

FRANCESCO BERTOLDI\*

## “Rinascita religiosa” e religione civile

La religione ha riacquisito importanza nell’ambito politico, ma resta da vedere quanto ciò giovi a una ripresa di esperienze di fede personale, o quanto invece si rischi una strumentalizzazione politica della religione. La rinuncia a un ideale di religione civile non impedisce affatto un proficuo impegno del cristiano nel mondo, ma lo depura dalla tentazione di una intollerante impositività.

*Religion has conquered a new political importance, but there is a risk of political exploitation of religion. Refusing an ideal of civil religion does not prevent a fruitful commitment of the Christian in the world, but purifies him from the temptation to impose himself in an intolerant way.*

È tesi ampiamente diffusa tra i sociologi che da diversi anni saremmo in presenza di una ripresa della religiosità, tale da rendere superate le “classiche” teorie della secolarizzazione, che da Weber in poi vedevano come inevitabile, con l’*Entzauberung*, il “disincanto” del mondo, il declino, privato e pubblico, della fede nella Trascendenza. In questo senso Habermas ha coniato l’espressione *post-secolarizzazione*, a indicare la necessità che il pensiero “laico” smetta di considerare le idee religiose come un relitto del passato e inizi piuttosto a valutarne positivamente il possibile apporto alla convivenza civile, grazie a valori quali la solidarietà e la stima per la dignità di ogni persona<sup>1</sup>.

Tuttavia la tesi che si vorrebbe qui sostenere è che questo ritorno del sacro non sia, dallo stesso punto di vista di un credente, qualcosa di univocamente positivo. Vanno infatti distinti una ripresa di esperienza religiosa

<sup>1</sup> Si veda ad esempio, di J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Bari 2015.

\* *Dottore in Filosofia presso l’Università degli Studi dell’Insubria, Varese, francesco.bertoldi@uninsubria.it*

*personale* e un ritorno del sacro a livello *pubblico*; quest'ultimo fenomeno, nella misura in cui risponde a finalità diverse da quelle di una fede autentica, rischia di essere controproducente rispetto al primo, ostacolandolo. Questo contributo vorrebbe proporre alcune riflessioni al riguardo.

## 1. Un previo chiarimento terminologico

Vediamo anzitutto un breve chiarimento sui termini che saranno usati. La distinzione qui proposta tra *fede* e *religione* ha un senso diverso da quello inteso dai teologi della “morte di Dio”, che nel XX secolo salutavano l'ateismo di massa come positiva purificazione della fede. Non si vuole infatti sostenere che l'ateismo sia in quanto tale un bene. Esso può anche essere, per i credenti, una occasione di purificazione della loro fede, nella misura in cui aiuti a superare una religiosità abitudinaria e comodamente superficiale. Ma non è *in sé* un bene. Non è un bene, in particolare, se, negando Dio, degli esseri umani negano non una *falsa* immagine di Dio, un «Giove» garante della ingiustizia di questo mondo, come diceva Maritain<sup>2</sup>, ma negano proprio l'esistenza del Mistero creatore, infinitamente perfetto.

Queste, allora, potrebbero essere le sintetiche definizioni delle espressioni qui usate.

1. Per *fede* si intende una esperienza *personale*, che può, certo, e anzi deve, coinvolgere la ragione e lievitare ogni ambito del reale, dunque “fede” non in senso fideistico e antimetafisico. Ma una fede autentica fiorisce come *esperienza* di realizzazione umana, su cui tornare a scommettere ogni giorno, impegnando la libertà di scelta. Il suo Oggetto infatti non si presenta come un'evidenza razionalmente *possedibile*, e la sua certezza non può pertanto essere “messa in cassaforte” una volta per tutte: il Mistero dà sì la possibilità di certezza (della fede, in Lui che si rivela), ma solo a patto di farne sempre di nuovo esperienza, di fare cioè esperienza del carattere liberante della fede, davanti alle sfide sempre nuove che la vita inevitabilmente pone. La fede dunque non va intesa in modo *ideologico*, come delle idee, cioè, che possano essere capite una volta per tutte, e da cui conseguirebbero dei valori da attuare in forza della sola (buona) volontà umana. La fede in effetti non può essere capita fino in fondo, come pretende l'atteggiamento gnostico, da cui papa Francesco ha messo

---

<sup>2</sup> J. MARITAIN, *La signification de l'athéisme contemporain*, Desclée de Brouwer, Paris 1949 (tr. it. *Il significato dell'ateismo contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 1983, 27-33).

a più riprese in guardia<sup>3</sup>. Una conseguenza di ciò, relativa al tema qui trattato, è che il possibile (e auspicabile) influsso della fede sull'ambito profano non può che poggiare primariamente ed essenzialmente sulla *testimonianza* da persona a persona e non su una pianificazione a tavolino, che si colorirebbe facilmente di volontà proselitistica.

2. Per *religione* si intende la risultante, l'espressione visibile, personale e collettiva, della fede delle persone. Tale risultante, se la fede è autentica, non ha alcuna pretesa egemonicamente impositiva. Un esempio, tra i tanti possibili, di questa non impositività, potrebbe essere l'atteggiamento messo in atto da Luigi Giussani nel suo insegnamento in un Liceo milanese negli anni Cinquanta. Per il sacerdote brianzolo, se in una certa scuola ci fosse stato anche un solo studente ebreo, non sarebbe stato giusto che gli eventuali rappresentanti studenteschi cristiani di istituto pretendessero di fare, in quanto scuola, qualcosa di cristiano, ad esempio parlassero a nome di tutti dicendo "noi cristiani"<sup>4</sup>. Insomma una religione correttamente intesa si oppone al *proselitismo* e suppone la fede personale. Anche se può, *poi*, avere *anche* degli effetti sociologicamente documentabili, in ambito civile, profano.

