²⁵[25]. La frase conferma i legami tenaci fra teologia e politica anche in epoca di incipiente secolarismo. La questione teologico-politica si occupa del ruolo politico della religione e dei rapporti fra esistenza religiosa ed esistenza politico-sociale; al suo interno si elaborano i rapporti fra ultimo (ambito del religioso nel suo rapporto con Dio) e penultimo, quale ambito della vita storica e civile. Questa prima e incompleta determinazione del problema teologico-politico si dà come generale e non stabilisce se il rapporto fra religione e politica sia necessario e ancor meno predetermina – in caso di risposta affermativa – come esso vada pensato e realizzato. Piuttosto è da qui in avanti che inizia la vera e propria elaborazione teologico-politica.

Proudhon si riferiva alla teologia cristiana, tralasciando di considerare l'esistenza di una "teologia civile" precristiana, quale ad es. fu elaborata da Marco Terenzio Varrone, e che costituì un nucleo centrale dell'esperienza politica antica. Nell'ambito della teologia cristiana è accertabile l'esistenza di una teologia politica che si rifà alla rivelazione, perciò né naturale né direttamente civile nel senso di Varrone: essa si volge a comprendere quali intenzioni divine nei confronti della vita sociale e politica degli uomini siano veicolate nella rivelazione biblica. Fanno parte del perimetro della teologia politica cristiana così intesa domande del tipo: quale messaggio di Dio è rivolto agli uomini per quanto concerne la loro vita in società? Nei libri della Scrittura sono contenuti criteri di ordinamento della vita umana associata, e quali sono? Come il messaggio biblico legge le fondamentali categorie del politico: popolo, autorità, legge, giustizia, potere, ecc.? Quali concetti politici e giuridici manifestano radici teologiche? Si tratta di argomenti su cui hanno competenza il teologo e il filosofo, l'esegeta, lo storico. In *Umanesimo integrale* Maritain stabilisce il significato di teologia politica, suggerendo "che la politica, come tutto ciò che compete al dominio morale, è oggetto del teologo come del filosofo, a causa del primato dei valori morali e spirituali impegnati nello stesso ordine politico, e perché questi valori morali e spirituali implicano, nello stato di natura decaduta e redenta, un riferimento all'ordine sovranaturale e all'ordine della rivelazione, il che è proprio del teologo. Dunque esiste una teologia politica come una filosofia politica, una scienza d'un oggetto profano e temporale che giudica e conosce questo oggetto alla luce dei principi rivelati"²⁶[26].

Un esempio più o meno riuscito di teologia politica di tal genere è la celebre opera di Bossuet sulla politica tratta dalle Sacre Scritture. Possono collegarsi al tema teologico-politico – inteso nella sua accezione più ampia e non limitato perciò all'ambito cristiano – giganti come Platone e Vico. Il primo, per il quale Dio è la misura di tutte le cose (*Leggi* 716a), ha cercato un fondamento teologico per la politica, pervenendo all'idea che la *polis* perfetta non è forse realizzabile ma il suo paradigma si trova nel cielo (*Repubblica*, 592b). Quanto a Vico egli ha sostenuto che "tutte le nazioni sono da qualche religione cominciate" (*Scienza Nuova*, 1725, § 16). In certo modo una forma di teologia politica è la religione civile di Rousseau, fondata

²⁵[25] J. Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la Révolution de Février*, Paris 1849, p. 61.

²⁶[26] *Umanesimo integrale*, Borla, Torino 1963, p. 143.

sui noti quattro 'dogmi' che sono in larga misura espressione della religione naturale, e che possono esplicare un compito effettivo sin quando la fede in Dio rimane attiva.

