

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
FEDERICO II
FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA**

**DOTTORATO DI RICERCA
XXI° CICLO**

**FILOSOFIA DEL DIRITTO. ARTE E TECNICA DELLA
GIURISPRUDENZA. ERMENEUTICA DEI DIRITTI
DELL'UOMO**

**RIFLESSIONI SULLA RELIGIONE CIVILE
TRA LAICITÀ E DIRITTI**

**RELATORE
Ch.mo Prof. Luigi Di Santo**

**CANDIDATO
dott. Raffaele Maione**

ANNO ACCADEMICO 2008/2009

Si precisa che le note rappresentano parte integrante del testo.

RINGRAZIO:

- Prof. Luigi Di Santo, il mio Tutor, per la cura e l'attenzione rivolta al mio lavoro scientifico e al mio percorso di formazione;
- All'intero Collegio Docenti del ciclo di dottorato cui appartengo per la formazione ricevuta;
- Prof. Antonio Punzi, per le tante volte che mi ha invogliato nella ricerca;
- Prof.ssa Rosalba Francesca Pece, a Lei devo i sentimenti per gli studi giuridici;
- Prof.ssa Gabriella Silvestrini, per le esperienze alessandrine, milanesi e astigiane;
- Prof.ssa Concetta Paradiso, per il supporto indispensabile nel lavoro di traduzione nei testi in lingua francese;
- Avv. Saverio Tufano, amico paziente, tanto;
- Avv.ti Angelo Delle Cave, Giuseppe Di Palma e Gennaro Esposito, per avermi proiettato nel mondo dell'avvocatura;
- All'amico Carmine Piacente, per il bene che mi dimostra sempre;
- All'intera mia Famiglia, per TUTTO, e soprattutto per il loro AMORE.

CAPITOLO PRIMO

UN'INTRODUZIONE STORICA

1.1 IL RAPPORTO TRA DIO E L'UOMO NEL SECOLO DELL'ILLUMINISMO.

Il Settecento rappresenta un periodo fondamentale per il dibattito sul rapporto tra Dio e l'uomo ripreso più volte, nelle sue opere, da Jean Jacques Rousseau, al fine di delineare il significato della religione civile. Dopo che la Riforma protestante¹ aveva rotto in modo irrimediabile l'unità religiosa

¹ Il periodo compreso tra il 1450 e il 1550 vide lo sviluppo parallelo e contemporaneo di due eventi culturali fondamentali nella storia europea: il Rinascimento e la Riforma protestante. Entrambi rifiutarono le credenze e i comportamenti dell'epoca che li aveva immediatamente preceduti; a questo passato prossimo, entrambi contrapposero un passato remoto, volendo far ritornare l'antica Roma, nel caso del Rinascimento, la Chiesa delle origini, per quanto concerne la Riforma. Forte e consapevole fu nell'Europa del Nord il legame tra Umanesimo e fede cristiana. Erasmo da Rotterdam cercò di trasformare la cultura umanistica in strumento per la riforma della vita cristiana: criticava severamente lo spazio eccessivo che il culto dei santi aveva conquistato nella pietà popolare, degenerando in superstizione e mettendo in dubbio la centralità della figura stessa di Cristo (Cfr. Erasmo da Rotterdam, *Elogio della Follia*, trad. a cura di G. D'Anna, Roma 1995, p. 32). L'uomo, secondo Erasmo, ha la capacità di scegliere il bene e il male e, quindi, di seguire gli insegnamenti di Cristo. Si avvicina molto a Giovanni Pico della Mirandola che nella *Dignità dell'uomo* affermava che la grandezza dell'essere umano consisteva proprio nel fatto di essere una creatura della natura indefinita: l'uomo è libero e può scegliere che cosa fare di se stesso, cioè può decidere se innalzarsi a forme di vita ancora più elevate, o degenerare fino a trasformarsi in un bruto feroce ed animalesco (Cfr. E. Cecchi e N. Sapegno, *Storia della Letteratura Italiana*, vol. III, Milano 1966, p. 310). Ma Erasmo si distinguerà da Lutero che ritiene l'uomo irrimediabilmente corrotto dal peccato. È il cosiddetto 'pessimismo antropologico', una tendenza verso il male, già peraltro sorretto da Sant'Agostino [il quale sosteneva che gli uomini erano inclinati più al male che al bene a causa del peccato originale, insistendo sulla necessità del perdono divino, senza il quale nessun uomo potrebbe ottenere la salvezza eterna (Cfr. Sant'Agostino, *Vita, Pensiero, Opere scelte, I Grandi Filosofi*, Opere scelte da A. Massarenti, Milano 2006, p. 95)]. È solo attraverso la fede profonda in Dio potremmo raggiungere la salvezza eterna. Secondo Lutero, l'uomo non poteva salvarsi mediante una valida condotta morale e neppure in virtù delle opere di carità, poiché il peccato originale lo aveva privato della Grazia; soltanto la fede profonda in Dio e nel messaggio di Cristo avrebbero valso all'uomo la salvezza. Questa era opera esclusivamente di Dio: si rinnegavano della dottrina cattolica le opere buone e i sacramenti, ad eccezione del battesimo e dell'eucarestia. La Chiesa era costituita dalle riunioni dei fedeli, senza necessità di gerarchie sacerdotali e di capi, poiché Cristo era l'unico capo, la sua parola era espressa nel Vangelo, l'uomo era sacerdote di se stesso ed era in grado di comunicare direttamente con Dio mediante il libero esame e l'interpretazione diretta delle Sacre Scritture. Veniva così apertamente negata l'autorità del papa, la gerarchia sacerdotale, il culto tradizionale, le indulgenze, i sacramenti, ad eccezione dei due anzidetti. Alcuni di questi elementi dottrinari Lutero li espone in 95 tesi contenute in un manifesto affisso nel 1517 sulla porta della chiesa

dell'Europa, la guerra dei trent'anni² al tempo stesso mostrò gli eccessi distruttivi cui la fede religiosa poteva portare. All'inizio del Settecento l'Italia, la penisola iberica e la Francia erano definitivamente cattoliche, mentre l'Inghilterra e i paesi scandinavi erano riformati con una chiesa fortemente dipendente dal potere politico, e il calvinismo si era affermato in Scozia, in parte della Svizzera e nelle Province unite. La pace di Vestfalia³ del 1648 fissò la situazione confessionale nel Sacro Romano Impero, dove cattolici, luterani e calvinisti dovevano vivere rispettando le varie rivelazioni esistenti. Tuttavia ciò non significò assolutamente la fine delle tensioni e dell'intolleranza dal punto di vista religioso, visto il perdurare delle persecuzioni e delle espulsioni. La revoca dell'editto di Nantes⁴ nel 1685 ad opera di Luigi XIV provocò l'esodo di gran parte degli ugonotti dalla monarchia e la loro diaspora nei paesi protestanti.

paladina di Wittenberg. Il successo della dottrina di Lutero fu rilevante e sconvolse con la forza di un uragano le vecchie strutture della società tedesca: contadini, piccoli nobili, principi e città libere si schierarono al fianco del riformatore. Fondamentale era la sua concezione politica: egli, infatti, era un convinto sostenitore della tesi secondo cui l'autorità di un sovrano proveniva da Dio, che aveva concesso il potere ai principi affinché, in un mondo corrotto dal peccato, mantenessero l'ordine con la forza e imponessero con la spada il rispetto della Sua legge. Ribellarsi all'autorità, dunque, secondo Lutero voleva dire opporsi a Dio e alla Sua volontà: significava compiere un gesto folle e demoniaco, che andava represso con tutto il vigore possibile (Cfr. M. Lutero, *Scritti politici*, trad. it. di P. Saija, Torino 1978, p. 328, p. 506). La protesta contro l'Impero si protrasse fino al 1555 che con la pace di Augusta veniva identificata la professione di fede protestante e la facoltà riconosciuta ai principi di imporre la fede religiosa e la possibilità a chi la rifiutasse di emigrare. Il movimento di riforma religiosa si diffuse rapidamente in vari Stati europei: Svezia, Danimarca, Norvegia, Paesi Bassi e Svizzera. In quest'ultimo Stato ampia fu l'influenza di Ulrico Zwingli prima, e di Calvino dopo. Il primo predicò dottrine analoghe a Lutero ma più radicali: svalutazione dell'eucarestia, intolleranza netta verso i cattolici, notevole importanza al potere civile, dove l'autorità terrena doveva provvedere a tutelare con le leggi la società (Cfr. H. Küng, *Cristianesimo, Essenza e Storia*, Torino 2005, pp. 562-564). Il secondo, da cui derivò il calvinismo, predicò la dottrina della predestinazione (Cfr. G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, trad. di O. Bert, M. Musacchio e G. Tourn, Torino 1983, p. 1101): la salvezza deriva non dalla fede né dalle opere buone, ma soltanto da Dio, il quale lo concede a quelli che Egli ha predestinato secondo la sua volontà imperscrutabile. Altresì nelle assemblee calviniste si formò una sorte di democrazia diretta dove i pastori o ministri di culto venivano eletti direttamente dalla stessa comunità dei fedeli e non, come nelle comunità protestanti, ai principi sovrani dei singoli Stati. Poco successo ebbe in Francia e in Italia. In Inghilterra invece le condizioni per una ribellione a Roma sono pressoché le stesse che in Germania; di ciò approfittò Enrico VIII per proclamarsi capo della Chiesa anglicana e per staccarsi da Roma, senza tuttavia modificare sostanzialmente la dottrina cattolica (Cfr. C. De Boni e E. Nistri, *L'Europa e gli altri*, vol. II, Messina-Firenze 1992, p. 154). Nella stessa Germania si diffuse il movimento degli anabattisti che sostenevano la necessità di un secondo battesimo, predicavano l'uguaglianza tra gli uomini e la comunione dei beni (Cfr. N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, trad. di A. Guadagnin, Milano 1976, p. 353).

² Cfr. J. V. Polisensky, *La Guerra dei Trent'Anni: da un conflitto locale a una guerra europea nella prima metà del Seicento*, Torino 1982.

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. E. Biagi, L. Alterocca, A. Doria, V. Morone, *La Vita e i Giorni*, vol. II, Torino 1983, pp. 336-337. Cfr. J. Daniel, *Se è sempre colpa di Voltaire e Rousseau*, trad. di E. Horvat, in *Dibattito sul laicismo*, a cura di E. Scalfari, Roma 2005, p. 89.

In altri paesi europei quali la Polonia la persecuzione dei non ortodossi fu molto più forte: ciò rappresentò un tema vigoroso della politica illuminista. Solo la rivoluzione americana e quella francese offrirono un primo esempio di libertà religiosa, intesa come rispetto della persona e pacifica convivenza. In Inghilterra per tutto il Settecento solo gli anglicani potevano accedere alle cariche pubbliche e diventare membri del Parlamento. Nelle repubbliche delle Province unite solo i calvinisti potevano partecipare alla vita pubblica⁵. Gli atei erano condannati all'isolamento più totale. Per le confessioni non cristiane gli spazi erano estremamente ristretti, comunque controllati dalla Chiesa cattolica⁶.

Il Settecento è il secolo del grande legame tra religione e politica. È il momento in cui “gli uomini decidono di prendere in mano le sorti del proprio destino e porre il benessere dell'umanità come fine ultimo delle proprie azioni”⁷. L'Illuminismo va a differenziarsi dall'epoca precedente perché nel Medioevo la ragione è limitata da Dio stesso mentre per l'Illuminismo i limiti della ragione sono imposti dalla ragione stessa. Vengono cancellati in questo periodo i due grandi simboli del periodo cattolico-romano e della riforma: ‘*l'Ecclesia sive Papa*’ e la ‘Parola di Dio’. Tutto ciò viene abbandonato a favore dell'autorità suprema della *Ratio*. ‘*Les lumières*’ sono i lumi della ragione da diffondere in un mondo ottenebrato dalla superstizione e dai pregiudizi ecclesiastici. È la nuova fede nella ragione, l'arbitrio *di* e *in* tutte le questioni di verità: si assiste ad un vero e proprio uso pubblico della ragione “con spirito educativo di liberazione”⁸. Ed è proprio in questo secolo che emerge nettamente una filosofia della religione avendo come presupposto un processo di emancipazione razionale dovuto soprattutto ai progressi delle scienze fisiche, il dominio della natura e la formazione dello Stato.

Su di un punto i grandi filosofi illuministi erano in totale accordo: il radicale e assoluto rifiuto della Chiesa cattolica, con la sua intolleranza universale, i suoi dogmi inaccettabili per la ragione, il suo legame con i regimi tirannici. Questa istituzione ecclesiastica tiene gli uomini in uno stato di immatura dipendenza.

⁵ F. M. Feltri, M. M. Bertazzoni, F. Neri, *I giorni e le idee*, vol. I, *Dal Trecento al Seicento*, Torino, 2002, pp. 176-178, 196-199, 224-228.

⁶ Cfr. E. Tortarolo, *L'Illuminismo. Ragioni e dubbi della modernità*, Roma 1999, pp. 19-20.

⁷ T. Todorov, *Lo spirito dell'illuminismo*, Milano 2007, p. 7.

⁸ AA.Vv., *Lezioni di filosofia*, vol. 2, *Da Galileo a Hegel*, a cura di A. Pastore, Torino 2000, p. 278.

Libertà di stampa, abolizione dei privilegi fiscali, netto ridimensionamento dell'assolutismo regio, la completa libertà religiosa nonché la fine del potere culturale della Chiesa Cattolica rappresentano i punti essenziali del movimento illuminista. La religione era un grande inganno sostenuto da sacerdoti per mantenere il popolo nell'ignoranza e nella superstizione. Tuttavia alcuni filosofi sostenevano la figura di Dio come buono e ordinatore del mondo. Una religione ridotta a riconoscere l'esistenza di un essere supremo che garantisce l'ordine del mondo è inutile e dannosa allo stesso spirito della religione: il dogma è un complesso di credenze superflue; i sacerdoti sono il risultato di un'usurpazione del potere ai danni della comunità dei fedeli; dall'esistenza di diverse religioni positive deriva l'intolleranza e il fanatismo⁹. La polemica ruota tutta intorno alla distinzione tra religione naturale e religione positiva: la prima fondata esclusivamente sulla ragione, su Dio ordinatore del mondo ma non sulla rivelazione e, quindi su fatti storici, rientranti nel concetto di religione positiva. Solo con la libertà di manifestazione è possibile una tolleranza tra le religioni. L'atteggiamento più diffuso tra il gruppo dei filosofi illuministi è il deismo, ossia il credere nell'esistenza di un Dio, ordine supremo della natura, solo sulla base di argomentazioni razionali, rifiutando ogni forma di rivelazione, poiché questa teorizzazione religiosa può essere raggiunta solo attraverso l'esclusivo uso della ragione e della coscienza morale. Una vera e propria prima forma di laicizzazione della società, con questo processo di scristianizzazione, con un ruolo decisivo della società borghese e del popolo. Il deismo riduce la religione all'affermazione dell'esistenza naturale di Dio: "le pratiche esteriori cedono il passo al culto interiore"¹⁰.

L'aspetto più radicale dell'Illuminismo è la critica e il rifiuto di ciò che è trascendente, di ciò che distrae l'uomo dal suo compito terreno e dalla sua essenza interiore. Nasce quindi una nuova forma di religiosità: la difesa della libertà dell'uomo diventa difesa di quei convincimenti religiosi che siano dettati dalla logica ragionata e non da altri, mentre il culto di Dio diventa un fatto personale e intimo che non ammette intermediazioni fra creato e creatore, rifiutando di accettare passivamente e senza giudizio critico i dogmi teologici e i rituali della religione tradizionale. Se la nuova religiosità viene vista e vissuta come un fatto di ricerca interiore, allora si impone la necessità di rispettare il sentimento religioso

⁹ Cfr. P. Rossi (a cura di), *Gli illuministi francesi*, Torino 1991, p. XXI.

¹⁰ E. Brito, *Filosofia della religione*, Milano 1993, p. 26.

di ciascuno, di affermare il principio della tolleranza contro ogni forma di intolleranza. La stessa morale si emancipa dalla religione e riafferma la propria indipendenza e individualità: esiste già nell'uomo un 'sentire' religioso, un istinto, un senso morale che lo guida nel suo agire.

La tendenza generale dell'Illuminismo è dunque il tentativo di togliere agli uomini la paura, di spingerli verso l'autogoverno, di renderli padroni di se stessi. Questo fine può essere raggiunto solo facendo cadere il maggiore ostacolo verso questo progresso, ossia la religione, accusando le religioni positive, quella delle rivelazioni storiche, la religione del passato, del potere, autoritaria perché impositrice di dogmi falsi nonché superstiziosi. Ecco allora la diffusione di una religione naturale, di un sentimento che attribuisce al mondo una provenienza da un essere supremo che è legislatore e datore di ordine. La ragionevolezza e l'antidogmaticità sono i requisiti fondamentali di questa religione, accanto alla tolleranza appena indicata.

Hegel definisce l'Illuminismo, soprattutto quello francese, un movimento essenzialmente religioso con cui i *philosophes* proseguirono la Riforma luterana in una forma differente. Per lui la Riforma e l'illuminismo furono dei contributi allo stesso obiettivo, la libertà spirituale dell'uomo: "Quello a cui Lutero aveva dato origine era *in nuce* la libertà dello spirito"¹¹. Hegel sosteneva però che l'Illuminismo aveva sbagliato strada quando aveva affermato che la fede doveva essere convalidata dalla ragione. La preoccupazione di Hegel era anche che gli attacchi dei *philosophes* alla realtà dell'esperienza spirituale si fondassero sul concetto che tutte le idee autentiche provengono in ultima istanza solo dall'esperienza dei sensi. Per Hegel ciò significava che l'Illuminismo, invece di realizzare la sua missione storica che consisteva nel portare a compimento la Riforma, correva seriamente il pericolo di distruggere del tutto la sua fede. Così facendo, esso avrebbe distrutto, riteneva Hegel, un aspetto cruciale della conoscenza di sé, il rapporto dell'uomo con l'assoluto e lo spirituale. Hegel inoltre dichiarava che l'Illuminismo non era riuscito a produrre alcun sistema di credenze adatto a rimpiazzare la fede religiosa: l'Illuminismo infatti a suo parere aveva modificato le premesse del dibattito religioso allontanandole dalle questioni della verità religiosa/teologica che avevano ossessionato l'epoca della Riforma, tra XVI e XVII secolo, ma aveva contratto un'equivalente ossessione per l'utilità

¹¹ G.W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Milano 1995, p. 649.

della religione, intesa come fattore di stabilità sociale. Per Hegel la religione, nel periodo illuminista, perdeva il suo *status* indipendente in quanto attinente ad un mondo di fede solo parzialmente conoscibile dall'uomo, e veniva totalmente assimilata ai bisogni e all'intelletto umano. L'uomo diveniva fine a se stesso e spogliato della sua aspirazione alla religione, finisce per rimanere prigioniero del proprio se stesso, incapace di dare un giudizio corretto di sé o di stringere rapporti non utilitaristici con gli altri esseri umani. Hegel, come d'altronde precedentemente Kant, vedeva dunque nell'Illuminismo un progetto incompiuto di libertà intellettuale e spirituale¹².

L'identità dei singoli individui era in larga misura di natura religiosa, così come la loro identità sociale e politica dipendeva in modo determinante dalla loro posizione nei confronti della chiesa dominante: non solo i grandi momenti nella vita dell'individuo, la nascita, il matrimonio, la morte, erano amministrati e dotati di significato dalle istituzioni religiose, ma anche e soprattutto la vita di tutti i giorni era dominata dalla religione. Nei paesi cattolici la sua influenza era notevole nel governo civile. Infatti la religione non era solo un fatto privato, un credo individuale, ma era anche un fatto pubblico, un credo collettivo, proiettato ad influenzare la vita politica.

Ampia fu la polemica contro l'ignoranza, i pregiudizi, il fanatismo, l'intolleranza. Alla base di tutto ciò ci sono le religioni positive. Bisognerà dunque adoperarsi per sbandirle, sostituendo ad esse la religione naturale fondata sulla ragione. Basterà credere in un Dio creatore, in un Essere supremo; facendo a meno di preti, perfidi ingannatori.

La critica illuminista alle religioni tradizionali aveva come obiettivo strategico di riformare la religione stessa.

Il vescovo cattolico Jacques Benigne Bossuet, antagonista alla proposta di Leibniz, rivolta alla riunificazione tra cattolici e protestanti e autorevole guida del movimento politico-religioso diffusosi in Francia nella seconda metà del XVII secolo, che, sostenendo in forma esasperata l'assolutismo intollerante di Luigi XIV, preparò quella rottura radicale fra autorità e cultura che caratterizzerà gran parte dell'Illuminismo francese¹³.

¹² Cfr. *Ivi*, p. 57.

¹³ Cfr. G. Reale, D. Antiseri, M. Laeng, *Filosofia e pedagogia dalle origini ad oggi*, vol. 2, *Dall'Umanesimo a Kant*, Brescia 1986, p. 348.

1.2 LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE DI LOCKE

Nel secolo precedente, come filosofo della religione, Locke respinge le forme ecclesiastiche e dommatiche del culto, ma predica l'ideale supremo della tolleranza e accetta la necessità della rivelazione, dove risulta essenziale la parola di Cristo, comprensibile a tutti. A Locke e soprattutto al suo *Saggio sull'intelletto umano* del 1690 è legata la riflessione deista e atea del periodo illuminista: “la ragione è il giudice adatto, la Rivelazione, anche se può, acconsentendo, confermarne le affermazioni, comunque non può in questi casi negare i suoi decreti”¹⁴. Il pensiero di Locke si pone anche su altre direzioni. Esplicito riferimento polemico troviamo alle dottrine di Edward Herbert of Cherbury, il quale nella sua opera del 1624, *De Veritate*, aveva sostenuto che l'uomo aveva ricevuto da Dio, fin dal momento della sua nascita, delle verità fondamentali, dei *principia* sacri, ai quali non è possibile rifiutare l'assenso e che sono naturalmente conosciuti per mezzo dell'*instinctus naturalis*. Le verità fondamentali, nelle quali tutti gli uomini concordano sono: 1) l'esistenza di una suprema divinità; 2) la necessità di un rapporto di devozione dell'uomo nei confronti di questa divinità; 3) l'esigenza di un culto spirituale, che coincida con una vita retta; 4) la possibilità di ottenere il perdono di questa divinità una volta offesa, per mezzo del pentimento sincero; 5) l'esistenza di un premio o di un castigo, dopo questa vita, come sanzione morale suprema. Locke chiaramente afferma di non condividere tale dottrina e procede ad una attenta confutazione, rilevando la debolezza degli argomenti a suo favore: “benché mi trovo d'accordo nel riconoscere che abbiamo qui delle verità chiare, e di natura tale che, se fossero ben spiegate, una creatura ragionevole non potrebbe in alcun modo evitare di consentirvi, credo tuttavia che questo autore sia ben lontano dal dimostrarci che si tratta di verità innate, naturalmente impresse nella coscienza di tutti gli uomini, *in foro interiori descriptae*”¹⁵. È chiaro pure il riferimento polemico alla dottrina delle idee innate di Cartesio: l'idea della divinità non è, per Locke, data originariamente; ad essa

¹⁴ J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. Abbagnano, Torino 1971, p. 9.

¹⁵ *Ivi*, I, III, 15.

l'uomo può giungere guidato dai “segni visibili di una saggezza e di un potere straordinario, che appaiono così chiaramente in tutte le opere della creazione”¹⁶.

Locke mostrando la non universalità di certe idee, tra cui quella di Dio, e dei principi fondamentali della morale, e servendosi a questo scopo della nuova documentazione offerta dai resoconti dei viaggi nelle terre dei nuovi continenti e dell'Estremo Oriente¹⁷, intese soltanto negare il carattere innato di questi principi e di queste idee. Egli volle porre la verità religiosa e morale su di un nuovo e più sicuro fondamento, ed indicare all'uomo la via da seguire per giungere alla conoscenza di essa. La dimostrazione dell'esistenza di Dio ha portato Locke ad affermare con certezza che “qualcosa esattamente esiste”¹⁸, un qualcosa che rimanda ad un essere eterno, ad una conoscenza certa, al *Knowledge*¹⁹. In Locke passiamo dal campo della *Knowledge* a quello della *Judgment*: “così lo spirito ha due facoltà che riguardano il vero e il falso: la prima è la conoscenza, mediante la quale essa percepisce con certezza, ed è incontestabilmente convinto della concordanza o discordanza di due idee qualsiasi. La seconda è il giudizio, che consiste nel mettere insieme, o separare l'una dall'altra, le idee nello spirito, quando la loro concordanza o discordanza certa non è percepita, ma presupposta”²⁰. I fondamenti della probabilità, che ci assicura la verità, sono due: “1) l'accordo con la nostra esperienza; 2) la testimonianza dell'esperienza altrui”²¹. In base a questi sarà possibile determinare i vari gradi di probabilità e la loro rispettiva distanza dalla certezza. Ciò comporta riconoscere la volontà e il piano di Dio, secondo il primo punto. Vi è poi il caso in cui la testimonianza non è più solamente umana, ma ci proviene da Dio stesso: “Vi è un'altra specie di proposizioni che reclamano il più alto grado del nostro assenso, sulla base di una semplice testimonianza, sia che la cosa proposta concordi o no con l'esperienza comune e con l'ordinario corso delle cose. La ragione di ciò è che la testimonianza viene da uno che non può ingannare, né essere ingannato: ossia da Dio stesso. Questo porta con sé una sicurezza superiore ad ogni dubbio, una prova che non tolleri eccezioni. Con un nome particolare questo è chiamato rivelazione, ed il nostro assenso ad esso è chiamato fede (*Faith*); questa determina con

¹⁶ *Ivi*, I, IV, 9.

¹⁷ Cfr. *Ibidem*, 8.

¹⁸ *Ivi*, X, 2.

¹⁹ *Ivi*, IV, XI.

²⁰ *Ivi*, IV, XIV, 4.

²¹ *Ivi*, IV, XV, 4.

altrettanta assolutezza la nostra mente, ed in modo altrettanto perfetto esclude ogni tentennamento, quanto la nostra stessa conoscenza (*Knowledge*); anzi potremmo altrettanto bene dubitare del nostro proprio essere, quanto possiamo dubitare che sia vera una qualunque rivelazione proveniente da Dio”²².

Nel capitolo XVII del IV Libro del *Saggio sull'intelletto umano*, Locke presenta la ragione come quella umana facoltà indispensabile “sia per estendere la nostra conoscenza, sia per regolare il nostro assenso”²³ e “chi crede senza avere nessuna ragione per credere, può essere innamorato delle proprie fantasie, ma né costui cerca la verità come dovrebbe, né obbedisce al suo Fattore stesso che egli impieghi le facoltà di discernimento, che egli ha dato, per tenersi fuori dagli inganni e dagli errori”²⁴.

Fondamentale è la distinzione tra *Faith* e della *Reason*. La ragione, intesa come “scoperta della certezza o probabilità di quelle proposizioni, o verità, cui lo spirito giunge per deduzione fatta a partire da quelle idee che hanno ottenuto mediante l’uso delle sue facoltà naturali, ossia la sensazione e la riflessione”²⁵, presenta tutta la sua distanza dalla fede, definita come “l’assenso data ad una proposizione, non ottenuta mediante le deduzioni della ragione, ma sul credito di chi la propone come proveniente da Dio, in una qualche maniera fuori dall’ordinario”²⁶. Riprendendo la distinzione operata da Bayle tra proposizioni ‘*according to Reason*’ (conformi a ragione), ‘*above Reason*’ (superiori alla ragione) e ‘*contrary to Reason*’ (contrarie alla ragione), ritiene che la sfera di competenza della fede è quello dell’*above Reason*, ossia di “quelle proposizioni la cui verità o probabilità noi non riusciamo a derivare da quei princípi [naturali che sono la sensazione e la riflessione] per mezzo della ragione”²⁷. Di fronte a delle verità la ragione umana, essendo inerte ed incapace, deve riconoscere la competenza della fede: “dove i princípi della ragione non hanno dimostrato che una proposizione è certamente vera o falsa, là una rivelazione chiara, come diverso principio di verità e base dell’assenso, giustamente potrà determinare lo

²² *Ivi*, IV, XVI, 14.

²³ *Ivi*, IV, XVII, 2.

²⁴ *Ivi*, IV, XVII, 24.

²⁵ *Ivi*, IV, XVIII, 2.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, IV, XVII, 23.

spirito; e così potrà trattarsi di una questione di fede superiore al tempo stesso alla ragione”²⁸.

L’oggetto dunque della fede è “la rivelazione, ed in particolare la rivelazione di quelle verità che noi, con il solo uso della nostra ragione, non saremmo stati in grado di raggiungere”²⁹. Dall’ambito della fede è infine escluso completamente tutto ciò che è *contrari to Reason*. Per fede l’uomo non è autorizzato a prestare il suo assenso “a quelle proposizioni che sono incompatibili o inconciliabili con le nostre idee chiare e distinte”³⁰: “nessuna proposizione può essere ricevuta come rivelazione divina o ottenere l’assenso dovuto a tutte le rivelazioni siffatte, se è in contraddizione con la nostra conoscenza intuitiva e chiara. Poiché questo significherebbe sovvertire i principi e i fondamenti di ogni conoscenza, evidenza ed assenso di qualunque genere; né rimarrebbe nessuna differenza tra il vero e il falso, nessuna misura del credibile e dell’incredibile se le proposizioni dubbie dovessero prendere posto prima di quelle evidenti di per se stesse, e ciò che conosciamo con certezza cedere il passo a cose sulle quali possiamo forse essere in errore”³¹.

La fede è per Locke il massimo di dignità e la ragione è la testimonianza di Dio stesso. Di conseguenza la fede non è altro che un assenso fondato sulla ragione più alta.

Nella *Reasonableness of Cristianità* Locke non intese trasformare il discorso del Cristianesimo in un discorso razionale: fede e ragione, per lui, restano ambiti distinti. Il suo assunto era semplicissimo: quando battezzavano, Cristo e gli apostoli non avevano chiesto nessuna professione di fede bensì solo di credere che Cristo fosse il messia inviato da Dio. Il cristianesimo esercita una funzione storico-sociale di educazione³²: “è compito troppo duro della ragione fondare la moralità; è invece via più sicura e più breve che uno, manifestatamente inviato da Dio e che viene con una autorità visibile ricevuta da Lui, imponga agli uomini i doveri e richieda la loro obbedienza, piuttosto che lasciarne la comprensione alle lunghe e talora complesse deduzioni della ragione”³³. Nei Vangeli c’è un solo articolo di fede necessario alla salvezza: Gesù è il messia, il figlio di Dio, in Lui

²⁸ *Ivi*, IV, XVIII, 9.

²⁹ M. Sina, *Introduzione a Locke*, Roma-Bari 2003, p. 105.

³⁰ *Ivi*, IV, XVII, 23.

³¹ *Ivi*, IV, XVIII, 5.

³² Cfr. A. Zanfarino, *Il Pensiero Politico: Dall’Umanesimo all’Illuminismo*, Padova 1998, p. 299.

³³ J. Locke, *La ragionevolezza del cristianesimo*, a cura di A. Saetti, Firenze 1976, p. 160.

bisogna crederci, poiché Gesù è il monarca regnante in cielo. Questa è la grande verità del Cristianesimo, le necessarie sostanza ed essenza, la vera ed unica realtà che induce ogni soggetto a potersi definire cristiano. Da questa massima ne consegue un'altra, di cui Locke è un grande fautore: la tolleranza. Così facendo Locke si avvicinava ai deisti ma non si univa a loro e ne rimaneva distinto.

In Locke si manifesta una netta separazione tra lo Stato e la Chiesa: “se non si fa questo, non si possono in alcun modo regolare i conflitti tra quelli che hanno a cuore effettivamente, o fingono di avere a cuore, la salvezza delle anime, o quella dello Stato”³⁴.

Il *Poscritto* alla *Lettera a Edward Stillingflee* così conclude: “la Sacra Scrittura è, e sarà sempre, la costante guida del mio assenso; ed io le presterò sempre ascolto, perché essa contiene l’infalibile verità riguardo a cose della massima importanza. Vorrei si potesse dire che non vi sono misteri in essa; ma devo riconoscere che per me ve ne sono, e temo che ve ne saranno sempre. Dove però mi manca l’evidenza delle cose, troverò un fondamento sufficiente perché io possa credere: Dio ha detto questo. Condannerò pertanto immediatamente e rifiuterò ogni mia dottrina, non appena mi si mostrerà che essa è contraria ad una qualche dottrina rivelata nella Scrittura”³⁵.

Era, questa, una presa di posizione coerente al suo protestantesimo e perfettamente in armonia con le premesse gnoseologiche del *Saggio*³⁶.

1.3 SPINOZA: DIO ED ETICA

Cartesio aveva sostenuto l’esistenza di due sole dimensioni della realtà degne del nome di sostanza: la materia e lo spirito. Proprio in polemica con Cartesio, Spinoza ritiene che: 1) solo una sostanza può esistere; 2) tale sostanza deve essere Dio; 3) la materia e lo spirito devono essere considerate non sostanze ma attributi dell’unica sostanza; 4) la sostanza divina è libera ed eterna; 5) essendo unica, tale sostanza non ammette nulla al di fuori di sé e deve quindi comprendere l’intero mondo. Dio è un essere infinito e perfetto; esprime una

³⁴ U. Nicola, *Antologia illustrata di Filosofia*, Firenze 2005, p. 278.

³⁵ J. Locke, *Lettere epistolari*, Roma–Bari 1969, p. 87.

³⁶ Cfr. M. Sina, *Introduzione a Locke*, cit.

perfezione assoluta, essendo il soggetto di tutti gli attributi: Dio è l'ente assolutamente infinito, cioè la sostanza che consta di infiniti attributi, ognuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita. Dio, la Sostanza, non è causato da nulla perché è causa di se stesso. Il ragionamento di Spinoza si conclude in una dottrina panteistica o immanentista: Dio non è separabile dal mondo, ma coincide con esso. Questa conclusione pose un'inseparabile frattura fra il filosofo e la tradizione giudaico-cristiana, ferma nel concepire Dio come un ente creatore e preesistente al mondo, una persona distinta dal mondo. Dalla definizione di Dio come sostanza (*ciò che non ha bisogno di null'altro per esistere*), deriva una serie di considerazioni: Dio è unico, perfetto, autosufficiente, dotato di infiniti attributi, che solo in parte gli uomini riescono a percepire e comprendere: se infatti Dio è l'unica sostanza, deve coincidere con il mondo, perché altrimenti vi sarebbe un'altra sostanza, materiale e corporea, da Lui distinta e diversa. Conseguenza di ciò è: Dio è la natura e la natura è Dio³⁷. Nell'*Etica* Spinoza dimostra come il progresso morale e religioso conduce verso Dio. Tuttavia, nel *Tractatus teologico-politicus* ci dimostra che Dio lo possiamo conoscere attraverso l'ordine immutabile della natura (dello stesso avviso anche Hume che nei *Dialoghi sulla religione naturale* sostiene la sola prova dell'esistenza di Dio è desunta dall'ordine della natura³⁸) e che vi è la necessità della subordinazione del potere spirituale a quello temporale³⁹.

La formulazione più drastica del problema venne da Bayle, che sosteneva che il centro della riflessione religiosa è la coscienza, che aiuta a cercare la verità⁴⁰. Nelle *Pensées diverses sur la comète* si affermava che “deve essere permesso di lavorare per il trionfo della verità in tutti i campi”⁴¹. Tuttavia, scriveva in un altro pensiero Bayle, che le religioni sono fortemente condizionate dalle vicende contingenti, non possono esprimere la vera, profonda moralità umana: il clero è peraltro sempre interessato a mantenere nella superstizione i suoi fedeli⁴². Le religioni confessionali non sono maestre di moralità perché vivono nei grandi lussi e vizi. Anche gli atei devono essere posti e difesi dallo Stato al peri

³⁷ Cfr. Spinoza, *Breve trattato su Dio*, Firenze-Milano 2005, pp. 251-253.

³⁸ Cfr. Hume, *Storia naturale della religione*, Roma-Bari 2003.

³⁹ Cfr. E. Brito, *Filosofia della religione*, cit., pp. 21-22.

⁴⁰ Cfr. G. Mori, *Introduzione a Pierre Bayle*, Bari-Roma 1996, p. 34.

⁴¹ P. Bayle, *Pensieri diversi: scritti a un dottore di Sorbona in occasione della cometa apparsa nel mese di dicembre 1680, con l'aggiunta pubblicata nel 1694*, a cura di G. Cantelli, Roma-Bari 1979, pensiero 91.

⁴² Cfr. *Ivi*, pensiero 109.

dei credenti perché ricercano anch'essi le verità. L'ugonotto francese riteneva che l'amore verso Dio o il timore di punizioni divine non rappresentavano motivi che trattenevano l'uomo nel compimento del male. La disapprovazione sociale, al contrario, allontana gli uomini dal male. Bayle rifiutava le ragioni che gli parevano alla base dell'ateismo di Spinoza. Propone la figura dell'ateo virtuoso: la vita morale è indipendente dai principi religiosi, e chiunque può vivere in modo onesto e virtuoso seguendo ragione e buon senso senza che vi sia per lui la necessità di supporre o anzi ammettere l'esistenza di un Dio che dispensi pene o ricompense.