3. Per *religione civile* si intende, in sintesi, una *religione senza fede*, cioè un assetto di idee, valori e comportamenti in ambito civile, profano, che si pretende religioso, ma non nasce dalla fede delle persone (pur senza escluderla), bensì da un progetto politico. Nell'ottica della religione civile l'obiettivo è un certo risultato politico, non la fede delle persone. L'importante insomma non è l'*origine*, da cui *possono* derivare certi frutti, ma sono certi frutti (politici), che ci *devono* essere (ci sia o meno la fede). Si potrebbe dire che, in questo senso, fede (e quindi religione autentica, da quella scaturente) e religione civile si contrappongono *un po'* come la religione dinamica e la religione statica in Henri Bergson: egli pone la religione (statica) come mossa dalla paura e irrazionale, essa è «reazione difensiva della natura contro ciò che potrebbe esserci di deprimente [*déprimant*]

---

<sup>3</sup> Ad esempio in *Evangelii gaudium*, 94. O anche nell'*Incontro con i rappresentanti del V Convegno nazionale della Chiesa italiana*, Firenze, 10 novembre 2015. Il tema è ampiamente ripreso, tra l'altro, anche nella *Placuit Deo*.

<sup>4</sup> Per non parlare del grande rispetto che L. Giussani aveva della concreta esperienza di alcuni studenti ebrei, che lo seguivano, attratti dal fascino della sua personalità: egli non poneva assolutamente il Battesimo cristiano come meta a cui essi avrebbero *dovuto* giungere, consigliando loro piuttosto di *andare al fondo* della fede in cui la loro famiglia li aveva educati. Sempre don Giussani usava le parole *cristianesimo* e *cristianità* per designare ciò che qui si è chiamato rispettivamente *fede* e *religione*.

per l'individuo, e di rovinoso [*dissolvant*] per la società»<sup>5</sup> e mira a una sterile conservazione. Mentre la religione dinamica, la religione dei mistici, che fanno *esperienza* del divino, è aperta a una creatività innovatrice.

## 2. Rinascita della fede o religione civile?

Ora, a che cosa stiamo assistendo, in questi ultimi decenni, in rapporto alla “religiosità”? Non pare possibile una risposta semplice e univoca. Da un lato fenomeni come i movimenti ecclesiali o personalità come quelle di Madre Teresa di Calcutta o di Giovanni Paolo II documentano un'autentica rinascita di *esperienze* di fede *personale*. In epoca moderna, anche per una certa curvatura razionalistico-moralistica prevalsa in molto cattolicesimo “tridentino”, la Chiesa si era trovata a essere sulla difensiva di fronte a una modernità sempre più aggressivamente antireligiosa e anticristiana; mentre realtà come i movimenti ecclesiali, o pontefici come Giovanni Paolo II e Francesco, hanno potentemente richiamato a una fede che accetta la sfida di dimostrare una sua capacità umanizzatrice, e dimostra anzi una potenza umanizzatrice ben maggiore di quella di cui è capace l'umanesimo antropocentrico<sup>6</sup>.

Tuttavia, d'altro lato, l'attuale tornante della storia vede anche fenomeni di diffusa crisi della fede come esperienza personale e un simmetrico sviluppo, per più aspetti preoccupante, di una flessione riduzionistica della religione, appunto a *religione civile*. Un tale sviluppo rischia non solo di sovrapporsi, ma anche di ostacolare, nella misura della sua diffusione, la ripresa di autentiche esperienze di *fede*, come quelle a cui si è poco sopra accennato, per motivi che saranno affrontati più sotto. Ma consideriamo anzitutto le cause di questo sviluppo.

Ciò che spinge a coltivare progetti di religione civile pare sia soprattutto la paura; paura che la semplice testimonianza da persona a persona sia troppo poco davanti alle attuali minacce a cui la fede è sottoposta. In effetti si è creato un circolo vizioso tra la allarmata percezione di una minaccia mortale per la religione tradizionale, legata sia alla sua perdita di incidenza sul piano pubblico e legislativo, sia al timore di una “invasione” di altre fedi (soprattutto quella islamica) in Europa, da un lato, e il

---

<sup>5</sup> Cfr. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, P.U.F., Paris 1932 (tr. it. *Le due fonti della morale e della religione*, Laterza, Roma-Bari 1995).

<sup>6</sup> Quest'ultima espressione è qui usata nel senso chiarito da J. Maritain nella sua opera del 1936 intitolata *Umanesimo integrale*.

ricorso a una risposta “armata” a tale minaccia, dall’altro, ossia il progetto di una religione civile. Come se, davanti a una minaccia così seria, non si potesse fare affidamento a mezzi soprannaturali, o meglio alla Iniziativa dell’Altro, ma occorresse piuttosto una risposta muscolare, affidata a mezzi naturalistici, mondani, per quanto estranei alla tradizionale modalità di azione politica cristiana.

Del resto non è solo nel mondo cristiano che si avverte un pericolo mortale per la propria tradizionale identità religiosa: la percezione di una tale minaccia sta probabilmente alla base anche della rinascita islamica del XX secolo, caratterizzata anche in quel caso da aggressività “naturalistica”, anzi da una aggressività che non ha paragone con quella sviluppata in altre culture religiose. Di un *ritorno del sacro* si è in effetti cominciato a parlare almeno dai tempi della rivoluzione khomeinista in Iran alle fine degli anni Settanta. Da lì è cominciata a divampare una fiammata di “ripresa” religiosa *fondamentalistica*, anzitutto e soprattutto islamica, a cui non sono del tutto estranei, nel nuovo secolo, il divampare dei diversi attacchi terroristici islamisti (come l’11 settembre 2001) e le varie situazioni di sanguinosa “guerra santa”, dalla Somalia alla Nigeria fino al “Califfato” islamico nell’Iraq del Nord, in cui i fondamentalisti si sono resi responsabili delle più efferate atrocità. Non per nulla nei paesi occidentali dove sono presenti forti comunità islamiche, più o meno lambite da tentazioni fondamentalistiche, si guarda alla religione islamica come fattore potenzialmente minaccioso per la pace e la sicurezza.