Nel XIX secolo la dottrina dello Stato accantona le concezioni teistiche e trascendenti ed edifica un nuovo concetto di legittimità non più monarchica ma democratica. L'epoca dei re è finita, così come per diversi è finita l'epoca di Dio, tuttavia rimane un legame fra sistematica teologica e sistematica politico-giuridica. E' su queste corrispondenze che C. Schmitt elabora una specifica ma limitata accezione del tema teologico-politico, nelle due opere *Teologia politica I e II*, la prima del 1922, l'altra del 1969. Nel primo volume è offerta una determinazione di teologia politica legata a un'intuizione che era già stata di Leibniz, ossia la stretta analogia che intercorre fra concetti teologici e concetti giuridici e che consente una trattazione scientifica comparativa dei due ambiti. Secondo Schmitt "tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio Onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti. Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia"²⁷[27].

Non sarebbe difficile avvalorare la posizione di Schmitt con esempi tratti dal *Contratto sociale* dove la sovranità, il legislatore, la volontà generale richiamano corrispondenti significati teologici. Il significato intenso e insieme peculiare dell'accezione di teologia politica in Schmitt ruota intorno alla dottrina della sovranità, secondo l'idea che il sovrano rappresenta e "incarna" il potere supremo non derivato da alcun altro potere: di conseguenza sovrano è per antonomasia colui che decide nel caso di eccezione. Il sovrano dunque non si fa autorizzare dai suoi sudditi ma è competente a decidere allorché l'ordinamento giuridico non dà alcuna risposta alla questione della competenza. Semmai il limite dell'analogia concettuale fra sistematica teologica e sistematica giuridico-politica risiede nell'interessare un ambito ristretto dell'intero schieramento teologico-politico.

Successivamente E. Peterson ritenne di aver mostrato nell'opera *Il monoteismo come problema politico* (Queriniana, Brescia 1983), in polemica con Schmitt, che ogni teologia politica era definitivamente liquidata. Essa, interpretata come la versione politica corrispondente alla dottrina monoteistica, rischiava secondo l'autore di venire impiegata per apologie improprie del tipo 'un Dio, un re', e in senso più generale doveva essere abbandonato e reso vano ogni tentativo di giustificare indebitamente qualsiasi forma politica sulla scorta del dogma cristiano. La critica petersoniana avversa all'uso politico del monoteismo si estende a mostrare che la dottrina cristiana peculiare non è il monoteismo ma la Trinità, ed anche tale aspetto rende impossibile la proiezione politica monarchica del monoteismo. Tuttavia in Peterson non è minimamente valorizzato l'evento centrale del cristianesimo, l'Incarnazione del Verbo, nel senso che l'assoluta novità del Dio incarnato rende impossibile la scissione fra celeste e mondano. In *Il monoteismo come problema politico* dell'Incarnazione si tace, già a partire dalla premessa che si riferisce solo al monoteismo e alla Trinità: "L'illuminismo europeo, della fede cristiana in Dio, ha risparmiato soltanto il monoteismo, il quale è tanto problematico nel suo contenuto teologico quanto nelle sue conseguenze politiche. *Per il cristiano l'agire politico può esistere soltanto alla luce della fede nel Dio trino* (corsivo mio). Questa fede si pone al di là di giudaismo e paganesimo, di 'monoteismo' e 'politeismo'" (p. 29). Con il riferimento solo alla Trinità e il sorprendente silenzio sull'Incarnazione, si allontana certo un uso politico improprio o ideologico del monoteismo, ma si smarriscono l'originalità e la differenza cristiana e in certo modo il nucleo del tema teologico-politico in terra cristiana, ossia la non-ultimità del politico, l'esistenza di un'intenzione divina su di esso, la possibilità di una fecondazione positiva del mondano da parte del trascendente.