Bayle manifesta contrarietà ad ogni forma di intolleranza: non è assolutamente vero che la peste più pericolosa sia in uno stato la molteplicità delle religioni. Invece la diversità di religione può contribuire in misura notevole al bene della società. Da qui l'accusa al cristianesimo di una religione sanguinaria e massacratrice. Una religione intollerante che faceva delle crociate, dei roghi, del Tribunale dell'inquisizione e delle bolle le sue pratiche quotidiane⁴³.

Ma è la definizione di 'fede', separata dalla filosofia, quella che pone maggiori attenzioni poiché la fede non esige tanto dogmi di verità, quanto dogmi di pietà. La ragione, luce senza la quale solo falsità, errori e inganni emergono, spetta il compito di stabilire i dogmi della fede in rapporto alla verità: nel campo del divino, l'uomo non può che accettare la rivelazione, ma nel campo dell'umano (scienza, storia e morale), la ragione deve guidarci in una tenace ricerca della verità. Orbene Bayle osserva che questa dottrina non può essere fondata razionalmente. Alla ragione appare infatti chiaro che Dio creò il mondo per bontà, quindi per la felicità delle creature. Egli pertanto non può né poté mai esigere dalle creature che le azioni buone fossero tali proprio perché in contrasto con le inclinazioni naturali degli uomini. Lo stesso libero arbitrio non sarebbe mai stato dato da Dio agli uomini, se non avesse saputo che ne avrebbero fatto buon uso. Inoltre Dio certo odia il male, ma il vero odio del male non è nel punirlo, bensì nel prevenirlo, cosa che Dio poteva fare, sia in ambito fisico sia in ambito morale, grazie all'onnipotenza. Se non lo fece, egli risulta, filosoficamente, il primo responsabile del male, e quindi è malvagio. Quanto alla dottrina della predestinazione, essa contrasta contro il concetto razionale di giustizia: chi

⁴³ Cfr. P. Rossi (a cura di), *Gli illuministi francesi*, cit., pp. 19-22.

potrebbe definire giusto un sovrano che, punendo una città, massacrasse tutti gli abitanti, salvo alcuni scelti a proprio arbitrio?

I confini che Bayle traccia tra fede e ragione sono quindi rigorosi: la ragione non può pretendere di criticare la fede, pena il precipitare essa stessa nel pirronismo; ma la fede, dal canto suo, non può strumentalizzare la ragione, pena il cadere nell'incredulità. I rapporti tra morale e religione sollevati da Bayle fanno sì che gli uomini possono arrivare a fare il bene anche partendo dalla negazione radicale di ogni religione.

Spinoza nel 1670 pubblica, anonimo, il *Tractatus teologico-politicus*, subito avversato come empio e blasfemo, ampiamente condannato tanto dai protestanti quanto dai cattolici. La tesi dell'opera è che in uno stato non tirannico ognuno ha il diritto di pensare come vuole e di esprimere liberamente il proprio pensiero, senza che l'autorità politica s'immischi nelle questioni che riguardano la sola coscienza dei singoli. Con Spinoza si assiste alla completa affermazione della laicità dello Stato. La stessa fede religiosa deve mirare, attraverso la giustizia, al prossimo ma soprattutto all'unico detentore di verità e virtù civiche, il popolo. Detto *Trattato* è esplicitamente diretto a sottrarre l'uomo alla schiavitù della superstizione e a restituirlo alla sua libertà di pensiero. Spinoza analizza criticamente nell'opera l'intero contenuto della Bibbia allo scopo di dimostrare che ciò che essa insegna non è assolutamente la verità: "la fede consiste nell'aver, nei confronti di Dio, quei sentimenti tolti i quali viene tolta l'obbedienza a Dio e che sono posti necessariamente quando è posta tale obbedienza"⁴⁴. La fede è solo obbedienza alla divinità; è un atto pratico di obbedienza. L'unico insegnamento delle sacre scritture è l'obbedienza: "Chi non vede che il Vecchio e Nuovo Testamento non sono altro che una disciplina dell'obbedienza e che a null'altro tendono se non a che gli uomini sinceramente obbediscono? Mosè non cercò di convincere gli Israeliti per mezzo della ragione, ma cercò di obbligarli con l'alleanza, con i giuramenti e con i benefici; e affinché osservassero la legge li minacciò con le pene e li spronò con i premi: mezzi tutti che nulla hanno a che vedere con la scienza e mirano soltanto all'obbedienza. Né la dottrina evangelica contiene null'altro oltre la semplice fede: cioè il credere a Dio, l'onorarlo, o, il che è lo stesso, obbedirlo"⁴⁵. Ciò ha determinato nessuna forma di dissenso

⁴⁴ Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di S. Rizzo e F. Fergnani, Torino 1980, p. 43.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 67-68.

religioso, poiché la sacra Scrittura viene caratterizzata da pochi dogmi di obbedienza:

1° Esiste un Dio cioè un ente supremo, sommamente giusto e misericorde, modello di vita vera. Chi non sa o non crede che esiste Dio non può obbedirgli né riconoscerlo come giudice.

2° Dio è unico. Nessuno può dubitare che anche questa è una condizione assoluta della devozione, dell'ammirazione e dell'amore verso Dio, giacché queste cose nascono soltanto dalla convinzione dell'eccellenza di un essere su tutti gli altri.

3° Dio è presente dappertutto e tutto conosce. Se si credesse che alcune cose gli sfuggano o si ignorasse che egli vede tutto, si potrebbe dubitare della sua giustizia o ignorarla.

4° Dio ha il supremo diritto e dominio su tutte le cose e fa tutto non per costrizione, ma per suo assoluto beneplacito e per grazia singolare. Tutti infatti sono tenuti ad obbedirlo ma egli non è tenuto verso nessuno.

5° Il culto di Dio e l'obbedienza verso di lui consistono soltanto nella giustizia e nella carità cioè nell'amore del prossimo.

6° Si salvano soltanto coloro che, vivendo in questo modo, obbediscono a Dio; gli altri che vivono sotto l'impero dei piaceri si perdono. Se gli uomini non credono a ciò fermamente non hanno nessuna ragione di obbedire a Dio piuttosto che ai loro piaceri.

7° Infine Dio condona i peccati a coloro che si pentono. Non c'è nessuno che non pecchi; se perciò non ci fosse la fede nella remissione dei peccati, tutti dispererebbero della loro salvezza e non avrebbero ragione di credere nella misericordia di Dio. Colui invece che crede fermamente che i peccati degli uomini sono rimessi da Dio si accende di amore per lui e per ciò veramente conosce Cristo secondo lo spirito, e Cristo è in lui⁴⁶.

Né la natura e né la ragione possono portare l'uomo all'obbedienza verso Dio, ma soltanto la rivelazione confermata dai segni. Anteriormente alla rivelazione, nessuno è tenuto ad obbedire al diritto divino, giacché non esistendo nulla, a nulla bisogna obbedire. Lo stato naturale non va confuso con lo stato di

⁴⁶ Spinoza, *Vita, Pensiero, Opere scelte, I Grandi Filosofi*, Opere scelte da A. Massarenti, cit., p. 97.

religione ma dev'essere concepito senza religione e senza leggi, quindi anche senza peccato e senza ingiustizia⁴⁷.

Spinoza collega l'agire dell'uomo con la legge divina, "quella che si propone come fine esclusivo il sommo bene, cioè la vera conoscenza e l'amore di Dio"⁴⁸. In altre parole, per Spinoza "colui che predilige sopra ogni altra cosa la conoscenza intellettuale di Dio, che è l'essere perfetto per eccellenza, e di essa massimamente gode, è necessariamente perfetto e massimamente partecipe della somma felicità"⁴⁹. Ne deriva che chi osserva la legge divina non lo fa per timore di una pena o per poterne trarre un beneficio materiale, ma solo per conoscere realmente Dio, sapendo che in ciò consiste il più grande premio. È a questo punto delle proprie riflessioni che Spinoza si pone una domanda cruciale: dal momento che esiste una legge divina, Dio deve essere considerato come un legislatore o un sovrano che detta leggi agli uomini? È contemporaneamente sia legislatore che monarca. E nel primo ordine dato da Dio ad Adamo che, secondo Spinoza, è racchiuso il senso della rivelazione: "Dio ordinò ad Adamo di non mangiare i frutti della conoscenza del bene e del male. E questo, come sembra, significa che Dio ordinò ad Adamo di praticare e di ricercare il bene in quanto bene e non in quanto esso è contrario al male; cioè di ricercare il bene per amore del bene e non per timore del male"⁵⁰. La legge divina comanda quindi di agire bene per amore del bene stesso e non perché spinti dal timore del male; la legge umana è diversa da quella divina in quanto si fa portatrice di quella scissione artificiale tra il bene e il male che serve al mantenimento dell'ordine e che rende possibile l'obbedienza solo in funzione della paura di una pena. Nella legge divina il male non esiste, non è contemplato, poiché nella divinità non è insito il male. Nella legge umana il male è il fondamento stesso delle norme atte a garantire la convivenza. Dio significa amore verso il prossimo e la rivelazione contenuta nelle Sacre Scritture spazzerebbe via il male, lasciando spazio unicamente all'amore ed al rispetto reciproco, qualora però il messaggio di Cristo e dei suoi apostoli facesse breccia negli animi degli uomini che applicassero in pieno ciò che le

⁴⁷ Cfr. N. Abbagnano, *Storia della Filosofia*, vol. III, *Il pensiero moderno: da Cartesio e Kant*, Torino 1998, pp. 204-207.

⁴⁸ Spinoza, *Trattato politico*, trad. di L. Pezzillo, Roma-Bari 1991, p. 35.

⁴⁹ *Ivi*, p. 458.

⁵⁰ *Ivi*, p. 466.

parole delle Sacre Scritture affermassero⁵¹. È solo con la comprensione del vero messaggio di Cristo che si possa credere in un Dio onnipotente e imperscrutabile⁵².

1.4 IL DIBATTITO

Intorno a Locke e ad altri ampia fu la discussione.

Berkeley sostiene che la religiosità è fondamento necessario della vita morale e politica: Dio è stabilità, ordine e coerenza di idee; è la guida dell'intera civiltà⁵³. Dio è sommo autore e garante di idee e rappresentazioni, garante quindi della verità conoscitiva.

John Toland, nel suo *Christianity non Mysteriorious*, testo fondamentale del deismo inglese, sosteneva che la ragione deve essere in grado di rendere conto della dottrina religiosa cristiana, ciò che è incomprendibile alla ragione, nel cristianesimo così come in qualsiasi altra religione, deve essere semplicemente rifiutato. Dimostra allora come ci sia compatibilità tra ragione e fede cristiana. Propende per una religione naturale, in alternativa alla religione positiva con i suoi riti e dogmi immutabili: Dio è creatore della natura ma senza alcun intervento diretto o soprannaturale; la ragione comprende tutto, non ci sono misteri da rivelare. Toland affermava che se la religione pretende obbedienza ai misteri ciò vorrà dire che è stato costruito un inganno per nascondere la semplice verità: le Sacre Scritture, epurate da ciò che non è in accordo con la ragione, non contengono nulla di incomprendibile e che i misteri del cristianesimo sono tali non perché contrari alla ragione ma unicamente perché comunicati all'uomo attraverso la rivelazione. Nel cristianesimo non esistono contraddizioni di ragione, cioè

⁵¹ Cfr. C. M. Bellei, *Dio, legge e potere nel pensiero politico di Spinoza*, <<Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto>>, LXXVII, n. 02, 2000, pp. 275-291.

⁵² C. Altini, *Sondaggi sul Trattato teologico-politico*, in <<Filosofia Politica>>, XVIII, n. 03, Bologna 2004, p. 496.

⁵³ N. Abbagnano, *Storia della Filosofia*, vol. 3, *Il Pensiero moderno: da Cartesio a Kant*, Novara 2006, p. 364. Lo stesso Rousseau, in un passo dell'*Emilio*, fa riferimento a Berkeley: "così, non soltanto io esisto, ma esistono degli altri esseri, cioè gli oggetti delle mie sensazioni; e quand'anche questi oggetti non fossero che delle idee, è sempre vero che queste idee non sono io" (J. J. Rousseau, *Emilio*, a cura di A. Visalberghi, Roma-Bari, 2003, p. 195). Questo accenno a Berkeley ci fa capire come nella posizione di Rousseau non ci sia nessun semplicismo, considerando di origine esterna le sensazioni e gli oggetti esterni le cause presunte.

‘misteri’: “la conoscenza è percezione dell’accordo o disaccordo tra idee; ma in campo teologico le idee, come dimostra la grande varietà delle confessioni, sono tanto confuse che ogni serio paragone è impossibile”⁵⁴. Occorre quindi attenersi al metodo newtoniano: sulle cause ultime, forzatamente incerte, meglio vale sospendere il giudizio, astenendosi da formulazioni azzardate. Le conseguenze in campo religioso sono rimarchevoli: in primo luogo non possiamo andare oltre quando ci dice la ragione, e quindi non possiamo accettare nulla che abbia carattere contraddittorio; in secondo luogo, della Bibbia non possiamo accettare se non quanto presenta la massima attendibilità per la ragione. Per ‘misteri’ dunque, spiega Toland, si deve intendere non già una proposizione ‘incomprensibile’, bensì una proposizione ‘rivelata’, fermo restando che la circostanza che una proposizione ci sia stata rivelata non significa affatto che essa non possa essere compresa. Ogni proposizione ‘incomprensibile’ è per Toland pregiudizialmente inaccettabile⁵⁵. Il suo obiettivo era il seguente: polemizzando con le deviazioni del cristianesimo storico opponeva la religione naturale del cristianesimo primitivo, e si pronunciò esplicitamente contro l’autorità della rivelazione, proponendo un’interpretazione naturalistica dei miracoli biblici e una religione naturale di stampo ormai completamente illuministico. Di Toland si possono ricordare anche altre opere di natura religiosa: *Nazarenus*, nella quale sostiene che i veri seguaci di Cristo furono una setta ebraica che da un lato continuava ad osservare la legge mosaica, dall’altro considerava Gesù un profeta uomo; le *Letters of Serena*, dedicate alla regina di Prussia, nelle quali sostiene che tutte le forme di religione positiva sono superstizioni nate in epoche barbare; il *Pantheisticon*, nella quale l’autore sostiene l’uniformità della natura, esclude i miracoli, nega la catastrofe diluviana e fa addirittura una parodia della religione cristiana e della sua liturgia.

Le reazioni che l’opera di Toland suscitò furono notevolmente violente.

Samuel Clarke pensò di poter dimostrare l’esistenza di Dio con la stessa certezza con cui Euclide studiò le proprietà dei triangoli. Tale dimostrazione avviene attraverso 12 punti:

⁵⁴ J. Toland, *Cristianità non misteriosa*, trad. a cura di F. Tarquini, Roma 1967, p. 54.

⁵⁵ I dogmi sono quindi conoscenze relative nel senso in cui sono relative anche le nostre conoscenze scientifiche, ma non ‘misteriosi’, in quanto deve sempre essere possibile conoscerne i nomi (che corrispondono alle idee) percependone l’accordo o il disaccordo con altri nomi (Cfr. *Ivi*, p. 80). Toland non si pronuncia né sulla trinità né su altri dogmi fondamentali, e la sola dottrina che rigetta esplicitamente è quella cattolica della transustanziazione: le proposizioni che appaiono contraddittorie del cristianesimo sono senz’altro da respingere.

1. È esistito dall'eternità qualcosa.
2. È esistito dall'eternità un essere immutabile e indipendente.
3. Questo essere esiste senza alcuna causa esterna della sua esistenza.
4. Non sappiamo e non comprendiamo di che sostanza sia fatto.
5. Tuttavia sono dimostrabili molti degli attributi essenziali della sua natura.
6. Che deve essere eterno.
7. Che deve infinito e onnipresente.
8. Che deve essere uno.
9. Che deve essere intelligente.
10. Che abbia avuto la libertà di scelta.
11. Che deve essere infinitamente saggio.
12. Che, per diventare il supremo giudice del mondo, deve avere la bontà, la giustizia, la verità e altre perfezioni morali.

La sintesi della sua argomentazione è la seguente: tutti gli esseri di questo mondo sono effetti dipendenti da qualche causa finita; presi nel loro complesso, Clarke ammette che non è possibile all'uomo conoscere *a priori* tutti gli attributi di Dio; ma per alcuni attributi la deduzione ontologica è valida: Dio è eterno, infinito, inderminabile, inesauribile ed onnipresente, perché ciò che è necessario deve essere, unico, perché se fossero due, uno dei due non potrebbe più essere causa universale; intelligente, libero, onnipotente. Clarke, si oppose ad Hobbes (materialismo), a Spinoza (panteismo) e al Toland. Contro i primi due, riaffermò la 'verità del cristianesimo', contro Toland difende, come ribadito prima, la necessità della rivelazione elaborando un elemento già avanzato da Locke: sebbene la verità religiosa e la legge morale posseggano lo stesso grado di certezza delle proposizioni matematiche, tuttavia Dio, con la rivelazione, ha inteso fornire alla grande maggioranza degli uomini, incapaci di ricerca razionale, un ausilio pratico. La rivelazione è però un dono e non un obbligo divino. "La legge morale, afferma richiamandosi a Locke, ha lo stesso grado di certezza della conoscenza matematica: che si debba agire verso il prossimo nello stesso modo in cui si vorrebbe esso agisse verso di noi è come dire che la somma degli angoli di un triangolo è pari a 180°. Ogni azione santa quindi lo è in sé, non perché comandata da Dio. Ciò non lede però la libertà di Dio, giacché la santità è insita

nell'ordine della natura, liberamente dato da Dio alla creazione"⁵⁶. Ma allora, si può chiedere, a cosa serve la rivelazione? La sua utilità è la seguente: "la rivelazione è un sovrappiù; Dio, essendo giusto, ha dato a tutti gli uomini la ragione, ad essa basta a raggiungere la salvezza"⁵⁷. Per l'autore Dio è eterno e immenso, perenne e imperituro, un essere che si identifica con lo spazio e con il tempo.

William Wollaston, con l'opera *Religion of nature delineated*, sostiene che Dio è buono, quindi non può aver creato gli uomini in modo che le gioie siano inferiori ai dolori; ma in questo mondo i dolori sopravanzano nettamente le gioie, quindi deve esistere un altro mondo in cui, se i meriti del singolo individuo glielo consentiranno, egli sarà felice⁵⁸.

Charles Blount pubblicò alla fine del Seicento un'opera, l'*Oracles of reason*, in cui rinsaldava che i miracoli biblici erano frutto della superstizione di secoli barbari⁵⁹.

Contro di lui scese in campo Charles Lesile, autore di un *A short and easy method with the deists*, del 1697, proponendo quattro regole o canoni di veridicità dei miracoli:

- 1) che fossero stati tali da poter esser percepiti con sicurezza dai sensi umani;
- 2) che fossero stati fatti pubblicamente, alla presenza di testimoni;
- 3) che fossero poi stati ricordati con festività e ricorrenze pubbliche;
- 4) che queste festività datassero dall'epoca in cui era stato compiuto il miracolo.

Le prime due regole miravano a certificare che i testimoni non si fossero ingannati e non potessero esser stati ingannati; le altre, che la loro certezza fosse

⁵⁶ S. Clarke, *Discorso sugli immutabili obblighi della religione naturale e sulla verità e la certezza della rivelazione cristiana*, Milano 1979, p. 80.

⁵⁷ *Ivi*, p. 97.

⁵⁸ Cfr. L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Vol. III, *Il Settecento*, Milano 1983, p. 36.

⁵⁹ Blount sosteneva che la religione naturale è la credenza in un essere intellettuale eterno e, nel rispetto che gli dobbiamo, manifesto a noi attraverso la nostra ragione, senza l'ausilio della rivelazione o della legge positiva. Gli articoli principali della religione naturale sembrano potersi riassumere in questi pochi punti: 1) vi è un Dio infinito ed eterno, creatore di tutte le cose; 2) egli governa il mondo attraverso la provvidenza; 3) è nostro dovere adorarlo e obbedirgli, perché è il nostro creatore e il nostro reggitore; 4) la nostra adorazione consiste nelle preghiere e nelle lodi rivolte a lui; 5) la nostra obbedienza consiste nel seguire le regole della corretta ragione, la cui pratica è la virtù morale; 6) dobbiamo aspettarci ricompense e castighi nell'aldilà, che dipendono dalle azioni da noi compiute in questa vita: il che implica l'immortalità dell'anima, ed è provato dal nostro ammettere la provvidenza (Cfr. C. Blount, *Oracoli di ragione*, in *L'Illuminismo inglese*, a cura di E. Lecaldano, Milano 1986, p. 224).

stata trasmessa, integra, ai posteri. Lesile era convinto che con le sue quattro regole si potesse dimostrare la verità di tutti i miracoli biblici e la falsità di quelli coranici, ed aggiungeva che esse facevano sì che il cristianesimo non fosse basato sull'autorità, bensì sulla testimonianza⁶⁰.

Per Anthony Collins tutto il soprannaturale era incomprendibile, contraddittorio, quasi inesistente. Sostenne la necessità di sottomettere ogni crisma religioso al libero esame della ragione, negando il principio di autorità. Nelle discussioni che riguardavano la religione ognuno deve servirsi della libertà di pensare, che avrebbe portato non certo all'ateismo (i superstiziosi e i fanatici sono più dannosi degli atei), frutto mostruoso dell'ignoranza, ma a riconoscere l'esistenza di un essere perfettamente buono e onnipotente, creatore e governatore dell'universo attraverso una saggia e giusta provvidenza⁶¹. Nel *Saggio sull'uso della ragione* e nei *Discorsi sui fondamenti e le ragioni della religione cristiana* non esita, in virtù di un ampio studio delle Sacre Scritture, ad affermare la natura allegorica di esse e a criticare tutte quelle che sono le tesi e le interpretazioni ecclesiali. Collins si scagliò contro il fanatismo religioso, affermando che la conoscenza deriva esclusivamente dall'esame delle ragioni che confermano o confutano una qualsiasi tesi, senza nessun ricorso al principio d'autorità, o a eventi sovranaturali come i miracoli. Su tali basi, egli auspicò la nascita di una religione naturale, priva di dogmi e fondata sul libero esercizio della ragione, che è intrinseca all'individuo e può essere argomentata mediante l'esercizio della ragione, al pari della credenza nell'immortalità dell'anima. Tuttavia, pur ammettendo l'esistenza di Dio, negava validità a tutte le religioni positive, ossia alle dottrine e alle forme di culto fondate sulla rivelazione o sull'insegnamento specifico di qualche Chiesa. Collins, insieme a filosofi come Tindal, inasprirono l'attacco razionalista contro l'ortodossia religiosa, screditando i miracoli e i misteri (semplici allegorie morali) della Bibbia mediante una rigorosa analisi storico-filologica dei testi sacri.

Queste tesi vennero riprese da Thomas Woolston: pensare che Gesù abbia voluto imporre una fede nei miracoli come fatti, equivarrebbe a fare di lui un furfante, e della Bibbia il testo più truffaldino di tutti i tempi⁶².

⁶⁰ AA.VV., *Enciclopedia Biografica Universale*, voce *Lesile Charles*, vol. XI, Roma 2007, p. 420.

⁶¹ Cfr. E. Tortarolo, *L'Illuminismo. Ragioni e dubbi della modernità*, cit., p. 24.

⁶² Cfr. AA.VV., *Enciclopedia Biografica Universale*, voce *Woolston Thomas*, vol. XXVI, cit., p. 499.

Sul tema della resurrezione appare interessante da questo punto di vista l'opera di Thomas Sherlock, che nello scritto *The tryal of the witnesses of the resurrection of Jesus* discutee la veridicità della risurrezione simulando un dibattito in un tribunale inglese del XVIII secolo. L'argomentazione deistica, osserva Sherlock, pretende che la risurrezione sia falsa, perché contraddice il corso uniforme della natura. Ma proprio la natura, con i propri pregiudizi e le proprie immaginazioni, rende vero il miracolo della resurrezione⁶³.

Contraddittoria fu la posizione di Conyers Middleton, il quale mostrò, con uno scritto intitolato *A letter from Rome*, del 1729, esaminando i riti cattolici, la dislocazione e l'architettura delle basiliche romane, il culto dei santi e le ricorrenze del calendario, come il cattolicesimo sia infarcito di antichi elementi pagani, e come lo stesso papa sia solo una versione rammodernata del *pontifex maximus* dei romani. In un altro elaborato, *Remarks, paragraph by paragraph, upon the proposals for a new edition of the Testament*, Middleton ammetteva la possibilità che parte dei miracoli biblici fossero autentici, voluti da Dio per diffondere la rivelazione. Successivamente però ritenne che i miracoli di tutte le epoche avessero la stessa origine e caratteristica: l'inclinazione dell'uomo alla superstizione⁶⁴. Questo passo verrà compiuto da Hume.

In William Warburton ampia fu la critica al deismo, a favore dell'esistenza della divina rivelazione. Egli si propone, come dice il titolo della sua opera maggiore, *The divine legation of Moses demonstrated*, di mostrare l'origine divina con argomenti paradossali. Tutti gli uomini in tutte le epoche, osserva, ammettono che la dottrina di uno stato futuro, nel quale vi è premiazione dei meriti e punizione dei delitti, sia necessaria per il mantenimento dell'ordine morale e sociale. Ebbene, osserva l'autore, questa idea dello stato futuro non è presente nella rivelazione mosaica, il che dà luogo al seguente sillogisma: Mosè non era un pazzo, e quindi non avrebbe ommesso di far riferimento ad una dottrina così utile per governare il popolo, se l'avesse giudicato necessario; se non lo fece, fu perché sapeva di poter contare su di una forza ben maggiore: la certezza che l'onnipotente sarebbe intervenuto miracolosamente per convincere gli ebrei dell'utilità di seguire la sua legge. Così l'assenza di una menzione esplicita della vita eterna diviene il fulcro della dimostrazione che la vita eterna esiste, e che la

⁶³ Cfr. *Ivi*, voce *Sherlock Thomas*, vol. XXII, p. 359.

⁶⁴ *Ivi*, voce *Middleton Conyers*, vol. XIII, p. 307.

legge mosaica era rivelata direttamente da Dio⁶⁵, definendolo un monarca costituzionale, un'onnipotente autorità, lasciando ai nuovi profeti l'incarico di predicare la vita ultraterrena.

Ricordiamo inoltre Joseph Butler, che con i suoi scritti maggiori *Sermons on human nature* e l' *Analogy*, diede per scontata l'esistenza di Dio, sostenendo che proprio quest'ultimo ha impresso negli uomini la legge morale⁶⁶.

In Inghilterra ciò che circolava, anche in maniera clandestina, era l'idea di un Dio ingiusto e falso profetico, che nasconde le verità, che solo la ragione, liberata dai pregiudizi, può raccogliere e comunicare: "le religioni non sono altro che invenzioni umane piene di errori, illusioni, inganni"⁶⁷.

Anthony Ashley Cooper, lord di Shaftesbury, era stato allievo di Locke e per lui Dio è il creatore, il primo principio di un universo perfetto, nel quale l'armonia, e quindi virtù e felicità, regnano incontrastate. Credere in Dio significa percepire l'armonia tra noi e l'universo, avere il senso della bellezza del creato; non crederci, significa esservi sordi. L'ateismo va quindi condannato, come va condannata la aconfessionalità bigotta ed entusiasta. Il Dio di Shaftesbury è l'archetipo principio del mondo, non un Dio personale e trascendente⁶⁸.

L'inquietudine religiosa la si manifesta in Henri de Boulainvillers che giunse a considerare le religioni rivelate come pure invenzioni umane, essendo il legislatore colui che "impone alle popolazioni l'unica forma di religione storicamente ammissibile dopo che l'umanità aveva perduto con la formazione delle società civili un rapporto diretto con il sentimento del divino, tipico dello stato originario dell'essere umano"⁶⁹. Ma anche se nella *Lettre d'Hippocrate à Damagète* si diceva convinto che la ragione "è l'unica in grado di separare il falso dal vero, tanto nel senso dogmatico quanto nel senso morale"⁷⁰, la storia

⁶⁵ Cfr. *Ivi*, voce *Warburton William*, vol. XX, p. 260.

⁶⁶ N. Abbagnano, G. Fornero, *Storia della Filosofia – Dizionario di Filosofia*, voce *Butler Joseph*, vol. X, Torino 1998, p. 243.

⁶⁷ J. Meslier, *Le Testament de Jean Meslier*, III, in *Gli illuministi francesi*, a cura di P. Rossi, cit., p. 40. Una religione dovrebbe essere fondata sull'autorità di Dio. Ma ciò è falso perché una religione che insegna errori, che sopporta gli abusi contrari alla giustizia e all'equità naturale, nonché contrari al buon governo degli uomini e di pregiudizio al bene pubblico, che li approva e li autorizza, così come essa autorizza anche il governo tirannico dei re e dei principi della terra, i quali fanno gemere i popoli sotto il giogo del proprio dominio, non può essere una religione vera (*Ivi*, LIX, p. 53).

⁶⁸ N. Abbagnano, G. Fornero, *Storia della Filosofia – Dizionario di Filosofia*, voce *Cooper Anthony Ashley Shaftesbury*, vol. X, cit., p. 470.

⁶⁹ E. Tortarolo, *L'Illuminismo. Ragioni e dubbi della modernità*, cit., p. 29.

⁷⁰ D. Venturino, *Le ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainvillers (1658-1722)*, Firenze 1993, p. 148.

insegnava la necessità della religione: l'uomo è “un animale religioso, vale a dire che è formato con una disposizione tale che non potrebbe rifiutare il suo culto a determinati oggetti che non conosce per nulla, ma che la sua immaginazione gli presenta così come la sua credulità li vuole, mescolata com'è a tutte le passioni alle quali si associa d'abitudine”⁷¹. Nell'opera *La vie et l'esprit de Spinoza* riprende la critica della religione positiva, interpretata come il prodotto dell'impostura sacerdotale, e indica nelle figure di Mosè, di Cristo e di Maometto i tre grandi 'impostori', responsabili del sorgere della religione ebraica, della religione cristiana e della religione islamica⁷².

Successivamente Pierre Cuppè con il manoscritto *Les ciel ouvert à tous les hommes*, sosteneva la tesi della salvezza di tutti gli uomini ad opera della grazia di redenzione, concessa ad ognuno in virtù del sacrificio di Cristo, rappresenta un tentativo di razionalizzazione interna della dottrina cristiana, che procede in senso deistico⁷³.

Nella *Lettre de Thrasibule à Leucippe*, presuntivamente di Nicolas Fréret, si argomenta che: “Dio altro non è che uno spettro ossia un fantasma della nostra immaginazione, il quale non ha alcuna realtà distinta da noi stessi ed esiste nel nostro spirito tutta al più come gli oggetti dei nostri sogni”⁷⁴. Si lamentava poi che “lo spirito umano è naturalmente superstizioso: solo la ragione può guidarci nel raggiungimento del vero e duraturo piacere e può indurre gli uomini a formare le società e formulare leggi comuni”⁷⁵. In sostanza viene espresso una critica a tutte le religioni positive fino a giungere ad una negazione della religione in generale. In uno scritto successivo *La religion chrétienne analysée*, Fréret, criticando il Vecchio e il Nuovo testamento, nega ogni elemento profetico e miracoloso della fede cristiana⁷⁶. Solo la ragione, poiché non ingannatrice, guida la religione

Altri testi traevano conclusioni di tipo deistico dalla critica al cristianesimo tradizionale: così il *Difficultès sur la religion proposées au Père Malebranche*, che riteneva la ragione e la coscienza come guida fidata dell'uomo sia come

⁷¹ *Ivi*, p. 155.

⁷² Cfr. P. Rossi (a cura di), *Gli illuministi francesi*, cit., p. 40.

⁷³ Cfr. *Ivi*, p. 38.

⁷⁴ N. Fréret, *Lettre de Thrasibule à Leucippe*, trad. e commento di S. Landucci, Firenze 1986, p. 356.

⁷⁵ *Ivi*, p. 257.

⁷⁶ Cfr. P. Rossi (a cura di), *Gli illuministi francesi*, cit., p. 40.

elementi fondatori di una religione razionale, solo con Dio e senza cerimonie e figure intermedie⁷⁷.

Mandeville affronta il problema dell'origine della società e delle religioni: quest'ultime non sono componenti determinanti per la nascita della società, tuttavia è una componente necessaria ed ineliminabile della natura umana. Pertanto la società non ha bisogno delle religioni, come aveva sostenuto Bayle, ma non può non pensare ad una società senza religione. Esclude la religione come cemento necessario per la società ma la include tra gli elementi coadiuvanti. Nella *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del Cristianesimo in guerra*, Mandeville si concentra sul Cristianesimo e propone una distinzione, ripresa dal Rousseau nel *Contratto Sociale*, tra la religione dei Vangeli e la religione dei preti. La prima è l'insieme dei valori originari dei primi cristiani: valori incompatibili con la possibilità dell'istituzione delle prime società. La seconda è l'adattamento di quei valori ad un Cristianesimo modificato nel tempo. Il problema che pone Mandeville è dunque duplice: da una parte abbiamo l'impossibilità di conciliare il messaggio evangelico con l'utilità sociale, dall'altra parte abbiamo ciò che egli chiama 'l'ipocrisia delle Chiese', che mal si adattano, o meglio, rifiutano di adattarsi alla contemporaneità. Non può esistere una vera Chiesa cristiana, essendo i principi cristiani in contrasto con qualunque tipo di mondanizzazione, né un cristianesimo senza Chiesa, altrimenti la religione perderebbe la sua caratteristica di essere portatrice della salvezza umana. La distinzione di cui sopra mette in luce il contrasto tra il valore del cristianesimo e il suo utilizzo politico. Mandeville si avvicina a Bayle nel momento in cui sostiene che la religione cristiana risulta incompatibile dinanzi al formarsi di società ricche e potenti. Ecco la proposta di sottomettere il clero al magistero civile: il clero è accusato di favorire il fanatismo, di essere responsabile degli scismi e delle persecuzioni che hanno caratterizzato la storia inglese e di tanti altri Paesi. Opponendosi ad Hobbes, promotore di un sistema in cui i cittadini avessero due padroni, Mandeville è promotore della costituzione di una 'Chiesa nazionale', e, quindi, di una 'religione di stato'. Questa istituzione nasce anche per delineare definitivamente i compiti dei clerici: insegnare i doveri verso Dio, assistenza alla

⁷⁷ Cfr. J. S. Spink, *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire*, Firenze 1974, p. 356.

celebrazione dei culti e mostrare la via della salvezza. Assolutamente è vietato ad essi il persuadere e a commettere atti che minano l'autorità statale⁷⁸.

Nel 1721 Montesquieu scrive le *Lettres persanes*, ossia le lettere del principe persiano Usbek dove affrontava molti temi legati alla critica razionalistica al cristianesimo. In una lettera da Venezia, Usbeck narrava delle dispute religiose: “Qui vedo della gente che discute a non più finire sulla religione, ma sembra che nello stesso tempo faccia a chi l'osserverà di meno. Non solo non sono migliori cristiani, ma nemmeno migliori cittadini; ed è ciò che mi colpisce, perché in qualsiasi religione si viva, l'osservanza delle leggi, l'amore per gli uomini, la pietà verso i genitori sono sempre i primi atti della religione. Infatti il primo scopo di un uomo religioso non dev'essere di piacere alla divinità che ha fondato la religione che egli professa?”⁷⁹. La *Lettera XLVI* contiene la preghiera quotidiana di un cristiano che ritiene giusto, in una società deista, vivere da buon cittadino e da buon padre di famiglia⁸⁰, nonostante la sua contrarietà alla figura papale espressa nella *Lettera XXIV*⁸¹. Infatti Montesquieu condanna le lotte teologiche che dilanano la Francia, denuncia l'inganno dei dogmi del cristianesimo, a cominciare dalla figura papale, figura dispotica, invocando la tolleranza religiosa, definendo la religione “un fenomeno sociale; una delle manifestazioni del genio e del carattere di un popolo”⁸². Nonostante indicasse la religione cristiana l'unica che “ha le sue radici nel cielo”⁸³ guarda, in modo positivo, le altre religioni dove si svolge la vita umana, la cui diffusione è attribuibile maggiormente al clima⁸⁴.

Montesquieu attaccò la tesi di Bayle sull'ateo virtuoso e sulla possibilità di una società di atei: “la religione è utile per frenare l'istinto alla distruzione”⁸⁵, ma deve essere “una religione mite, capace di concorrere con le leggi civili a rendere gli uomini buoni”⁸⁶ e di sostenere la morale, perché “la religione anche falsa è la migliore garanzia che gli uomini possono avere della probità umana”⁸⁷, “perché

⁷⁸ B. Mandeville, *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del Cristianesimo in guerra*, a cura di A. Branchi, Firenze 1998.

⁷⁹ Montesquieu, *Lettere persiane, Lettera n. XLVI*, Milano 1995, p. 119.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Cfr. *Ivi*, *Lettera n. XXIV*, pp. 93-96.

⁸² Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Milano 1996, p. 96.

⁸³ *Ivi*, cap. XXIV, I.

⁸⁴ Cfr. *Ibidem*, 2.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*, 14.