Ora, non sarebbe certo giusto confondere aggressività fondamentalistica e religione civile: quest’ultima può non essere accompagnata, e anzi per lo più non lo è, da comportamenti violenti o terroristici. La rivendicazione di una religione civile è insomma fenomeno ben più ampio di quello del fondamentalismo violento. Tuttavia non pare azzardato vedere una radice comune a entrambi i fenomeni: la paura. La paura di un’*alterità* che minaccia l’*identità*. Tutto, infatti, lascia pensare che sia la paura a determinare anche la rinascita politica della religione in atto anche nel mondo “cristiano” occidentale, una rinascita essenzialmente *reattiva* nei confronti di una modernità, percepita, e per certi aspetti non certo a torto, come ostile all’identità cristiana, o almeno al tradizionale modo di intenderla. Tutto quindi sembra indicare che si tratti di un ritorno del sacro *nella sfera pubblica*, più che di un recupero di esperienze di fede *personale*.

Che si tratti essenzialmente di incidenza (o di pretesa di incidenza) pubblico-politica della religione lo suggerisce anche il crescente interesse

che hanno manifestato verso la religione certe forze politiche, soprattutto di area populista, non solo in Italia, ma in molte aree del mondo. Importanti leader politici dell'Europa orientale ad esempio mostrano di tenere molto ad accreditare un loro legame con la religione tradizionale, trovando del resto una sponda decisamente compiacente in molto clero greco-ortodosso: spesso tali leader si fanno riprendere in compagnia di alti prelati ortodossi, magari all'interno di chiese o nel corso di celebrazioni liturgiche, o scegliendo come sfondo riferimenti iconografici tradizionali talora pateticamente ostentati<sup>7</sup>. Non pare del resto possa essere casuale che l'aggressione all'Ucraina iniziata da Putin nel febbraio 2022 sia stata giustificata dalla massima autorità religiosa russa, il patriarca Kirill, a documentazione di quello stretto legame tra politica e religione, che è tipico di un ideale di religione civile. Considerazioni analoghe si potrebbero fare per altre situazioni, come quella della Turchia, dove il presidente Erdogan non perde occasione per ostentare la sua devozione all'Islam, accreditandosi come suo strenuo paladino. Qualcosa di simile capita anche in India, con l'induismo quale baluardo identitario nazionale contro influenze esterne, cristiane o islamiche. Ma anche in paesi occidentali non mancano politici, soprattutto in area populista, che sfruttano a piene mani la tematica religiosa, o meglio *alcuni* valori cari ai credenti, in quanto elettoralmente ben pagante. Segno, appunto, che la religione ha riacquisito importanza proprio in ambito pubblico-politico.

Nemmeno appare casuale, al riguardo, che i leader politici che puntano sulla religione come serbatoio elettorale, siano essi cristiani, musulmani o induisti, abbiano in comune il fatto di essere paladini di un'ideologia che fa dell'*identità* e della sua salvaguardia uno dei propri punti qualificanti e vede quindi nel "mondialismo", che insidierebbe le identità tradizionali, il nemico da combattere. Coerentemente con tale visione, perciò, la religione di cui essi si fanno paladini è una garanzia identitaria, essenzialmente etnico-nazionale, la garanzia che l'assetto valoriale tradizionale non venga travolto. La religiosità che a loro preme salvaguardare è perciò indipendente dalla fede personale della gente: questa infatti costringerebbe ad aspettare tempi lunghi e incerti, dato che la fede personale non può essere infallibilmente pianificata a tavolino, ma dipende dalla imprevedibile e non manovrabile libertà di scelta degli individui. Ciò che invece preme ai leader

---

<sup>7</sup> Si pensi a certe videointerviste rilasciate dal leader bielorusso Aleksandr Lukashenko in cui si ostentavano dietro di lui ben *tre* icone raffiguranti la Madre di Dio col Bambino.

interessati a una religione civile sono solo i risvolti sociali e pubblici della religione, in quanto garantiscono la conservazione di un dato “ordine” tradizionale, per contrastante che sia col cuore di una fede autentica (ad esempio sulla questione della carità e della accoglienza).

Questo interesse di una certa politica per la religione trova un corrispettivo in uno speculare interesse di una certa area religiosa verso quella data politica. In effetti l'appoggio del potere politico appare, a certi credenti, come un supporto insostituibile per non naufragare nella tempesta della storia. E ciò anche a prezzo di sacrificare qualcosa della fede, dato che la religione civile implica una torsione particolaristica della universalità di quella. La fede diventa così la religione *di una certa nazione* e mette fortemente in ombra l'idea di una fratellanza *universale*. Anzi, il suo abbraccio con una posizione esasperatamente identitaria tende a sdoganare atteggiamenti di diffidenza, se non di ostilità, verso l'*altro*. In una visione unilateralmente identitaria infatti l'altro, come l'immigrato o il credente in una religione diversa, non è visto come “un bene”, con cui dialogare e confrontarsi, ma come una minaccia, da arginare e respingere. Trono e altare, insomma, come reciprocamente indispensabili, e uniti nel resistere all'alterità e al cambiamento.