Quando si attribuisca centralità all'Incarnazione del Verbo, la teologia politica si specifica come *cristologia politica*: essa è la forma tipicamente cristiana della teologia politica, il cui concetto mantiene validità anche oltre l'ambito cristiano. In *Teologia politica II* Schmitt opera un cenno molto fugace e di difficile interpretazione alla cristologia politica, alludendo appunto al passaggio dalla teologia alla cristologia

²⁷[27] Cfr. Carl Schmitt, *Le categorie del «politico»*, a cura di G. Miglio e di P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, p. 61. Nonostante la sua plausibilità questa celebre posizione di C. Schmitt è stata variamente discussa. Una riserva sulla sua validità andrebbe effettuata per il pensiero politico cattolico del Novecento, che si è edificato non solo e non tanto con concetti teologici secolarizzati ossia completamente svuotati del loro originario riferimento cristiano, bensì anche mediante concetti tratti dall'esperienza politica ed elaborati in modo da manifestarne la connessione non secolarizzante con la teologia cristiana. E' tale ad esempio il concetto di popolo, di cui possono mostrare le antiche origini e il radicamento nella teologia del popolo di Dio.

politica²⁸[28]. Ma questo elemento non riceve sviluppo nella pagina schmittiana: l'opera del 1969 si svolge in polemica con Peterson per mostrare l'infondatezza della liquidazione di ogni teologia politica, senza che sia valorizzata l'intuizione racchiusa nel termine di cristologia politica.

Il compito che si para dinanzi alla questione teologico-politica non è la redenzione e la salvezza dell'uomo, ma l'immane e sempre ricominciante costruzione dell'ordine giusto e fraterno. La miglior declinazione del tema teologico-politico accade quando l'esistenza politica e le decisioni politiche non sono autofondate ma riposano su basi ontologiche e morali e in ultima istanza sulla trascendenza. La decisione politica completamente autofondata è esposta al duplice rischio dell'assenza di normatività etica e dell'assenza di riferimento alla trascendenza. Con l'attenzione a questi aspetti potrà riemergere un elemento lungamente rimosso, ossia la matrice teologica della società civile. Ciò potrebbe condurre a oltrepassare l'attuale situazione occidentale, denotata da un'etica procedurale e da un diritto positivo astratto-razionale fondato su se stesso e in ultima istanza dipendente dalle mutevoli maggioranze politiche. La religione, compresa quella forma *sui generis* che è la religione civile, contribuisce a nutrire la politica in un'epoca rischiosa come la nostra in cui vi è acuto bisogno di responsabilità e di onestà di condotta. La religione contribuisce a preparare i cittadini a un decoroso comportamento civile di cui lo Stato laico contemporaneo non può fare a meno perché, come già osservato, riposa su fondamenti che non può garantire da solo. Esso si basa sui diritti e i doveri dell'uomo, il che implica che i cittadini siano educati a conoscerli e a rispettarli.

Serpeggiante è tuttora l'idea che il problema teologico-politico si risolverà con la scomparsa sostanziale del primo termine. La liquidazione della teologia politica proviene da chi vuole espellere la teologia in quanto discorso dotato di senso, e cioè da parte di chi si fa portatore di un sapere radicalmente ateologico e appoggiato alla scienza come unica forma di razionalità. Finora tale liquidazione è avanzata – si ponga mente che la filosofia politica da oltre mezzo secolo ha lasciato quasi completamente da parte la domanda teologico-politica – ma non si è compiuta completamente. La forma teologico-politica rappresenta anzi un ostacolo notevole al trionfo di un nuovo dogma: quello secondo cui la libertà è lo *scopo politico supremo* e forse unico; la libertà dovunque: in economia, in etica, nell'ordine internazionale, nell'educazione e altrove come un assoluto cui ogni altro aspetto è severamente subordinato. Il recupero postmoderno del tema teologico-politico, opportuno ed anzi necessario, può accadere mediante la deprivatizzazione delle religioni, in specie in Occidente dove è stata più incisiva, e l'estensione del nesso fra etica e politica, cui è nuovamente sensibile il pensiero politico contemporaneo.