⁸⁷ *Ibidem*, 8.

una religione legghi a sé gli uomini, è necessario che abbia una morale pura”⁸⁸. Esiste per Montesquieu una necessità della religione, poiché questa è fondata sui bisogni umani. Per questa ragione, Montesquieu sosteneva la perfezione umana dello stoicismo, dell’uomo libero e cittadino del mondo. Se non fosse cristiano, dichiarava che sarebbe stato volentieri stoico⁸⁹. Il libro XXV dell’*Esprit des lois* è dedicato al problema della tolleranza, che lo Stato deve garantire, da parte di ogni religione nei confronti di tutte le altre poiché la comune appartenenza dei cristiani e dei non cristiani al genere umano⁹⁰. Considera la religione romana un’ ideologia “al servizio del Potere”⁹¹, criticando, inizialmente il Cristianesimo, proponendo una religione naturale, di coesione sociale, “una religione pura e ragionevole che ispiri l’amore della giustizia universale e della umanità, della virtù e della socievolezza”⁹². Di per sé la religione assolve, a seconda dei regimi politici, diverse funzioni politiche: nella Repubblica è “un fattore potente di spirito civico e di coesione politica”⁹³, imprimendo alle leggi carattere sacro proiettandole verso l’amore di patria; nella Monarchia assolve la funzione di preservazione da qualsiasi forma di degenerazione in dispotismo⁹⁴. L’utilità finale della religione di Montesquieu è il contributo che essa offre alla spiritualità di un popolo, alla sua libertà: la religione non è solo “un elemento sociologico di stabilità politica e sociale, ma anche e soprattutto un potente fattore di libertà civile e interiore”⁹⁵. Ma per Cotta la religione di Montesquieu assolve anche ad un’altra funzione: “l’azione della religione in favore della libertà”⁹⁶. Per Cotta c’è un’anticipazione alla tesi crociana.

⁸⁸ *Ivi*, cap. XXV, 2.

⁸⁹ Cfr. *Ivi*, cap. XXIV, 10.

⁹⁰ *Ivi*, cap. XXV, 13.

⁹¹ S. Cotta, *I limiti della politica*, Bologna 2002, p. 174.

⁹² *Ivi*, p. 176.

⁹³ *Ivi*, p. 178.

⁹⁴ Cfr. *Ivi*, p. 179.

⁹⁵ *Ivi*, p. 189.

⁹⁶ S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, in <<Rivista Internazionale di Filosofia del diritto>>, A. XLIII, Serie III, Luglio-Settembre 1966, Fasc. III, p. 600.

1.5 LA RELIGIONE COME CONTRATTO MORALE: VOLTAIRE

In Francia confluirono voci ed esperienze diverse nella battaglia *philosophique*.

In *Christianity as Old as Creation* di Matthew Tindal espone l'idea di un deismo semplice: "la legge di natura è eterna e immutabile, unica e universale; il Vangelo non può quindi che essere la ripubblicazione di questa religione naturale sempre valida"⁹⁷. Sottolineò la totale identità tra le verità razionali contenute nel cristianesimo e la religione naturale: la conseguenza più estrema ed eretica di questa dottrina è il rifiuto della rivelazione, inutile in quanto riedizione delle verità razionali oppure dannosa in quanto generatrice di fanatismi e superstizioni. La religione del Vangelo è la vera originaria religione della ragione e della natura. Il criterio essenziale della verità della rivelazione è la sua universalità, indipendente da ogni limitazione spaziale-temporale: la religione cristiana è vera solo in quanto coincide con una rivelazione naturale antica quanto il mondo. La rivelazione messianica è valida solo in quanto rinunciazione della rivelazione naturale, appannaggio del genere umano dal giorno della sua nascita. Tindal rifiuta anche ogni criterio di autorità. Dio per giustizia distributiva non può aver favorito alcuni uomini, dando solo a loro il privilegio di interpretare le Scritture.

La religione è sostanzialmente simile ad un contratto, le cui clausole sono scolpite nella coscienza e nella ragione di ognuno, perché sarebbe ingiusto che Dio non avesse dato ad ogni uomo anche la capacità di intendere ed applicare quelle clausole e di salvarsi. Tindal è quindi avverso ad ogni forma di comandamenti e liturgie positive, e pensa che la religione confuciana sia superiore a quella cristiana, ebraica e maomettana. Le superstizioni positive che si addensano in queste religioni occidentali sono anzi per lui l'indice che dai tempi della creazione l'uomo non ha affatto progredito; i vizi e la corruzione sono aumentati, soprattutto a causa dei preti e delle chiese. Intento, quindi, di Tindal è di ricondurre la rivelazione alla ragione. Questa è nell'uomo una facoltà universale e immutabile, e solo su di essa si fondano la legge morale e la religione naturale, la credenza cioè in un Dio creatore razionale del mondo. Solo il cristianesimo, per quel che concerne i contenuti sostanziali, non è un'impostura: il

⁹⁷ E. Brito, *Filosofia della religione*, cit., pp. 25-26.

Vangelo non fa che ribadire le verità della religione naturale comune a tutti gli uomini. Tuttavia anche il cristianesimo, sia per l'influenza degli elementi mitici contenuti nella Bibbia, sia per le imposizioni dogmatiche e liturgiche operate dalla chiesa, si è progressivamente corrotto. Come si vede Tindal coniugò le istanze della teoria politica e della dottrina della tolleranza di Locke con i principi del deismo, allo scopo di promuovere la libertà di culto e impedire qualsiasi intervento dell'autorità civile nelle questioni di fede: la difesa della libertà religiosa viene incentrata sull'affermazione del primato della ragione sulla rivelazione, così come questa viene intesa dalle varie religioni positive. Secondo Tindal, la religione naturale, ossia la credenza in un Dio buono e saggio, che si rivela a tutti gli uomini, in quanto dotati di ragione, è insita nella natura umana e non abbisogna di inutili orpelli teologici. Al contrario, i dogmi, i misteri e i complessi rituali imposti dalle gerarchie ecclesiastiche, incoraggiando il fanatismo, scatenano la lotta tra le diverse confessioni religiose, che finiscono così per allontanare l'uomo da Dio e dall'armonia razionale del cosmo. La sua riflessione filosofica si segnala per una radicalizzazione delle tesi del deismo. Tindal sostiene infatti che l'unico, valido fondamento della religione naturale è costituito dalla ragione, intesa come facoltà universale e immutabile. Operando un confronto fra religione naturale e religioni positive, Tindal attesta che la prima è l'unica, autentica forma di credenza religiosa, mentre destituisce di valore le seconde, considerandole semplici mistificazioni, imposture, contraffazioni di carattere mitologico elaborate soprattutto dalle caste sacerdotali. Non a caso, il sottotitolo del *Cristianesimo antico come la creazione* è il seguente: *'Il Vangelo come ripubblicazione della religione della natura'*. Tindal afferma l'inutilità della rivelazione basandosi sul concetto che noi abbiamo di Dio. Essendo Dio buono, immutabile e avendo Egli impresso leggi eterne all'universo e alla natura umana, non ha alcun senso una rivelazione fatta ad un solo popolo e in un preciso momento della storia. La rivelazione è inutile per sua stessa essenza, in quanto è solo "una ripubblicazione della religione della natura"⁹⁸. Così intesa, la rivelazione non è che una semplice riedizione, o copia, della religione naturale, della quale le singole religioni positive non sono che derivazioni o, nella maggior parte dei casi, trasfigurazioni. Tindal scrive che la religione naturale "non differisce da quella rivelata altrimenti che nel modo di essere comunicata: la

⁹⁸ C. Giuntini, *Toland e i liberi pensatori del '700*, Firenze 1974, p. 75.

prima è rivelazione interna, la seconda è la rivelazione esterna della stessa volontà immutabile di un Essere che è ugualmente in ogni tempo infinitamente saggio e infinitamente buono”⁹⁹.

La radicalità del pensiero di Tindal, deista convinto, consiste nel fatto che egli non si limita a depurare la Scrittura dalle inconseguenze con la ragione, ma riconosce l'assoluta priorità assiologica e cronologica della religione razionale su ogni forma di rivelazione. Dio, nella sua perfezione immutabile, ha dato da sempre agli uomini una legge altrettanto immutabilmente perfetta. Sicché il cristianesimo non poteva aggiungere o togliere alcunché a questa legge: e, se storicamente potè servire a ravvivare una religione naturale poco attiva, esso è diventato poi pericoloso, consolidando superstizioni e false credenze che non hanno più nulla a che vedere col nucleo originario della legge di Dio. La critica nei confronti della fede rivelata non implica però il rifiuto del cristianesimo, il quale, a parere di Tindal, è invece l'unica religione che non possa essere definita come una impostura. Molte delle verità enunciate da Cristo sono perfettamente in linea con i dettami della nostra ragione; tuttavia, bisogna ammettere che i capi della Chiesa hanno aggiunto alla religione cristiana parecchie dottrine e una serie di pratiche che o sono in contraddizione con gli insegnamenti di Gesù, o non sono essenziali per il suo messaggio. Sono dottrine inutili, senza senso che fanno perdere di autenticità i messaggi naturali del Signore.

L'esaltazione della ragione non è in alcun modo diretta contro Dio. Secondo Tindal “Dio non ha dato agli uomini nessun altro mezzo ad eccezione dell'uso della ragione umana, deve allora essere questo mezzo; giacché, siccome Dio ci ha fatto creature ragionevoli, e la ragione ci attesta che questa è la sua volontà, che noi cioè agiamo secondo la dignità della nostra natura, così è la ragione che deve dirci quando agiamo in questo modo”¹⁰⁰.

Evidentemente, essendo la ragione un dono di Dio agli uomini, usarla non significa offendere l'Essere supremo, ma anzi assecondare la sua volontà e la nostra natura. Allo stesso modo, occorre seguire e rispettare le leggi naturali stabilite da Dio, che sono una fonte di felicità per il genere umano. Infatti, dal momento che Dio è infinitamente felice per se stesso, nel creare gli uomini non può aver desiderato altro che la loro felicità in questa vita e in quella futura. Quindi, “se l'umanità seguisse queste regole prescritte da Dio in ordine al

⁹⁹ *Ivi*, p. 88.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 89

comportamento reciproco degli uomini, in quale felice, benedetto e fiorente stato essi vivrebbero!”¹⁰¹.

Thomas Morgan, sostenitore del deismo, fu fautore della diffusione dei credi religiosi come utilità al bene pubblico¹⁰². Quando l'uomo fu creato aveva una religione sana ed equilibrata, una religione naturale che si è corrotta con l'intervento di Dio su qualsiasi tipo di forma sociale.

Nell'opera *Christianity not founded on argoment*, Henry Dodwell propone di seguire la via della 'illuminazione interiore', che si ottiene abbandonandosi, senza pregiudizi, alla fede: “andate in una assemblea di fedeli raccolti in preghiera - egli esclama - e chiedete loro se ciò che li spinge lì è una generalissima e generica idea di un Dio naturale e razionale, o non piuttosto una passione, un amore interiore per Dio e Cristo?”¹⁰³.

Bolingbroke diede una versione polemica alle chiese tradizionalmente confessionali, non credendo che la ragione potesse giungere là dove non era mai

¹⁰¹ *Ivi*, p. 92. “Qualunque cosa sia vera per la ragione, non può mai essere falsa per rivelazione; e se Dio non può ingannarsi, né vuole ingannare gli uomini, la luce che ha dato per distinguere tra la verità religiosa e l'errore non può, se viene prestata ad essa l'attenzione dovuta, ingannarli in cose di tale importanza. In breve, ammettere che nella rivelazione sia contenuto qualcosa che contrasta con la ragione, e pretendere al tempo stesso che essa sia la volontà di Dio, significa non solo distruggere la prova in base alla quale concludiamo che si tratti della volontà di Dio, ma anche la prova dell'esistenza di un Dio; se infatti le nostre facoltà usate con coscienza possono ingannarci, non possiamo essere certi della verità di nessuna proposizione, ma ogni cosa dovrebbe essere altrettanto incerta e dovremmo per sempre rimanere in uno stato di incertezza e scetticismo. Questo dimostra come agiscano in modo assurdo coloro che, col pretesto di esaltare la tradizione, cercano di indebolire la forza della ragione (per quanto facciamo sempre eccezione della propria), e così scioccamente minano le fondamenta per sostenere la sovrastruttura; ma finché la ragione è contro gli uomini, essi devono essere contro la ragione. Non dobbiamo dunque stupirci di vedere che alcuni cercano di far ragionare gli uomini al di fuori della loro ragione: per quanto lo stesso tentativo di distruggere la ragione mediante la ragione stessa sia una dimostrazione del fatto che gli uomini non hanno niente in cui confidare tranne la ragione. Inoltre, supporre che possa essere vera per rivelazione qualche cosa che è falsa per la ragione, non significa sostenere quella cosa, ma minare la rivelazione: infatti niente che non sia ragionevole al massimo grado può provenire da un Dio dalla razionalità illimitata, universale ed eterna; e per quanto evidente sia questa verità, essa non può impedirmi di esaminare in luogo adatto qualsiasi cosa venga addotta in base alla rivelazione. E lasciatemi dire che io non mi sorprenderò se, per un tentativo così lodevole come quello di riconciliare ragione e rivelazione, che sono rimaste tanto a lungo in disaccordo, dovessi essere qualificato un libero pensatore: un titolo del quale, per quanto odioso possa sembrare, io non mi vergogno affatto, poiché ritenere che una persona possa ragionare bene senza pensare liberamente, equivale ad ammettere che possa ragionare senza pensare affatto. I nemici irriducibili della ragione, vedendo che in questa epoca razionale è troppo sconveniente attaccare apertamente la ragione, lo fanno di nascosto, sotto la denominazione di libero pensiero, non disperando che possa ritornare il giorno in cui i laici soffocheranno ogni pensiero che sorga nella loro mente, quale che sia la sua apparenza di verità, come un suggerimento di Satana, se contrasta con le opinioni vere o presunte dei loro preti” (*Ivi*, pp. 92-94).

¹⁰² Cfr. G. Abbattista, *L'idea di un re patriota*, Roma 1995.

¹⁰³ Cfr. L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. III, *Il pensiero moderno: Da Cartesio e Kant*, cit., p. 38.

giunta la teologia tradizionale a dare una definizione certa di Dio: “la conoscenza umana è relativa, non assoluta”¹⁰⁴.

William Law, autore di *The case of reason, or natural religion fairly stated*, osserva “certo che la legge secondo cui Dio agisce deve essere sotto molti riguardi interamente inconcepibile per noi, tale da non poter essere conosciuta affatto, e non c’è caso alcuno in cui possa essere conosciuta completamente ed intesa interamente”¹⁰⁵ Law è un convinto sostenitore che la fede e la rivelazione servono a conoscere Dio e la morale e, di conseguenza, a salvare l’uomo.

Tra gli autori dell’evidenza interna va ricordato anche Thomas Chubb, sostenitore della possibilità di ridurre il cristianesimo a tre proposizioni fondamentali: la morale consiste nel seguire l’universale legge della coscienza; il pentimento rende l’uomo peccatore dinanzi alla grazia di Dio; Dio giudicherà gli uomini dalle loro azioni, e darà a ciascuno secondo i suoi meriti. Per dimostrare queste tre proposizioni, Chubb usa tutta una gamma di proposizioni deistiche, come la negazione di un piano provvidenzialistico, dei miracoli e dell’ispirazione letterale della Bibbia¹⁰⁶.

Dio aveva un posto importante nel pensiero di Newton. La scienza aveva il compito di scoprire l’ordine mirabile dell’universo creato da Dio, risolvendosi in glorificazione del Sommo Artefice, che interveniva costantemente per assicurare il perfetto funzionamento di una macchina che, abbandonata a se stessa, si sarebbe guastata: “o, governatore di tutte le cose, signore di Tutto, essere eterno, infinito e assolutamente perfetto; reggitore universale”¹⁰⁷, concepiva il mondo come soggetto a leggi matematiche, non solo messo in movimento in origine dal suo creatore ma anche bisognoso dei suoi sostanziali interventi che ne correggevano le irregolarità e lo rifornivano di energia. Il cosmo, così come Newton lo intendeva originariamente, poteva essere visto come una gigantesca prova dell’esistenza di Dio e del suo costante interesse almeno per la sua creazione fisica se non per le azioni quotidiane degli uomini: la Rivelazione è un punto fermo e costante. L’opera newtoniana fu usata per sostenere le tesi di coloro che il secolo conobbe col nome di deisti, i quali credevano in Dio solo come creatore dell’universo, un Essere praticamente equivalente dunque alle leggi della natura.

¹⁰⁴ H. S. J. Bolingbroke, *Riflessioni concernenti i principi innati della morale*, Torino 1956, p. 239.

¹⁰⁵ AA.VV., *Enciclopedia Biografica Universale*, voce *Law William*, vol. XI, cit., p. 192.

¹⁰⁶ *Ivi*, voce *Chubb Thomas*, vol. IV, pp. 650-651.

¹⁰⁷ I. Newton, *Sistema del mondo*, trad. it. di M. Renzoni, Torino 1959, p. 241.

Un Dio del genere non mostrava interesse per le scelte morali degli uomini, ma esisteva solo come Causa Prima.

Nell’Inghilterra degli Hannover, “Voltaire trovò il punto d’incontro tra due dimensioni eterogenee dell’esperienza umana: la volontà di scoprire la verità attraverso la scienza e il disegno di vivere una buona vita sociale”¹⁰⁸. La scienza newtoniana e l’empirismo di Locke erano ancora non diffusi in Francia. Solo grazie a Voltaire “che l’Illuminismo francese viene sottratto al peso di questa eredità, contrapponendo al metodo deduttivo della scienza cartesiana il procedimento analitico definito nelle *regulae philosophandi* di Newton, e sostituendo al programma di costruzione metafisica realizzato da Cartesio il programma di una ricerca filosofica consapevole dei limiti dei poteri conoscitivi degli uomini dell’uomo, e orientata in senso critico, quale era quello dell’ *Essay* di Locke”¹⁰⁹. Tutto ciò è legato alla religione. Egli era convinto, come i deisti inglesi, dell’esistenza di Dio quale autore del mondo e ordinatore di esso: “Quando vediamo una bella macchina, noi diciamo che deve esserci un buon artefice e che questi deve possedere un eccellente intelletto. Il mondo è sicuramente una macchina ammirevole: perciò nel mondo c’è intelligenza ammirevole, da qualsiasi parte essa si trovi. Questo argomento è vecchio, ma non è perciò cattivo. Tutto ciò che fa parte della natura è uniforme ed immutabile, ed è l’opera immediata del suo artefice; è lui che ha creato le leggi in base a cui la luna provoca per tre quarti il flusso e il riflusso dell’oceano, ed il sole lo provoca per un quarto”¹¹⁰. Era inoltre certo che l’uomo abbia il dovere di adorare l’essere divino, ma non secondo le pratiche superstiziose imposte dalle varie religioni positive: il culto del vero religioso “consiste nel fare il bene; la sua dottrina consiste nell’essere sottoposto a Dio. Il maomettano gli dice: guai a te se non fai il pellegrinaggio alla Mecca; ed un cappuccino lo minaccia: sventura a te, se non farai un viaggio a Loreto! Egli se ne ride di Loreto e della Mecca, ma aiuta l’indigente e difende l’oppresso”¹¹¹. Ragione, religione e morale venivano così ad inserirsi in un unico quadro, presentandosi come aspetti di ciò che vi è di più

¹⁰⁸ E. Tortarolo, *L’Illuminismo. Ragioni e dubbi della modernità*, cit., p. 33.

¹⁰⁹ P. Rossi (a cura di), *Gli illuministi francesi*, cit., p. 61. “Una scienza concepita come determinazione, su base sperimentale, delle leggi dei fenomeni, ed una filosofia intesa come analisi dell’esperienza e come critica delle realizzazioni dei poteri dell’uomo nei vari campi: questo è il duplice insegnamento che Voltaire traeva dall’incontro con la cultura filosofica inglese, e che l’Illuminismo francese faceva proprio” (*Ivi*, pp. 61-62).

¹¹⁰ Voltaire, *Dizionario filosofico*, a cura di M. Bonfantini, con uno scritto di G. Lanson, voce *Dio*, Torino 1995, pp. 178-179.

¹¹¹ *Ivi*, p. 180.

elevato in ciascuno di noi e che ci accomuna a tutti gli altri uomini: “È necessario avere una religione; ma essa deve essere pura, ragionevole, universale; deve essere come il sole, che esiste per tutti gli uomini e non soltanto per qualche piccola provincia privilegiata. C’è una sola religione e consiste nell’adorare Dio e nell’essere giusto”¹¹². Ciò che caratterizza in modo evidente la posizione di Voltaire, è che il deismo assume in lui un aspetto molto polemico, traducendosi in critica implacabile delle religioni confessionali, dell’intolleranza, della tirannide chiesastica, e in generale di ogni potere che pretenda comprimere la ragione umana. Il principio di tolleranza si trasforma gradualmente in principio di indifferenza nei confronti di tutte le religioni positive; e sfocia infine nell’esigenza di sostituire ad esse una religione naturale, basata su principi essenzialmente razionali: “Gli uomini sono ben ciechi e infelici se preferiscono una setta assurda, sanguinaria, sorretta da carnefici e circondata da roghi ad una religione semplice e universale che, per riconoscimento stesso dei cristiani, costituiva la religione del genere umano ai tempi di *Seth*, di *Enoch* e di *Noè*. Se la religione di questi primi patriarchi è vera, certamente la setta di Gesù è falsa. I sovrani si sono sottoposti a questa setta, credendo di diventare più cari ai loro popoli per il fatto di subire anch’essi il giogo imposto ai popoli. E non hanno visto che in tale maniera diventano i primi schiavi dei preti: in metà dell’Europa essi non sono ancora riusciti a rendersi indipendenti. E quale re, quale magistrato, quale padre di famiglia non preferirà essere padrone a casa propria, anziché schiavo di un prete?”¹¹³. Qui la polemica religiosa si è manifestata tramutata in polemica politica. Voltaire non intende affatto opporsi al riconoscimento di alcuni principi religiosi generali quali l’esistenza di Dio, l’esistenza di una legge morale, eccetera; ma ciò che assolutamente non ammette è che la religione sia fatta valere per demolire i cardini della civiltà moderna. E’ ben nota la posizione di Voltaire a favore del dispotismo illuminato: una cosa è l’intolleranza religiosa contro chi respinge questo o quel dogma, e un’altra cosa totalmente diversa è la severità dello stato moderno nei confronti di chi non intenda rispettare le sue leggi: quella è frutto di mera ignoranza, è un residuo di barbari costumi ben lontani dai nostri, questa invece è espressione di una civiltà essenzialmente laica,

¹¹² *Ivi*, voce *Religione*, p. 538.

¹¹³ *Ivi*, p. 40.

rivolta a difendere i diritti della ragione¹¹⁴. Voltaire è fermamente convinto che il potere del monarca illuminato possa costituire lo strumento più efficace per combattere vittoriosamente il fanatismo e la superstizione; ma se, invece di farsi difendere dello spirito moderno, il re si allea con la superstizione e il fanatismo, allora è giusto che anch'egli venga travolto dalla civiltà che avanza. Così fu perfettamente giusta la condanna di Carlo I durante la prima rivoluzione inglese

Nel 1733 fu autore delle *Lettres philosophiques*, opera che aveva l'obiettivo di far conoscere la realtà inglese come un modello di pacifica convivenza sociale e religiosa, di piena attuazione del processo della tolleranza, con la sua molteplicità delle chiese istituzionali: "Questo è il paese delle sette. Un inglese, da uomo libero, va in cielo per la strada che preferisce"¹¹⁵. Ciò che rivendica Voltaire è un sistema religioso basato sulla tolleranza: "il diritto all'intolleranza è assurdo e barbaro; è il diritto delle tigri, ed anzi più orribile di questo, poiché le tigri divorano per mangiare, mentre noi ci sterminiamo invece a causa di semplici paragrafi"¹¹⁶. Allora la tolleranza è "l'appannaggio dell'umanità. Noi siamo tutti pieni di debolezze e di errori: perdoniamoci a vicenda le nostre sciocchezze – questa è la prima legge della natura"¹¹⁷. La tolleranza di Voltaire diventa parte essenziale dell'azione politica del sovrano moderno che fonda la propria tolleranza su di un originario atto di esclusione con chi non lo è.

Voltaire rifiutò l'ateismo, inconciliabile con la voce dell'intera natura che ci grida "che esiste un Dio con una forza tanto grande quanto la debolezza di queste sottigliezze"¹¹⁸. Nessun dubbio aveva l'autore sull'esistenza di un Dio creatore, al quale sempre si richiamò in decisa polemica con gli atei. Più lontano e più freddo del Dio di Newton¹¹⁹, il Dio di Voltaire non è affatto un pallido e inconsistente

¹¹⁴ "Se alcuni gesuiti hanno propagato massime delittuose, se il loro istituto è contrario alle leggi del regno, non si può fare a meno di sciogliere la loro compagnia, e abolire i gesuiti per farne dei cittadini" (*Ivi*, voce *Tolleranza*, p. 645). La difesa della tolleranza non significa, per Voltaire, accettazione indifferenziata di tutte le opinioni; essa non cela in sé alcun atteggiamento scettico o passivo: è, al contrario, intervento attivo contro il fanatismo, cioè contro il più subdolo ostacolo mediante cui si cerca di rallentare il trionfo della ragione: "Bisogna dunque che gli uomini, per meritare la tolleranza, comincino col non essere fanatici; ogni giorno in Francia la ragione penetra nelle botteghe dei mercanti come nei palazzi dei signori. Bisogna dunque coltivare i frutti di questa ragione, tanto più che è impossibile impedir loro di maturare" (*Ivi*, p. 647).

¹¹⁵ G. Carobene, *Tolleranza e libertà religiosa nel pensiero di Voltaire, Antologia delle Opere di Voltaire*, Torino 2000, p. 130.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. *Tolérance*, I, in *Gli illuministi francesi*, a cura di P. Rossi, cit., p. 112.

¹¹⁸ Voltaire, *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Torino 1964, *Lettera 25*, p. 319.

¹¹⁹ "L'universo era stato creato da Dio, il quale interveniva costantemente per assicurare il perfetto funzionamento di una macchina che, abbandonata a se stessa, si sarebbe guastata" (*Ivi*, p. 321).

fantasma, ma al contrario è un padrone che ha stabilito delle relazioni tra lui e le sue creature: un universo ordinato presuppone alla base un ‘grande geometra’, che non può essere la fonte del terrore e dell’infelicità dell’uomo: Voltaire si oppone quindi alla tradizione agostiniana culminata nel giansenismo. Il suo concetto di religione è quello proiettato ad una fede semplice, umana, caritatevole, orientata verso l’amore nei confronti di tutti. Definisce il deismo “una religione diffusa in tutte le religioni; è un metallo che si allea con tutti gli altri e le cui vene si estendono sottoterra ai quattro angoli del mondo. Questa miniera è messa a giorno ed è più sfruttata in Cina; altrove è nascosta e il segreto è solo nelle mani degli adepti. In nessun altro paese ci sono più adepti che in Inghilterra”¹²⁰. Anche nel *Sermon des Cinquante* descrive il deismo come l’apertura ad una diretta relazione tra l’uomo e Dio, mettendo in discussione il principio di Bayle sulla costituzione di una società di atei: “dovunque c’è una società costituita, una religione è necessaria”¹²¹. Nel *Dictionnaire philosophique*, all’articolo *Théiste*, descrive il teista come “un uomo fermamente persuaso dell’esistenza di un Essere supremo tanto benigno quanto potente, il quale ha formato tutti gli esseri estesi, vegetanti, o dotati di sentimento, o di sentimento e ragione; e perpetua la loro specie, e punisce senza crudeltà i delitti e ricompensa con bontà le azioni virtuose. La sua religione è la più antica e la più estesa, perché la semplice adorazione di un Dio ha precedute tutte le dottrine del mondo. Egli parla una lingua che tutti i popoli intendono, mentre questi popoli non si intendono fra di loro. Egli ha dei fratelli da Pechino alla Cajenna, e stima tutti i saggi suoi fratelli. Egli è persuaso che la religione non consiste né nelle opinioni di una metafisica incomprensibile né in vane cerimonie, ma nell’adorazione e nella giustizia. Fare il bene è il suo culto; obbedire a Dio è la sua dottrina”¹²².

Secondo Voltaire Dio ha attribuito agli esseri umani i medesimi sensi, ossia gli stessi bisogni nonché gli stessi sentimenti. Per religione naturale, di conseguenza, si intende l’insieme dei principi comuni al genere umano. C’è necessità di una religione pura, ragionevole ed universale: “adorare Dio ed essere onesto”¹²³. La sua comunque sarà una campagna denigratoria nei riguardi del cristianesimo e della chiesa, responsabili di delitti e vendette.

¹²⁰ *Ivi*, p. 36.

¹²¹ Voltaire, *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, cit., *Trattato sulla tolleranza*, p. 556.

¹²² Voltaire, *Dizionario filosofico*, a cura di M. Bonfantini, voce *Teista*, cit., pp. 618-619.

¹²³ Voltaire, *Examen important de Milord Bolingbroke*, in P. Rossi (a cura di), *Gli illuministi francesi*, cit., p. 109.

In Italia pochi si scontrarono con la Chiesa cadendo vittime della repressione.

Alberto Radicati di Passerano riteneva basilare riformare la vita religiosa, con una superiorità del magisteri civile su quello ecclesiastico¹²⁴.

Pietro Giannone sviluppò una riflessione religiosa di impostazione deista¹²⁵. Considerò di ispirazione divina talune parti della Scrittura e, in modo violento, denunciò gli inganni e gli abusi perpetrati dalla Chiesa. Giannone è noto soprattutto per l'opera che gli procurò la scomunica, nella quale narra i conflitti tra Stato e Chiesa nell'Italia meridionale, sottolineando le prevaricazioni del potere religioso, attribuendo i suoi mali e malesseri all'influenza negativa e alle interferenze della Chiesa, in particolare della Curia romana. L'opinione di Giannone a riguardo è drastica: l'unico a promuovere la civiltà ed il progresso è lo Stato, mentre la Chiesa coincide con il Male assoluto, ed è sempre causa di involuzione ed oscurantismo. Il cattolicesimo, nonostante finga di disprezzare la dimensione mondana, e si presenti come una religione portatrice di profondi valori etici, in realtà ha costruito e legittimato la propria esistenza soltanto su abusi, leggende ed inganni, mirando esclusivamente all'accumulo di ricchezze e potere; non a caso, tutte le istituzioni giuridiche dello Stato pontificio sono volte alla distruzione dell'ordine civile. Occorre quindi liberare l'autorità laica da ogni indebita ingerenza da parte della Chiesa. Nel *Triregno*, ossia del regno, della terra e del papa, propone una filosofia della religione, fondamento del regno terreno degli antichi, base del regno celeste del Cristianesimo, per essere poi rovinata dal regno papale. Anche qui sostenne la necessità di separare la sfera di influenza del potere civile da quello religioso e di limitare quest'ultimo alle coscienze (giurisdizionalismo). La religione cristiana è corruttrice: bisogna ristabilire la religione dei Romani utile alla conservazione della Repubblica.

Nicola Simone Agostino Galiani cercò di ristabilire il dialogo tra Chiesa cattolica e cultura moderna, affinché la chiesa stessa potesse riacquistare un ruolo di punta nell'orientare la vita intellettuale italiana ed europea¹²⁶.

¹²⁴ F. Venturi, *Saggi sull'Europa illuminista. I. Alberto Radicati di Passerano*, Torino 1954, p. 46.

¹²⁵ Cfr. G. Ricuperati, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milano-Napoli 1970. Cfr. Atti del convegno di studi nel tricentenario della nascita, *Pietro Giannone e il suo tempo*, a cura di R. Ajello, Napoli 1980.

¹²⁶ Cfr. V. Ferrone, *Scienza natura religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli 1982.

Lodovico Antonio Muratori basava la sua religiosità attraverso la regolata devozione, una pratica religiosa ottimista sulla natura umana, pacata e ragionevole, fondamentalmente tollerante, che si sforzava di mantenersi lontana dagli eccessi della superstizione e del fanatismo ma che insisteva sulla necessità assoluta di evitare con forza anche la sola possibilità dell'ateismo: "Mi fece raccapricciare negli anni addietro il Locke che era persuaso che la materia può pensare"¹²⁷. Il ruolo della religione è fondamentale in Muratori. Infatti, partendo dal fatto che la religione rivelata è la pura e semplice religione naturale, quella di Dio, essa è utile "per tutto il popolo, cioè tanto per i dotti che per gl'ignoranti"¹²⁸. Il suo cattolicesimo è in lotta contro superstizioni e mistificazioni, svolgendo una notevole funzione di stimolo e di svecchiamento del sapere, prospettando una maggiore organizzazione dell'esistenza umana.

Come Muratori, Antonio Genovesi si riconobbe in una fede che non voleva essere in contrasto con la ragione, e che doveva essere una scelta intima e personale dell'individuo¹²⁹.

Il deismo fu la posizione prevalente anche tra gli enciclopedisti francesi.

Lo stesso Diderot nelle *Pensées philosophiques* del 1746 riteneva possibile e necessario 'l'allargamento a Dio', "sottrarlo cioè al monopolio sia storico del popolo eletto sia istituzionale della chiesa cristiana"¹³⁰. Tuttavia successivamente fu fautore e sostenitore di una ragione onnipresente in tutti i campi, compreso quello religioso, e anche in versione critica.

D'Holbach ripropose una prospettiva atea sul mondo della natura e della società, una sorte di rinuncia alla religione a favore della natura. La fede religiosa deve essere abbandonata per far prevalere una morale naturale. L'obiettivo di Holbach è di emancipare l'uomo dalla superstizione religiosa e dall'impostura di cui è vittima, e a renderlo in tal modo padrone di sé e felice¹³¹.

¹²⁷ Lettera a Girolamo Tartarotti, Marzo 1733, citata in G. Gaspari, *Per un Muratori malnato: origini e vicende della "Forza della fantasia umana"*, in <<Corte, buon governo, pubblica felicità. Politica e coscienza civile nel Muratori>>, Atti della III giornata di studi muratoriani (Vignola, 14 ottobre 1995), Firenze 1996, p. 228.

¹²⁸ L. A. Muratori, *Della pubblica felicità*, Bologna 1941, pp. 41-42.

¹²⁹ G. Galasso, *Il pensiero religioso di Antonio Genovesi*, in <<Rivista storica italiana>>, 82, Napoli 1970, p. 800. Più ampiamente Cfr. P. Zimbelli, *La formazione del pensiero filosofico di Antonio Genovesi*, Napoli 1972.

¹³⁰ E. Tortarolo, *L'Illuminismo. Ragioni e dubbi della modernità*, cit., p. 41.

¹³¹ Al fine di escludere ogni causa sovranaturale dagli eventi fisici, Holbach sostiene che la materia non è passiva ma attiva, come dimostrano innumerevoli fenomeni naturali. Ogni ente naturale è dotato di un movimento proprio; solo se è ostacolato da qualche causa esterna più forte, questo movimento viene deviato o interrotto. L'agire umano non si spiega altrimenti, poiché l'uomo è un essere naturale a tutti gli effetti. Bisogna distruggere i miti superstiziosi: Dio è il mito

Claude-Adrien Helvétius nel trattato *De l'homme* attaccò la chiesa cattolica, organismo intollerante e fanatico, fazioso e settario ma soprattutto antidemocratico, prefiggendo una religione cosmopolita, vera e libera: “C’è un solo culto cui l’uomo deve aspirare, il solo che può diventare universale, l’unico degno di un dio, che porta il suo sigillo e quello della verità. Ogni altro culto porta il segno dell’uomo, dell’inganno e della falsità. La volontà di un dio giusto e buono è che i figli della terra siano felici e che godano di tutti i piaceri compatibili con il bene pubblico”¹³².

Nella Germania protestante “il dibattito sulla religione rappresentò un momento essenziale nella ridefinizione dei compiti della ragione verso l’autorità. [...] La riflessione degli *Aufklärer* protestanti si riallacciò spesso, almeno esteriormente, alla figura di Lutero come campione dello spirito critico e istituì una continuità ideale tra la Riforma e il razionalismo illuminista. Decisive basi in questa direzione avevano poste all’inizio del secolo Leibniz e Wolff: i loro sistemi metafisici influirono sulle generazioni seguenti nel senso di una ricerca di razionalità e consequenzialità nei fenomeni del mondo fisico, sociale e politico e nell’interpretazione della religione”¹³³. L’obiettivo fondamentale fu una rivisitazione delle Sacre Scritture, rendendo il testo privo di ogni riferimento a quegli episodi, quali quelli miracolosi, che erano capaci di profanarla.

Lessing è contrario alla religione cristiana ed è fautore di una credenza capace di commuovere gli uomini e di educarli alla vita morale, commovendo i loro cuori¹³⁴. Il senso generale, come sopra indicato, del pensiero di Lessing è la difesa della religione naturale (la migliore religione positiva è quella che porta meno aggiunte alla religione naturale), fondata sulla ragione, e la critica di quella positiva, che nasce dalla necessità di appoggiare il potere politico su una religione pubblica. La religione naturale è una forma di educazione e di perfezionamento dell’uomo. In questo quadro interpretativo Lessing articola lo sviluppo del genere umano in tre età, che corrispondono a tre livelli di coscienza religiosa e morale. La prima età è quella del giudaismo, nella quale l’educazione morale degli uomini, che si trovano ancora nell’infanzia dell’umanità, è imposta mediante premi e castighi immediati e sensibili. La seconda età coincide col cristianesimo:

più complesso e tenace (Cfr. *L’UNIVERSALE – La Grande Enciclopedia Universale*, voce *Holbach*, Milano 2003, p. 503.

¹³² C. A. Helvétius, *Opere complete*, a cura di V. Barba, Roma-Bari 1993, p. 63.

¹³³ E. Tortarolo, *L’Illuminismo. Ragioni e dubbi della modernità*, cit., p. 51.

¹³⁴ *Ivi*, p. 80.