A fare da sottofondo teoretico a questa idea di religione civile come salvaguardia di identità minacciate sembra esserci, in ultima analisi, una visione schmittiana per cui il bene di uno è alternativo a quello degli altri: *mors tua, vita mea*. Uno deve favorire solo gli *amici*<sup>8</sup> e disporsi a combattere i *nemici*, cioè tutti gli altri. In Schmitt ciò è talmente esasperato che egli parla proprio di «annientare» il nemico, l'«eterogeneo», l'altro: «alla democrazia [come la intendeva lui, cioè una sua democrazia totalitaria] appartiene dunque necessariamente in primo luogo l'omogeneità (*Homogenität*) e in secondo luogo – in modo necessario – la esclusione o l'annientamento dell'eterogeneo (*die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen*)»<sup>9</sup>. Ovviamente, gli identitaristi religiosi non giungono a tali livelli di unilateralità, tuttavia vi è in essi, più o meno marcata, la tendenza a enfatizzare la minacciosità dell'*altro*, comunque questo si configuri.

Schmitt quindi pare sia un importante fattore di riferimento teorico della religione civile, che si mostra di conseguenza maldisposta sia al dia-

<sup>8</sup> *America first, Britain first*, prima il Nord, e via dicendo.

<sup>9</sup> C. SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humboldt, Berlin 1926, 14.

logo con l'altro sia a ogni possibile evoluzione di idee tradizionali, vista come inaccettabile alterazione della propria identità. Nel primo senso il progetto di religione civile si associa a una forte diffidenza verso la convivenza con altre religioni, vista in termini di allarmante pericolosità. Nel secondo senso chi persegue un obiettivo di religione civile mostra difficoltà a distinguere quanto vi è di davvero *essenziale* nella propria tradizione (e quindi quanto vi è in essa di *vera* Tradizione) da quanto vi è di non-essenziale: di qui il rifiuto di ciò che tale, malintesa, tradizione mette in discussione; è il caso, ad esempio, dell'evoluzionismo, contro cui si levano gli scudi del tradizionalismo più intransigente. Ma l'evoluzionismo, in realtà, se correttamente inteso (non cioè nel senso di una filosofia materialistica, di un darwinismo ideologico, filosofico), non sarebbe affatto alternativo all'essenziale della fede<sup>10</sup>. Ora, questa distinzione non viene presa in considerazione da molti fautori della religione civile, un sintomo, questo, tra i tanti, di una generale tendenza a coltivare una corrucciata e allarmata sospettosità verso tutto ciò che è moderno.

A ben guardare dunque vi è una non trascurabile componente di "rinascita" religiosa che si caratterizza come progetto (politico) di religione civile. E questo progetto affonda le sue radici essenzialmente nella *paura* (dell'altro e del cambiamento), e si configura perciò come ricerca di un rassicurante *rifugio* in qualcosa di *noto*, in quanto *antico*<sup>11</sup>.

Ora, si può ben concedere che la paura non sia *del tutto* ingiustificata, e che *un certo tipo* di mondialismo, ideologico e astratto, abbia una sua oggettiva parte di responsabilità nel causarla. Ma ciò non toglie che la ricerca di un rifugio sia qualcosa di patologico. Anzitutto, infatti, si tratta di un fenomeno che nasce da una paura decisamente sproporzionata rispetto alla sua causa; inoltre, in ogni caso, il progetto di religione civile non costituisce un modo adeguato di affrontare quanto di effettivamente negativo vi è nel mondialismo ideologico. Infatti essa alimenta una sorta di circolo vizioso di reciproco rafforzamento tra tali posizioni estreme.

---

<sup>10</sup> Su questo Giovanni Paolo II si era espresso in modo molto esplicito, ad esempio nel suo *Messaggio ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze*, del 22 ottobre 1996.

<sup>11</sup> Su questo Zygmunt Bauman ha scritto cose quantomai interessanti e pertinenti: in particolare in *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000 (tr. it. *Modernità liquida*, Laterza, Bari-Roma 2000).

### 3. Religione civile: un bene per la società?

Vediamo ora di valutare questo “ritorno del sacro”, nella misura in cui non è espressivo di una fede personale, da un punto di vista sociologico, civile. Se esso è essenzialmente un fenomeno *reattivo e autodifensivo*, come si è qui ipotizzato, pare inevitabile pensare che esso rischi di alimentare una esasperata *contrappositività*, negativa per un buon funzionamento di una democrazia costituzionale.

Come sottolinea Böckenförde<sup>12</sup>, infatti, la democrazia moderna e la concomitante laicizzazione dello Stato moderno nascono per salvaguardare la *pace*, quella pace che era stata a lungo compromessa, in epoca post-medioevale, dalle *guerre di religione*. Data infatti la presenza, all'interno della società, di diverse anime (religiose), ognuna delle quali pretende di avere la giusta interpretazione del senso ultimo della realtà (nel caso europeo, del cristianesimo), la possibilità di garantire la pace civile sta nel fatto che lo Stato rinunci a incarnare una sola di esse, ponendosi in quanto tale al suo servizio, per assurgere invece al ruolo di garante imparziale del rispetto di determinate regole, valide per tutti. In tal modo l'avvento della democrazia “laica” vede prevalere una *forma* (costituzionale) che garantisca la pace, rispetto a dei *contenuti* (specifici di una certa confessione religiosa, come la cattolica, o la calvinista). Il conflitto in questo modo non scompare, ma si mantiene nei limiti di un confronto pacifico, normato da regole condivise.

Per quanto si è detto prima, però, un ideale di religione civile guarda con insofferenza a questa paritetica convivenza di diverse “anime” religiose, di diverse *comprehensive doctrines*, per dirla con Rawls, e pretende piuttosto che lo Stato sia il più possibile legato a un'unica religione. Lo si è visto sopra: nell'ottica della religione civile tanto lo Stato ha bisogno di una certa particolare religione a salvaguardia della propria identità, quanto la religione ha bisogno dello Stato. Quindi pensare di scindere i due fattori contraddirebbe l'essenza stessa della religione civile, e di conseguenza, in tale ottica, si tende a mettere in discussione la laicità, la neutralità dello Stato e perciò l'equiparazione costituzionale di diverse visioni totalizzanti del mondo.