Annesso II - Centralità dell'idea di civiltà/cultura. La 'nuova cristianità'

Dal punto di vista geopolitico occorre (ri)stabilire la centralità storica ed ermeneutica dell'idea di civiltà/cultura. Di ciò dà testimonianza il noto studio di S. Huntington *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* (trad. it., Garzanti 2000), imperniato nel suo tessuto e nelle sue valutazioni geopolitiche attorno all'idea di civiltà. Secondo quest'autore "la storia umana è la storia delle civiltà...nel corso della storia le civiltà hanno rappresentato per l'uomo la più importante fonte di identificazione" (p. 43). Huntington inoltre sostiene l'intercambiabilità dei concetti di civiltà e cultura: "Tranne che in Germania, una civiltà rappresenta sempre un'identità culturale...[i] tentativi di distinguere fra cultura e civiltà non hanno attecchito" (p. 45). Individuata la tesi di fondo del suo saggio nel fatto che "la cultura e le identità culturali – che al livello più ampio corrispondono a quelle delle rispettive civiltà – siano alla base dei processi di coesione, disintegrazione e conflittualità che caratterizzano il mondo post-Guerra fredda", Huntington lo conclude sostenendo che "nell'epoca che ci

²⁸[28] Cfr. *Teologia politica II*, a cura di Antonio Caracciolo, Giuffrè, Milano 1992, p. 5.

apprestiamo a vivere, gli scontri di civiltà rappresentano la più grave minaccia alla pace mondiale, e un ordine internazionale basato sulle civiltà è la miglior protezione dal pericolo di una guerra mondiale (p. 14 e p. 479).

Anche dal punto di vista del compito centrale delle religioni nella genesi e sostentamento delle civiltà, l'opera di Huntington apporta una conferma significativa: "Di tutti gli elementi formali che definiscono le civiltà, il più importante è generalmente la religione, come sottolineavano gli ateniesi...La religione è un basilare elemento caratterizzante delle civiltà, e come ha affermato Christopher Dawson 'le grandi religioni sono le fondamenta su cui poggiano le grandi civiltà'" (p. 47 e 55).

All'ambito della civiltà appartengono le nozioni di "cristianità" e di "nuova cristianità", che designano forme di civiltà e cultura vivificate dal cristianesimo. Ben al di là del nome che ha dato la stura a discussioni non di rado nominalistiche, la prospettiva di 'nuova cristianità', elaborata da J. Maritain in *Umanesimo integrale*, si pone come modo di pensare e tradurre l'assunto, consustanziale al cristianesimo, che il *Verbum caro* non può non interessare e riverberarsi sull'ambito della civiltà e della vita civile nella molteplicità dei suoi snodi, in modo che l'oltremondano non sia collocato completamente a parte e fuori dell'intramondano. Il riferimento ad una 'nuova cristianità' costituisce un'implicazione della forma teocentrica e umanistica di riprendere la riflessione sul nesso fra cristianesimo e civiltà, che ancor oggi ci interpella e che sarebbe un equivoco di prima grandezza liquidare come espressione di arroganza confessionale.

In base all'idea che la fede scaturente dal Vangelo offra un indispensabile contributo positivo alla convivenza civile si mettono in campo due opportune attenzioni: si intende il Vangelo non solo come codice celeste, ma altresì come portatore di una speranza per la vita terrestre; in secondo luogo si esplora la matrice teologica della società civile, nella prospettiva di raggiungere una *società laica vitalmente cristiana* e che porti il segno di ciò nella sua concezione della vita, della legge, della famiglia, della politica, della pace, ecc. A una tale società si può assegnare il nome di "nuova cristianità" nel senso che in essa la cultura liberamente prevalente, i valori-guida della convivenza civile, le istituzioni e le leggi siano ispirate alla concezione cristiana della vita (6).