“Doveva venire un pedagogo migliore, e strappar di mano al bambino il libro elementare ormai superato. E venne Cristo”¹³⁵. Il cristianesimo, infatti insegnò il valore della purezza del cuore, della coscienza interiore, la superiorità dello spirito sull'esteriorità: il premio e la punizione non sono più di ordine sensibile, ma vengono differiti nella vita oltre la morte. A queste due epoche deve ora far seguito una terza età che Lessing chiama ‘l'età del nuovo Vangelo eterno’. In questa pura età dello spirito, nella quale verità non ha più bisogno di rivelazione ma viene conosciuta direttamente dalla ragione, diventano superflui premi e castighi, sensibili o spirituali che siano: in essa l'uomo farà il bene per il bene e non perchè premiato da arbitrarie ricompense¹³⁶.

Si annuncia ‘l'epoca di un nuovo vangelo eterno’, epoca in cui, ha scritto Nicolao Merker: “la religione non ha più i connotati di una religione. La ragione, infatti, affrancatasi dagli imperativi morali eteronomi o alienanti imposti fino ad allora dalle idee religiose positive e dalle dottrine a esse connesse di un aldilà come luogo di premi e punizioni, vi raggiunge definitivamente l'autonomia etico-pratica espressa nell'imperativo di amare la verità per se stessa: ossia la religione cede il posto a un'etica razionale”¹³⁷.

Nel panorama della discussione illuminista che si inserisce la riflessione religiosa di Jean Jacques Rousseau, cui si deve la diffusione del concetto di religione civile.

¹³⁵ *Ivi*, p. 176.

¹³⁶ Compito della religione naturale è riconoscere un Dio e cercare di formarsi attorno a lui. Ma comprenderla è difficile. Per questo si è costruito dalla religione della natura una religione positiva o convenzionale o rivelata. Essa comunque è una religione falsa poiché ai principi naturali si aggiungono atti convenzionali. La migliore religione rivelata è quella che contiene il minimo di aggiunte convenzionali alla religione naturale e che limita il meno possibile i buoni effetti della religione naturale (AA.VV., *Lessing e il suo tempo*, a cura di M. Freschi, Cremona, 1972, p. 256. Si veda pure Cfr. AA.VV., *Sullo scopo di Gesù e dei suoi discepoli*, Napoli 1977, pp. 456-508).

¹³⁷ F. Canfora, *Nicolao Merker*, Bari 1973, p. 75.

CAPITOLO SECONDO

LA RELIGIONE CIVILE: DALLE ORIGINI AI GIORNI NOSTRI

2.1 PER UNA DEFINIZIONE DI RELIGIONE CIVILE

Il termine di religione civile è costituito dalla parola 'religione' che fa riferimento alla fede in un'entità trascendente e 'civile' che fa riferimento all'appartenenza ad una comunità politica.

Si definisce religione civile l'insieme di credenze che fanno riferimento ad un'entità trascendente (di solito indicata semplicemente con il nome di Dio) che fungono da legittimazione ad una comunità politica, più esattamente alla qualità della sua integrazione. Tali credenze si esprimono in lessici, simboli, riti attinti dalla religione tradizionale ora usati come rafforzativo dell'identità politica¹³⁸. La religione civile è "uno strumento politico che tiene insieme la società"¹³⁹, dove vi debba essere una perfetta fusione tra potere politico e potere religioso. Ospita "un insieme di convinzioni culturali e spirituali, tradizioni civiche, *ethos* stratificatosi nel tempo, memoria collettiva di eventi passati che, edificando comunicazione simbolica e autocomprensione pubblica in una determinata società, producono una elevata integrazione"¹⁴⁰. La religione civile è condivisione di valori a cui le

¹³⁸ Cfr. G. E. Rusconi, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Roma-Bari 1999, p. 43. Ancora lo stesso autore la definisce come "l'insieme dei discorsi e degli atteggiamenti pubblici, con valore e intento normativo, dotati di simbolismo e di codice religioso che si riferiscono alla formazione e affermazione della comunità nazionale" (G. E. Rusconi, *Patria e Repubblica*, Bologna 1997, p. 20). Alla base del discorso di Rusconi vi è una somma algebrica di più risorse: patriottismo, morale, fiducia e solidarietà. Infatti afferma che "una democrazia non funziona senza risorse che attingono a fonti diverse dal contratto politico democratico" (*Ivi*, p. 35). In un'altro saggio afferma che il termine religione civile assolve al significativo legame comunitario e senso civico tra i cittadini, "in grado di correggere lo scarso *ethos* pubblico degli italiani e la loro fragile identità nazionale" (G. E. Rusconi, *Religione civile e identità italiana*, in <<Religione degli italiani>>, n. 05, anno 2003, p. 832).

¹³⁹ G. Giorello, *La fede del non credente*, in AA.VV., *Il Dio nascosto. Tempo e spazi per interrogarsi*, Chiaravalle (AN) 2006, p. 51.

¹⁴⁰ V. Possenti, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Roma 2001, p. 114.

persone aderiscono con un atto di fede attraverso riti e cerimonie collettive¹⁴¹. Per Giovanni Filoramo “rappresenta una forma di sacralizzazione della politica che in genere presuppone l’esistenza di un’entità secolare, se non di una vera e propria entità soprannaturale come la Dea Ragione dei rivoluzionari francesi o il Dio inclusivo dei discorsi inaugurali dei presidenti americani; non è legata all’ideologia di un movimento politico particolare perché riconosce e si fonda sull’autonomia del singolo individuo; fa uso di norme pacifiche di propaganda, invocando modalità di consenso spontaneo per osservare i suoi comandamenti etici e le sue liturgie collettive; infine, coesiste, in genere senza particolari problemi, con le religioni tradizionali e con le varie ideologie politiche presenti sulla scena pubblica”¹⁴². Walzer la definisce “l’insieme delle dottrine politiche, delle narrazioni storiche, delle figure esemplari, delle occasioni celebrative e dei riti della memoria mediante i quali lo stato si imprime nelle menti dei suoi membri, specialmente dei più giovani e di quelli di più recente acquisizione”¹⁴³. La religione civile costituisce “la fonte di socialità e di moralità [...] Fa della patria l’oggetto dell’adorazione sociale e si pone come il fondamento della socialità [...] Consiste in una professione di fede collettiva nella bontà di una comunità terrena e trova la sua legittimazione nella socialità”¹⁴⁴. La religione, così come la morale e il diritto, è un sistema di norme, di credenze, di valori, cioè sono organici assetti simbolici unitari, ben identificabili¹⁴⁵. La religione civile va distinta dalla religione politica: la prima “è la categoria concettuale entro la quale collochiamo le forme di sacralizzazione di un sistema politico che garantisce la pluralità delle idee, la libera competizione per l’esercizio del potere e la

¹⁴¹ Cfr. L. Sciolla, *Religione civile e valori della cittadinanza*, in <<Rassegna italiana di Sociologia>>, a. XL, n. 2, Aprile-Giugno 1999, p. 272.

¹⁴² G. Filoramo, *Introduzione*, in *La Religione civile in America*, di R. N. Ballah, Brescia 2007, p. 12.

¹⁴³ M. Walzer, *Sulla tolleranza*, Roma-Bari 2003, p. 106. La definisce come “il credo stesso dello stato, un fattore cruciale alla sua riproduzione e alla sua stabilità nel tempo” (*Ivi*, pp. 105-106). “L’obiettivo di una religione civile “non è la conversione radicale, ma solo la socializzazione politica” (*Ivi*, p. 111). Oggi sussiste una crisi nella formazione della cultura della religione civile. Proprio Walzer per primo ha sostenuto che gli ideali della cittadinanza non costituiscono un insieme coerente e condiviso poiché esiste una distinzione tra lealtà alla patria (ovvero lealtà all’origine) e lealtà allo stato (lealtà politica) e tra rispetto alla legge e al bene pubblico (come civile rettitudine) e partecipazione politica (ossia impegno verso il bene pubblico). Ciò che sostiene Walzer è che possiamo avere civiltà e rispetto delle leggi senza un’intensificazione del patriottismo e della partecipazione (Cfr. M. Walzer, *Che cosa significa essere americani*, Venezia 1992, *passim*).

¹⁴⁴ F. Garelli, *La religione civile e il problema dell’integrazione*, in <<Rassegna Italiana di sociologia>>, a. XL, n. 2, aprile-giugno 1999, pp. 170-171.

¹⁴⁵ F. Viola, *Diritto/Diritti, Morale/Morali, Religione/Religioni: profili problematici*, in <<Sociologia del Diritto>>, XXXI/2004/2, p. 8.

revocabilità dei governanti da parte dei governati attraverso metodi pacifici e costituzionali: la religione civile, pertanto, rispetta la libertà dell'individuo, convive con le altre ideologie, non impone l'adesione obbligatoria e incondizionata ai propri comandamenti"¹⁴⁶; la seconda "è la sacralizzazione di un sistema politico fondato sul monopolio irrevocabile del potere, sul monismo ideologico, sulla subordinazione obbligatoria e incondizionata dell'individuo e della collettività al suo codice di comandamenti: la religione politica è intollerante, impositiva, integralista, e vuol permeare di sé ogni aspetto della vita individuale e collettiva"¹⁴⁷. La religione civile è "una forma di sacralizzazione di un'entità politica collettiva che non si identifichi con l'ideologia di un particolare movimento politico, afferma la separazione fra Stato e Chiesa, e, pur postulando l'esistenza di un essere soprannaturale concepito deisticamente, convive con le religioni istituzionali tradizionali senza identificarsi con nessuna confessione religiosa particolare, ponendosi come un credo civico comune sovrartitico e sovraconfessionale, che riconosce un'ampia autonomia all'individuo nei confronti della collettività santificata e fa generalmente appello al consenso spontaneo per l'osservanza dei comandamenti dell'etica pubblica e della liturgia collettiva"¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Cfr. nota n. 149.

¹⁴⁷ E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari 2007, pp. XIX-XX. Nel suo saggio specifica ancor meglio questa distinzione. La religione della politica "riguarda il modo in cui l'attività politica è concepita, vissuta e rappresentata attraverso credenze, miti, riti e simboli riferiti a un'entità secolare sacralizzata, che ispiri fede, devozione e coesione fra i suoi credenti, prescrive un codice di comportamenti e uno spirito di dedizione per la sua difesa e il suo trionfo. Pertanto, una religione della politica si manifesta ogni volta che un movimento o un regime politico: a) consacra il primato di una *entità collettiva secolare*, collocandola al centro di una costellazione di credenze e di miti che definiscono il significato e il fine ultimo dell'esistenza sociale e prescrivono i principi della discriminazione fra il bene e il male; b) formalizza questa concezione in un *codice di comandamenti* etici e sociali, che vincolano l'individuo all'entità sacralizzata, imponendogli l'obbligo della fedeltà e della dedizione, eventualmente fino al sacrificio della vita; c) considera i suoi appartenenti una *comunità di eletti* e interpreta la propria azione politica come una *funzione messianica* per il compimento di una missione a beneficio dell'umanità; d) istituisce una liturgia politica per l'adorazione dell'entità collettiva sacralizzata, attraverso il culto delle figure in cui essa si materializza, e attraverso la rappresentazione mitica e simbolica di una *storia sacra*, periodicamente attualizzata nella rievocazione rituale degli eventi e delle gesta compiute nel corso del tempo dalla comunità degli eletti" (*Ivi*, pp. 206-207). Ancora sostiene che "rispetto alle religioni tradizionali, le religioni della politica risultano essere: a) *mimetiche*, perché, consapevolmente e/o inconsapevolmente, derivano dalle religioni tradizionali dominanti le modalità di elaborazione e di rappresentazione del loro sistema di credenze e di miti, la definizione della loro dogmatica e della loro etica, la struttura delle loro liturgie; *sincretiche*, perché incorporano tradizioni, miti e riti delle religioni storiche, trasformandoli e adattandoli al proprio universo mitico e simbolico; *effimere*, perché nella maggior parte dei casi storici, dopo una fase di vitalità più o meno lunga, la capacità di una religione della politica di suscitare fede ed entusiasmo tende a esaurirsi per l'usura del tempo, per il superamento delle situazioni da cui è stata prodotta, per il succedersi delle generazioni, o per la crisi e la fine del movimento politico che l'ha generata" (*Ivi*, pp. 210-211). Cfr. K. D. Bracher, *Il Novecento. Secolo delle ideologie*, a cura di E. Grillo, Roma-Bari 2006, pp. 44-45.

¹⁴⁸ *Ivi*, cit., pp. 208-209.

Secondo Leo Strauss è necessaria una religione civile come custodia e tutela della *civis*, che abbia una funzione disciplinatoria, d'inquadramento delle masse entro le regole giuridiche¹⁴⁹. La religione civile è caratteristica dei sistemi democratici dove vige il pluralismo politico e confessionale. Da un lato abbiamo ipotesi di religione civile impostate sul canone 'come se Dio ci fosse', dove tendono a raggiungere l'obiettivo d'integrazione dell'assetto sociale e interpellano un Dio ordinatore, chiamato a santificare le idee di nazione e patria: "Dio diventa certezza abituale della coscienza del cittadino e fonda in modo eteronomo gli obblighi di obbedienza alle leggi civili e di fedele adesione alla propria comunità nazionale, trasformando così il comando politico in intimazione divina esterna"¹⁵⁰. Dall'altro lato abbiamo ipotesi di religione civile in cui è 'come se Dio non ci fosse', cioè si concepisce la fede come una funzione telecomandabile¹⁵¹. Ecco perché dalla religione civile si può passare alla religione personalistica, soprattutto per un maggior dialogo con i laici, i quali riconoscono il ruolo del mondo cattolico alla salvaguardia dei diritti umani, e i cristiani, che riconoscono la distinzione fra potere politico e potere religioso. Quando si parla di religione civile bisogna collegare la religione alla condivisione politica: il suo compito è "sacralizzare un'appartenenza artificiale perché pattuita e dunque a attenuare la precarietà dell'accordo che è all'origine della condivisione politica"¹⁵². Afferma Buttiglione che "chi aderisce a una religione civile non ha di per sé motivo di aderire ad altre religioni. Può farlo, ma questo getta un'ombra sulla sua lealtà verso l'unica vera religione che conti, quella dello Stato"¹⁵³. La religione civile è senso di appartenenza a valori e regole da condividere, è "forma di partecipazione politica che permette di mediare tra l'adesione autointeressata a regole e i doveri dell'appartenenza civica"¹⁵⁴. È una forma di condivisione di valori a cui le persone aderiscono con un atto di fede attraverso riti e cerimonie

¹⁴⁹ L. Strauss, *Diritti naturali e storia*, trad. it. a cura di N. Perri, Venezia 1957, p. 247.

¹⁵⁰ M. L. Sergio, *Confronto con la fede. Religione civile e identità cristiana nella cultura laica della Costituente*, Roma 2007, p. 119. Cfr. A. Postigliola, *Intervento al dibattito*, Atti del Convegno tenutosi in Roma il 5 e il 6 maggio 1978 per iniziativa dell'Istituto della Enciclopedia Italiana e della Facoltà di Lettere dell'Università di Ginevra, in AA.VV., *Rousseau secondo Jean-Jacques*, Firenze 1980, p. 141.

¹⁵¹ Cfr. G. E. Rusconi, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Torino 2000, *passim*.

¹⁵² A. Benussi, *Religione civile e condivisione politica*, in <<Filosofia politica>>, Anno IX, n. 2, Agosto 1995, pp. 209-210.

¹⁵³ R. Buttiglione, *Distinguere il laicismo dal nichilismo*, in *Dibattito sul Laicismo*, a cura di E. Scalfari, cit., p. 138.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

collettive¹⁵⁵. La religione civile è “una categoria complessa e discussa: essa include non soltanto la presenza di credenze e simboli religiosi nella vita pubblica ma anche la sacralizzazione di simboli secolari”¹⁵⁶. La nozione di religione civile rimanda al difficile rapporto tra sfera privata e sfera pubblica: “la religione civile è il prodotto di processi che vanno dal pubblico al privato e viceversa e che lì dove il pubblico è sordo alla scelta della voce di privati che si costituiscono come pubblico non c’è alcuna possibilità di religione civile; così come non c’è possibilità se il privato non forza le porte d’accesso al pubblico; l’ampliamento del discorso pubblico, il riconoscimento di più discorsi pubblici, sono connessi alla trasformazione ed attivazione come pubblico di soggetti percepiti socialmente e autopercepiti solo come privati”¹⁵⁷.

Per Scoppola la religione civile “è espressione ambigua perché, se in Francia indica una religione alternativa, nel contesto anglosassone indica invece la sedimentazione di valori etici derivante dalle diverse esperienze religiose”¹⁵⁸.

Morra distingue la religione civile dalla religione nel civile: “la prima è il sostituto laico per finalità politiche della religione tradizionale, dalla quale desume miti per sacralizzare lo stato; la seconda è la ricerca di un denominatore comune a tutti i cittadini, quale che sia la loro religione positiva, di valori concordamente ammessi nel sociale e, quindi, nel politico”¹⁵⁹.

Il concetto di religione civile appare in età moderna ed è ripreso in età contemporanea per designare quella forma di religione ritenuta necessaria o utile per la nascita, lo sviluppo e la conservazione della società civile. Mentre nelle società antiche come nella *polis* greca o nella *res publica* romana, si parla di teologia *civilis* per indicare il culto ufficiale che i cittadini devono prestare agli dèi protettori della città, in età moderna l’accento è posto maggiormente su

¹⁵⁵ Cfr. L. Sciolla, *Religione civile e valori della cittadinanza*, in <<Rassegna italiana di sociologia>>, cit., p. 272.

¹⁵⁶ S. Ferrari, *Laicità dello Stato e pluralismo delle religioni*, in <<Sociologia del Diritto>>, XXXIII/2006/2, p. 12. Cfr. S. Ferrari, *Laicità e religione civile tra stato e società: “modello americano” e “modello europeo” a confronto*, in *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, Atti del Convegno di Vercelli (Università del Piemonte Orientale), 24-25 Giugno 2001, a cura di G. Paganini e E. Tortarolo, Milano 2004, pp. 253-274. Proprio i simboli rappresentano l’unico centro di interesse della tradizione (Cfr. S. Eisenstadt, *Sulla modernità*, Soveria Mannelli (Cz) 2006, p. 367).

¹⁵⁷ G. Turnaturi, *Pubblico e privato: un reciproco abbandono*, in <<Rassegna Italiana di Sociologia>>, a. XL, n. 2, Aprile-Giugno 1999, p. 232.

¹⁵⁸ P. Scoppola, *Cristianesimo e laicità*, in *Le ragioni dei laici*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari 2006, p. 128.

¹⁵⁹ G. Morra (a cura di), *Religione civile, frammentazione sociale, postmodernità. Quali valori comuni tra giovani del Sud e del Nord Italia?*, Milano 1999, p. 32.

quell'insieme di credenze comuni che possono consolidare il vincolo sociale tra i cittadini e il loro attaccamento alla patria, installando virtù morali e comportamenti utili alla società come la lealtà, lo spirito di sacrificio, il coraggio, la solidarietà civile.

È Machiavelli in particolare a valorizzare il ruolo della religione come fattore fondamentale di stabilità dell'ordine politico¹⁶⁰ e a influenzare la formulazione più classica del concetto di religione civile che si trova nel *Contratto Sociale* di Jean-Jacques Rousseau. Prima che nel *Contratto Sociale*, il termine religione civile compare tuttavia in altre opere del periodo illuminista. Nella prime edizione di *Scienza Nuova* del 1725 Giambattista Vico lo usa per designare quella forma di religione attraverso la quale si disciplinano i costumi familiari, dando vita alle nazioni, ossia al mondo civile. La religione civile è concepita da Vico “come uno dei tre sensi comuni del genere umano: primo che vi sia provvidenza; secondo, che vi si facciano certi figliuoli con certe donne, con le quali siano almeno i principi d'una religione civile comuni perché dai padri e delle madri, con uno spirito, i figliuoli si educino in conformità delle leggi e delle religioni tra le quali essi sono nati; terzo, che si seppelliscono i morti”¹⁶¹. Spinoza, pur non citando mai il termine ‘civile’, ritiene che la religione sia “un vero e proprio collante del legame sociale, non fra gli uomini in generale, bensì entro un popolo, poiché i riti, i testi e le credenze qui sono istituzioni che fondano e perpetuano l'identità e il funzionamento di un popolo, [...] predicando essenzialmente il rispetto della vita altrui e la carità”¹⁶². In terra tedesca, invece, il termine si trova nel *De Rebus Christianorum ante Constantinum magnum Commentari* di Johann Lorenz von Mosheim. In questo testo la religione civile è una delle due forme in cui si manifesta la religione antica: civile appunto presso i popoli orientali dove la religione è caratterizzata da dèi giusti e clementi e serve alla tranquillità della città e delle sue istituzioni; militare invece presso i popoli settentrionali dove gli dèi sono iracondi e violenti e la religione spinge quindi gli uomini alla guerra.

¹⁶⁰ Machiavelli sosteneva come “come l'osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle repubbliche, così il dispregio di quello è cagione della rovina d'esse” (N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, II, Milano 1997, p. 122). Secondo Zuolo per Machiavelli la religione degli antichi romani era una vera e propria ‘religione civile’, concorrendo alla formazione, di un spirito civico, nel senso di un attaccamento allo Stato e alle leggi (Cfr. F. Zuolo, *Spinoza, Machiavelli e il Republicanesimo*, in <<Il Politico>>, Anno LXX, n. 1, Pavia 2005, p. 150).

¹⁶¹ G. Vico, in *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano 1990, vol. II, p. 984.

¹⁶² F. Zuolo, *Spinoza, Machiavelli e il Republicanesimo*, in <<Il Politico>>, cit., p. 151.

Montesquieu sostiene che la religione rappresenti un fenomeno cui si leghi l'essere buon cittadino e buon padre di famiglia. Non vi è nessun contrasto con il senso di patria: è necessaria, al contrario, un credo religioso (si al cattolicesimo e non alla cristianesimo).

Ma è con Rousseau che il termine trova la sua più nota elaborazione. Nel cap. 8 del libro IV del *Contratto Sociale* il filosofo francese distingue la religione in tre forme diverse a seconda del rapporto con la società: religione dell'uomo, religione del cittadino e religione del prete. La religione del cittadino fondata su pochi semplici dogmi, è la 'professione di fede puramente civile' che serve a cementare il patto sociale e i cui articoli vengono stabiliti dal sovrano non come dogmi di religione, ma come sentimenti di socialità in mancanza dei quali è impossibile essere buon cittadino e suddito fedele.

Negli anni sessanta e settanta del '900 all'interno della sociologia della religione nordamericana, il termine viene utilizzato, sulla scia delle analisi del rapporto tra religione e società di Durkheim¹⁶³, da Bellah per designare l'atteggiamento religioso che contraddistingue la società statunitense. Infatti la società nordamericana è caratterizzata da una religione trascendente che è universale in tutta la nazione. Al centro di essa è posta la fede in un Dio trascendente, al cui giudizio superiore è subordinata la vita di ogni uomo e della stessa nazione, il cui destino sta in ultima analisi nelle mani del suo creatore. Tra gli elementi costitutivi di questa religione civile si trova dunque l'idea di un'alleanza tra Dio e il suo popolo e una serie di valori morali come la libertà, la giustizia, la carità e la virtù personale tipica della tradizione repubblicana. Questa fede comune in Dio si riverbera in alcuni simboli della vita nazionale come lo

¹⁶³ La religione assume un carattere di natura funzionale nel senso di tendere all'unità del gruppo sociale: non fa solo riferimenti a qualcosa di sacro ma anche alle istituzioni se si pensa alla Rivoluzione francese o a Giovanna d'Arco. Durkheim vede nella religione il fenomeno che ordina i legami comunitari: essa nasce dall'originaria ed assoluta separazione del mondo in cose sacre e in cose profane al fine poi di divenire un sistema capace di unire socialmente. Alla teoria funzionalistica possiamo rinvenire i primi crismi della religione civile come fenomeno di credenze che fanno riferimento ad un'entità trascendente che ricoprono il ruolo di legittimazione ad una comunità politica. Per Durkheim alla società stessa viene attribuita "quell'autorità trascendente non più attribuibile alle leggi divine; è il legame sociale il fondamento ultimo della coscienza collettiva e dei valori comuni [...] finisce per legare indissolubilmente valori e trascendenza assumendo che l'unico criterio di validità, nelle società tradizionali come in quelle moderne, sia un criterio assoluto" (L. Sciolla, *Religione civile e valori della cittadinanza*, in <<Rassegna italiana di Sociologia>>, cit., p. 270). Durkheim come Weber ritiene che Dio, inizialmente presente in tutte le relazioni umane e poi progressivamente abbandona il mondo, ma sostiene che la secolarizzazione ha determinato la metamorfosi delle religioni, attraverso la sacralizzazione di elementi in grado di creare sentimenti religiosi o culti veri e propri. Si Cfr. É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1982. Cfr. M. Tedeschi, *Politica, religione e diritto ecclesiastico*, in *Scritti di diritto ecclesiastico*, Milano 2000, pp. 238-242.

stemma, riportato anche sulla moneta, con il motto *'In God we trust'*¹⁶⁴ La ripresa del concetto di religione civile da parte di Bellah ha suscitato un certo eco anche nella sociologia tedesca contemporanea presso autori come Niklas Luhmann e Hermann Lübbe: secondo Luhmann nelle società moderne, caratterizzate da una separazione tra Chiesa e Stato, il ruolo della religione civile è svolto dalla credenza in 'valori fondamentali' che si collocano in una sfera trascendente rispetto al sistema politico; mentre secondo Lübbe la religione civile sarebbe l'insieme di riti, simboli e norme di tipo religioso che sono insiti nel sistema politico e che, senza pregiudicare la libertà religiosa dei cittadini, vincolano tuttavia i singoli alla comunità, fornendo a quest'ultima una legittimazione anche di tipo religioso¹⁶⁵.

La religione va inserita nell'ambito di un sistema parziale, con la funzione di rappresentare l' 'apresentato', ovvero la funzione di raffigurare l'indeterminabile. Il fenomeno religioso viene posto da Luhmann nell'ambito del rapporto sistema-ambiente: "la religione prende ciò che è sovranaturale dall'esterno, trasformando la complessità indeterminata in complessità determinata"¹⁶⁶. Il sistema religioso, "che ha lo scopo di illuminare le coscienze religiose"¹⁶⁷, diventa un "ordinamento autosostitutivo che attrae nell'ambito del suo incantesimo ogni nuova forza di tipo religiosa"¹⁶⁸. Si abbandona l'idea di un Dio trascendente e si tematizza la contingenza del mondo come se Dio non ci fosse. Non c'è per Luhmann un'incompatibilità tra la fede e la società differenziata: la perfezione nella società attuale è una meta difficile da raggiungere. Ma la religione non può più ricostruire il mondo come totalità dell'opposizione tra coloro che sono dentro il sistema, i fedeli, e coloro che sono fuori, gli infedeli. Il problema della religione non sta nell'adattamento alla società, quanto nella mancanza di compatibilità strutturale con la differenziazione funzionale di quest'ultimo. La religione civile "non è in grado di esprimere le possibilità di autentica coscienza religiosa ancora oggi possibili, poiché, in quanto tale, non è in grado di esprimere il soprannaturale"¹⁶⁹.

Altro concetto che emerge nel sistema luhmanniano è quello di 'secolarizzazione'. La religione è un ambiente strutturato della società, che ha

¹⁶⁴ Cfr. R. N. Bellah, *La religione civile in America*, Brescia 2007, *passim*.

¹⁶⁵ Cfr. *Enciclopedia Filosofica Bompiani*, voce *Religione Civile*, a cura di M. Nicoletti, vol. X, Milano 2005, pp. 9628–9630.

¹⁶⁶ N. Luhmann, *Funzione della religione*, trad. it. a cura di S. Belardinelli, Brescia 1990, p. 31.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 90.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 51.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 190.

interessi e valori differenti rispetto al passato, che non sono più certamente religiosi. Il sistema religioso non può più pretendere per sé la capacità di integrazione che aveva nelle società del passato; esso al pari di ogni altro sistema funzionale, deve tener presente che la società viene integrata in modo da essere di volta in volta un possibile ambiente per i suoi diversi sistemi parziali. La religione rimanendo ancorato al carattere di preminenza, ha trovato l'ostilità degli altri sistemi che hanno dovuto affermare la propria autonomia contro il controllo religioso. Ecco perché anche la religione deve essere considerata un sistema parziale, come gli altri, e con l'obiettivo, per una pacifica e solidale convivenza sociale, di 'ridurre la complessità'. Luhmann svuota scientificamente la religione da ogni elemento di 'verità', assolvendo la sola funzione sopra indicata, rappresentando un vero e proprio 'diritto di cittadinanza'.

È qui che viene inserito il concetto di 'religione civile', come quelle necessarie credenze che sono alla base della legittimazione della comunità politica.

La tesi del sociologo tedesco manifesta la religione ancora come un importante elemento per la vita sociale, anche se non sembra più troppo importante per la vita individuale (anche qui emerge l'idea che il sistema sociale non è una somma di individui e di loro interessi). In quanto sistema sociale di una società sempre più differenziata e complessa, la religione non va tuttavia confusa secondo Luhmann con una 'religione civile', intesa come una sorta di 'tabuizzazione' dei valori fondamentali della cultura liberale. Potremmo anche dire: un conto è la religione e la Chiesa, quale sua organizzazione indispensabile, altro conto è la riduzione dei valori religiosi a ciò che semplicemente serve alla società, a una qualsivoglia 'religione civile'. Quest'ultima non è assolutamente idonea ad esprimere un'autentica coscienza religiosa, poiché, in quanto tale, non è in grado di 'esprimere il soprannaturale', ossia ciò che soltanto la religione, in quanto teologia della rivelazione, può esprimere. Il codice del sistema religioso, dal punto di vista sistemico luhmanniano, è trascendenza/immanenza. La religione manifesta in questo senso la non esaustività e la contingenza del mondo, rappresenta l'irrapresentabile, il trascendente, attraverso determinate 'formule di contingenza', la più importante delle quali è Dio. Quanto alla Chiesa, essa è ciò che dà concreta visibilità sociale al 'soprannaturale', al trascendente, a quello non disponibile.

In Luhmann, maestro del funzionalismo, è davvero strano riscontrare ciò. Da Kant a Hegel, da Marx a Durkheim, tutti hanno parlato di una funzione 'latente' della religione: la religione come surrogato della vita morale o di quella filosofica, come oppio dei popoli o come fondamentale elemento d'integrazione sociale. Tutto insomma, tranne che quello che la religione, almeno il Cristianesimo, intende essere: parola rivelata da Dio per la salvezza di tutti gli uomini. In Luhmann, al contrario dei precedenti, la religione svolge la sua funzione sociale tenendo vivo in primo luogo, non il senso della solidarietà, dell'accoglienza o dei valori civili, bensì il senso di Dio, della trascendenza e della Chiesa.

Avitabile così sviluppa il sistema luhmanniano: "Luhmann guarda la società come un sistema globale, la religione, il diritto, la scienza, l'economia, l'educazione, l'amore, la famiglia, ecc., come sistemi parziali. Ognuna di queste dimensioni, dove l'uomo si esprime come entità sistemica, si sviluppa mediante caratteristiche sistemico-funzionali originali. Ognuno di questi segmenti, eccetto la società, è parcellizzato, sezionato ed analizzato come un sistema, o meglio, un sottosistema o sistema parziale che, in coordinazione con l'intero arco sistemico, offre un panorama di equilibrio funzionalista. Il singolo sistema emerge dall'atto cognitivo che costituisce l'osservatore che osserva se stesso e attualizza una differenziazione che emerge secondo una procedura sistemica"¹⁷⁰. Manifesta ancora che "il nucleo costitutivo e fondamentale della teoria sistemico-funzionale è che sia l'individuo che le società sono osservate da Luhmann come sistemi, così come il diritto e l'economia, cioè entità dotate di senso, di differenziazioni di senso, regioni di senso confinate rispetto ad altre distinte regioni di senso"¹⁷¹. Questo relegare ai sottosistemi rinchiuderebbe la religione civile alla sfera privata visto che il sottosistema sociale non ha bisogno della religione: "se stanno così le cose i timori e gli auspici che la società secolarizzata possa recuperare e/o valorizzare in qualche modo il Cristianesimo come "religione civile", ovvero come supporto d'anima per il suo funzionamento, paiono fuori luogo. Come osserva ancora Luhmann, la società secolarizzata, nel senso di differenziata funzionalmente, ha altri modi per operare l'integrazione sociale: non più in base a valori o codici etici, bensì tramite una complessa rete di relazioni tra sistema e

¹⁷⁰ L. Avitabile, *La funzione del mercato nel diritto. Economia e giustizia in N. Luhmann*, Torino 1999, p. 22.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 49.

ambiente, in cui ogni sottosistema ha gli altri sottosistemi come suo ambiente. Il che implica certamente che ogni sistema debba tener conto anche del sottosistema “religione”, ma non più come fattore privilegiato nella funzione di integrazione sociale, ma solo come uno dei fattori tra gli altri, di fatto sempre più marginale quanto più non impregna di sé il comune sentire o la cultura generale della società”¹⁷².

Lübbe ha sempre sostenuto che una liberal-democrazia deve tutelare politicamente i diritti dell’uomo perchè provengono non dallo Stato ma dal Creatore: la religione civile assolve la funzione di rendere vivi e vitali i contenuti religiosi all’interno del sistema politico. La religione civile è l’insieme degli elementi stabili della cultura religiosa che sono integrati di fatto nel sistema politico. Questi elementi legano i cittadini alla comunità civile¹⁷³

La funzione civile della religione va distinta in formale o indiretta, che “si sostanzia nel fatto che la religione, qualunque contenuto teologico essa possa avere, ha come proprio specifico campo d’azione quello della formazione e della conservazione delle evidenze di fondo “morali” e ”veritative” di un determinato gruppo umano, e con ciò svolge la funzione di introdurre il singolo uomo all’azione in comune con gli altri e perciò stesso alla *societas*. Come dire che essa ha il ruolo della formazione pre-politica di un soggetto umano capace di esperienza politica la quale, poi, procede del tutto autonoma e del tutto al riparo da ogni ulteriore ingerenza della sfera religiosa”¹⁷⁴; e diretta o di contenuto, “specifica del cristianesimo e si basa sulla valorizzazione da parte di quest’ultimo di alcuni principi, e precisamente quelli dell’eguaglianza e della libertà, che così diventano irrinunciabili anche per la *polis*”¹⁷⁵.

La religione civile ha natura antropologica¹⁷⁶: l’uomo ha un’essenza anche religiosa e “la comunità è un ambito di ordine religioso. L’uomo vive all’interno della comunità politica con tutti i tratti della sua essenza, da quelli corporali a

¹⁷² G. Ferretti, *Tentativi di fuoriuscita dalla cristianità nella filosofia e nella cultura*, in *Fine della cristianità? Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, a cura di G. Bottoni, Milano 2002, p. 153.

¹⁷³ G. Ruggieri, *Il Cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, in *Fine della cristianità? Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, cit., p. 27.

¹⁷⁴ M. Cangiotti, *Modelli di religione civile*, Brescia 2002, p. 13.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ “L’uomo è pienamente uomo grazie alla sua partecipazione a un tutto che trascende la sua particolare esistenza, in forza della sua partecipazione alla comunità” (E Voegelin, *La nuova scienza politica*, Torino 1968, p. 84).

quelli spirituali e religiosi”¹⁷⁷. Rumiz parla di religione civile come ‘*ethos*’ condiviso¹⁷⁸.

Si parla di religione civile virtuosa quando la politica è capace di generare e consolidare lo statuto democratico, attraverso una libertà religiosa, “punto centrale, insieme di vertice e di sintesi, della libertà in quanto tale”¹⁷⁹. Una libertà religiosa da inserire nella concezione del pluralismo, che combatte le concentrazioni di tutto il potere nello Stato: il pluralismo è una concezione “che propone come modello una società composta di più gruppi o centri di potere, anche in conflitto fra di loro, ai quali è assegnata la funzione di limitare, controllare, contrastare, al limite di eliminare, il centro di potere dominante, identificato storicamente con lo Stato”¹⁸⁰.

2.2 PRIMI ASPETTI DELLA RELIGIONE CIVILE NEL MONDO

ANTICO

La religione greca affonda le proprie radici nella civiltà micenea da cui essa deriva. L’affermarsi dei giochi rappresenta uno dei maggiori slanci di essa. Le divinità vivevano una loro vita, senza interferenza diretta con la realtà dell’uomo. La valorizzazione di espressioni religiose quotidiane come quella dei campi o delle acque vanno a rappresentare le prime forme di religione civile. Sosteneva Lévêque “parlare della letteratura, dell’arte e persino della filosofia arcaica significa parlare di religione, il cui carattere più evidente sta proprio nel fatto che

¹⁷⁷ E. Voegelin, *Le religioni politiche*, in *La politica: da simboli alle esperienze*, a cura di S. Chignola, Milano 1993, p. 29. In un’altra sua opera definisce la comunità politica “un piccolo cosmo, un *cosmion*, reso trasparente dal significato che, dal di dentro, le conferiscono gli esseri umani che continuamente la creano e al perpetuano come modo e condizione della loro autorealizzazione” (E Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., p. 83).

¹⁷⁸ P. Rumiz, *Il Dio ingombrante*, in <<la Repubblica>>, 22 settembre 2002, p. 32.