Quanto più si affermasse, quindi, un ideale di religione civile, tanto più uno Stato dovrebbe far propri i criteri e i valori di *una sola* visione del

---

<sup>12</sup> Si può vedere ad esempio in E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, Kohlhammer, Stuttgart 1967 (tr. it. *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2015).

mondo, poco o tanto *imponendoli* a tutti i cittadini, anche a coloro che non si riconoscono in tale visione del mondo, in tale religione. Ora questo non potrebbe non creare tensioni, tanto più se le altre visioni del mondo fossero in forte dissonanza con i criteri e i valori della religione fatta propria dallo Stato, e tanto più quanto più, in società multiculturali come lo sono e lo saranno probabilmente sempre più le nostre, le comunità che non si riconoscono nella religione “di Stato” fossero molte e molto numerose.

Non si vuole dire che uno Stato debba essere un contenitore totalmente “vuoto” di contenuti valoriali, come vorrebbe il proceduralismo<sup>13</sup>: è necessaria una adeguata “sostantività”, per dirla in termini giuridici, che vengano cioè riconosciuti *alcuni* valori “non-negoziabili”, e occorre che il loro rispetto sia esigito anche da parte di eventuali comunità “totalizzanti” che si protestassero estranee oppure ostili a tali valori. Pensiamo ad esempio al valore della libertà personale, o a quello della eguaglianza. Né si vuole negare che storicamente al cristianesimo vada riconosciuto il merito di aver contribuito in maniera determinante a maturare una coscienza diffusa di tali, fondamentali, valori.

Ma il punto è che un ideale di religione civile tende a *estendere* in modo patologicamente ipertrofico l’ambito del non-negoziabile, ben *oltre* ciò che è davvero tale. Non andrebbero infatti confusi ciò che è *eticamente* non-negoziabile, da ciò che occorre lo sia dal punto di vista *costituzionale*, cioè delle regole condivise, delle regole di una “casa comune”, in cui convivono diverse sensibilità culturali. Il non-negoziabile costituzionale non può che essere più ristretto del non-negoziabile etico: quest’ultimo deve regolare la vita *personale* di chi ha la grazia di riconoscerlo, ma non sarebbe saggio pretendere di imporlo, tramite legge statale, a tutti. Un cristiano, ad esempio, può anche pensare che la contracccezione farmacologica sia eticamente inaccettabile, e farsi un dovere di non ricorrervi, ma non dovrebbe pretendere di proibirla per legge. Quello infatti che tutti devono riconoscere come non-negoziabile (il “costituzionalmente” non-negoziabile) è (solo) ciò che è indispensabile per una convivenza civile pacifica e rispettosa della dignità umana.

Non aver chiara questa distinzione può portare alla pretesa di imporre a tutti ciò che solo alcuni possono riconoscere come vincolante. E questo, come si diceva, è passibile di alimentare una conflittualità nociva alla

---

<sup>13</sup> Nel linguaggio giuridico, proceduralismo indica una concezione secondo cui ad assicurare una armoniosa convivenza civile bastano delle regole (delle *procedure*) e non occorre la condivisione di contenuti, cioè di valori, in quanto questi possono variare tra una certa visione del mondo e un’altra.

pacifica convivenza in una società in cui non tutti si riconoscono nella stessa *comprehensive doctrine*, nella stessa visione del mondo.

Non si tratta di rassegnarsi al fatto che ci sia una incomunicabilità tra comunità animate da diverse visioni del mondo; si tratta di essere consapevoli che un auspicabile processo osmotico, che diffonda il più possibile il bene, passa attraverso una *proposta* offerta (dal basso, da persona a persona) alla libertà dell'altro, e non attraverso una imposizione dall'alto. Tranne, ovviamente, il caso in cui sia davvero in gioco del non-negoziabile "costituzionale". Ora, è proprio di una religiosità autentica, mossa non dalla paura del negativo, ma da un entusiasmo per un Positivo, avere qualcosa da *proporre* alla libertà delle singole persone, senza progetti di egemonia impositiva; mentre un progetto di religione civile, che nasce dalla paura e si caratterizza per un rancoroso e autodifensivo arroccamento, tende inevitabilmente a pretendere di *imporre* i valori ritenuti essenziali.

Questa componente di *impositività*, propria della religione civile, è tanto più pericolosa per la convivenza democratica, quanto più, pur di affermare quelli che vengono presentati come "principi non-negoziabili", ma che in realtà rappresentano solo una tumefazione ipertrofica dei *veri* principi non-negoziabili, essa può condurre anche a sacrificare le istituzioni democratiche. Non indietreggiando insomma da una possibile *eversione* istituzionale. Ricordo ad esempio che un mio amico credente, davanti al caso di Eluana Englaro (un caso che fece molto discutere in Italia, nel 2009), mi disse che per lui sarebbe stato giusto fare un colpo di Stato pur di impedire che, a lei o ad altri, venisse "staccata la spina". Recentemente un amico giornalista, che lavora presso un'importante testata di indirizzo ultraconservatore, mi ha detto che la democrazia non è più un contenitore neutrale, ma implica necessariamente dei contenuti anticristiani; e alla mia domanda se dunque auspicasse una dittatura, egli non ha, eloquentemente, risposto. Del resto, da un punto di vista storico, Böckenförde ricorda come non pochi prelati tedeschi, negli anni della ascesa al potere di Hitler, appoggiarono il nazismo, che prometteva appunto di salvaguardare certi "principi non-negoziabili" più di quanto non facesse la democrazia<sup>14</sup>.