Oggi il concetto di cristianità - almeno a livello storico e sociologico, mentre su quello filosofico-teologico permangono equivoci spesso dovuti al modo restrittivo con cui il tema è svolto - è ampiamente recuperato in studi recenti fra cui quello di Philip Jenkins. Col suo *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity* (La prossima cristianità. L'avvento del cristianesimo globale, Oxford University Press, New York 2002) egli rimette in onore per la riflessione sociologica e filosofica la nozione di cristianità (*Christendom*) in quanto distinta da quella di cristianesimo (*Christianity*). Il testo opera un'attenta analisi storico-sociologica delle varie forme di cristianità in formazione nei vari continenti. Secondo Jenkins sarebbe un grave errore ritenere la cristianità una realtà presente solo e in maniera declinante in Occidente: esistono infatti vigorosamente le cristianità africana, latino-americana, asiatica (quest'ultima con perni nelle Filippine e nella Corea del Sud).

Successivamente Jenkins ha ripreso con forza il tema del mutamento geografico dell'asse del cristianesimo: "Nel secolo passato (XX secolo) il centro di gravità del mondo cristiano si è inesorabilmente spostato verso Sud: in Africa, Asia e America Latina. Già oggi le più grandi comunità cristiane del pianeta si trovano in Africa e in America Latina. Se vogliamo raffigurarci un tipico cristiano contemporaneo, dobbiamo pensare ad una donna che vive in un villaggio della Nigeria, o in una favela brasiliana. Qualsiasi cosa possano credere gli

europei e i nordamericani, il cristianesimo gode d'ottima salute nel Sud del mondo; non solo sopravvive ma si espande" (Philip Jenkins, *Cristo non s'è fermato al XXI secolo*, *Corriere della sera*, 3 febbraio 2005, p. 6).

"Al momento presente, la differenza immediatamente più evidente fra le Chiese vecchie e quelle nuove è che i cristiani del Sud sono molto più conservatori, per quanto concerne sia le credenze che la dottrina morale. Le denominazioni che trionfano in tutto il Sud del mondo sono fortemente tradizionaliste, o perfino reazionarie, secondo gli standard delle nazioni economicamente avanzate...I cristiani del Sud del mondo mantengono un fortissimo orientamento verso il soprannaturale e sono molto più interessati alla salvezza personale che alle politiche radicali. Queste Chiese più recenti predicano una profonda fede personale e l'ortodossia, il misticismo e il puritanesimo della comunità, tutti caratteri che si fondano su chiare fonti scritturali... Il Cristianesimo si sta insomma diffondendo in modo sorprendente fra i poveri e i perseguitati, mentre si atrofizza tra i ricchi e gli agiati" (ivi).

Occorre aggiungere che la reintroduzione dell'idea di cristianità non manifesta un semplice aspetto culturale, poiché l'ingresso della Turchia, paese quasi totalmente islamico, nell'Unione Europea cambierebbe molte cose. I musulmani presenti all'interno della UE sono oltre 15 milioni e destinati a salire rapidamente per l'invecchiamento della popolazione europea e il mantenersi del flusso migratorio. Nel caso dell'ingresso della Turchia, entro circa 10 anni questo paese si affiancherebbe alla Germania in termini di popolazione e il numero di musulmani pareggerebbe quello dei protestanti nell'UE. Inoltre il fenomeno verrebbe ulteriormente esaltato dal rapido declino della cristianità europea iniziato da tempo e divenuto veloce da almeno tre decenni. L'intensa secolarizzazione dell'Europa si sommerebbe al suo declino demografico, aumentando sempre di più la distanza fra l'Europa e le altre cristianità, compresa quella degli Stati Uniti. In termini spirituali le diversità fra le due sponde dell'Atlantico non sono dovute solo ai pur importanti fattori geopolitici e alla forte ripresa di spirito imperiale in Nord America, ma pure al ben diverso loro andamento religioso: mentre l'Europa si secolarizza, la cristianità americana presenta un solido vigore, e ben diverso è – entro il comune assunto della diversità e perfino della separazione fra Stato e Chiesa – il modo di intendere il nesso fra religione e politica nei due ambiti. Alla forte privatizzazione della religione imposta dal laicismo al cristianesimo in Europa corrisponde un altrettanto forte influsso di questo nella piazza pubblica in America.

Questo documento è soggetto a una licenza [Creative Commons](#)