¹⁷⁹ P. A. D’Avack, *Il profilo giuridico della libertà religiosa. Lezioni di Diritto Ecclesiastico 1965-66*, Roma 1966, p. 50. Si ricorda la dichiarazione *Dignitatis Humanae*: “Gli esseri umani devono essere umani della coercizione da parte dei singoli individui, di gruppi sociali o di qualsivoglia potere umano, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità ad essa: privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata” (*Dichiarazione Dignitas Humanae sulla libertà religiosa*, 1, in *I documenti del Concilio Vaticano II. Costituzioni – Decreti – Dichiarazioni*, Milano 1987, p. 679).

¹⁸⁰ N. Bobbio, *Pluralismo*, in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Milano 1991, p. 789.

essa in questi anni informa tutta la vita”¹⁸¹. È evidente in Grecia una distinzione fra religione cittadina, dove si stabilisce uno stretto legame spirituale tra i membri della comunità, e religione popolare, che rimane un mistero poiché le sue cerimonie rimangono segrete, di cui ne prendevano parte coloro cui venisse riservata la salvezza ai soli iniziati. A mano a mano che le città-stato si sviluppavano, la religione si mescolava sempre di più alla vita politica; il culto veniva disciplinato dalle esigenze della comunità, assumendo più che altro il valore politico e formale di religione di stato.

Questa religione, come d'altronde quella romana, è una religione civica dove, essendoci una continuità tra l'elemento religioso e l'elemento sociale, il singolo non ha un rapporto personale col divino essendo necessaria la mediazione della comunità politica¹⁸². È anche una religione politeista, praticata in diverse forme, con un ruolo particolare rivestito dalla mitologia, dagli dei e dagli eroi e con la presenza di figure divine associate a elementi naturali, quali fiumi e boschi.

Nel mondo antico, greco e romano, la presenza del sacro accompagna tutti i momenti della vita quotidiana dalla nascita alla morte, fonda i legami familiari e la convivenza dei cittadini, legittima il potere dello Stato ed impregna di sé la vita privata come quella pubblica.

Sia la Grecia che Roma sono fondate sul culto religioso, che cementano l'unità e la concordia dei cittadini. Il divino è il fondamento del potere: la religione fonda la legittimità dello Stato e la sua conservazione, i rapporti dei cittadini con lo Stato e fra essi stessi, pone le basi per il 'diritto internazionale'.

Mastrocinque afferma che “gli antichi erano soliti far dipendere le sorti della nazione dal possesso di entità divine e la difesa degli oggetti sacri era di fondamentale importanza per la *polis*”¹⁸³. Le stesse celebrazioni delle grandi feste panelleniche, una delle manifestazioni più significative dello spirito greco, offrivano ai Greci convenuti dalle regioni più distanti, l'occasione per incontrarsi e il pretesto per parlare di argomenti di interesse generale e per trattare problemi ed affari comuni: i giochi rappresentano per i greci un'importanza di notevole spessore in tutti i settori sociali¹⁸⁴.

¹⁸¹ L. Lévéque, *La civiltà greca*, Torino 1970, p. 236.

¹⁸² Cfr. P. Vernant, *Mito e religione in Grecia antica*, trad. it. di R. Di Donato, Roma 2003.

¹⁸³ A. Mastrocinque, *Gli Dei Protettori della Città*, in AA.VV., *Religione e Politica nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano 1981, pp. 3-5.

¹⁸⁴ C. Corbetta, *Aspetti politici dei giochi olimpici nel V e nel IV secolo a.C.*, in AA.VV., *Religione e Politica nel mondo antico*, cit., p. 80.

Il timore degli dei fonda la moralità personale e stabilisce la possibilità di una pacifica convivenza umana, superando la bestialità dei rapporti primordiali. Per una sana organizzazione sociale la religione assume un forte valore politico: fondando la convivenza civile, si fonda anche il rispetto per l'ordine costituito e l'abitudine all'obbedienza. Il recupero della comune identità religiosa diviene occasione per rafforzare legami di stretta natura politica. Quindi la religione si pone a diretto servizio dello Stato.

La religione viene considerata autentico baluardo dello Stato anche in senso politico; essa è, per così dire, centro unificatore della coscienza civica e fondamento dell'unità nazionale; e, dunque, un fattore di aggregazione e di convivenza civile, fonte di moralità pubblica ancor più che personale¹⁸⁵.

Per Socrate il filosofare è una missione divina, un compito affidatogli da un comando divino¹⁸⁶. Egli parla di un demone, di un'ispirazione divina che lo consiglia in tutti i momenti decisivi della vita. Questo demone rappresenta la voce della coscienza: il sentimento del trascendente è superiore all'uomo che dall'alto lo guida e gli offre una garanzia provvidenziale. Ma certo la divinità di cui Socrate parla non è quella della religione popolare dei Greci. Egli ritiene che il culto religioso tradizionale rientra nei doveri del cittadino e perciò consiglia ad ognuno di attenersi al costume della propria città, ed egli stesso vi si attiene. Ma ammette gli dèi solo perché ammette la divinità che, nel comandare, proietta l'uomo verso la giustizia¹⁸⁷.

I Romani erano considerati il popolo più religioso della terra. Cicerone sosteneva che “ogni *civitas* ha la sua religione, noi abbiamo la nostra”¹⁸⁸. A commento di ciò, Scheid afferma che “è una frase che dice tutto. La religione romana esiste solo a Roma o là dove stanno i Romani. Si radica in uno spazio, Roma, in una dimensione precisa, riguardando innanzitutto quella parte della città che è compresa all'interno del recinto sacro (*pomoerium*), dove hanno luogo la maggior parte dei culti. Al di fuori del recinto, il medesimo ambiente viene ricostruito nei santuari, nei boschi sacri e nelle colonie”¹⁸⁹. Colui che professa la religione a Roma deve essere assolutamente e inderogabilmente cittadino di

¹⁸⁵ C. Bearzot, *Religione e politica in Isocrate*, in AA.VV., *Religione e Politica nel mondo antico*, cit., p. 102.

¹⁸⁶ Socrate, *Apologia*, 29-30.

¹⁸⁷ N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, 1. *Il pensiero greco e cristiano: dai Presocrateci alla scuola di Chartres*, Novara 2006, p. 130.

¹⁸⁸ Cicerone, *De Divinatione*.

¹⁸⁹ J. Scheid, *La religione a Roma*, trad. di M. N. Pierini, Roma-Bari 2001, pp. 13-14.

Roma. Argomentando a contrario, colui che non lo fosse era escluso da questa pratica.

Il culto si celebra all'interno della famiglia, cellula fondamentale della società romana, dove i membri assolvevano innanzitutto i doveri familiari. Questa rappresenta una forma di religione civile: la purezza della famiglia, che riprenderà Vico, è una componente essenziale della religione romana.

Dumézil riconosceva nella religione romana un sistema coerente, di natura familiare e pubblica, dove le varie credenze verso gli Dei rappresentavano una qualche forma di religione *civilis*¹⁹⁰.

Cicerone definiva la religione romana come “il culto degli Dei”¹⁹¹. È “il complesso delle usanze e delle norme imposte ai cittadini e, soprattutto, ai loro rappresentanti. Non c'è atto che debba o possa essere personale, sfuggire alla sfera del pubblico: tutto è codificato e sorvegliato, appunto perché tutto si svolge pubblicamente, in nome di tutti i cittadini, e esprime, suscita un sentimento, un pensiero pubblico”¹⁹².

Se il requisito fondamentale è la cittadinanza, la conseguente forma della religione è prettamente pubblica e repubblicana: “l'abuso consiste nel fatto che l'atto liturgico non è più un atto pubblico, non esprime più il *consensus* che sta alla base della *repubblica*. Lo scandalo consiste nel fatto che gruppi rivali tentano di imporre a tutti atti di culto che provengono da una sola frazione della popolazione: sono, in certo senso, atti soggettivi e perciò sovversivi. L'abuso di essa è la cattiva utilizzazione delle usanze religiose, è la negazione del ruolo che spetta a una parte del popolo, è in sostanza l'irruzione della tirannide dell'elemento soggettivo in una sfera che non può non essere pubblica”¹⁹³.

La religione è esercitata dai *paterfamilias*, dai sacerdoti e dai magistrati. Il *paterfamilias* garantisce il culto della propria famiglia, svolgendo le funzioni di vero e proprio sacerdote¹⁹⁴. Il magistrato svolge l'attività di sacerdote in casi specifici: nelle dediche, nei sacrifici, negli auspici e nei trionfi¹⁹⁵. I sacerdoti sono gli amministratori del culto religioso l'autorità religiosa nazionale. Per Cicerone assolvono la funzione di conservazione dello Stato perchè “reggono in modo sano

¹⁹⁰ Cfr. G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, Milano 1977.

¹⁹¹ Cicerone, *De natura deorum* 2, 8, 1, p. 117.

¹⁹² J. Scheid, *La religione a Roma*, cit., p. 36.

¹⁹³ *Ivi*, p. 40.

¹⁹⁴ *Nuovo Dizionario Giuridico Romano*, a cura di F. Del Giudice e S. Beltrani, voce *Pontifices*, Napoli 2006, p. 419-420.

¹⁹⁵ *Ivi*, voce *Magistratus*, pp. 338-339.

lo Stato, come cittadini e, interpretando con saggezza la religione, come pontefici, garantiscono doppiamente la salvezza della patria”¹⁹⁶. Tuttavia i sacerdoti veri e propri esercitavano una funzione divina, mentre i magistrati un ruolo di moderatori della vita politica, con funzioni anche nell’ambito dei riti divini. È qui non possiamo dimenticare la figura del pontefice massimo, vero principe dello Stato che presiedeva il collegio pontificale che costituiva a Roma la suprema autorità religiosa. Labruna così descrive in una sua opera la figura del pontefice: “Numa scelse come pontefice Numa Marcio, figlio di Marco, egli affidò tutti i riti sacri, dopo averli scritti per esteso e ben definiti in ogni particolare [...]. Sottopose alle decisioni del pontefice anche ogni altra questione di diritto sacro pubblico o privato, perché la gente sapesse a chi rivolgersi per consiglio e non si violasse in alcun modo il diritto divino trascurando i patrii riti o adottandone di stranieri, stabili, poi, che il pontefice dovesse prescrivere oltre al culto dei celesti anche gli onori dovuti ai morti e come si dovessero prendere in considerazione ed espiare i segni della volontà divina, mandati per mezzo di fulmini o di altra apparizione”¹⁹⁷. Lo stesso collegio sacerdotale dei *pontefices* cominciò a creare un nuovo diritto attraverso l’interpretazione dello *ius*: “i pontefici, che da sempre erano considerati i depositari dei *mores* e dei riti dello *ius Quiritium*, venivano largamente richiesti dai cittadini per l’interpretazione e il chiarimento. I loro *responsa*, manifestazioni di perizia della materia giuridica, avevano, quindi, vasta risonanza ed alta autorità”¹⁹⁸. Il collegio dei pontefici codificò lo *ius sacrum* (diritto sacro), ossia quel complesso di norme giuridiche volto a disciplinare i rapporti intercorrenti tra gli uomini e le divinità.

La religione romana, rispetto a quella greca, non si espresse attraverso il mito ma per mezzo di pratiche di culto quotidiane, manifestandosi così ampie forme di religione civile.

Scrive Pettazzoni: “La religione romana non era una religione dell’uomo come individuo e della sua salvezza in un altro mondo, bensì dell’uomo associato nella comunità familiare, gentilizia, civica. La religione romana aveva sì, anch’essa, un compito di salvezza; ma ciò che doveva essere salvato era la vita e l’integrità della *famiglia*, della *gens*, e soprattutto della *res publica*. Gli dèi sono in primo luogo dèi dello Stato, cioè della città, del popolo, della nazione. La

¹⁹⁶ Cicerone, *De Domo*, 1, 1.

¹⁹⁷ L. Labruna, *Mutatur Forma Civitatis*, Catania 1994, p. 23.

¹⁹⁸ A. Guarino, *Diritto Privato Romano*, Napoli 1994, p. 108.

religione è principalmente culto, cioè adorazione in atto, servizio divino per avere in cambio dagli dèi la protezione della patria. La salvezza del singolo passa in seconda linea: è subordinata ed implicita nella salvezza della patria. Per la patria l'individuo deve sacrificarsi. [...] Religione di sacrificio, sì: sacrificio per il bene comune, che trascende quello dei singoli, ma è pur sempre un bene di questo mondo”¹⁹⁹.

Nella Roma arcaica ogni città aveva una propria area politica-religiosa dove venivano esercitati i culti pubblici. Con l'avvento della repubblica, gran parte dei poteri religiosi vennero trasferiti dal re al pontefice massimo e, a sua volta, ai sacerdoti.

Allora è evidente questo binomio inscindibile tra ‘religione’ e ‘politica’, che con l'avvento dell'Impero, si rafforza sempre di più, creandosi un vero e proprio culto divino imperiale, con l'imperatore pontefice massimo: “il culto imperiale – sostiene Scheid – consacra la preminenza dell'imperatore ed esprime la profonda fiducia della città, percorrendo ogni atto pubblico e mettendo in risalto le strutture di fondo del regime”²⁰⁰. Si assiste, con la venuta dell'Impero ad una religione dove l'atto di fede sia innanzitutto un atto di sostegno alle attività imperiali, coniugando le credenze familiari con quelle pubbliche-imperiali. La religione era caratterizzata dall'assoluta coincidenza fra manifestazioni dell'individuo e l'insieme delle divinità che costui incontrava nella sua attività quotidiana. Ed è proprio la vita quotidiana dell'individuo di Roma l'essenza della religione della Roma antica. La vita religiosa era una via alla conoscenza e alla trasformazione soggettiva che riconoscendo l'oggettività della vita quale forma di rispetto nei riguardi degli Dei, costringeva gli esseri umani a misurarsi continuamente con essi.

Una delle peculiarità della religione romana è l'inscindibilità con la sfera civile, familiare e socio-politica. Il culto verso gli dei era un dovere morale e civico che, con la *pietas*, vale a dire il rispetto per il sacro e l'adempimento dei riti, poteva assicurare la *pax deorum* per il bene della città, della famiglia e dell'individuo. Altre due caratteristiche salienti della religione romana possono essere individuate nel politeismo (ossia nel gran numero di divinità) e nell'estrema tolleranza verso altre realtà religiose.

¹⁹⁹ R. Pettazzoni, *Religione e società*, Bologna 1966, p. 147.

²⁰⁰ J. Scheid, *La religione a Roma*, cit., p. 149.

L'imperatore assume nella Roma antica carattere sacrale e la religione rappresenta il miglioramento dei costumi e dell'educazione morale: "l'Impero romano viene trasformato in una specie di teocrazia retta da un imperatore che è anche sommo sacerdote e perciò designa, ed eventualmente destituisce i sacerdoti pagani, fissa la teologia, affronta tutti i problemi riguardanti il culto"²⁰¹.

Tuttavia valga la seguente sintesi del pensiero religioso delle due civiltà, "Greci e Romani costituivano un mondo perfettamente laico"²⁰².

2.3 LA RELIGIONE CIVILE NELLA RIFLESSIONE FILOSOFICA DEL FILOSOFO JEAN JACQUES ROUSSEAU: GLI INIZI

Per Rousseau, la rottura con i *philosophes* parigini e con Diderot in particolare, fu del tutto esplicita, pubblica e definitiva. Dopo che Rousseau aveva collaborato all'*Encyclopédie* e aveva avuto rapporti di sincera amicizia con Diderot²⁰³, la concezione della religione fu un motivo di scontro violento, ricordato da Rousseau nelle *Rêveries du promeneur solitaire* come l'inizio di una ricerca personale: "Vivevo in quel tempo con certi filosofi moderni, ben diversi da quelli dell'antichità. Giacché, ardenti apostoli di ateismo e imperiosi dogmatici, non potevano tollerare, senza irritarsi, che io avessi opinioni diverse dalle loro. La loro filosofia è una filosofia fatta per gli altri; debbo farmene una tutta per me"²⁰⁴. Il problema religioso venne affrontato da Rousseau come una dimensione della ricerca di un'autenticità assoluta, emergendo una religiosità che conciliava l'interiorità di ciascuno con le forme di organizzazione della vita pubblica. Nell'*Emile*, la *Professione di fede del Vicario Savoiano* diede espressione al deismo sentimentale di Rousseau identificandolo come cristianesimo e quindi come pura religione naturale. Il Vicario adora e rende omaggio a Dio, il quale, considerato 'l'Essere degli Esseri', sfugge

²⁰¹ S. Scicolone, *La polemica di Giuliano contro i Cristiani*, in AA.VV., *Religione e Politica nel mondo antico*, cit. p. 235.

²⁰² J. Burckhardt, *Sullo studio della storia. Lezioni e conferenze (1868-1873)*, Torino 1998, p. 120.

²⁰³ Cfr. P. Casini, *Rousseau e Diderot*, in <<Rivista critica di storia della filosofia>>, Firenze, Luglio-Settembre 1964, pp. 243-270.

²⁰⁴ J.J. Rousseau, *Le passeggiate solitarie*, Terza passeggiata, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze 1972, pp. 1332-1333.

necessariamente a una descrizione razionale, pur consapevole dell'esistenza di falsi dogmi e insussistenza di miracoli e, soprattutto, che "il culto che Dio esige è quello del cuore"²⁰⁵.

Rousseau dichiara che Dio è essenzialmente buono, comprensivo e clemente: "Ciò che mi colpisce e commuove è la sua bontà, essa cancella ai miei occhi tutti gli altri suoi attributi, è il solo attributo che io concepisco. La sua potenza, la sua immensità mi confonde, la sua giustizia ha fatto l'uomo debole; poiché è giusto, è clemente"²⁰⁶. Di conseguenza se la religione deve garantire all'individuo l'accordo pieno e pacificato con se stesso, Rousseau non può ignorare il problema della religione dal punto di vista della società fondata sul contratto sociale giusto che deve rendere stabile e armonioso il rapporto tra gli individui e la collettività. La religione di Rousseau, delineata nel *Contrat social*, era di fatto priva di quei riferimenti al cristianesimo, così nettamente sottolineati nell'*Emile*: una società di veri cristiani, sarebbe condannata alla rovina. Il cattolicesimo in particolare era rifiutato, poiché con il suo doppio e concorrente legame di dipendenza, dalla Chiesa e dallo Stato, rompeva l'unità sociale. Per lo Stato fondato sul contratto sociale è però essenziale che ogni cittadino abbia una religione in grado di inculcargli l'amore per i suoi doveri. La religione civile delineata da Rousseau ha quindi una rilevanza morale e si accorda con la religione del cuore sensibile: "L'esistenza della divinità potente, intelligente, benefica e previdente, la vita nell'aldilà, la felicità eterna dei giusti, la punizione dei cattivi, la santità del contratto sociale e delle leggi: ecco i dogmi positivi"²⁰⁷. Al di là di questi principi ognuno può credere ciò che vuole, ma il sovrano può bandire chi non li sottoscrive e può mettere a morte chi li ha formalmente accettati ma si comporta in modo tali da violarli.

2.4 LA PROFESSIONE DI FEDE DI JEAN JACQUES ROUSSEAU

Negli anni che intercorrono fra la pubblicazione del *Discorso sull'origine dell'ineguaglianze* e quella del *Contratto sociale*, sette anni dal 1755 al 1762,

²⁰⁵ *Ivi*, *Emilio*, in *Opere*, cit., p. 344.

²⁰⁶ J.J. Rousseau, *Giulia o la nuova Eloisa*, parte sesta, *Lettera ottava*, Milano 1992.

²⁰⁷ *Ivi*, *Del contratto sociale*, in *Opere*, cit., p. 344.

Rousseau si dedica a dare una base razionale alla sua filosofia, al suo sistema, alla sua visione del mondo, ma soprattutto al suo rapporto con Dio, al rapporto tra gli uomini e Dio.

Nelle quattro *Lettere a Malesherbes* del 1762 Rousseau ci descrive questa immersione personale nel mondo della natura e di se stesso, dal 9 aprile 1756, giorno in cui aveva lasciato la città per rifugiarsi all'Ermitage, presso Montmorency: “di cosa godevo quando ero solo? Di me stesso, dell’universo intero, di tutto ciò che esiste, di tutto ciò che può esistere, di tutto ciò che il mondo sensibile ha di bello e il mondo intellettuale di immaginabile: radunavo intorno a me tutto quello che poteva sedurre il mio cuore, i miei desideri erano la misura dei miei piaceri. Mi avviavo allora a cercare qualche luogo selvaggio nella foresta, qualche posto deserto, in cui niente, mostrandomi la mano dell’uomo, potesse ricordarmi l’essere schiavi e l’essere padroni. [...] Trovavo in me stesso un vuoto inesplicabile che nulla avrebbe potuto colmare; uno slancio del cuore verso un’altra sorta di godimento di cui non avevo alcuna idea e di cui tuttavia sentivo il bisogno”²⁰⁸.

Tutto questo portò a captare l’esistenza e la presenza di Dio: “ben presto, dalla superficie della terra innalzavo il suo pensiero a tutti gli esseri della natura, al sistema universale delle cose, all’essere impercettibile che abbraccia il tutto. Allora, con lo spirito smarrito in questa immensità, io non pensavo, non ragionavo, non filosofavo; mi sentivo oppresso dal peso di questo universo con un sorta di voluttà, mi innalzavo con rapimento alla confusione di quelle grandi idee; mi piaceva perdermi con l’immaginazione nello spazio, e il mio cuore, trattenuto dai limiti degli esseri reali, vi si trovava troppo stretto; sprofondavo nell’universo, e avrei voluto lanciarmi nell’infinito. Sono sicuro che, se avessi potuto svelare tutti i misteri della natura, avrei provato una sensazione meno deliziosa di quella estasi che mi stordiva, in cui il mio spirito si lanciava senza che nulla lo

²⁰⁸ Rousseau, *Lettera a Malesherbes del 26 gennaio 1762*, in *Lettere morali*, Roma 1983, pp. 203–204. Questa narrazione dalla fuga dal mondo civile per immergersi in se stesso e nella natura, Rousseau la riprende anche nel capitolo nono delle *Confessioni* dove sostiene che “dopo aver lasciato la città, mia prima cura fu di abbandonarmi alla contemplazione di quanto la campagna mi offriva all’intorno, e invece di cominciar ad ambientarmi nell’alloggio, presi a far conoscenza con luoghi delle mie passeggiate; così non vi fu sentiero, macchia, boschetto o nascondiglio intorno alla mia dimora, che non percorressi fin dall’indomani. Più esaminavo quell’incantevole ritiro e più lo trovavo atto per me: quel posto solitario più che selvaggio mi trasportava col pensiero in capo al mondo. Possedeva quelle commoventi bellezze che non si trovavano mai vicino alle città. Calcolavo che la foresta di Montmorency, che era quasi alla mia portata, sarebbe stata la mia stanza di lavoro” (J. J. Rousseau, *Confessioni*, trad. a cura di F. Filippini, vol. II, Milano 2000, pp. 435–436).

trattenesse, e che nell'agitazione di quegli slanci mi faceva gridare talvolta: O grande essere! O grande essere, senza che potessi dire o pensare niente di più"²⁰⁹.

Rousseau dimostra, chiuso nella sua solitudine e lontano dal mondo, di meditare sulla sua vita e proiettarla nella realtà.

Le *Lettere scritte dalla montagna*, le *Passeggiate di un pensatore solitario*, la *Professione di fede del Vicario Savoiaro*, inserita nel IV Libro dell'*Emilio*, la *Lettera a Voltaire sulla Provvidenza*, le *Lettere a Malesherbes* e *Le sei lettere a Sophie d'Houdetot* rappresentavo i volumi in cui il filosofo ginevrino mette a fuoco la sua concezione religiosa: Dio, fede nell provvidenza e la professione di fede civile.

Nella *Prima Lettera a Malesherbes* si rallegra dell'esistenza di un essere divino la cui infinita presenza nelle meraviglie della natura lo manda in estasi; nella *Seconda Lettera a Malesherbes* riflette sul sentimento interiore che spinge naturalmente gli uomini verso Dio e verso la verità, e sul male, del quale noi solo siamo responsabili a causa dell'abuso delle nostre facoltà; nella *Terza Lettera a Malesherbes* esalta il fervore pieno di grazia della sua fede²¹⁰.

Uno degli elementi che caratterizza la filosofia illuministica è certamente la visione materialista e razionalista del mondo contrapposta alla visione ottimista pre-illuminista²¹¹. La teodicea, ossia la giustificazione di Dio rispetto al male, era

²⁰⁹ *Ivi*, p. 206.

²¹⁰ R. Wokler, *Rousseau*, Bologna 2001, p. 99.

²¹¹ Questa visione ottimista la possiamo riscontrare in Leibniz e Pope. Nel *Saggio di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, del 1710 Leibniz, partendo dal concetto delle monadi, ossia le sostanze interiori che non hanno finestra e quindi non possono comunicare con l'esterno, sostiene che sin dal momento della creazione del mondo lo sviluppo interno di ogni monade è già del tutto e definitivamente pre-ordinato, in modo che esso sia del tutto sincronizzato e corrisponde perfettamente a quello di ogni altra monade, sì da ottenere un regolare e ordinato svolgimento della vita e degli accadimenti del mondo. Proprio perché è frutto di un'armonia prestabilita, afferma che il nostro è il migliore dei mondi possibili. Riconosce la presenza del male, che distingue in quello metafisico (coincide con la finitudine della creatura e quindi con la imperfezione connessa alla finitudine), morale (che è il peccato che l'uomo commette, venendo meno ai fini cui è destinato), fisico (vere e proprie pene), ma ne coglie il significato nel suo essere necessario alla realizzazione dell'ordine, e quindi nel suo concorrere alla perfezione del mondo. Che la realizzazione dell'ordine migliore debba anche richiedere il male è giustificato dal fatto che il mondo è pur sempre una realtà finita, contenente comunque una certa somma di imperfezione (AA.VV., *Lezioni di filosofia, Da Galileo a Hegel*, a cura di A. Pastore, vol. II, cit., pp. 160-161). Dio nel sistema leibniziano è supremo e perfetto, e da qui si produce l'universo. Quest'ultimo è il miglior mondo possibile: il terreno, il luogo e il tempo sono i meglio preparati; le creature hanno la massima potenza, conoscenza, felicità e bontà (Cfr. B. Russell, *La filosofia di Leibniz, esposizione critica con un'appendice antologica*, a cura di R. Cordeschi, Roma 1972, p. 63. Cfr. *Introduzione a Leibniz*, di V. Mathieu, Roma-Bari, 2002). Nel suo *Saggio dell'uomo*, Alexander Pope affermava che la civiltà deve trovare nella grazia e negli equilibri razionante la sua piena realizzazione e insieme il suo limite. Fondatore della nozione della 'grande catena dell'essere', graduata in natura secondo una gerarchia ascendente di perfezioni, ove all'uomo è riservato il

il tema cruciale delle controversie filosofiche presenti già alla fine del XVII secolo. Il dibattito oscillava tra la totale discolpa della divinità da ogni complicità del male e nel peccato e la totale, al contrario, colpa estrema della divinità. Tra i primi non possiamo non ricordare Leibniz e Pope; tra i secondi Bayle e Voltaire.

L'occasione per riaprire il dibattito su questi temi fu offerta dal terremoto che nel 1755 distrusse la città di Lisbona e provocò migliaia di vittime. In questo avvenimento, infatti, Voltaire vide il crollo definitivo della teoria dell'ottimismo cosmico prospettata sia da Leibniz che da Pope e nel suo *Poema sul disastro di Lisbona* del 1756, considerato unanimemente l'espressione più compiuta di manifestazione del pessimismo voltairiano mise in discussione ogni residuo di ottimismo, sottolineando in maniera radicale la contraddizione della coesistenza di Dio e del male²¹². Nelle *Confessioni* Rousseau ricorda le ragioni opposte alle considerazioni di Voltaire: "colpito al veder quel pover'uomo sommerso, per così dire, sotto la prosperità e la gloria, declamare tuttavia amari accenti contro le miserie di questa vita, e trovar sempre che tutto era male, concepì l'insano proposito di farlo tornare in sé e di provargli che tutto fosse bene. Voltaire, mostrando di creder sempre in Dio, non ha mai creduto in realtà che nel diavolo, poiché il suo preteso Dio non è che un essere malefico il quale, secondo lui, non si diverte che a nuocere. L'assurdità di tale dottrina, evidente a chiunque, è soprattutto rivoltante in un uomo colmato di beni d'ogni sorta che, dal senso della felicità, cerca di far disperare i suoi simili con l'immagine spaventosa e crudele di tutte le calamità che non l'hanno mai toccato. Ben più autorizzato di lui a contare e a soppesare i mali della vita umana, ne feci l'equo esame e gli dimostrai che di tutti quei mali non ve n'era uno di cui la provvidenza non andasse disculpata, e che non avesse la sorgente nell'abuso che l'uomo ha fatto delle proprie facoltà più che nella stessa natura"²¹³.

Le ragioni di fondo a difesa delle tesi di Leibniz e Pope sono rappresentate dal fatto che tutte le sciagure e tutti i mali che colpiscono gli uomini derivano in ultima istanza dal loro modo di organizzarsi all'interno della società, e non, a

gradino più prossimo alla divinità (Cfr. *Enciclopedia*, Garzanti, voce *Pope A.*, Milano 1966, p. 3242).

²¹² G. Carobene, *Tolleranza e libertà religiosa nel pensiero di Voltaire*, *Antologia delle Opere di Voltaire*, cit., pp. 89 - 90.

²¹³ J. J. Rousseau, *Confessioni*, cit., pp. 460-461.

modo di Voltaire, chiamando in causa la Provvidenza²¹⁴. Casini sottolinea che “il problema della teodicea sembra ora di un’oscurità impenetrabile. Poiché se non possiamo ricondurre il male a Dio, né possiamo ricercare la radice in una disposizione dell’umana natura, dove dobbiamo trovare la fonte e l’origine? In Rousseau la soluzione di questo problema consiste tutta nell’aver spinto la responsabilità in un punto, dove mai prima d’allora era stata ricercata – nell’aver in certo qual modo creato un nuovo soggetto della responsabilità, dell’imputabilità. Questo soggetto non è l’uomo singolo, ma la società umana. Secondo Rousseau la società, con i suoi falsi valori, esaspera il dualismo tra ‘amor di sé’ e ‘amor proprio’, rifiutando di assegnare alla provvidenza qualsiasi corresponsabilità nelle colpe umane”²¹⁵. Si ribadisce nell’esordio dell’*Emilio*: “Tutto è bene quando esce dalle mani dell’Autore delle cose, tutto degenera fra le mani dell’uomo”²¹⁶. In queste semplici ma certamente significative parole si può racchiudere tutto il sistema filosofico-politico-religioso-educativo di J. J. Rousseau: la concezione pessimistica della civiltà corrottrice.

Nella *Lettera a Voltaire del 18 agosto 1756*, che segna una decisa presa di posizione nel dibattito sulla teodicea, una vera e propria protesta contro la soluzione ‘pessimistica’ del problema del male, Rousseau instaura uno stretto legame fra la trattazione del problema della teodicea e l’affermazione della sua fede nell’esistenza di Dio, nell’immortalità dell’anima e, quindi, nella provvidenza divina²¹⁷. La risoluzione del problema del male nel mondo lo si riscontra nella presenza di Dio, della sua perfezione al fine di conservare e preservare il mondo, coniugando la maggiore quantità di bene con la minore quantità di male: “l’intero sistema di questo universo che produce, conserva e perpetua tutti gli esseri pensanti e senzienti, gli deve essere ben più caro di uno solo di questi esseri. Egli può dunque, malgrado la sua bontà, o forse proprio in virtù di questa, sacrificare qualcosa della felicità degli individui per la conservazione del tutto. Io credo, o almeno spero di valere agli occhi di Dio più

²¹⁴ E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, in “*Tre Letture di Rousseau*”, a cura di E. Cassirer, R. Darnton, J. Starobinski, Roma-Bari, 1994, p. 45. “L’uomo deve divenire il salvatore e il creatore di se stesso in senso etico. La società nella sua forma attuale ha inferto all’umanità le ferite più profonde; ma essa è anche la sola che può e deve guarire queste ferite. Su di essa grava d’ora in avanti il fardello della responsabilità” (*Ivi*, p. 41).

²¹⁵ P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, Roma-Bari 1999, p. 103.

²¹⁶ J. J. Rousseau, *Emilio*, a cura di A. Visalberghi, cit., p. 51.

²¹⁷ Cfr. M. Fedeli De Cicco, *J. J. Rousseau. Dalla critica della società civile alla delineazione di una società democratica*, Napoli, 2003, p. 105.

della massa di un pianeta abitato, perché mai dovrei valere ai suoi occhi più di tutti gli abitanti di saturno?”²¹⁸.

In gioventù, tuttavia, il pensatore ginevrino si fa coinvolgere dal pensiero giansensista²¹⁹, liberandosi da esso quando si rende conto, appunto, che non è la provvidenza la responsabile dell’ingiustizia del mondo e dell’infelicità dell’uomo. Nelle stesse *Confessioni* Rousseau scrive: “o mio Dio, perdonate tutti i peccati che ho commesso fino ad oggi, gli smarrimenti nei quali sono incorso; degnatevi di aver pietà delle mie debolezze, degnatevi di distruggere in me tutti i vizi nelle quali esse mi hanno indotto. La mia coscienza mi dice quanto io sia colpevole. Sono penetrato dal rimorso di aver fatto sì pessimo uso della vita e della libertà che voi mi avete dato soltanto per offrirmi i mezzi di rendermi degno della felicità eterna”²²⁰.

Rousseau delinea nelle *Confessioni* la positività dell’atteggiamento di Leibniz e Pope ai fini dell’esistenza umana: “quell’ottimismo che trovate tanto crudele mi reca tuttavia consolazione in quegli stessi dolori che mi dipingete come insopportabili. Il *Poema* di Pope addolcisce i miei mali e mi induce alla sopportazione”²²¹, ricordando a Voltaire “il dolce sentimento dell’esistenza perché per quanto disseminata di mali la vita umana non è tutto considerato un cattivo regalo, dato che spesso, a renderci insopportabile la vita è soltanto l’abuso che ne facciamo. [...] Che cosa mi dice ora il vostro Poema? Soffri per sempre, infelice. Se è un Dio che ti ha creato, è senza dubbio onnipotente e poteva prevenire tutti i tuoi mali; non sperare dunque mai che essi finiscano, giacché non si capirebbe perché tu esisti, se non per soffrire o per morire”²²². Scrive

²¹⁸ J. J. Rousseau, *Lettera a Voltaire del 18 agosto 1756*, in *Lettere morali*, p. 117.

²¹⁹ Il giansenismo fu un movimento religioso che trasse origine dall’opera *Augustinus* di Giansenio, che prendendo spunto dalla polemica anti-pelagiana di Sant’Agostino, aveva accentuato il motivo della profonda corruzione dell’uomo dopo il peccato originale e dell’assoluta necessità della grazia per la salvezza. Assertori di un severo rigorismo morale, oppositori del molinismo [sistema teologico elaborato nella seconda metà del XVI secolo dal gesuita spagnolo Moline, mirava alla soluzione del contrasto tra la libertà umana autonomamente esplicatesi e l’intervento della grazia divina, giungendo ad una accordo tra i due principi, postulandosi in Dio la cosiddetta scienza media, cioè la previsione dei liberi atti umani condizionatamente futuri, e tra Dio e l’uomo il concorso simultaneo dell’elargizione e della volizione della grazia (*L’UNIVERSALE, Filosofia*, voce *Molinismo*, vol. II, Milano 2003, it., pp. 750-751)], fautori di una religione esente da superstizioni, dall’equiparazione del Papa ai vescovi, i giansenisti non ebbero mai intenzione di staccarsi dalla Chiesa cattolica, di cui accettavano, diversamente dai protestanti, le funzioni istituzionali e sacramentali, pur avvicinandosi per altri aspetti alla teologia protestante (AA.VV., *Lezioni di filosofia, Da Galileo a Hegel*, a cura di A. Pastore, vol. II, cit., pp. 82-83)

²²⁰ J. J. Rousseau, *Confessioni*, vol I, Libro IV, cit., p. 151.

²²¹ J. J. Rousseau, *Lettera a Voltaire del 18 agosto 1756*, in *Lettere morali*, cit., p. 108.

²²² *Ivi*, pp. 109; 112-113.

Gerratana: “accettare in qualsiasi modo che sia chiamata in causa la Provvidenza in relazione al problema del male avrebbe significato per Rousseau indebolire la convinzione alla quale egli era arrivato: che cioè tutti i mali da cui gli uomini sono afflitti e tutte le sciagure da cui vengono colpiti derivano in ultima istanza dalla loro organizzazione sociale. Il male quindi non solo trova in Rousseau una spiegazione razionale, ma nemmeno appare più ineluttabile, come era ancora nella teodicea leibniziana, impegnata più a giustificare la causa di Dio che a difendere quella degli uomini”²²³. La sua polemica contro la ragione è in realtà la polemica contro una ragione che pretende annullare gli istinti e le passioni e sostituirvi una sovrastruttura artificiale: quella che deve prevalere è una ragione come ordine ed equilibrio di tutti gli aspetti e gli atteggiamenti dell’uomo, complessivamente come condizione del ritorno e della restituzione dell’uomo a se stesso.