Un giudizio negativo sulla religione civile lo si trova, tra gli altri, in Böckenförde, che la condanna in quanto nega l'essenza dello Stato secolare, la laicità. La religione civile porta all'intolleranza:

---

<sup>14</sup> Cf E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007, 213-214.

Se lo Stato secolarizzato ricorre a tale forma di autoassicurazione [cioè la religione civile], smantella una parte della propria liberalità, il proprio nocciolo liberale. Perché tale religione civile, dichiarata quale fondamento di valori dell'ordine statale, è in sé intollerante. Essa esige un pronunciamento positivo, è necessario stare sul suo terreno, dal punto di vista dell'atteggiamento e delle opinioni, essa non tollera deviazioni, la libertà esiste solamente sulla sua base e nella sua cornice. Già in Rousseau si può leggere che chi non fa propri i fondamenti della "religion civile", ma li respinge, può essere esiliato dallo Stato, non perché non crede ai fondamenti della "religion civile", ma perché è "insociabile", non sociale<sup>15</sup>.

Possiamo ricordare anche un altro autore cattolico contrario alla religione civile, Augusto Del Noce. Per lui non bisogna proporsi «una restaurazione per via politica della religione, della patria, della famiglia», anche perché ciò sarebbe «destinato allo scacco» in quanto «cerca di restaurare come "miti", realtà il cui carattere primo è di non poter venir pensate come miti»<sup>16</sup>. E quest'ultima osservazione di Del Noce, il suo paventare il rischio che una religione civile segni una strumentalizzazione, negativa, della fede, ci introduce al tema del prossimo paragrafo.

#### 4. Religione civile: un bene per la fede?

Fin qui si è accennato ad argomenti contro la religione civile relativi alla convivenza democratica. Ma non si potrebbe almeno dire che, dal punto di vista della fede cristiana, questo rifugio in una religione civile sia positivo? Non potrebbe quantomeno preparare il terreno a un ritorno della fede personale? Non potrebbe costituire un *humus* propizio perché la fede possa rifiorire?

Vi sono buone ragioni per rispondere negativamente a tali domande. Anzitutto c'è il pericolo di snaturare l'essenza della proposta cristiana, che è di essere un Avvenimento *soprannaturale* e *universale*. Ora, invece, una religione civile si configura come qualcosa di *naturale* e di *particolare*.

Cominciamo da quest'ultimo carattere: la religione civile è religione di *una certa nazione*, o di *un certo Stato particolare*, o al limite di una

---

<sup>15</sup> ID., «Lo Stato secolarizzato, la sua giustificazione e i suoi problemi nel XXI secolo», in G.E. RUSCONI (ed.), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, il Mulino, Bologna 2008, 44 (corsivi miei).

<sup>16</sup> A. DEL NOCE, *Rivoluzione, Risorgimento, tradizione. Scritti su «L'Europa» (e altri, anche inediti)*, Giuffrè, Milano 1993, 353.

certa razza o di una certa civiltà, comunque *particolari*, e deve essere pertanto subordinata a tali particolari ambiti. Ambiti che, nell'ottica della realtà politica, finiscono di fatto per essere sempre, o per lo più, *contro* (gli) altri ambiti. La Chiesa anglicana ad esempio era la Chiesa dell'Inghilterra, e quando tale paese era in guerra, il dovere prioritario di un buon anglicano, almeno nelle intenzioni di chi aveva promosso lo scisma, era di schierarsi in tutto e per tutto con la propria nazione contro le altre. Vedendo, ad esempio, come nemici gli spagnoli o i francesi (per cristiani che fossero, si potrebbe osservare *en passant*). L'esempio appena fatto non è calzante sotto ogni aspetto, ma è comunque introduttivo al fatto che piegare la religione a un particolare ambito (nazione, razza o civiltà) significa privarla della sua componente di universalità, essenziale al cristianesimo. Ora, rendere la fede, che di per sé è universale, è per tutti, indipendentemente dalle loro caratteristiche particolari, funzionale a interessi particolaristici di un certo ambito, significa snaturarla.

Inoltre il cristianesimo pretende di essere una realtà *soprannaturale*, in quanto la sua origine è in Dio stesso, il Mistero infinito, e non in un potere umano. Ridurlo a religione civile significa dimenticare tale origine e fare affidamento, prevalentemente o esclusivamente, su calcoli e mezzi interamente mondani, naturali. Lo documenta ad esempio la già ricordata componente di *impositività* che inevitabilmente accompagna un progetto di religione civile. L'appoggio del potere statale alla religione, infatti, serve ad assicurare che essa sia il più possibile fatta propria dai cittadini, cercando poco o tanto di costringerli a credere. Ma perché una religione dovrebbe aver bisogno del sostegno dello Stato, se non perché essa manca di una sua intrinseca capacità di affascinare e di convincere, e deve perciò contare solo su mezzi naturali? Vi sono invece un fascino e una capacità persuasiva, attrattiva, che appartengono all'essenza stessa del Fatto cristiano, che ha in sé una forza soprannaturale: non per nulla infatti esso si è diffuso, nei primi secoli, per la testimonianza personale dei credenti, in un contesto che non solo non lo vedeva appoggiato dallo Stato, ma anzi si caratterizzava per ripetute e sanguinose persecuzioni statali. Del resto il "fondatore" del cristianesimo è nato non come un Re o un Imperatore, ma nell'umiltà di una stalla, e ha vissuto non conquistando regni e sottomettendo popoli, ma proponendosi per le strade della Palestina senza alcuna pretesa di appoggio da parte delle autorità statali, parlando e operando come un Uomo che punta tutto sul libero convincimento dei suoi interlocutori. Fino a giungere a lasciarsi arrestare

e mettere a morte su una Croce: simbolo estremo di un rispetto per la libertà creaturale che non avrebbe potuto essere più chiaro, assoluto e inequivocabile. Il Suo regno «non è di questo mondo»<sup>17</sup>, ha dichiarato Lui stesso. Nel senso che, pur essendo Egli davvero Re e «centro del cosmo e della storia»<sup>18</sup>, o meglio, anzi, proprio per il fatto di esserlo, non ha bisogno di imporsi, ma si *propone* alla libertà creaturale.