Altro contrasto emerge sulla tesi di Voltaire dell’onnipotenza di Dio, Essere, però, non buono. Rousseau così risponde: “Voltaire ha trovato difficoltà a spiegare l’origine del male, per cui è stato obbligato ad alterare qualcuna delle perfezioni di Dio ed ha, così giustificato, la sua potenza a spese della bontà”²²⁴. Afferma Luporini “che il vero problema di Rousseau è di risolvere la questione dell’origine del male senza alterare le perfezioni divine”²²⁵. Rousseau, nella polemica con Voltaire, più volte sottolinea la felicità dell’uomo nello stato di natura, certamente anch’esso malato, mai quanto la società in cui vive l’uomo immorale e corrotto, trascinandosi in una decomposizione della società stessa: “non era stata certo la natura a raccogliere le ventimila case dai sei ai sette piani, e che se gli abitanti di quella grande città fossero stati distribuiti in modo più uniforme e in abitazioni più piccole, il disastro sarebbe stato di gran lunga minore e forse nullo”²²⁶. Rimane consapevole che razionalmente non è possibile dimostrare l’esistenza di Dio: solo la prova del sentimento sarà in grado di far prendere il sopravvento alla fede verso un Dio perfetto, saggio, potente e giusto²²⁷.

Nelle *Sei lettere a Sophie d’Houdetot*, Rousseau, come sostiene Gouhier, cerca di trovare “un accordo fra la propria ragione e le certezze del proprio cuore. [...] La ragione affidata solo alla sua potenza di ragionare è capace di costruire

²²³ V. Gerratana, *L’eresia di Jean-Jacques Rousseau*, Roma 1968, p. 18.

²²⁴ J. J. Rousseau, *Lettera a Voltaire del 18 agosto 1756*, in *Lettere morali*, p. 108.

²²⁵ L. Luporini, *L’ottimismo di Jean – Jacques Rousseau*, Firenze 1982, p. 119.

²²⁶ J. J. Rousseau, *Lettera a Voltaire del 18 agosto 1756*, in *Lettere morali*, cit., p. 110.

²²⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 120-122.

sistemi coerenti, inconfutabili in apparenza e completamente falsi; la certezza del cuore, d'altra parte può essere assoluta, senza ombra di dubbio possibile, e tuttavia priva di quelle prove che gli permetterebbero di giustificarsi, di farsi intendere, di difendersi. Quindi il metodo per ben guidare la propria ragione esige un cuore puro: per questo, nella filosofia del Vicario, vi saranno da prendere in esame due facoltà: la coscienza e l'intelletto; la coscienza, istinto divino, immortale e celeste voce, senza cui procederemmo di errore in errore con un intelletto senza norma e una ragione senza principio. Per questa ragione la vera filosofia, a giudizio di Rousseau, deve cominciare col ricollocare l'intelligenza sotto l'espiazione del cuore; infatti al Vicario savoiano dell'*Emilio* spetterà il compito di costruire la filosofia che si armonizza col *dictatum* della coscienza”²²⁸.

Nella *Seconda Lettera a Sophie d'Houdetot* il filosofo ginevrino ribadisce che solo “portando nel fondo della nostra anima la fiaccola della verità, in modo che esaminando ciò che si pensa, si sente e si creda, scopriamo la verità e la felicità”²²⁹. La sola ragione non è utile a ricercare la verità e la felicità: solo ascoltando il proprio cuore ci si proietta positivamente nella comunità sociale²³⁰. Infatti nella *Quarta Lettera a Sophie d'Houdetot*, asserisce di aver scoperto nel fondo del proprio cuore quel principio di giustizia che non serve soltanto “a dirigere le mie azioni secondo la regola che esso mi prescrive, ma anche a dare un giusto giudizio sulla mia condotta passata; per cui se quella voce interiore che mi giudica in segreto e che si fa incessantemente ascoltare al mio cuore, si fa udire anche nel vostro, imparate ad ascoltarla e a seguirla. Ecco tutta la mia filosofia, e, credo, tutta l'arte di essere felici”²³¹.

Nella *Quinta lettera a Sophie d'Houdetot*, vi è l'esaltazione alla coscienza, principio guida della ragione umana verso la verità e la giustizia, contenente le norme guida della condotta umana sulla Terra: “coscienza, coscienza, istinto divino, voce immortale e celeste, guida sicura di un essere ignorante e limitato ma intelligente e libero, giudice infallibile del bene e del male, emanazione sublime della sostanza eterna, che rende gli uomini simile agli dei: sei tu sola che produci l'eccellenza della mia natura. Senza di te non avverto in me nulla che mi innalzi al

²²⁸ H. Gouhier, *Filosofia e religione in J. J. Rousseau*, Roma-Bari 1977, pp. 99-101.

²²⁹ J. J. Rousseau, *Seconda Lettera a Sophie d'Houdetot*, in *Lettere morali*, cit., p. 133.

²³⁰ Cfr. J. J. Rousseau, *Quarta Lettera a Sophie d'Houdetot*, in *Lettere morali*, cit., p. 148. Infatti, nella *Terza Lettera a Sophie d'Houdetot* sottolinea la perenne sconfitta della ragione umana dinanzi alle verità prime dell'universo (Cfr., J. J. Rousseau, *Terza Lettera a Sophie d'Houdetot*, in *Lettere morali*, cit., pp. 144-146).

²³¹ J. J. Rousseau, *Quarta Lettera a Sophie d'Houdetot*, in *Lettere morali*, cit., p. 151.

di sopra delle bestie, se non il triste privilegio di smarrirmi di errore in errore aiutato da un intelletto senza regole e da una ragione senza principio”²³².

2.5 LA PROFESSIONE DI FEDE DEL VICARIO SAVOJARDO

Nella *Professione di fede del Vicario savoiaro*, il canone di cui si serve il Vicario stesso (illumina gli uomini buoni nella società corrotta e la religione civile li consolida nella società giusta²³³) è difatti quello d’interrogare il lume interiore nell’analizzare le diverse opinioni e di dare l’assenso a quelle che presentano la massima verosimiglianza. Il primo dogma della religione naturale è l’esistenza di Dio, ricavata dalla necessità di ammettere una causa del movimento che anima la materia e di spiegare l’ordine e la finalità dell’universo. Il secondo dogma è la spiritualità, la libertà dell’anima. Rousseau si oppose al principio, la cui possibilità era stata ammessa da quasi tutti gli illuministi, che la materia possa pensare. Con Condillac, egli afferma l’immaterialità dell’anima, che ne garantisce l’immortalità, che giustifica la provvidenza divina: “quando anche non avessi altra prova dell’immaterialità dell’anima, che il trionfo del cattivo e l’oppressione del giusto in questo mondo, ciò solo mi basterebbe per non dubitarne. Una contraddizione così manifesta, una dissonanza, così stridente nell’armonia dell’universo, mi spingerebbe a riflettere che non tutto finisce per noi nella vita, ma tutto con la morte rientra nell’ordine”²³⁴. La religione naturale è presentata nell’*Emilio* come un acquisto o una scoperta che ognuno può e deve fare da sé, ma che non si può imporre a nessuno, perché tocca all’uomo rispolverare se stesso: “Cominciate a mettere la vostra coscienza in condizione di poter essere rischiarata; siate sincero con voi stesso e delle mie idee fate vostre quelle che vi hanno persuaso e respingete le altre, perché voi non siete ancora tanto corrotto dal

²³² J. J. Rousseau, *Quinta Lettera a Sophie d’Houdetot*, in *Lettere morali*, cit., p. 157. Nella *Sesta lettera* conferma la presenza nel nostro cuore della coscienza, quale principio attivo, guida sicura nell’universo degli errori, purchè conosciuta (Cfr. J. J. Rousseau, *Sesta Lettera a Sophie d’Houdetot*, in *Lettere morali*, cit., p. 158). Proprio la coscienza “il supremo tribunale interiore nel quale si conciliano i due ordini di comandamenti, civili e religiosi, e che garantisce l’obbedienza alle regole patrie della convivenza sociale” (Casini P., *Il pensiero politico di Rousseau*, Roma-Bari 1999, p. 57).

²³³ Rousseau pone la sua religione civile come un problema politico nazionalizzando quella religione naturale del Vicario savoiaro.

²³⁴ J. J. Rousseau, *Emilio*, a cura di A. Visalberghi, cit., p. 196.

vizio da temere di scegliere male”²³⁵. Ma nel *Contratto sociale* Rousseau ammette che c’è “una professione di fede puramente civile, di cui appartiene al sovrano fissare gli articoli, non precisamente come dogmi di religione, ma come sentimenti di socialità senza i quali è impossibile essere buon cittadino e suddito fedele”²³⁶. Si può registrare il contrasto tra l’assoluta libertà religiosa che sembra il presupposto dell’*Emilio* o l’obbligatorietà del credo civile nel *Contratto sociale*. È una contraddizione solo apparente. Per realizzarsi il contratto sociale si suppone la piena realizzazione della volontà generale: alla base della realizzazione di tutto ciò vi è la sola religione civile.

Nel *Manoscritto di Ginevra* c’è un elogio alla religione protestante perché è dolce, pacifica, saggia e sociale, rispetto a quella cattolica. È altresì la sola in cui le leggi possono conservare il loro impeto e i capi la loro autorità. Nel *Contratto sociale* il pensatore ginevrino ammette una religione civile, che Kant la definirà religione statutaria²³⁷, che concilia il meglio del Vangelo (interiorità morale e semplicità del culto) e della religione nazionale (sottomissione alla legge e tolleranza come strumento per la pacifica convivenza dei cittadini). Rousseau come Hobbes combatte il fanatismo religioso in nome della superiore autorità dello Stato e della libertà di coscienza spolticizzata: propone la compenetrazione tra spirito cristiano epurato e repubblica borghese.

Già nel 1761, nell’opera *Giulia o la Nuova Eloisa* la protagonista del romanzo esprimeva il suo credo: “sono vissuto e muoio nella comunione protestante, che deduce l’unica sua regola dalla Sacra Scrittura e dalla ragione; il

²³⁵ *Ivi*, p. 202.

²³⁶ *Scritti politici di Jean Jacques Rousseau*, a cura di P. Alatri, *Il Contratto sociale*, Torino 1970, p. 841.

²³⁷ “Fondare un popolo morale di Dio è un’opera la cui espressione proviene da Dio stesso tramite la creazione di una Chiesa universale, pura, libera e immutabile. [...] Tale Chiesa universale si può fondare attraverso una fede religiosa pura: una semplice fede della ragione, tale da poter essere comunicata a tutti con forza persuasiva. [...] La religione è la conoscenza di tutti i nostri doveri come comandamenti divini, ma la vera ed unica religione non contiene che leggi, ovvero principi pratici rivelati dalla ragion pura” (I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di M. M. Olivetti, Roma-Bari 2004, pp. 108-110, p. 185). Ecco la presenza di una religione di natura statutaria. Per Kant il passaggio dallo ‘stato di natura etico’ alla ‘comunità etica’ determina il passaggio dallo ‘stato di natura giuridico’ allo ‘stato politico civile’ dove Dio garantisce il principio buono: libertà e pace alla base delle costituzioni delle repubbliche dei popoli liberi confederati (Cfr. A. Simari, *Pace e guerra nel pensiero di Kant. Studi su un tema della filosofia critica*, Milano 1998, p. 34). Kant distingue la religione positiva, fede ecclesiastica fondata su verità rivelate, rivolta a un contesto ampio di persone, dalla religione naturale, rivolta a una singola persona al fine del miglioramento morale dell’uomo, sostenendo la necessità di una comunità etica di un popolo di Dio sotto leggi etiche e non giuridiche, di un vero e proprio Stato etico, dove i cittadini sono più vicini alla legge morale (J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Roma-Bari 2006, p. 128).

mio cuore ha sempre confermato ciò che la mia bocca pronunciava, e se non sempre ebbi per i vostri lumi tutta quella docilità che sarebbe stata forse opportuna, fu conseguenza della mia avversione per ogni specie di dissimulazione; non potevo dire di credere ciò che mi era impossibile credere; ho sempre sinceramente cercato ciò che era conforme alla gloria di Dio e alla verità. Mi son potuta sbagliare nelle mie ricerche; non sono orgogliosa al punto di credere di sempre aver avuto ragione; forse ho avuto sempre torto; ma la mia intenzione è stata sempre retta, e sempre ho creduto ciò che dicevo di credere. Era tutto quanto dipendeva da me. Se Iddio non ha illuminato oltre la mia ragione, è però clemente e giusto”²³⁸.

È in questi passi che il pensatore ginevrino esprime con la maggiore compiutezza ed eloquenza la propria concezione di Dio.

La *Professione di fede del Vicario Savoiaro*²³⁹ rappresenta, a giudizio di Casini, un “manifesto di restaurazione religiosa, rispetto al duplice tradimento perpetrato contro l’autentico messaggio evangelico dalle religioni positive e dai filosofi miscredenti”²⁴⁰. Rappresenta “un completo sistema di religione naturale, la quale si basa su tre articoli di fede: l’esistenza di Dio, la cui volontà muove l’universo e anima la natura; la certezza che Dio sia un essere intelligente e, perciò, sia colui che dà un ordine a tutte le cose; la convinzione che l’uomo sia un essere libero e, come tale, animato da una sostanza immateriale”²⁴¹. L’argomentazione di base roussoviana è che, se Dio esiste, se l’anima è immortale e se l’uomo è un essere libero, queste verità devono necessariamente presiedere alla vita interiore e alla vita sociale di ogni essere umano.

Il *Vicario savoiaro*, come già detto nel libro III° delle *Confessioni*, è un personaggio che Rousseau creò riunendo i ricordi di due degni sacerdoti: l’abete Gaime e l’abate Gâtier. In questa professione di fede, che attirò sull’*Emilio* la

²³⁸ J. J. Rousseau, *Giulia o La nuova Eloisa. Lettera di due amanti di una cittadina ai piedi delle Alpi*, trad. it. a cura di P. Bianconi, Milano 1994, p. 740.

²³⁹ Secondo il Masson questa *Professione di fede* non è stata scritta originariamente per l’*Emilio*, ma doveva essere già stesa in primo abbozzo nel momento in cui Rousseau si riconvertì nel 1756 al calvinismo e fu rielaborata dopo che Rousseau ebbe letto il *De l’Esprit* di Helvetius (1758) contro il quale sono diretti gran parte degli argomenti polemici introdotti (J. J. Rousseau, *Emilio*, a cura di A. Visalberghi, cit., Cfr. nota n. 8 presente a p. 193). Questa inclusione “è motivata dalla concezione complessiva dell’*Emilio*”. Non c’è illustrazione migliore di questa concezione del considerare la dottrina pedagogica di Rousseau allo specchio della sua dottrina religiosa” (E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, in “*Tre Letture di Rousseau*”, a cura di E. Cassirer, R. Darnton, J. Starobinski, cit., p. 82).

²⁴⁰ P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, cit., p. 114.

²⁴¹ M. Fedeli De Cecco, *J. J. Rousseau. Dalla critica della società civile alla delineazione di una società democratica*, cit., pp. 120-121.

condanna dell'Arcivescovo di Parigi ed esercitò una grande influenza sulle coscienze dei suoi contemporanei, il Rousseau cerca di esporre la sua fede religiosa con semplicità di spontaneo sentimento, senza ricorrere a sottili argomentazioni logiche e a dotti libri di filosofia e di teologia: partendo dalla Riforma religiosa, che fa appello alla luce interiore, alla immediata testimonianza dello spirito, nega alla Chiesa il diritto di fraporsi fra l'individuo e Dio. La professione di fede del Rousseau è la consapevolezza piena di una fede in un Essere supremo, buono e saggio senza però considerare che questo Dio sfugge a delle difficoltà, per il semplice fatto che non ha contenuto di sorta²⁴². Sostiene Wokler che la *Professione di fede del vicario savoiaro* "si divide in due parti, separate dall'apparizione dello stesso Rousseau in veste di personaggio narrante e precettore di Emilio. Nella finzione letteraria, l'autore ricorda come da ragazzo fosse rimasto abbagliato e confuso dalla sublime apparizione del vicario, in seguito alla quale aveva intravisto un nuovo universo, l'universo nella realtà scoperto da Rousseau sulla strada che lo conduceva a visitare Diderot nella prigione di Vincennes. Nella prima parte, descrive la dualità della natura umana, la passività della sensazione, la necessità di Dio sia come motore esterno e ultimo della materia sia come suprema intelligenza, la responsabilità che spetta all'uomo soltanto del male, ma anche la capacità umana di raggiungere la felicità e la virtù. Nella seconda, condanna invece la fede nei miracoli e nei dogmi, come pure le intolleranti pretese di autorità universale che le chiese settarie cercano di accampare attraverso le Sacre Scritture e i misteri incompatibili con la ragione. La prima parte, che ha lo scopo di confutare lo scetticismo e il materialismo di alcuni importanti *philosophes* dell'epoca, presenta l'idea rousseauiana di una religione in accordo con la natura; la seconda, nella quale polemizza contro la bigotteria e la superstizione tipici soprattutto del cattolicesimo romano, espone la sua critica della religione intesa come rivelazione"²⁴³. Tuttavia per Visalberghi la *Professione di fede* si può suddividere in tre parti: "1) racconto delle disavventure personali che misero il Vicario in uno stato d'animo di incertezza e di dubbio, avendo scosso la sua fede nella giustizia, e vano ricorso ai filosofi per averne illuminazione; 2) delineazione in forma argomentativa di un completo sistema di religione naturale; 3) discussione sul problema della rivelazione e su quello della

²⁴² Cfr. E. Caird, *Rousseau ed altri saggi*, Roma 1987, p. 25.

²⁴³ R. Wokler, *Rousseau*, cit., p. 100.

preferibilità di una o di un'altra particolare religione rivelata"²⁴⁴. Per Starobinski nella *Professione di fede del Vicario Savoiaro* si manifesta una subordinazione a Dio come centro di tutto, ponendo le stesse persone al centro di tutto"²⁴⁵.

Il primo articolo di fede che espone il Rousseau è che bisogna “risalire a una volontà prima, la quale muove l'universo ed anima la natura”²⁴⁶. Egli passa poi alla seconda considerazione: “se la materia mossa mi mostra una volontà, la materia mossa secondo certe leggi mi mostra una intelligenza: è il mio secondo articolo di fede. Agire, confrontare, scegliere sono le operazioni di un essere attivo e pensante: dunque, questo essere esiste”²⁴⁷. Queste considerazioni lo portano, quindi, a concludere che “questo essere che vuole e che può, questo essere attivo per se stesso, questo essere infine, qualunque esso sia, che muove l'universo e ordina tutte le cose, io lo chiamo Dio. Unisco a questo nome le idee di intelligenza, di potenza, di volontà, e quella di bontà, che ne è una conseguenza necessaria. Tuttavia di questo essere conosco ben poco; egli si sottrae ai miei sensi che al mio intelletto”²⁴⁸.

A se stesso Rousseau dice: “cerco quale posto io occupo nell'ordine delle cose, che esso governa e io posso esaminare. Mi trovo incontestabilmente al primo posto per la mia specie; giacché per la mia volontà e per i mezzi che sono in mio potere per esercitarlo, ho, per agire su tutti i corpi che mi circondano e per prestarmi o sottrarmi a mio piacere alla loro azione, più forza che non ne abbiano alcuni di essi per agire su di me, mio malgrado, mercè il solo impulso fisico; e, per la mia intelligenza io sono il solo che abbia la capacità di osservare il tutto. Io uomo semplice e schietto, contento del posto in cui Dio mi ha messo, non vedo, dopo di Lui, nulla di meglio della mia specie”²⁴⁹. Ecco esporre il suo terzo articolo di fede: “meditando sulla natura dell'uomo, ho creduto di scoprirvi due principi distinti, di cui l'uno lo elevava allo studio delle verità eterne, all'amore della giustizia e della bellezza morale, alle regioni del mondo intellettuale la cui contemplazione fa la delizia del saggio, e di cui l'altro lo riportava in basso, in lui stesso, lo asserviva al dominio dei sensi, alle passioni che sono i loro ministri, e contrariava per loro mezzo tutto ciò che il sentimento del primo gli ispirava.

²⁴⁴ J. J. Rousseau, *Emilio*, a cura di A. Visalberghi, cit., p. 193.

²⁴⁵ Cfr. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione*, in “*Tre Letture di Rousseau*”, a cura di E. Cassirer, R. Darnton, J. Starobinski, cit., pp. 140-141.

²⁴⁶ J.J. Rousseau, *Emilio*, trad. it. a cura di A. Visalberghi, cit., p. 193.

²⁴⁷ *Ivi*, p. 197.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 198.

²⁴⁹ *Ivi*, p. 198.

Sentendomi trascinato, combattuto da questi due movimenti contrari, mi dicevo: No, l'uomo non è uno: io voglio e non voglio, mi sento ad un tempo schiavo e libero; vedo il bene, l'amo, e faccio il male; sono attivo quando ascolto la ragione, passivo quando le mie passioni mi trascinano; e il mio peggior tormento, quando soccombo, è di sentire che avrei potuto resistere. Questo contrasto, ed il sentirmi giudicante ed attivo, cosa impossibile per un essere puramente materiale, mi dimostra che oltre al corpo ho anche un'anima immateriale, che giudica e sceglie, ed è il principio attivo del mio essere. l'uomo è dunque libero nelle sue azioni, e come tale animo da una sostanza immateriale, questo è il mio terzo articolo di fede. Da questi primi tre dedurrete facilmente tutti gli altri, senza che io continui a tenerne conto. [...] Il male dell'uomo non dipende che dall'uomo stesso"²⁵⁰. Dopo aver messo a punto i tre articoli fondamentali della sua Professione di fede gli rimane, dice Rousseau, di esaminare "il problema delle massime da trarre per la mia condotta. Esse si trovano in fondo al mio cuore, nella mia coscienza che è la migliore guida, il migliore di tutti i casisti, con la quale non si mercanteggia. La coscienza è la voce dell'anima, le passioni sono la voce del corpo. La voce della coscienza, pur debole, è presente in tutti, e non ha nulla a che fare con l'interesse. Troviamo i suoi dettami essenziale affermarsi più o meno presso tutti i popoli e in tutte le epoche. Essa non è un portato dell'educazione. Sua funzione è di indicarci dei beni morali per conseguire i quali si affronta talvolta anche la morte. Ma com'è possibile che la coscienza si imponga al nostro essere sensitivo? È perché essa stessa è piuttosto un sentimento, un istinto, che un'idea astratta"²⁵¹. Quell'istinto divino che è la coscienza lo porta in polemica con Helvetius ed altri: "la nostra sensibilità è anteriore alla nostra intelligenza. Non abbiamo avuto sentimenti prima che idee. Tali sentimenti sono l'amore di sé, la paura del dolore, l'orrore della morte, il desiderio del benessere: sono innati e convenienti alla nostra natura"²⁵². Rousseau sostiene che i giudizi manifestati dagli individui non sorgono dalle sensazioni ma come interpretazione dell'esperienza.

Come si vede, per quel che riguarda l'origine delle norme morali, tornano, nelle parole del *Vicario savoiano*, i temi e le argomentazioni già affrontate nella *Quinta e Sesta lettera a Sophie d'Houdetot* e nel *Discorso sull'ineguaglianza*: partendo, infatti, "dalla considerazione che 'la santa voce della natura' si è fatta

²⁵⁰ *Ivi*, pp. 199-200.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² *Ivi*, p. 200.

sentire nel mondo ancor prima delle leggi degli dei, egli torna a proclamare l'esistenza, nel fondo dell'anima umana, di un principio innato di giustizia e di virtù, sul cui metro l'uomo valuta le proprie e le altrui azioni, e sottolinea come 'gli atti della coscienza' non siano dei giudizi che discendono da un processo razionale, ma siano dei sentimenti innati, in quanto sono anteriori allo stesso sviluppo della ragione"²⁵³.

Fetscher asserisce che per Rousseau "la coscienza non è né identica alla ragione, né un giudizio: essa è un sentimento, e più precisamente il sentimento dell'amore per l'ordine, un ordine entro il quale il singolo si ordina in rapporto ad un centro comune, cioè ad un Tutto, che è Dio, ma che può essere anche una comunità politica. Ma la coscienza ha bisogno della ragione per poter amare l'ordine che quella ha riconosciuto. La coscienza è innata nell'uomo, è una delle sue *facultés* potenziali che si sviluppano nel corso della storia acquisita, e come ogni conoscenza essa è, per Rousseau, derivata dalle impressioni sensibili"²⁵⁴. Per Derathé la coscienza e la ragione sono dunque complementari, "si completano, mentre la seconda apporta solo conoscenza (*lumières*), la prima è solo uno slancio cieco (*élan aveugle*) finché non sia illuminata dalla ragione"²⁵⁵.

Il *Vangelo* è un testo fondamentale per ogni cristiano al fine di seguire i precetti indicati dal suo autore. Ma le religioni tutte devono possedere il dogma della tolleranza. Per Rousseau è consigliabile il ritorno alla religione dei propri padri: "nell'incertezza in cui siamo, è una presunzione imperdonabile il professare un'altra religione che non sia quella in cui si è nati. Figlio mio, tenete la vostra anima in stato da desiderare che vi sia un Dio, e non ne dubiterete mai. Un cuore giusto è il vero tempio della divinità in ogni paese e in ogni setta amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come se stesso è il sommario della fede. Di fronte al grande spettacolo della natura che abbiamo davanti ai nostri occhi, al nostro cuore, al nostro giudizio e alla nostra coscienza, è strano che occorra una qualsiasi

²⁵³ M. Fedeli De Cecco, *J. J. Rousseau. Dalla critica della società civile alla delineazione di una società democratica*, cit., p. 123. Nella prefazione al *Discorso sull'ineguaglianza* si parla di due principi 'anteriori alla ragione': 'l'amor di sé, utile all'autoconservazione del singolo, e la 'pietà', utile per preservare tutte le specie. L'amor di sé nella società diventa 'amor proprio', sentimento contigente e artificioso che porta gli individui a tener conto più di se stessi che degli altri. La stessa 'pietà' nella società di affievolisce per poi scomparire (Cfr. J. J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, a cura di V. Gerratana, Roma 2006).

²⁵⁴ I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, Milano 1972, p. 73.

²⁵⁵ R. Derathé, *La razionalità di Rousseau*, Parigi, 1948, p. 111.

altra forma di religione”²⁵⁶. Rousseau, secondo Tortora, “configura la società civile nei termini di una ‘*societas Dei*’”²⁵⁷ perché per Rousseau “il Vangelo è dalla parte dell’uomo contro ogni forma di dispotismo”²⁵⁸.

L’opera dell’*Emilio* è certamente quella che maggiormente pone il più importante e il più costante dei suoi criteri educativi, ossia il principio dell’‘eudemonismo’: l’uomo ha bisogno di credere in un Dio creatore e provvidente e ciò che conta è la testimonianza della coscienza, quel sentimento che è innato, spiegando la socievolezza naturale degli uomini ma è anche un istinto divino, più potente della ragione, idoneo e utile a liberarci dall’apparato filosofico.

2.6 LA RELIGIONE CIVILE: L’INDISPENSABILE PER RAFFORZARE I LEGAMI SOCIALI

La religione è necessaria ai popoli per combattere ogni forma di fanatismo, di superstizione e di pregiudizio: “liberata da tutto ciò che gli altri mettono al posto delle virtù, priva di riti superstiziosi e di sottigliezze dottrinali, essa andrà dritta al suo vero scopo, che è la pratica dei nostri doveri. [...] Una volta istituita

²⁵⁶ J. J. Rousseau, *Emilio*, a cura di G. Modugno, trad. it. a cura di M. C. Landini, Scandicci (FI) 1992, p. 153. Il pensatore ginevrino afferma ancora che “Ogni fanciulla deve avere la religione di sua madre, e ogni donna maritata quella di suo marito. Quand’anche questa religione fosse falsa la docilità che sottomette la madre e la famiglia all’ordine della natura cancella presso Dio il peccato dell’errore. Non potendo essere giudici esse stesse, devono ricevere le decisioni dei padri e dei mariti come fossero quelle stesse della Chiesa. Importa meno che le fanciulle sappiano presto la loro religione, quanto importa che la sappiano bene. [...] Quando spiegate loro gli articoli di fede, che ciò avvenga in forma di istruzione diretta, e non per domande e risposte. Non devono mai rispondere che ciò che pensano, e non ciò che è loro suggerito. Non fate delle vostre figlie delle teologhe e delle ragionatrici; non insegnate loro delle cose del cielo che ciò che serve alla saggezza umana; abituatele a sentirsi sempre sotto gli occhi di Dio, ad averlo per testimonia delle loro azioni, dei loro pensieri, della loro virtù, del loro piacere, a fare il bene senza ostentazione perché egli lo ama, a soffrire il male senza recriminare, perché egli le risarcirà: ad essere infine, tutti i giorni della loro vita, ciò che saranno ben contente di essere state quando compariranno davanti a lui. Ecco la vera religione, ecco la sola che non è suscettibile né d’abuso, né d’empietà, né di fanatismo” (J.J. Rousseau, *Emilio*, trad. it. a cura di A. Visalberghi, cit., pp. 216-218). È la dimostrazione questa di come la religione sia fondamentale anche nel campo educativo. Infatti la religione civile viene vista come uno degli elementi utili ai meccanismi e accorgimenti che servono a realizzare l’educazione politica dei cittadini, “facendo sì che la ‘virtù’ domini sia nelle loro deliberazioni prese in veste di membri del ‘corpo sovrano’, sia nel momento in cui tornano ad essere *sujets*” (*Enciclopedia Filosofica Bompiani*, voce *Rousseau*, cit., vol. X, p. 9874).

²⁵⁷ G. Tortora, *Opposizione e appropriazione, Rousseau nel pensiero politico meridionale del Settecento*, in <<Il Contributo>>, Anno XV, 1990, n. 2, p. 54.

²⁵⁸ *Ivi*, p. 55.

questa religione, tutti saranno obbligati per legge a sottomettervisi perché essa non è fondata sull'autorità degli uomini, niente vi contrasta con l'ordine delle cognizioni naturali, nulla è rivolto ad altro che al bene della società, né in essa è confuso alcun dogma inutile alla morale, alcun oggetto di pura speculazione”²⁵⁹. La conseguenza di ciò è che Dio è utile agli uomini per la loro felicità: “La religione non servirà più di strumento alla tirannia degli uomini di chiesa e alla vendetta degli usurpatori”²⁶⁰. Già nelle *Lettere dalla Montagna* manifesta indirettamente il suo credo civile, quel credo necessario per la nazione e il suo popolo.

Rousseau è ammirato dall'antica religione della *polis*, quella circoscritta ad un solo Paese, l'unica in grado di unire il culto divino al culto delle leggi civili e, perciò, l'unica capace di evitare, all'interno dello Stato, quelle situazioni che costringerebbe l'uomo ad obbedire a due diversi comandi: quello degli dèi e quello delle leggi della città. Ciò che a Rousseau preme nelle sue opere, soprattutto nel *Contratto Sociale*, è la distinzione tra legge umana e legge divina. L'avvento del cristianesimo ha rotto gli equilibri dell'antichità, perché “Gesù venne a stabilire sulla terra un regno spirituale, e questo, separando il sistema teologico dal sistema politico, ruppe l'unità dello Stato causando divisioni interne, che non hanno mai cessato di agitare i popoli cristiani. Ora, non essendo mai potuta entrare nella testa dei pagani questa nuova idea di un regno ultraterreno, essi considerarono sempre i cristiani come veri e propri ribelli, che, sotto una ipocrita sottomissione, aspettavano solo il momento di rendersi indipendenti e padroni, e di usurpare abilmente l'autorità che fingevano di rispettare nella loro debolezza. Questa fu la causa delle persecuzioni. Ciò che i pagani temevano è avvenuto; allora tutto ha cambiato aspetto: gli umili cristiani hanno mutato tono; e ben presto si è visto questo preteso regno dell'altro mondo diventare, sotto un capo in carne ed ossa, il più violento dispotismo in questo mondo. Ciononostante, siccome vi sono sempre stati un principe e leggi civili, questo duplice potere ha generato un perpetuo conflitto di giurisdizione, che ha reso impossibile qualsiasi buon ordinamento negli Stati cristiani; e non si è mai arrivati a capire a chi, tra il padrone e il prete, si dovesse obbedire. Tuttavia parecchi popoli, anche in Europa e nelle sue vicinanze, hanno voluto conservare e ristabilire l'antico sistema, ma

²⁵⁹ *Scritti politici di Jean Jacques Rousseau*, a cura di P. Alatri, *Lettere Scritte dalla Montagna, Prima Lettera*, cit., p. 864.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 865.

senza successo: lo spirito del cristianesimo ha conquistato tutto”²⁶¹. Rousseau ricorda, poi: “Fra tutti gli autori cristiani il filosofo Hobbes è l’unico che abbia visto chiaramente il male e il rimedio, e che abbia osato proporre di riunire le due teste dell’aquila, e di ricondurre tutto all’unità politica, senza la quale né Stato né governo potranno mai essere ben costituiti. Ma egli avrebbe dovuto accorgersi che lo spirito dominatore del cristianesimo era incompatibile col suo sistema, e che l’interesse del prete sarebbe stato più forte di quello dello Stato. [...] Credo che, sviluppando da questo punto di vista i fatti storici, sarebbe facile confutare i sentimenti opposti di Bayle e di Warburton, dei quali il primo pretende che nessuna religione sia utile al corpo politico, mentre l’altro sostiene al contrario che il cristianesimo né è il più sicuro appoggio. Al primo si potrebbe dimostrare che nessuno Stato fu fondato senza che la religione gli servisse di base; e al secondo che la legge cristiana è in fondo più nociva che utile a una solida costituzione dello Stato”²⁶². Proprio Hobbes è tra gli autori che ha affermato piena autonomia dello Stato rispetto alla Chiesa: in Hobbes c’è un’anticipazione della *civil religion* del pensatore ginevrino ma anche un regresso alla religione patriottica, di assorbimento della religione nello Stato²⁶³.

Rousseau distingue tre tipi di religione a seconda degli esiti che la religione produce all’interno di una società: quella dell’uomo, quella del cittadino e quella ‘bizzarra’.

La prima, della società umana in generale, è il cristianesimo originario che si identifica con la religione naturale delineata dal Vicario savoiardo. È la semplice fede dei vangeli, che dissolve ogni forma di fedeltà allo stato. Un cristianesimo, precisa Rousseau, che non è “quello d’oggi, ma quello del Vangelo, che è del tutto differente. Con questa religione santa, sublime, vera, gli uomini, figli dello stesso Dio, si riconoscono tutti fratelli, e la società che li unisce non si dissolve neanche con la morte. In questa religione santa, sublime, veritiera, gli uomini, figli dello stesso Dio, si riconoscono tutti come fratelli, e la società che li unisce non si dissolve neanche con la morte. [...] Senza templi, senza altari, senza

²⁶¹ *Ivi*, *Il Contratto sociale*, cit., p. 835.

²⁶² *Ivi*, pp. 835-837.

²⁶³ D. Fisichella, *Alla ricerca della sovranità. Sicurezza e libertà in Thomas Hobbes*, Roma 2008, p. 96. Il regno professato da Hobbes è un regno di pace, di totale armonia tra la sfera religiosa e la sfera civile: “Mirava ad una religione *civile*, che non fosse una costruzione della ragione, ma dell’autorità che mettesse l’accento non sulla fede, ma sulla pratica, che mirasse non ad una verità incontestabile, ma alla pace” (J. J. Chevallier, *Le grandi opere del pensiero politico*, Bologna 1998, p. 295).

riti, limitata al culto puramente interiore del Dio supremo e agli eterni doveri della morale, è la pura e semplice religione del Vangelo, il vero teismo, e ciò che si può chiamare il diritto divino naturale. [...] Ma questa religione, non avendo alcuna relazione particolare con il corpo politico, lascia alle leggi la sola forza che esse traggono da sé stesse, senza aggiungerne alcun'altra; e perciò uno dei grandi vincoli della società particolare resta privo di effetto. Peggio ancora, invece di affezionare i cittadini allo Stato, li distacca da esso come da tutte le cose di questo mondo. Non conosco niente di più contrario allo spirito sociale. Si dice che un popolo di veri cristiani formerebbe la più perfetta società che si possa immaginare. Non vedo in questa ipotesi se non una grande difficoltà, ed è che una società di veri cristiani non sarebbe più una società di uomini. Giungo anzi a dire che questa ipotetica società non sarebbe, con tutta la sua perfezione, né la più forte né la più duratura. A forza d'essere perfetta, mancherebbe di coesione; il suo vizio annientatore consisterebbe proprio nella sua perfezione. Ciascuno adempirebbe ai propri doveri: il popolo sarebbe sottomesso alle leggi, i capi sarebbero giusti e moderati, i magistrati integri e incorruttibili, i soldati disprezzerebbero la morte, non ci sarebbe né lusso né vanità; tutto ciò è molto bello, ma guardiamo più in là. Il cristianesimo è una religione tutta spirituale, occupata nelle cose del cielo: la patria del cristiano non è di questo mondo. Egli fa il suo dovere, è vero; ma lo fa con una profonda indifferenza per la buona o cattiva riuscita dei suoi sforzi. Purché non abbia niente da rimproverarsi, poco gli importa che quaggiù le cose vadino bene o male. Se lo Stato è prospero, a stento egli osa godere della felicità pubblica, temendo di inorgogliarsi per la gloria del suo paese: se lo Stato decade, egli benedice la mano di Dio che cala sul suo popolo”²⁶⁴. Rousseau prosegue la sua analisi ricordando che ci vorrebbe una società armoniosa e pacifica solo con la presenza di buoni cristiani, ma ciò risulta difficile vista la presenza di ambiziosi; conseguenza del non rispetto delle norme cristiane sarebbe violenza e sangue e ciò mal si accorda con la dolcezza del cristiano: “Mi sbaglio dicendo una repubblica cristiana: le due parole si escludono a vicenda. Il cristianesimo non predica che servitù e sottomissione. Il suo spirito è troppo favorevole alla tirannide perché essa non ne approfitti sempre. I veri cristiani sono fatti per essere schiavi”²⁶⁵. Nelle *Lettere dalla Montagna* ritiene la

²⁶⁴ *Scritti politici di Jean Jacques Rousseau*, a cura di P. Alatri, *Il Contratto Sociale*, cit., pp. 837-839.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 840.

religione cristiana utile se libera da legami e legata alla sola purezza della coscienza, alle leggi e ai costumi: “buona per lo Stato, purché non diventi una parte della sua costituzione, purché vi sia ammessa unicamente come religione, sentimento, opinione, credenza; se invece lo si vuole far diventare legge politica, il Cristianesimo dogmatico è la peggiore delle istituzioni”²⁶⁶. Rousseau riprende per sommi capi le accuse al cristianesimo di Machiavelli: “la religione antica non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria; come erano capitani di eserciti e principi di repubbliche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi. Ha di poi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane: quell'altra lo poneva nella grandezza dell'animo, nella forza del corpo ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che tu abbia in te forza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere pare che abbia reso il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scellerati, i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come l'università degli uomini per andare in Paradiso pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle”²⁶⁷. Il cristianesimo è politicamente inutilizzabile perché, spiega Fetscher, “la religione dell'umanità, tradotta in prassi politica, porterebbe a risultati assai spiacevoli: alla distribuzione delle poche anime nobili e pie e al dominio assoluto dei violenti tiranni che volgono a proprio profitto la mansuetudine dei cristiani”²⁶⁸. La religione dell'uomo è “contraria allo spirito sociale per la sua spiritualità e volontà universale”²⁶⁹. Essa non soltanto “non lega i cittadini allo Stato, ma li distacca da esso come da ogni altra cosa terrena, quindi è nociva ad una salda costituzione: per dirla in una parola è antisociale”²⁷⁰.