In effetti il cristianesimo crede in un Dio che vuole una adesione *libera* alla Sua volontà. È vero che per non poco tempo la Chiesa ha accettato, e, da un certo punto in poi, ha persino voluto il sostegno delle istituzioni statali, che poco o tanto favorissero, con leggi e scelte operative, l'adesione della gente alla fede. Il cristianesimo è così stato a lungo “religione di Stato”, per cui, ad esempio, ai cristiani erano accordate prerogative civili negate a non-cristiani. Analogamente, nell'attività missionaria in aree coloniali spesso non è mancata una certa coercitività degli Stati “cattolici” colonizzatori, Spagna anzitutto, ma in qualche misura anche Francia e Portogallo: la conversione al cristianesimo era vista come necessaria alla integrazione di popoli colonizzati e in quanto tale “favorita” in tutti i modi. Tuttavia il concilio Vaticano II<sup>19</sup> ha solennemente riaffermato quello che già nei primi secoli cristiani era chiaro, ossia che l'adesione alla verità deve passare per la libertà e quindi la Chiesa non deve più cercare il puntello di un appoggio statale che la favorisca, ma deve accettare di essere *uno dei tanti* soggetti portatori di una visione totalizzante, che gioca tutte le sue carte sulla libertà delle persone, a cui *proporre*, e non *imporre*, l'Annuncio.

Inoltre, richiedere l'appoggio del potere politico non è solo inutile, come si è appena accennato, ma può anche essere *dannoso*. In effetti l'appoggio che la Chiesa riceverebbe dal potere statale dovrebbe poi essere “ricambiato”, con un simmetrico appoggio della Chiesa al potere statale. E questo non può che dar vita a un intreccio pericoloso per la proposta cristiana, in quanto l'autorità ecclesiastica si troverebbe poco o tanto coinvolta nelle scelte politiche contingenti fatte dal potere politico. Scelte, queste, presso-

---

<sup>17</sup> Gv 18,36.

<sup>18</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, 1.

<sup>19</sup> In particolare con la *Dignitatis humanae*; ad esempio al n. 2: «gli esseri umani devono essere *immuni dalla coercizione* da parte dei singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potere umano, così che in materia religiosa *nessuno sia forzato* ad agire contro la sua coscienza» (i corsivi sono miei), o al n. 3: «l'esercizio della religione, per sua stessa natura, consiste anzitutto in atti interni volontari e liberi, con i quali l'essere umano si dirige immediatamente verso Dio; e tali atti da un'autorità meramente umana non possono essere né comandati, né proibiti».

ché inevitabilmente opinabili e contingenti, quando non particolaristiche, miranti cioè agli interessi di alcuni, contrapposti a quelli di altri. Come sostiene Massimo Borghesi, nella sua interessante monografia<sup>20</sup>, in accordo tra gli altri con Charles Taylor<sup>21</sup>, *teologizzare il politico significa politicizzare il teologico*. Perché in tal modo il messaggio cristiano rischia di ridursi a puntello religioso di un assetto particolare e contingente, funzionale a interessi o progetti *di parte*. È vero che non si può piacere a tutti, ed è anzi vero che è pressoché inevitabile che la Chiesa, anche nel suo annuncio “spirituale”, incontri in qualche misura avversione od ostilità: lo stesso suo Fondatore ha avvertito sulla inevitabilità di un certo «odio del mondo»<sup>22</sup>. Tuttavia, legandosi a una certa particolarità contingente, la Chiesa non solo dimentica la sua universalità, ma aggiunge anche, all’*inevitabile* «odio del mondo», predetto da Cristo stesso, quello che si potrebbe chiamare odio *evitabile*. Un odio, quest’ultimo, che nuoce alla sua credibilità e alla sua efficacia missionaria: esso infatti tende a escludere dalla possibilità di ricevere, o almeno di prendere sul serio, l’annuncio evangelico, tutti coloro che per qualsiasi ragione non condividono il *particolare* (politico) a cui la Chiesa si fosse indissolubilmente legata; mentre, se da tale particolare essa fosse libera, con tale annuncio essi potrebbero confrontarsi senza, o con meno, pregiudizi.

Si potrebbe infine osservare che la tendenza impositiva è sintomatica di una fede vissuta in modo *ideologico* e quindi riduttivo. In altri termini, il fatto di voler imporre la fede non è soltanto una “strategia” missionaria sbagliata, ma è sintomatico di una fede personale intrinsecamente mal vissuta, una fede cioè di cui non si fa autentica esperienza. Un’autentica esperienza di fede infatti dovrebbe avere caratteristiche tali da non aver bisogno di impositività. Anzitutto infatti, se uno vive davvero la fede, ne dovrebbe sperimentare la potenza liberatrice e il suo essere fonte di pace e di letizia, quindi non dovrebbe pensare che sia necessario imporla, ma che basti proporla. Può infatti avere senso forzare uno a bere una medicina amara, ma non lo avrebbe costringere ad assaggiare un bignè: basta dire

---

<sup>20</sup> M. BORGHESI, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell’era costantiniana*, Marietti, Genova 2014.

<sup>21</sup> Cf. C. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard Univ. Press, Cambridge [MA]-London 2007; ad esempio a 737 spiega che «identificando la vita cristiana con una vita vissuta conformemente alla nostra civiltà, noi perdiamo di vista la ulteriore, ben maggiore (*the further, greater*) trasformazione che la fede cristiana comporta, l’innalzamento della vita umana alla vita divina (*theiosis*)».