Il secondo tipo di religione è quella che riguarda le società particolari, ossia civili o politiche, “circoscritta a un solo paese, gli fornisce i suoi dèi, i suoi propri patroni tutelari; essa ha i suoi dogmi, i suoi riti, il suo culto esteriore prescritto dalle leggi; al di fuori della sola nazione che la segue, tutto il resto è per essa è infedele, straniero, barbaro; essa non estende i doveri e i diritti dell'uomo oltre l'ambito dei suoi altari. Tali furono tutte le religioni dei primi popoli, alle quali si

²⁶⁶ Ivi, *Lettere Scritte dalla Montagna, Prima Lettera*, cit., p. 869.

²⁶⁷ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 1. II, cit., p. 184.

²⁶⁸ I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., p. 162.

²⁶⁹ C. Salomon – Bayet, *Rousseau la vita il pensiero le opere*, trad. it. di E. Gasparetto, Milano 1979, p. 147.

²⁷⁰ J. J. Chevallier, *Le grandi opere del pensiero politico*, cit., p. 204. Cfr. J. J. Chevallier, *Storia del pensiero politico*, Vol. II, *L'età moderna*, Bologna 1981, pp. 488-489.

può dare il nome di diritto divino civile o positivo. [...] La seconda specie di religione è buona in quanto riunisce il culto divino e l'amore delle leggi, e, facendo della patria l'oggetto dell'adorazione dei cittadini, insegna loro che servire lo Stato significa servirne il dio tutelare. È una specie di teocrazia, nella quale non si deve avere altro pontefice che il principe, né altri sacerdoti che i magistrati. Allora morire per il proprio paese significa andare al martirio, violare la legge significa essere empìi, e sottoporre un colpevole all'esecrazione pubblica significa votarlo alla collera degli dèi: *sacer est od.* Ma tale religione è cattiva in quanto, essendo fondata sull'errore e sulla menzogna, inganna gli uomini, li rende creduli e superstiziosi, e annega il vero culto della divinità in un vano cerimoniale. È anche cattiva quando, diventando esclusivista e tirannica, rende un popolo sanguinario e intollerante, in modo da non ispirargli che assassini e massacri, e da indurlo a credere di compiere un'azione santa uccidendo chiunque non ammetta i suoi dèi. Ciò pone un tale popolo in uno stato naturale di guerra con tutti gli altri, assai pericoloso per la sicurezza”²⁷¹.

Il terzo tipo di religione è definita da Rousseau “più bizzarra, che dando agli uomini due legislazioni, due capi, due patrie, li sottomette a doveri contraddittori, e impedisce loro di poter essere nello stesso tempo devoti e cittadini. Tale è la religione dei Lama, tale è quella dei Giapponesi, tale il cristianesimo romano, che si può definire la religione del prete. Ne deriva un tipo di diritto misto e asociale, che non ha nome. [...] È così palesemente cattiva, che sarebbe sprecar tempo indugiarsi a dimostrarlo. Tutto ciò che rompe l'unità sociale non vale niente; tutte le istituzioni che mettono l'uomo in contraddizione con sé stesso, non valgono nulla”²⁷². Fetscher afferma che “con il cattolicesimo romano si è ottenuto, anziché un'unione mondiale, una pericolosa scissione nell'anima dei cittadini, costretti a obbedire a due sorte di padroni terreni, l'uno dei quali pretendeva di dominare le azioni, l'altro i pensieri e i sentimenti: il che doveva condurre immancabilmente a conflitti di coscienza, perché le azioni risultano dai pensieri e dai sentimenti, e non sempre quelle richieste dal papa concordano con quelle gradite allo stato”²⁷³.

Per il filosofo ginevrino una società di veri cristiani sarebbe così spiritualmente perfetta che i suoi membri si disinteresserebbero totalmente del

²⁷¹ *Scritti politici di Jean Jacques Rousseau*, a cura di P. Alatri, *Il Contratto sociale*, cit., pp. 837–838.

²⁷² *Ivi*, p. 837.

²⁷³ I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., p. 163.

successo o del fallimento terreni perché interessati unicamente alla salvezza delle anime: “Mettete di fronte ad essi quei popoli generosi che erano divorati dall’ardente amore della gloria e della patria, immaginate la vostra repubblica cristiana di fronte a Sparta o a Roma: i pii cristiani saranno battuti, schiacciati, distrutti, prima di aver avuto il tempo di rendersene conto; oppure dovranno la loro salvezza soltanto al disprezzo che il nemico concepirà per loro. Era un bel giuramento, a mio parere, quello dei soldati di Fabio: non giurarono di morire o di vincere, giurarono di tornare vincitori; e mantennero il loro giuramento. Ma dei cristiani ne avrebbero fatto uno simile: avrebbero creduto di tentare Dio”²⁷⁴. Rousseau “pronunzia drastici giudizi sull’efficacia civile delle confessioni storiche: considera gravemente difettose sia le religioni che, come il cattolicesimo, dilacerano l’animo del credente in un irriducibile dualismo tra l’obbedienza allo Stato e l’obbedienza a una chiesa, sia le credenze esclusive negli dei peculiari di un popolo o di una città, che fomentano l’ostilità tra genti, nazioni, tradizioni, i cui sistemi teologici sono difformi. [...] La religione dell’uomo coincide con la fede del Vicario Savoiaro, e ci si potrebbe attendere che Rousseau la considerasse come la più propizia alla vita dello Stato. Non è così: i suoi difetti nascono dai suoi stessi pregi. Proprio perché è la più prossima all’etica evangelica della fratellanza e della solidarietà, e guarda a valori sublimi, distacca il credente dalle cose di quaggiù, cioè dalle leggi e dalla vita dello Stato”²⁷⁵. Ciò che propone Rousseau è “una professione di fede puramente civile, di cui spetta al corpo sovrano fissare gli articoli, non già precisamente come dogmi di religione, ma come sentimenti di socialità, senza i quali è impossibile essere buoni cittadini o sudditi fedeli. Senza poter costringere nessuno a credervi, esso può bandire dallo Stato chiunque non vi creda; può bandirlo non in quanto empio, ma in quanto asociale, in quanto incapace di amare sinceramente le leggi, la giustizia, e di immolare, se occorre, la sua vita al dovere. E se qualcuno, dopo aver riconosciuto pubblicamente questi stessi dogmi, si comportasse come se non ci credesse, sia punito con la morte: egli ha commesso il peggiore dei delitti, ha mentito dinanzi alle leggi”²⁷⁶. Bisogna amare sinceramente le leggi e la giustizia e

²⁷⁴ *Scritti politici di Jean Jacques Rousseau*, a cura di P. Alatri, *Il Contratto sociale*, cit., pp. 839-840.

²⁷⁵ P. Casini, *Il pensiero politico di Rousseau*, cit., p. 55.

²⁷⁶ *Ivi*, p. 841. Rousseau promette alla professione di fede puramente civile che allo Stato non interessano i dogmi di una religione nazionale, poiché ognuno è libero di professare le proprie

sacrificare la città al dovere di difendere la patria: una religione civile che rispettasse l'uomo come componente del genere umano e come cittadino. Questa professione deve avere pochi e semplici dogmi positivi, "enunciati con precisione, senza spiegazioni né commenti. L'esistenza della divinità, onnipotente, intelligente, benefica, previdente e provvida, la vita futura, la felicità dei giusti, il castigo dei malvagi; la santità del contratto sociale e delle leggi"²⁷⁷. Per quanto riguarda i dogmi negativi Rousseau né prende in considerazione uno soltanto: "l'intolleranza. Coloro che distinguono l'intolleranza civile dall'intolleranza teologica, a mio avviso s'ingannano. Questi due tipi d'intolleranza sono inseparabili. È impossibile vivere in pace con gente che consideriamo dannata; amarla, sarebbe odiare Dio che la punisce; bisogna assolutamente convertirla o tormentarla. Dovunque è ammessa l'intolleranza ideologica, è impossibile che non abbia quale effetto civile; e non appena ne ha, il corpo sovrano non è più sovrano, neanche temporalmente: da quel momento i preti sono i veri padroni, e i re non sono che i loro funzionari. Ora che non c'è più e non può più esserci una religione esclusivamente nazionale, bisogna tollerare tutte quelle che a loro volta tollerano le altre, fintanto che i loro dogmi non contengano niente di contrario ai doveri del cittadino"²⁷⁸. Ciò che presenta Rousseau è una formula "che rafforzi il legame sociale e l'obbedienza al sovrano, approfondendo nei cittadini i sentimenti di socievolezza e di fervore verso la giusta società uscita dal *Contrat*. Una trasposizione, insomma, nel sistema di Rousseau, tutto intriso di moralità, della formula materialista e tutta pragmatica, di Hobbes: obbedire senza credere, professare esternamente una fede tutta civile, senza impegno di coscienza, senza implicazioni per il foro interno"²⁷⁹. Per Punzi, Rousseau individua "come solida base per lo Stato una religione civile i cui dogmi vengono fissati dall'autorità:

opinioni, visto che allo Stato interessa solo la vita terrena e la conduzione, da parte degli uomini, in maniera buona, disinteressandosi dell'altra vita (Cfr. *Ibidem*).

²⁷⁷ *Ivi*, p. 841.

²⁷⁸ *Ivi*, pp. 841-842. Si veda pure Cfr. P. Della Sala, *Liberté, Legalité, Fraternité: Rousseau tra religione e legge*, in «Ragion politica», 2 aprile 2005.

²⁷⁹ J. J. Chevallier, *Le grandi opere del pensiero politico*, cit., p. 205. Cfr. A. Testa, *Introduzione al "Contratto Sociale"*, in «Rivista internazionale di Filosofia del diritto», A. XXVI, Serie III, Gennaio-Marzo 1949, p. 68. L'elemento religioso è fondamentale nel sistema del pensatore ginevrino: un vero e proprio "fondamento etico e quasi religioso, nel quale è il vero significato della volontà generale, nella quale la democrazia è impossibile" (A. Bruno, *Recenti studi sul «Contrat Social» di J. J. Rousseau*, in «Rivista internazionale di Filosofia del diritto», A. XLII, Serie III, Luglio-Settembre 1965, Fasc. III, p. 518). Per Cotta lo Stato, nel sistema rousseviano, prende il posto di Dio, con la conseguenza della creazione di uno stato totalitario, visto che le volontà particolari si sottomettono alla volontà generale (Cfr. S. Cotta, *Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau*, in «Giornale di metafisica», nn. 1-2, 1964, *passim*).

malvagio diviene colui che contraddice la sacra volontà generale”²⁸⁰. Proclama “l’unità politica di una religione i cui dogmi fissati dal corpo politico, corrispondono ai sentimenti di socialità e comprendono anche la santità del contratto sociale e delle leggi. È per lui importante che i cittadini aderiscano ad una fede religiosa che non sia intollerante, poiché un sentimento di tipo religioso dev’essere anche quello che li lega alla patria”²⁸¹.

Voltaire si oppose fermamente all’ipotesi roussoviana di religione civile, una religione secolare che gli appare solo fonte di violenza e orrori. Nonostante l’apparente contrapposizione esistente fra Rousseau e Voltaire, si può tuttavia affermare che i due filosofi propongono per la medesima analisi del rapporto tra religione e politica e la medesima soluzione al problema del conflitto di religione, vale a dire la rimozione del contenuto sostanziale del dogma. Ma la diversa visione che essi hanno della natura umana e del rapporto tra uomo di natura e uomo sociale, li porta ad affermare una diversa strategia di neutralizzazione, che è dogmatica, secondo la religione civile di Rousseau, o non-dogmatica, tollerante secondo la religione di Voltaire²⁸².

Nello scritto di Hegel sulla *Positività della religione cristiana*, ricordando come nella Roma e nella Grecia antica, gli uomini obbedivano a leggi che essi stessi emanavano e a capi che essi stessi ponevano, emerge un rifiuto a considerare lo Stato di diritto come quel modello ideale in cui si esplicano le libertà e i diritti dei cittadini. In materia di accettazione della fede vi è una grande differenza se l’unità dei cristiani nella chiesa “sono il prodotto spontaneo del consenso di tutti nella fede, o se invece la fede viene determinata, anche in parte, dalla maggioranza dei voti ed è ammessa la possibilità di una simile determinazione”²⁸³. Si noti come vi è una netta contrarietà dell’autore verso le forme di rappresentanza, di vera critica allo Stato moderno teso alla reciproca implicazione delle volontà dei singoli e della sovranità. Hegel elabora il concetto di ‘religione popolare’, di quella religione che procede di pari passo con la libertà: “la religione non si può ridurre a ‘scienza’ intorno a Dio, ai suoi attributi, al suo rapporto con l’uomo, poiché essa non è affatto una ‘conoscenza’, ma una potenza

²⁸⁰ A. Punzi, *In the beginning is the end. L’itinerario di Sergio Cotta dalla filosofia della politica alla filosofia del diritto*, in <<Rivista internazionale di Filosofia del diritto>>, A. LXXX, Serie V, n. 2, Aprile-Giugno 2003, p. 283.

²⁸¹ S. Testoni Binetti, *Jean-Jacques Rousseau*, in *Il Pensiero Politico. Idee Teorie Dottrine*, a cura di A. Andreatta e A. E. Baldini, vol. II, *Età Moderna*, Torino 1999, p. 393.

²⁸² Cfr. M. L. Lanzillo, *Tolleranza*, Bologna, 2001, pp. 111-112.

²⁸³ G. W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli 1972, p. 313.

dell'agire che interessa il cuore ed ha influenza sui nostri sentimenti e sulla determinazione della nostra volontà. Perciò la religione soggettiva è religione vivente, è attività interiore, è operosità rispetto al mondo esterno, e solo in quanto soggettiva essa è individuale”²⁸⁴. Mentre nella religione civile del Rousseau non c'è il trapasso dalla soggettività alla popolarità della religione, in Hegel ciò è immediato: “Nella deduzione roussoviana della religione civile è presente una concezione degli individui quali soggetti immediatamente morali, il cui agire riposa sulla voce della coscienza; e la religione civile deve essere istituita da un atto di decisione politica che fa appello a qualle voce. È dunque essa stessa una realtà politica che restaura quei sentimenti di socievolezza senza cui è impossibile essere contemporaneamente buoni cittadini e sudditi fedeli”²⁸⁵.

Constant sostiene che “l'intolleranza civile è altrettanto pericolosa, più assurda e soprattutto più ingiusta dell'intolleranza religiosa. È altrettanto pericolosa, perché ottiene gli stessi risultati ricorrendo a un altro pretesto. È più assurda, perché il male che causa non è per essa un dovere, ma un calcolo”²⁸⁶.

Alla base della concezione civile della religione vi è “la convinzione che le credenze religiose dei cittadini (dunque i loro convincimenti) costituiscano un fattore decisivo ai fini della saldezza della costituzione politica. Infatti il buon governo della collettività dipende, prima che da una buona organizzazione dei poteri e dal rispetto delle leggi politiche, dalla saldezza morale dei suoi membri”²⁸⁷.

Nelle *Lettere dalla Montagna* ritiene che un saggio legislatore deve stabilire “una religione puramente civile, nella quale, racchiudendo i dogmi fondamentali di ogni buona religione, tutti i dogmi veramente utili alla società, sia universale che particolare, fossero esclusi tutti gli altri che possono riguardare la fede, ma non il bene terrestre, unico scopo della legislazione”²⁸⁸.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 33.

²⁸⁵ F. S. Trincia, *L'individuo in Hegel e Rousseau*, in <<Filosofia Politica>>, Anno VII, n. 3, Dicembre 1993, p. 545.

²⁸⁶ B. Constant, *Principi di Politica*, vers. del 1806, a cura di S. De Luca, Soveria Mannelli 2007, p. 187.

²⁸⁷ AA.VV., *Jean Jacques Rousseau. Il contratto sociale*, Milano 2006, pp. 38-39.

²⁸⁸ *Scritti politici di Jean Jacques Rousseau*, a cura di P. Alatri, *Lettere Scritte dalla Montagna, Prima Lettera*, cit., p. 868.

Questa religione civile rappresenta “una sorta di denominatore comune di varie credenze. [...] Si tratta di un codice di pochi e semplici “dogmi” positivi o negativi, enunciati senza spiegazioni né commenti”²⁸⁹.

In Rousseau la religione viene civilizzata e socializzata: essa è obbligatoria per tutti i cittadini, “lascia piena libertà ai singoli per quanto riguarda quei dogmi che sono senza importanza per la forma della vita sociale; ma tanto più inesorabile essa eleva una serie di articoli di fede contro i quali non è permesso muovere il dubbio, sotto pena dell’espulsione dallo Stato”²⁹⁰. Sciolla afferma come la religione civile del pensatore ginevrino sia collegato all’aspetto associativo, “all’essere parte di un corpo politico collettivo, che si carica di significati trascendenti ogni singolo associato”²⁹¹.

L’intento roussoviano è quello di restituire eticità alla politica. Tuttavia rappresenta un termine ambiguo: “implica, da un lato, il riconoscimento che la politica non è autosufficiente, dall’altro, prelude alla giustificazione della sua onnipotenza terapeutica e pedagogica”²⁹². Osserva Bertin “Abbiamo qui a che fare con una religione civile immanentizzata, che trasferisce interamente l’esperienza religiosa della comunità nella sfera politica, trasfigurandola, o che, piuttosto, sacralizza la politica, facendo delle istituzioni della moderna sovranità nazionale l’oggetto di un culto nuovo e potenzialmente esclusivo, perciò intollerante verso ogni culto precedente o esterno”²⁹³. La situazione attuale non è riconducibile a questi modelli: non si può avere una politica come dipendente dalla fede, né una fede dipendente dalla politica. C’è bisogno di un mutuo sostegno tra cristianesimo e politica: “la politica ricorre alla religione cristiana per difendere l’identità dell’Occidente dall’incursione di altre tradizioni culturali e

²⁸⁹ P. Casini, *Il pensiero politico di Rousseau*, cit., p. 54. «In ultima analisi il credo civile che disegna non può coincidere con alcuna confessione o chiesa. Da un lato c’è la proclamata superiorità dell’autorità civile che impone ai cittadini i ‘dogmi’ elementari da rispettare, e che non può trovare alcuna limitazione in un’autorità spirituale che le si contrapponga. Ma d’altra parte la stessa autorità civile non può interferire nella coscienza religiosa dei cittadini né giudicare gli articoli di fede puramente teologici e spirituali che ciascuno coltiva. Si può aggiungere in tal senso che l’autorità civile, o il Legislatore, agiscono entro una sfera strettamente etico-politica, in conformità con le leggi e con le clausole del patto, che hanno una piena conformità alle massime della ‘legge naturale ragionata’» (Ivi, p. 56).

²⁹⁰ E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, in “*Tre Letture di Rousseau*”, a cura di E. Cassirer, R. Darnton, J. Starobinski, cit., p. 20.

²⁹¹ L. Sciolla, *Religione civile e valori della cittadinanza*, in «Rassegna italiana di sociologia», cit., p. 269.

²⁹² A. Benussi, *Somiglianza e distinzioni. Saggi di filosofia politica*, Napoli 2001, p. 58.

²⁹³ A. Bertin, «*America ed Europa tra religione e politica*», in «Fenomenologia e Società», n. 02, 2003, p. 103. Questa sacralizzazione della politica è fenomeno tipicamente moderno, diverso dalla politicizzazione della religione, che si verifica piuttosto quando una religione tradizionale riduce a sé la dimensione politica o esercita direttamente una funzione politica (Ivi, p. 103).

religiose, che si presentano con una identità forte; mentre, a sua volta, il cristianesimo, diventato minoritario, sembra recuperare, nell'appoggio dato a una politica particolare, la propria visibilità storica e la possibilità di influire sui processi che guidano la vita collettiva”²⁹⁴.

Per Rousseau la religione civile e il legislatore hanno una funzione edificante: “sono in un certo senso dei succedanei della Rivelazione e delle Chiese storiche; costituiscono una sorta di Chiesa laica, che provvede ad indirizzare e preservare integra la “bontà” della natura umana. La religione civile, ridotta a pochi “semplici dogmi” e posta interamente sotto il controllo dello Stato, ha una funzione pratica capitale nel tenere unita la collettività”²⁹⁵. È una posizione molto vicina a quella machiavelliana che configura la religione “non tanto come un elemento strutturalmente ancorato nell'anima umana o un bisogno primario e primitivo della psiche individuale e collettiva, quanto piuttosto, e innanzitutto, come il frutto condotto a maturazione dalla sapiente e lungimirante opera di un “legislatore””²⁹⁶.

Nella *Lettera a Christophe de Beaumont* spiega ancora meglio il suo pensiero in proposito: “sento dire continuamente che bisogna ammettere la tolleranza civile, e non quella teologica; io penso invece il contrario. Credo che un uomo dabbene, in qualunque religione viva, purché sia in buona fede, può venire salvato. Ma non credo per questo che si possano legittimamente introdurre in un paese delle religioni straniere senza il permesso del sovrano, se infatti ciò non significa direttamente disobbedire a Dio, significa tuttavia disobbedire alle leggi, e chi disobbedisce alle leggi disobbedisce a Dio. Quanto alle religioni, una volta che siano state o stabilite o tollerate in un paese, credo sia ingiusto e barbaro distruggerle con la violenza, e che il sovrano faccia un torto a se stesso maltrattandone i seguaci. Non si deve lasciare né che si instaurino una quantità di culti diversi, né che si proscrivano quelli ormai instaurati; un figlio infatti non ha

²⁹⁴ G. Piana, «Cristianesimo come religione civile», in «Aggiornamenti Sociali», n. 03, 2006, p. 225. Si ripropone una sorte di ‘costantinianesimo’, “caratterizzato dall’autonomia dei rispettivi ambiti – la secolarizzazione ha definitivamente sancito la loro distinzione -, ma insieme dall’ammissione della necessità di una loro collaborazione, in ragione di interessi differenziati, che possono tuttavia essere meglio perseguiti (o tutelati) convergendo in una forma di accordo comune” (*Ivi*, pp. 225-226). Di fronte alla crisi della società, la mancanza di valori, di principi e di ideologie, la religione è divenuta il cemento per tenere insieme la società orfana di leggi vicino alle esigenze del popolo. La religione è sempre più una fede politica e non una fede di natura profetica.

²⁹⁵ P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, cit., pp. 102-103. Si Cfr. *Rousseau. Vita, Pensiero, Opere scelte, I Grandi Filosofi*, Opere scelte da A. Massarenti, Milano 2006.

²⁹⁶ E. Cutinelli-Rendina, *Introduzione a Machiavelli*, Roma-Bari 1999, pp. 78-79.

mai torto a seguire la religione del padre”²⁹⁷. Anche nella *Lettera a Voltaire del 1756* sostiene “una specie di professione di fede che le leggi possono imporre, ma al di fuori dei principi della morale e del diritto naturale, essa deve essere puramente negativa, perché possono esserci delle religioni che attaccano i fondamenti della società e bisogna quindi cominciare col distruggere queste religioni per assicurare la pace dello Stato”²⁹⁸.

Lo Stato fissa i dogmi della religione civile in base alla sua competenza politica e non teologica²⁹⁹: infatti la religione civile rappresenta per Rousseau uno dei principi fondamentali che regolano la legislazione³⁰⁰.

Rousseau si propone di inserire nel dominio del sacro il contratto sociale e la legislazione dello Stato, in modo da istituire, secondo l’espressione usata nella *Lettera a Voltaire*, “un codice morale” o, se si vuole, una specie di “catechismo del cittadino”, che contenesse positivamente le massime sociali che ciascuno fosse tenuto ad ammettere, e negativamente le massime d’intolleranza che si fosse tenuti a respingere, non come empie, ma come sediziose. Così, qualunque religione che potesse accordarsi col codice sarebbe ammessa, qualunque religione che non vi accordasse sarebbe bandita, e ciascuno sarebbe libero di non averne altra che quella del codice stesso”³⁰¹. Ci propone, quindi, una religione civile come elemento fondamentale per la solidità dello Stato³⁰². La religione civile si rivela “una sorta di religione minima compatibile con una pluralità di confessioni che, esistendo le une accanto alle altre, devono tollerarsi, ed è pertanto la sola soluzione possibile del problema religioso in uno stato pluriconfessionale”³⁰³.

Nel *Manoscritto di Ginevra* Rousseau aveva già descritto che, con l’istituzione della religione civile “i vantaggi della religione dell’uomo e di quella del cittadino si troveranno a esser riuniti. Lo Stato avrà il suo culto e non sarà nemico di quello di nessun altro. Il costante incontro della legge divina e umana

²⁹⁷ J. J. Rousseau, *Lettera a Christophe de Beaumont*, in *Lettere morali*, cit., p. 77.

²⁹⁸ J. J. Rousseau, *Discorso sull’origine e i fondamenti dell’ineguaglianza tra gli uomini*, a cura di V. Gerratana, in appendice, ‘*La lettera di Voltaire a Jean Jacques Rousseau con la risposta di Rousseau*’, Roma 2006, p. 225.

²⁹⁹ Cfr. H. Gouhier, *Filosofia e religione in J. J. Rousseau*, cit., p. 322.

³⁰⁰ Cfr. L. Pezzullo, *Teoria rousseauiana ed etica contemporanea: vent’anni di storiografia anglosassone*, in «*Rivista di filosofia*», vol. LXXXVII, n. 3, Dicembre 1996, p. 306.

³⁰¹ J. J. Rousseau, *Discorso sull’origine e i fondamenti dell’ineguaglianza tra gli uomini*, a cura di V. Gerratana, in appendice, ‘*La lettera di Voltaire a Jean Jacques Rousseau con la risposta di Rousseau*’, cit., p. 224.

³⁰² *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, diretta da R. Esposito e C. Galli, voce *Rousseau Jean - Jacques*, Roma-Bari 2005, p. 732.

³⁰³ I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., p. 165.

sul medesimo oggetto farà sì che i teisti più devoti siano al tempo stesso i cittadini più zelanti e la difesa delle sante leggi sarà la gloria del Dio degli uomini”³⁰⁴. Quindi affinché lo Stato tragga una vera forza dai propri membri, esso dev’essere nutrito da una religione che fa sì che ogni cittadino ami il proprio dovere senza immischiarvi le credenze personali attraverso canoni, sacramenti e dogmi. Esso deve chiedere ai propri sudditi una professione di fede puramente civile, prescritta dal sovrano al fine di suscitare un sentimento sociale, e i cui dogmi devono concernere soltanto l’esistenza di una divinità onnipotente, intelligente e benefica, il carattere sacro del contratto sociale e della legge, e la proscrizione dell’intolleranza. Poiché la fede non può per sua natura essere imposta, il sovrano non può fare altro che bandire dal proprio territorio tutti coloro la cui intolleranza verso gli altri costituirebbe inevitabilmente una minaccia all’edificio sociale. Può anche autorizzare la pena capitale per coloro che tradiscono il proprio giuramento civile di fedeltà allo stato, cioè che mentono di fronte alla legge, dimostrando così la volontà di infrangerla e di commettere perciò atti che non sono di empietà, ma di sedizione. L’intolleranza religiosa è destinata ad avere pericolose conseguenze politiche, afferma Rousseau, e in una nota del libro IV del *Contratto sociale* denuncia la minaccia alle fondamenta stesse dello stato costituita dal controllo della chiesa sul contratto civile del matrimonio, attraverso la regolazione che ne consegue dei pubblici uffici e delle eredità private³⁰⁵.

Il credo civile non può coincidere con alcuna confessione o chiesa, perché da un lato c’è la proclamata superiorità dell’autorità civile che impone i suoi dogmi ai cittadini da rispettare, e che non può trovare alcuna ingerenza da parte dell’autorità spirituale; ma la stessa autorità civile non può interferire nella

³⁰⁴ *Scritti politici di Jean Jacques Rousseau*, a cura di E. Garin, *Manoscritto di Ginevra*, III, 1, vol. II, Roma-Bari, 1971, p. 68.

³⁰⁵ “Il matrimonio, per esempio, essendo un contratto civile, ha effetti civili, senza i quali è anzi impossibile che la società sussista. Supponiamo dunque che il clero riesca a monopolizzare il diritto di stipulare questo atto, diritto che esso deve necessariamente usurpare in ogni religione intollerante. Allora, non è forse chiaro che facendo valere in merito la propria autorità, la Chiesa renderà vana quella del principe, al quale resteranno come sudditi solo quelli che il clero vorrà concedergli? Padrone di sposare o di non sposare la gente a seconda che professi questa o quella dottrina, che ammetta o rifiuti questo o quel formulario, che gli sia più o meno devota comportandosi prudentemente o resistendo, non è forse chiaro che solo il clero disporrà delle eredità, degli incarichi, dei cittadini, perfino dello Stato, che non potrebbe sussistere composto soltanto di bastardi? Ma, direte, verrà chiamato in giudizio per abuso, sarà citato, condannato, gli si confischeranno i beni temporali. Che pietose illusioni! Il clero, per poco che abbia, non dico coraggio, ma buon senso, lascerà fare e seguirà per la sua strada: si lascerà tranquillamente chiamare in giudizio, citare, condannare, confiscare, e finirà col restare il padrone. Mi pare che non sia un gran sacrificio abbandonare una parte quando si è sicuri di impadronirsi di tutto” (*Scritti politici di J. J. Rousseau*, a cura di P. Alatri, *Il Contratto Sociale*, cit., p. 842).

coscienza religiosa dei cittadini né giudicare gli articoli di fede che ciascuno coltiva. L'autorità politica, nel prescrivere il rispetto dei pochi dogmi della religione civile, non può imporre nessun'altra credenza.

2.7 IL RAPPORTO TRA RELIGIONE NATURALE E RELIGIONE CIVILE

La religione civile di Rousseau va messa in stretto collegamento con quella naturale, intendendosi, per quest'ultima, una manifestazione spontanea del sentimento umano nella sua purezza. La funzione della religione naturale in Rousseau, che non può essere imposta *da ed a* nessuno, è quella di essere utile all'uomo stesso per recuperare se stesso. Di religione naturale, il pensatore ginevrino, né parla approfonditamente nell'*Emilio*, e precisamente nella parte relativa alla *Professione di fede del Vicario savoiaro*, quando espone i tre articoli di fede e nel *Contratto Sociale*, nella cosiddetta 'religione dell'uomo', "la pura e semplice religione dell'uomo"³⁰⁶. Dinanzi ad essa ogni forma di religione positivamente costituita non ha ragione di esistere e se esiste si concretizza in una manifestazione di intolleranza. Proprio quest'ultima rappresenta il fondamento della religione civile di Rousseau³⁰⁷. Tuttavia la religione rousseauiana è una religione che non trova espressione in forme soprannaturali, ma si manifesta "con caratteri uniformi nella natura di ogni singolo individuo capace di ascoltare il suo cuore, di una religione che non si dimostra e non trova appoggio su argomenti e prove razionali e positive, ma emerge dall'intimo come naturale tendenza e spontaneo bisogno, univoca aspirazione del cuore di ogni uomo"³⁰⁸. Höffding rilevò che il Vicario non si propone di filosofare o dimostrare, ma solamente di descrivere ciò che egli sente, chiedendo ai suoi uditori di cercare nel proprio sentimento la conferma alle sue asserzioni³⁰⁹. Secondo Roggerone "se tutti credono nei principi della religione naturale, non può essere manifestazione di

³⁰⁶ *Scritti politici di J. J. Rousseau*, a cura di P. Alatri, *Il Contratto Sociale*, cit., p. 837.

³⁰⁷ Cfr. A. Saloni, Rousseau, Milano 1949, p. 198.

³⁰⁸ G. Roggerone, *Religione e Stato in Rousseau*, in <<Rivista internazionale di Filosofia del diritto>>, Anno XXX, Serie III, Luglio-Agosto 1954, Fascicolo IV, p. 540.

³⁰⁹ Cfr. H. Höffding, *Storia della filosofia moderna*, trad. it. a cura di P. Martinetti, vol. I, Torino 1926.

intolleranza nella norma positiva che ordina ad ognuno di conformarsi alla propria fede”³¹⁰. Allora se tutti credono nella religione naturale, non ci sarebbe motivo per credere nell’esistenza di una religione civile. Ciò nonostante sostiene Abbagnano “non c’è antitesi tra la religione civile e la religione naturale perché nel *Contratto Sociale* Rousseau suppose realizzato in tutte le sue conseguenze l’ordine razionale della natura umana, il cui organo è la volontà generale”³¹¹.

Ciò che emerge dalla *Professione di fede del Vicario Savoiardo* è che la fede rappresenta l’elemento su cui si fonda ogni costruzione razionale: “senza la fede la ragione cade inevitabilmente nell’arbitrio”³¹². Essendo la ragione possibilità di verità e di errore e la fede è criterio di giustizia e di verità, secondo Roggerone “la religione civile non è una religione ma una legge protettiva della religiosità naturale: tanto è vero che essa non impone una fede, ma si limita a stabilire il dovere giuridico di non violare la religione naturale, lasciando salva, in fondo, la libertà d’indifferenza religiosa interiore”³¹³. Allora la religione civile è elemento di costituzione dello Stato e per la realizzazione stabile dello Stato di giustizia.

Rousseau, rompendo con gli enciclopedisti, rivendica una religione universale-naturale, che non è assolutamente un ritorno alla natura, ma una socializzazione della natura che permette la libertà agli uomini: “Il socializzarsi e civilizzarsi degli uomini comporta una coscientizzazione e responsabilizzazione, che indubabilmente li arricchisce, trasponendoli ad un livello esistenziale, dove tutta una sempre nuova o rinnovatesi problematica li impegna a perseguire autentici valori che fondano e sostanziano appunto la civiltà e la socialità”³¹⁴.

³¹⁰ G. Roggerone, *Religione e Stato in Rousseau*, in <<Rivista internazionale di Filosofia del diritto>>, cit., p. 540.

³¹¹ N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. II, *La filosofia medioevale*, Torino 1949, p. 380.

³¹² G. Roggerone, *Religione e Stato in Rousseau*, in <<Rivista internazionale di Filosofia del diritto>>, cit. p. 544.

³¹³ Ivi, p. 549.

³¹⁴ F. Bartolone, *Rousseau o della responsabilità sociale*, in <<Filosofia oggi>>, Anno II, n. 1, Gennaio-Marzo 1979, p. 4.

2.8 LA VISIONE LIBERALE E POLITICA DELLA RELIGIONE CIVILE DI JAEN JACQUES ROUSSEAU

La religione è un fenomeno non distaccato dalla politica e dalla società, anzi rappresenta per molti, a cominciare da Tocqueville, una funzione di integrazione politica e sociale. Tuttavia la nascita della religione civile mostra il distacco dalla Chiesa, nel senso di una religione senza Dio, con funzione sociale, divenendo, al tempo stesso, una vera e propria religione confessionale. Ma ciò che rifiuta il Rousseau sono le figure intermedie tra Dio e l'uomo, essendo possibile il rapporto diretto. Comunque ciò che si manifesta è un'idea laico-liberale della religione civile: “non è una religione che fonda lo Stato, ma è lo Stato che fonda la religione”³¹⁵ e “lo stato deve essere distinto dalla religione confessionalmente costituita, tuttavia ha bisogno di dare ai valori istituiti un carattere di fondamento dell'ordinamento etico-politico. Il legislatore si pone al di sopra delle diverse confessioni, elabora un *credo minimo* imprescindibile ai doveri del cittadino”³¹⁶.

Il pensatore ginevrino, pur preferendo una ‘religione nazionale’, professa un credo ‘puramente civile’, non territoriale, non nazionale, non riferito ad un solo popolo: è la religione dell'umanità intera, quella religione in cui si “individua una medesima appartenenza morale dell'uomo”³¹⁷.