<sup>22</sup> *Gv* 15,18.

("testimoniare") che è buono. Inoltre, quanto più una esperienza di fede è autentica, tanto meno essa può andare disgiunta da un profondo senso di umiltà, che non può non percepire l'inopportunità di imporre la fede, dato che quest'ultima cosa implica inevitabilmente una componente di presunzione, una pretesa di *possesso*. Può infatti trovare accettabile imporre la fede chi la vive ideologicamente, "gnosticamente", per dirla con papa Francesco, come un insieme cioè di *idee*, capite una volta per tutte, e con cui si è, "pelagianamente"<sup>23</sup>, *capaci* di essere coerenti. Ma questo è inaccettabile dal punto di vista della fede, perché pretende di *possedere*, conoscitivamente ("gnosi") e operativamente ("pelagianesimo") quanto è invece *impossedibile*, perché eccede la nostra, finita, misura. E questo, dal punto di vista teologico cristiano, è negativo.

## 5. Disimpegno verso il mondo?

Affrontiamo in conclusione la possibile obiezione che rinunciare alla religione civile sia, per un credente, rinunciare alla incidenza della fede sull'ambito profano (culturale e politico).

In realtà non si tratta di rinunciare, ma di rispettare un corretto ordine; l'incidenza della fede sull'ambito profano può sì essere *desiderata*, ma occorre tenere presente alcune osservazioni.

1. Nella misura in cui si tratta di adesione alla fede stessa, non solo non può essere frutto di imposizione, ma nemmeno può esserlo di un progetto, affidata com'è alla *imprevedibile* libertà, divina e creaturale.

2. Nella misura invece in cui con tale "incidenza" si intenda lo stabilirsi di un assetto legislativo e civile conforme ai valori cristiani, vi sono due fattori da considerare:

2a. In primo luogo, occorre evitare di considerare troppo affrettatamente come "naturale" ciò che *a noi sembra* tale, o ciò che a lungo è *sembrato* tale. Böckenförde fa proprio l'esempio della libertà religiosa, a lungo considerata innaturale, e rivalutata invece dal Concilio Vaticano II come naturale<sup>24</sup>. Bisogna insomma evitare di *assolutizzare del relativo*, come è spesso accaduto in passato e come potrebbe sempre riaccadere. Ciò infatti costituisce una tentazione costante dell'essere umano, che

<sup>23</sup> Sempre col lessico di papa Francesco, usato nei suoi testi sopra citati.

<sup>24</sup> Il tema è ampiamente trattato in E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà, democrazia* in vari capitoli (in particolare i primi due).

come diceva Bacone, corre sempre il rischio di guardare alla realtà in base a degli *idola*; del resto, teologicamente parlando, ciò è conseguenza inevitabile del peccato originale.

2b. In secondo luogo, è necessario che il contributo che i credenti possono (e devono) dare al dibattito politico e legislativo muova da *argomenti* che tutti possano comprendere, senza rifarsi, almeno non nel dibattito pubblico, a dogmi, che risulterebbero incomprensibili a tanti. Per fare leggi giuste basta la *ragione*: non occorre, né sarebbe opportuno, chiamare in causa la fede. Una conseguenza di questo è che l'azione politica, cristianamente ispirata, dovrebbe vedere come protagonisti i *laici* (credenti), e non la gerarchia ecclesiastica. Non si tratta di contrapporre laicato a clero: il Corpo di Cristo è indiviso; né si tratta di frappare un muro di incomunicabilità tra gerarchia e laicato: qualsiasi forma di dialogo e di confronto non può che essere benvenuta. Ma su problemi specificamente politici la gerarchia non dovrebbe pretendere di *dettare*, tanto meno con dichiarazioni pubbliche, la linea della politica dei cattolici. Anche su questo Böckenförde fa delle osservazioni interessanti: per lui la gerarchia dovrebbe intervenire solo in casi davvero estremi, in pratica solo dove sia in pericolo la *libertas Ecclesiae* o dove una legge vada evidentemente e *incontestabilmente* contro la dignità umana<sup>25</sup>.

In ogni caso, occorre evitare di pensare che una “società cristiana” sia una *condizione* della fede<sup>26</sup>: essa è, o meglio può essere, una *conseguenza*, il frutto, di una fede vissuta sempre più intensamente e da un sempre maggior numero di persone. Ma la fede ha senso sempre e solo come scelta libera, come adesione libera a una Persona, e non come esito di un progetto, che sarebbe, inevitabilmente, poco o tanto violento. Per chi crede, Cristo è davvero Re dell'universo, e “centro del cosmo e della storia”: ma il Suo rendersi *pubblicamente visibile* come tale è sottratto a una progettualità umana, ed è invece totalmente affidato alla sovrana e imprevedibile libertà del Mistero creatore e alla libera risposta delle sue creature intelligenti.

---

<sup>25</sup> L'intervento pubblico della Chiesa, scrive il giurista tedesco, «può estendersi soltanto all'ambito delle delimitazioni negative [...] Lo si può invocare, quindi, in presenza di un inosservanza di ciò che si trova immediatamente contenuto ed enunciato nella Rivelazione in quanto irrinunciabile vocazione dell'uomo» (*ib.*, 306).

<sup>26</sup> Su questo ha scritto un contributo molto interessante e perfettamente condivisibile Massimo Borghesi, dialettizzando con quanto sostenuto dal giornalista e saggista Rodolfo Casadei: lo si può vedere sul suo blog al seguente indirizzo web: <<https://www.massimoborghesi.com/la-teologia-politica-della-destra-religiosa>>.