L'obiettivo finale di Rousseau è confrontare la religione civile con il Cristianesimo, non sulla scia di Machiavelli come rifiuto, ma sull'idea di “ridurre la morale cristiana in morale laica”³¹⁸. Ciò dimostra come la religione civile, sia per Rousseau, un pilastro fondamentale della sua struttura statale. Dunque la religione civile è una religione statale? Sarebbe quasi un ritorno alla religione nazionale comunque apprezzata dal pensatore ginevrino. No perché la religione è qualcosa di estraneo al Legislatore, è un corpo ‘civile’ non ‘politico’, che esprime un “diritto divino naturale. L'etica del cittadino moderno non può non essere cristiana, ma, al tempo stesso, non può non avere il sentimento del dovere verso la patria. Serve però un cristianesimo ‘naturale’ che faccia coesistere nel cittadino-credente la partecipazione a due ordini di doveri. [...] Quindi la religione cristiana

³¹⁵ L. Rizzi, *Liberalismo etico e religione civile in Rousseau*, Milano 2007, p. 180.

³¹⁶ *Ivi*, p. 181.

³¹⁷ *Ivi*, p. 187.

³¹⁸ *Ivi*, p. 190.

può divenire una morale utile per il cittadino, solo se rifiuta la mediazione della chiesa. Si tratta di una religione del cittadino di uno stato particolare che si sente moralmente legato dai doveri dell'uomo con i cittadini degli altri stati"³¹⁹. È una religione non istituita che guarda ai doveri morali dei cittadini. Quando Rousseau elenca i dogmi positivi e l'unico dogma negativo, non fa altro che indicare un 'teismo' vero e proprio costituito dalla libertà religiosa. La novità roussoiana apportata al teismo tradizionale è il "negare alla chiesa cattolica la funzione di mediazione tra il credente e Dio. Il teismo da semplice 'religione dell'uomo' diventa una 'religione del cittadino' nel momento in cui Rousseau la dichiara incompatibile non con l'azione pubblica della chiesa ma con la dottrina cattolica"³²⁰.

In Rousseau si inserisce, all'interno della volontà politica, una riforma della religione: lo Stato deve essere aconfessionale, praticare una religione di tipo naturale, tollerante e laica, professata da chi è membro della società politica ma non da ecclesiastici. Ecco l'essere buon cittadino e suddito fedele, non buon credente, perché la religione civile è motivo che unisce i cittadini per la partecipazione pubblica della vita sociale.

La società posta dal pensatore ginevrino è una società che guarda all'unità del corpo sociale, una sottomissione alle leggi ma, prima di tutto, una sottomissione, delle volontà particolari alla volontà generale: un vero e proprio primato della politica e dello Stato che trova il coronamento nella religione civile, che è pura e semplice riduzione della religione a una morale sociale e anche esaltazione dello Stato e della Patria. La religione civile è il vincolo più saldo e tenace dell'unità dello Stato, una divinizzazione dello Stato, nel momento in cui l'individuo compirà un vero e proprio atto di fede, in cui sacrificherà la sua ragione alla volontà collettiva. L'edificio morale e politico dello Stato è la religione civile, ripudiando, però, il principio essenziale del Cristianesimo: la distinzione tra potere spirituale e potere temporale, in nome dell'unità del corpo politico³²¹. Ciò che l'autore propone è la sostituzione della religione naturale in religione civile, una pura religione della società, se non addirittura della Patria, "madre comune dei cittadini. [...] che non può sussistere senza la libertà, né la

³¹⁹ *Ivi*, p. 193.

³²⁰ *Ivi*, p. 195.

³²¹ Cfr. S. Cotta, *I limiti della politica*, cit., p. 280.

libertà senza la virtù, né la virtù senza i cittadini”³²², una realtà che, tramite il credo civile, fa sentire i cittadini tra loro ‘fratelli’³²³.

2.9 LA CONCEZIONE REPUBBLICANA DELLA RELIGIONE CIVILE

Molti autori considerano la religione civile di Rousseau come un concetto repubblicano rifacendosi alle tesi di Machiavelli secondo cui la religione assolve ad una funzione politica senza considerare il Cristianesimo quale fonte di verità e di Considerare Dio un’Essere che incute timore.

Per Rousseau la repubblica è “ogni Stato retto da leggi, qualunque sia la sua forma di amministrazione, poiché solo allora l’interesse pubblico governa e la cosa pubblica è qualcosa. Ogni governo legittimo è repubblicano. [...] Le leggi non sono propriamente altro che le condizioni dell’associazione civile”³²⁴. Per Venturi “la morale repubblicana esisteva quando le forme statali che l’avevano accompagnata sembravano ormai antiche e cadenti rovine. Sussiste un’amicizia repubblicana, un senso repubblicano del dovere, una fierezza repubblicana anche in un mondo ormai mutato, magari al cuore stesso di uno stato monarchico, a corte, nel più profondo dell’animo di uomini che potevano sembrare completamente integrati nel mondo dell’assolutismo. Ed è proprio sotto l’aspetto etico che questa tradizione repubblicana fa appello agli scrittori dell’Illuminismo, a Voltaire, a Diderot, a d’Alembert e, naturalmente, a Rousseau”³²⁵.

Dio è per Rousseau il creatore dell’ordine naturale³²⁶. Insieme a Warburton crede che una società si regge con il dogma della provvidenza, con il sistema di pene e di ricompense. Warburton dimostra “che né il sentimento morale né la ragione che coglie i rapporti fra le cose sono da soli in grado di determinare la

³²² *Scritti politici di Jean Jacques Rousseau*, a cura di P. Alatri, *Economia politica*, cit., pp. 390-391. Nelle *Considerazioni sul Governo di Polonia* Rousseau definisce la Patria una “buona madre. [...] Un bambino, quando apre gli occhi, deve vedere la patria” (*Scritti politici di Jean Jacques Rousseau*, a cura di P. Alatri, *Considerazioni sul Governo di Polonia*, cit., pp. 1135-1139).

³²³ S. Cotta, *I limiti della politica*, cit., p. 293.

³²⁴ *Scritti politici di Jean Jacques Rousseau*, a cura di P. Alatri, *Il Contratto sociale*, cit., p. 751.

³²⁵ F. Venturi, *Utopia e riforma nell’Illuminismo*, Torino 1970, p. 35.

³²⁶ “Io credo dunque che una volontà muove l’universo e anima la natura” (J. J. Rousseau, *Emilio*, a cura di A. Visalberghi, cit., p. 196.)

volontà ad agire. Questi moventi, senza la fede in Dio, possono valere solo per alcune persone, dotate o di un carattere sensibile e poco passionale, o di capacità speculative particolarmente sviluppate, ma non per la grande massa dell'umanità. [...] Né il sentimento morale né la ragione sono in grado di produrre una vera obbligazione, poiché l'obbligo presuppone un vincolo esterno, che a essi manca"³²⁷. La religione civile non è altro allora che l'esaltazione della repubblica e della Patria, come già sostenuto da Cotta nei *I limiti della politica*.

Cade l'idea di una religione civile come soluzione repubblicana perché non deve essere vista la religione nella prospettiva della sola politica, ma è presente già nella sua riflessione filosofica, come sentimento di socialità e rispetto e amore per i doveri.

Sembra comunque una posizione contraddittoria visto che nel *Manoscritto di Ginevra* Rousseau presenta la religione civile come sintesi della religione dell'uomo e del cittadino mentre nell'*Emilio* come una sorte di religione nazionale e patriottica.

Nelle *Lettere dalla Montagna* Rousseau scrive: "Il Cristianesimo è al suo sorgere una religione universale che non ha niente di esclusivo, niente di locale, niente di caratteristico di questo piuttosto che di quel paese. Il suo divino autore, abbracciando ugualmente tutti gli uomini nella sua illimitata carità, è venuto a togliere le barriere che separavano le nazioni e a riunire tutto il genere umano in un popolo di fratelli: "poiché in ogni nazione che lo teme ed opera con giustizia gli è gradito". Questo è il vero spirito del Vangelo. Coloro, dunque, che hanno voluto fare del Cristianesimo una religione nazionale e introdurla come parte integrante nel sistema legislativo, hanno così commesso due errori, dannosi uno alla religione e l'altro allo Stato: si sono allontanati dallo spirito di Gesù Cristo, il cui regno non è di questo mondo; e, mescolando agli interessi terreni quelli della religione, ne hanno macchiato la purezza celeste, ne hanno fatta arma dei tiranni e strumento dei persecutori. Hanno anche violato i sani principi della politica,

³²⁷ G. Silvestrini, *Religione civile e repubblicanesimo: una rilettura del modello roussoiano*, in *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, cit. pp. 152-153. Forti la definisce come "quel dispositivo di sacralizzazione, 'ragionevolmente indispensabile', di un sistema politico capace di coniugare il pluralismo, la revocabilità del potere, la libera espressione dell'individuo con il legame di devozione alla collettività" (S. Forti, *Totalitarismo e religioni politiche*, in *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, cit., p. 214). Rispettosa, tollerante e liberatrice: sono i tre aspetti della religione civile per Forti che la contraddistinguono dalle religioni politiche che sono intolleranti, impositive e totalitarie: la religione politica "rimanda a quel sistema ideologico che savralizza il monopolio assoluto e totale del potere, legittimando così la subordinazione incondizionata dell'individuo alla collettività" (*Ibidem*).

poiché, invece di semplificare la macchina del governo, l'hanno complicata, dandole congegni estranei e superflui, e, assoggettandola a due funzioni diverse e spesso opposte, hanno causato quei conflitti che si avvertono in tutti quegli Stati cristiani in cui si è voluta insinuare la religione nell'ordinamento politico. Il perfetto Cristianesimo è l'istituzione sociale universale; ma per dimostrare che esso non è un istituto politico e che non gareggia con le buone istituzioni particolari, bisognava toglier di mezzo i sofismi di chi mescola a tutto la religione, come un'arma con la quale impadronirsi di tutto. [...] È innegabile che le religioni nazionali, in quanto parte della sua costituzione, sono utili allo Stato; ma esse sono dannose al genere umano, e anche allo Stato. [...] Il Cristianesimo, al contrario, rendendo gli uomini giusti, moderati, amanti della pace, è molto utile alla società generale, ma indebolisce e complica il meccanismo politico, spezza l'unità del corpo morale, e, non essendogli sufficientemente congeniale, deve necessariamente degenerare o rimanervi estraneo e ingombrante. Relativamente al corpo politico, tutto ciò costituisce dunque un pregiudizio e un duplice inconveniente. D'altra parte è importante che lo Stato abbia una religione. [...] Ma sarebbe sempre meglio essere privi di religione piuttosto che averne una barbara e feroce, tale che, sovrapponendosi alle stesse leggi, fosse contraria ai doveri dei cittadini. [...] Che cosa deve fare un saggio legislatore in questa alternativa? Delle due cose l'una. La prima è di stabilire una religione puramente civile, nella quale, racchiudendo i dogmi fondamentali di ogni buona religione, tutti i dogmi veramente utili alla società, sia universale che particolare, fossero esclusi tutti gli altri che possono riguardare la fede, ma non il bene terrestre, unico scopo della legislazione. [...] L'altra soluzione è di lasciare il Cristianesimo com'è nel suo vero spirito, libero, sciolto da ogni legame di carne, senz'altro obbligo che quello della coscienza, senz'altri limiti dogmatici che quelli costituiti dai costumi e dalle leggi. La religione cristiana, per la purezza della sua morale, è sempre buona e sana per lo Stato, purché non diventi una parte della sua costituzione, purché vi sia ammessa unicamente come religione, sentimento, opinione, credenza; se invece lo si vuole far diventare legge politica, il Cristianesimo dogmatico è la peggiore delle istituzioni”³²⁸. Commenta Silvestrini: “Se si prende sul serio quest'alternativa si resta indubbiamente sorpresi, poiché essa getta una nuova luce sul mondo roussoiano di guardare ai rapporti fra

³²⁸ *Scritti politici di Jean Jacques Rousseau*, a cura di P. Alatri, *Lettere dalla Montagna*, cit., pp. 867-868.

cristianesimo e politica. se la religione civile non viene chiamata in causa laddove si ha vera separazione di cristianesimo e politica, allora non occorre *sempre* che la religione diventi parte costitutiva dello Stato e quindi in certi casi lo Stato può sussistere anche grazie alla sola forza che le leggi traggono da se stesse. O, meglio, laddove i cittadini sono cristiani e però il cristianesimo non è parte della legislazione politica, la fede privata che influisce sui costumi è sufficiente a garantire il ‘sostegno’ a una politica che il cristianesimo ha contribuito a umanizzare. Nel caso di vera separazione non occorre dunque per Rousseau che alcuna religione civile ‘irrobustisca’ i muscoli della politica. Viceversa, alla luce di questa alternativa la religione civile appare essere la soluzione che Rousseau propone *solo* nel caso in cui non vi sia separazione, nel caso cioè in cui il cristianesimo sia diventato – o possa diventare – parte della legislazione politica”³²⁹.

Ciò che contiene il giuramento sono certamente i dogmi positivi della religione civile delineati nel *Contratto Sociale*. Ciò che manca è il dogma della tolleranza. Sembra allora una reintroduzione dei principi della religione cattolica più che una nuova fede civile³³⁰. Nessun cenno a questa fede civile viene poi fatto nelle *Considerazioni sul governo della Polonia* e nel *Progetto di Costituzione della Corsica*. Di conseguenza “se nel caso della Corsica e della Polonia Rousseau non applica il modello della religione civile, si può trarre la conclusione non tanto che Rousseau abbia abbandonato il progetto di una religione civile, ma che sostanzialmente questo progetto fosse stato pensato solo per il cristianesimo protestante e, seguendo le indicazioni delle *Lettere dalla Montagna*, più specificamente per i casi in cui nell’area del protestantesimo il cristianesimo era ridiventato parte della legislazione politica”³³¹.

Ciò che propone Rousseau con la concezione civil-religiosa è di santificare il contratto sociale contro ogni forma di usurpazione del potere sovrano affidato al popolo: “lo Stato non può sussistere senza che la religione gli serva di base perché solo la fede in Dio può fondare il sentimento dell’obbligazione, il movente interno degli obblighi sociali”³³². Rousseau è teorico, nonostante il potere affidato al

³²⁹ G. Silvestrini, *Religione civile e repubblicanesimo: una rilettura del modello roussoiano*, in *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, cit., p. 163.

³³⁰ *Ivi*, p. 164.

³³¹ *Ivi*, p. 166.

³³² *Ivi*, p. 180.

sovrano di fissare gli articoli della professione di fede, della separazione tra potere politico e potere religioso.

Rousseau ricorda alcuni autori inglesi nelle sue opere: Harrington, Sidney e Shaftesbury. Tali autori sono fautori del repubblicanesimo che li contraddistingue, insieme allo stesso Rousseau, dal repubblicanesimo di Machiavelli. Il legislatore non solo possiede virtù civili, secondo il pensiero di Machiavelli, ma anche spirituali e morali. Poi per il segretario fiorentino il legislatore una volta stabilite le leggi, esercita un'autorità assoluta sulla comunità politica. Comunque per Rousseau, così come per gli inglesi, il legislatore va sottoposto a dei controlli, tramite due strategie: durata delle funzioni e consenso ultimo affidato al popolo. Ora una volta fondata la repubblica, la religione diventa un'affare del sovrano, e quindi di tutti i cittadini della repubblica. Per Rousseau, per Harrington, Sidney e Shaftesbury la religione gioca un ruolo centrale non solo nel momento della fondazione ma anche per il mantenimento della società civile. Tutti concordano nel considerare il cristianesimo una religione politica che ha generato solo aspetti negativi. Lo stesso Rousseau guarda, nell'ultimo capitolo del *Contratto Sociale*, ad un cristianesimo sia come il più violento regno dispotico di questo mondo (coincidenza della religione del prete con il cristianesimo) e qui c'è accordo con Machiavelli, e sia come religione del vangelo, il cui intendimento risulta contrario allo spirito sociale. L'elemento fondamentale è tuttavia la tolleranza sia per creare la religione civile e sia, per gli inglesi, creare la religione nazionale: religione civile e religione nazionale insieme alla libertà di coscienza rappresentano gli occhi costitutivi della repubblica. Proprio la religione, nelle due versioni di cui sopra, rende possibile la piena realizzazione della libertà di coscienza: la realizzazione della repubblica, e con essa della felicità e della libertà dei cittadini, può essere raggiunta solo quando vita pubblica e vita privata collaborano per creare una libertà di coscienza civile nazionale. Ciò si differenzia da Hobbes: la soluzione hobbesiana è una religione civile non pluralistica, in quanto prescrive un'osservanza esteriore della religione da parte del sovrano lasciando al cittadino una totale libertà di coscienza del foro interno, la soluzione di Rousseau e dei pensatori inglesi è di tipo pluralistico, cioè si pensa alla religione civile nei termini di una realizzazione della libertà di coscienza del cittadino che è morale, religiosa e politica al tempo stesso.

2.10 DALLA RELIGIONE CIVIL-PATRIOTTICA ALLA RELIGIONE DELLA LIBERTÀ

Dante Alighieri fu tra i primi autori a porre il quesito dell'esistenza o meno di una religione patriottica: l'amare da cittadini e da cristiani Roma³³³. Era l'idea di essere cittadini e fedeli in corrispondenza di una patria. Una nazione, in ogni caso, deve escludere il coinvolgimento nella politica dell'autorità pontificia. Questo perché Dante è ostile al pensiero che l'autorità imperiale fosse subordinata a quella papale per volontà divina ma direttamente subordinata alla volontà di Dio.

Coluccio Salutati ritiene esistente in una patria solo una religione, quella cristiana: essere cittadini voleva anche significare assolvere ai doveri di cristiano. I doveri cristiani erano strettamente connessi a quelli di cittadino: tramite il compimento di opere buone in terra si raggiunge la salvezza dinanzi a Dio³³⁴.

Dello stesso avviso Leonardo Bruni "il buon cristiano deve essere buon cittadino pronto a servire la patria"³³⁵.

Marsilio Ficino sostiene che la religione "è dote e virtù a tutti appartenente che insegna le virtù civili e comanda l'amore della patria"³³⁶.

Giovanni Pico della Mirandola scrive che l'uomo, tramite le virtù civiche, si eleva sino al Creatore³³⁷ mentre Savonarola esortava a coltivare una religione fatta di virtù: l'amore verso Dio proietterà i cittadini a servire la patria in terra³³⁸.

È il contesto del repubblicanesimo fiorentino in cui si inserisce la religione civil-patriottica di Niccolò Machiavelli, teorico dell'amore della libertà e dell'uguaglianza civile, della carità e dell'amore della patria, che credeva in un Dio personale, giusto e misericordioso che ami la patria e rende gli uomini idonei, da credenti, a difenderla: "Machiavelli trova il suo Dio nella tradizione del

³³³ Cfr. Dante Alighieri, *Opere minori*, tomo I, parte II, a cura di C. Vasoli e D. De Robertis, Napoli 1984, pp. 571-573.

³³⁴ Cfr. *Epistolario di Coluccio Salutati*, a cura di F. Novati, Roma 1911, vol. I, p. 253.

³³⁵ V. (da) Bisticci, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, Firenze 1938, p. 456.

³³⁶ C. Vasoli, *Dalla pace religiosa alla 'prisca theologia'*, in *Firenze e il Concilio del 1439. Convegno di Studi*, Firenze, 29 novembre–2 dicembre 1989, a cura di P. Viti, Firenze 1994, vol. I, p. 5.

³³⁷ Cfr. G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, a cura di E. Garin, Firenze 1942, p. 106. Cfr. A. Ingegno, *Filosofia e religione nel Cinquecento italiano*, Firenze 1977, pp. 128-133.

³³⁸ Cfr. G. Savonarola, *Prediche sopra Aggeo*, in *Prediche sopra Aggeo con il Trattato circa el reggimento e governo della città di Firenze*, a cura di L. Firpo, Roma 1965, p. 274.

cristianesimo repubblicano che viveva a Firenze. Quella tradizione si fondava sul principio che il vero cristiano è il buon cittadino che serve il bene comune e la libertà per realizzare il disegno divino nel mondo. Dio partecipa alla vicenda umana, ama le libere repubbliche, sostiene e premia chi governa con giustizia, ha creato gli uomini a sua immagine e somiglianza, vuole che si facciano con la loro virtù simili a lui e operino per rendere la città terrena paragonabile alla città celeste”³³⁹. Per Viroli “Machiavelli e Tocqueville, due scrittori lontanissimi, giungono per vie diverse alla conclusione che le repubbliche hanno particolarmente bisogno della religione per dare ai cittadini un orientamento della vita morale e far nascere in essi il senso del dovere che fa rispettare le leggi e adempiere agli obblighi civili”³⁴⁰. Infatti Machiavelli guardava alla religione cristiana come l’unica religione che esalta e difende la patria³⁴¹: la religione è considerata un principio virtuoso, che nella Roma antica cementò la comunità e stimolò all’azione e all’amor di patria. Proprio quest’ultima rappresenta un qualcosa che si pone al di sopra delle pratiche di culto. La religione civile fiorentina era un credo diffuso per far sì di cercare Dio nelle fasi di pericolo quando si governa: solo con essa si ama la patria e la libertà. La patria è la repubblica, costituita dalle virtù dei popoli che la compongono e del senso di religione, che “esorta a cercare la gloria del mondo, infonde coraggio, insegna a servire la patria e ad amare la libertà”³⁴².

I popoli hanno bisogno della religione per la loro libertà e per la loro bontà: in mancanza saranno servi e corrotti. Un credo religioso deve essere in grado di entrare nell’interiorità di ogni essere umano e condurlo ad osservare i doveri civici, che non sono altro che doveri che tendono al bene comune. Il credo cattolico deve allontanare le figure intermedie con Dio: i papi e i sacerdoti³⁴³. Ma deve essere lontano anche dalla politica, apprezzando in questo senso la religione dei Romani e quella dei primi secoli del cristianesimo, protesa l’attività dei pontefici e dei preti alla sola santità della vita. Ciò che consiglia Machiavelli per una rinascita del senso civico corrotto è “una riforma al tempo stessa politica,

³³⁹ M. Viroli, *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell’Italia, Introduzione*, Roma-Bari 2005, p. VIII.

³⁴⁰ N. Bobbio e M. Viroli, *Dialogo intorno alla repubblica*, Roma-Bari 2003, p. 54.

³⁴¹ Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, II, 2, in *Opere*, vol. I, a cura di C. Vivanti, Torino 1997.

³⁴² M. Viroli, *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell’Italia*, cit., p. 142.

³⁴³ Di contrario avviso Tommaso Campanella che vedeva nel trionfo del Papa il trionfo del sentimento religioso (Cfr. *Tommaso Campanella. Tutte le Opere*, a cura di L. Firpo, Milano 1954).

perché ripristina i buoni ordinamenti deteriorati dalla corruzione, e morale, perché cambia il modo di giudicare degli uomini. Ma è soprattutto una riforma religiosa non solo in quanto ridà vita al culto, ma anche perché fa riscoprire al popolo quella reverenza che tutti gli stati nel principio hanno. [...] La rinascita del vivere libero ha bisogno sia della riforma politica sia della riforma morale e religiosa. L'una non può riuscire senza l'altra. Una riforma politica senza una riforma religiosa darebbe vita a buoni ordinamenti e a buone leggi ma non riuscirebbe a modellare i costumi, e avrebbe di necessità vita breve e stentata. Una riforma religiosa senza una riforma politica non riuscirebbe a dare forza ai principi morali diffusi con la predicazione e l'esempio. [...] Una riforma religiosa che sappia fare rinascere nella mente degli italiani una religione in grado di insegnare ad amare la libertà e a punire i rei. [...] Riformare la religione cristiana vuol dire far sì che essa viva nell'animo degli uomini nel modo giusto e perfetto, ovvero secondo la virtù, la carità e la giustizia. La riforma di Machiavelli non si riferisce a un tempo determinato nel passato e non ha un contenuto teologico specifico. Indica un contenuto morale e un modo di vita. In questo, ma solo in questo, è simile alla riforma di San Francesco e San Domenico, che rinnovarono e diedero nuova vita alla religione cristiana, non perché bandirono una teologia ma perché vissero in povertà e seguirono l'esempio di Cristo. Machiavelli vorrebbe veder rinascere la religione che insegna ad amare la patria più dell'anima, a servire con spirito di carità il bene comune, a difendere con tutte le forze il vivere libero che era pur stata viva nel sentimento religioso dell'Umanesimo fiorentino e italiano³⁴⁴. Per conservare e allargare il potere politico non si può non tenere in considerazione e, di conseguenza, rispettare i principi morali cristiani³⁴⁵. Un ruolo fondamentale nelle società hanno le cerimonie religiose: creano incorruzione e venerazione. La religione è amare la patria: "il patriottismo religioso lega l'uomo alla patria con un vincolo sacro. Deve amare la patria come la religione: obbedire alle sue leggi come alle leggi divine, darsi ad essa interamente"³⁴⁶.

Colpisce nel fiorentino Machiavelli l'idea di un ruolo religioso (sia nel *Principe* che nell'*Arte della guerra*) per i soldati, nel senso di una necessità religiosa per gli eserciti. Ciò che l'autore enuncia è un Dio che crede nelle sole

³⁴⁴ *Ivi*, pp. 200-202.

³⁴⁵ Cfr. M. Viroli, *Il sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli*, Roma-Bari 2000, p. 13.

³⁴⁶ M. Viroli, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Roma-Bari 2001, p. 23.

guerre necessarie. Questo dimostra il ruolo fondamentale della religione in tutti i settori di una intera nazione: “la credenza religiosa e il timore di Dio penetrano nel cuore degli individui e ispirano tutte le loro azioni”³⁴⁷.

Francesco De Sanctis così descrive la Firenze di Machiavelli: “Firenze era ancora il cuore dell’Italia: lì ci erano ancora i lineamenti di un popolo, ci era l’immagine della patria. La libertà non voleva ancora morire. L’idea ghibellina e guelfa era spenta, ma ci era invece l’idea repubblicana alla romana, effetto della coltura classica, che fortificata dall’amore tradizionale del viver libero e dalle memorie gloriose del passato, resisteva a’ Medici. [...] L’indipendenza e la gloria della patria e l’amore della libertà erano forze morali fra quella corruzione medicea rese ancora più acute e vivaci del contrasto. [...] Non crede a nessuna religione, ha dentro la libertà e l’indipendenza della patria. [...] Pone a fondamento della vita la patria. La missione dell’uomo su questa terra, il suo primo dovere è il patriottismo, la gloria, la grandezza, la libertà della patria. [...] La patria del Machiavelli è naturalmente il comune libero, libero per la sua virtù e non per grazia del papa e dell’imperatore, governo di tutti nell’interesse di tutti. [...] Patria non è solo il piccolo comune, ma è tutta la nazione. L’Italia nell’utopia dantesca è il giardino dell’impero; nell’utopia del Machiavelli è la patria, nazione autonoma e indipendente. La patria del Machiavelli è una divinità, superiore anche alla moralità e alla legge. [...] Uno Stato non può vivere senza religione, ma egli vuole una religione di Stato”³⁴⁸.

Alcuni autori considerano la posizione di Machiavelli pagana, nel senso che la morale pagana si trova al di sopra di quella cristiana: l’amore verso la patria è semplicemente un’esigenza pagana³⁴⁹. Viroli contrasta questa posizione perché il fiorentino Machiavelli, non si allontanava dal Dio del Cristianesimo: non c’è assolutamente bisogno di far rinascere il paganesimo.

Per Sasso la religione per Machiavelli è uno strumento per uno Stato ben ordinato con alla base un legislatore, che “nel nome di Dio può condurre grandi e straordinarie imprese”³⁵⁰. Dello stesso avviso Procacci che vede nella religione

³⁴⁷ M. Viroli, *Repubblicanesimo*, Roma-Bari 1999, p. 82.

³⁴⁸ F. de Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, in *Letteratura e vita civile, I Classici del pensiero italiano*, Francesco De Sanctis, Trebaseleghe (PD) 2006, pp. 412-421.

³⁴⁹ Cfr. F. Meinecke, *L’idea della ragion di stato nella storia moderna*, vol. I, Firenze 1942, pp. 47-48.

³⁵⁰ G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Bologna 1980, p. 510.

machiavellica una religione mirata alla coesione sociale³⁵¹. Questa considerazione di amore di patria ha il significato di porre la religione e Dio al di sopra dello Stato e dei suoi governanti: infatti il primo dovere di un uomo è verso Dio. Ciò racchiude il significato di essere cittadini buoni e liberi. Era una vera e propria religione civile o della libertà, che “fondava insieme principi repubblicani e fede cristiana. [...] Insegna a vivere senza servire e senza dominare, ad essere forti d’animo per difendere la libertà comune, ad obbedire solo alle leggi e a chi governa con giustizia, a sentire dentro se stessi il sentimento della vergogna per aver violato i doveri. Senza quella religione e senza quel Dio i popoli non possono vivere liberi”³⁵².

Vittorio Alfieri, sulle orme di Machiavelli, sosteneva il binomio tra religione e libertà: una religione cattolica e non cristiana, tesa alla libertà e non alla tirannide³⁵³, che non è per se stessa favorevole al viver libero, anzi non conosce che la cieca obbedienza e la tirannide.

Fautore di una religione civile fu Gaetano Filangieri, rappresentando una vera e propria forza politica, utile per creare e conservare la società, ma soprattutto come guida ai legislatori. Obiettivo finale: il diventare religione di stato³⁵⁴. Nella *Scienza della legislazione* ritiene che la religione assolve un valore politico, ed è una religione civile che lega insieme i cittadini dello Stato, mettendo al centro i caratteri puri della religione e della civiltà. Una religione però contraria ad ogni forma di superstizione e favorevole all’avvicinarsi al criterio razionale della ragione.

Giacomo Leopardi riteneva fondamentale in una repubblica la religione, ma una religione civile che proiettasse i cittadini ad amare la patria più di se stessi, una religione pura e non corrotta, che porta benefici ai popoli e non inciviltà, che proietta il popolo alla conquista della libertà.

Durante la fase risorgimentale, si imposero due tipi diversi di impostazioni cattoliche: da un lato si afferma il ‘neoguelfismo’, che mirava alla formazione di un organismo statale italiano indipendente, su iniziativa dello stesso Papato;

³⁵¹ Cfr. G. Procacci, *Il Principe e i Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Introduzione*, Milano 1960, p. LIX.

³⁵² M. Viroli, *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell’Italia, Introduzione*, cit., pp. XIV-XV.

³⁵³ Cfr. V. Alfieri, *Del Principe e delle lettere*, a cura di L. Russo, Firenze 1943.

³⁵⁴ Cfr. G. Filangieri, *La Scienza della legislazione*, a cura di V. Frosini, Roma 1984. Cfr. G. Pecora, *Il pensiero politico di Gaetano Filangieri. Una analisi critica*, Soveria Mannelli (Cz) 2007. Dello stesso avviso Vincenzo Cuoco e Ugo Foscolo.

dall'altro lato, il 'riformismo cattolico', con l'obiettivo di rinunciare al potere temporale, dandosi una organizzazione libera, più sociale ed educativa, a difesa delle classi più povere.

Con Giuseppe Mazzini si sviluppa una tradizione laica e repubblicana, che aspira a imprimere uno sviluppo moderno al Paese, liberandolo dai residui della Controriforma, dalla miseria, dall'oppressione e dal dominio aristocratico e feudale. La religione è il mezzo necessario affinché i popoli ottengano la libertà e l'emancipazione da qualsiasi servitù politica ed economica: solo con la fede l'uomo diventerà padrone di se stesso e, soprattutto, di essere parte attiva di un processo che lo porterà ad essere l'artefice principale della rinascita morale della nazione di appartenenza. La sua Giovane Italia rappresenta la religione della rigenerazione della nazione italiana, per restituire ai popoli il principio religioso ristabilendo quella fede per porre fine alle disgregazioni, alle discordie e alle contraddizioni: "la fede, una forte 'credenza religiosa', sarà la condizione per il rinnovamento della società"³⁵⁵. Attraverso la libertà si compie il progresso dell'umanità verso una nuova società umana che realizzi in sé il Regno di Dio. La costituzione dell'unità politica dell'Italia è per Mazzini, dunque, un dovere 'religioso', un obiettivo prossimo perché gli italiani vivano come nazione, superando ogni oppressione e divisione e realizzando la loro libertà; ossia è una tappa imprescindibile nel cammino verso la realizzazione dell'Umanità. Bisogna che gli individui rinuncino alla loro sovranità per riconoscersi in quella della Nazione, realtà super-individuale che sola può dare senso e direzione superiore all'azione individuale. Il vero sovrano dunque deve essere il Popolo, che, in quanto realtà collettiva, è il luogo d'azione della forza della Provvidenza con cui Dio guida e regola il corso del mondo. Solo identificandosi col Popolo l'individuo acquista coscienza del fine religioso della storia, e del compito che egli, insieme agli altri, ha da realizzare concretamente, in un dato momento storico, per l'attuazione di quel Fine. In quanto caratterizzato da un compito religioso il Popolo è realtà religiosa. E lo Stato, ossia la sua organizzazione politica, non può non avere una funzione religiosa. Una politica senza una religione è un assurdo. Sicché assurdo è il concetto di Stato laico, o addirittura di Stato ateo. Lo Stato deve infatti assumersi l'onere di unificare il popolo intorno alla sua missione e di promuovere così l'educazione progressiva verso la perfezione individuale e

³⁵⁵ *Letteratura e vita civile, I classici del pensiero italiano, Giuseppe Mazzini*, Trebaseleghe (PD) 2006, *Nota Introduttiva*, a cura di F. Della Peruta, p. L.

collettiva. In tal senso esso deve essere una Chiesa. Senza Dio, l'umanità, a suo giudizio, procederebbe senza una legge, e pertanto non potrebbe attuare alcun progresso; i popoli non avrebbero un disegno complessivo in cui inscrivere la loro opera, e gli individui sarebbero abbandonati ai loro impulsi sensibili, che sono variabili e incoerenti, preda del loro arbitrio, fiduciosi solo nella loro forza, e senza timore per alcuna sanzione. Negare la patria, poi, significherebbe privarsi di un imprescindibile punto d'appoggio per il compimento del progresso, per il perfezionamento dell'uomo. Senza patria non v'è modo di rendere concreto il progresso, di assumerlo come fine individuale e collettivo. Afferma Viroli che “Uno degli aspetti del pensiero politico di Mazzini che conserva intatto il suo valore rispetto al dibattito contemporaneo sono le sue riflessioni sulla religione. Da una parte i filosofi politici conservatori accusano i laici di disconoscere i fondamenti religiosi dell'ordine sociale e di elevare quale valore supremo, o unico, la libertà di scelta dell'individuo e lamentano il fatto che la pubblica piazza è stata spogliata di tutti i simboli e i riferimenti religiosi che in passato dirigevano l'attenzione degli individui verso la fonte trascendente dell'ordine morale, con la conseguenza che nessuno più pensa davvero ai valori, al bene comune, alla virtù. Dall'altra i laici sottolineano che Dio deve rimanere fuori dalla pubblica piazza e dalle istituzioni e che le pubbliche deliberazioni devono essere condotte rispettando le regole della ‘ragione pubblica’, ovvero le ragioni condivisibili che mirano al bene comune e possono essere difese in pubblico. Gli uni sostengono che la democrazia ha bisogno della religione; gli altri che deve guardarsi da essa come da un nemico insidioso e pericoloso. Mazzini elaborò invece un'interpretazione della religione quale mezzo necessario per l'emancipazione di un popolo dalla servitù politica e dalla corruzione morale. Sostenne che la religione è la sorgente dell'impulso ad agire moralmente, la forza di tradurre in fatti l'ideale morale, e come tale è rigeneratrice di popoli. Per Mazzini religione vuol dire non un sistema di dogmi o di verità scritte in questo o quel libro sacro bensì un sentimento, il principio che spinge gli uomini a trovare nuove forme politiche e sociali, il concetto che innalza l'individuo, lo purifica dall'egoismo e lo rende capace di agire nella storia per realizzare un fine morale. Senza sentimento religioso, spiega Mazzini, non c'è mai stata né mai ci sarà redenzione o emancipazione”³⁵⁶. Ogni singolo individuo, come la collettività tutta, devono

³⁵⁶ M. Viroli, *Mazzini, religione come sentimento*, in <<La Stampa>>, 19.03.2005, p. 27.

attuare la missione che Dio ha loro affidato e che attraverso la formazione ed educazione del popolo stesso, reso consapevole della sua missione, si realizzerà attraverso due fasi: Patria e Umanità. Senza una patria libera nessun popolo può realizzarsi né compiere la missione che Dio gli ha affidato; il secondo obiettivo sarà l'Umanità che si realizzerà nell'associazione dei liberi popoli sulla base della comune civiltà europea. È questa la religione pensata dal Mazzini, la cosiddetta 'religione dell'Umanità'. Mazzini fu forse anticlericale, ma non antireligioso. Egli aveva una visione romantica della religione, che egli considerava come il contributo, in termini di principi universali, delle varie confessioni e fedi alla storia collettiva: attraverso essa si raggiunge la coesione e l'armonia della vita civile. Agli occhi di Mazzini rimuovere il fondamento religioso e umanitario alla nazione significava impedire la costruzione di un paese libero in un contesto pacifico. Egli era consapevole che, se si nega l'idea di fratellanza, di comunanza e di condivisione di valori etico-religiosi, le divisioni, e dunque i conflitti, inevitabilmente emergono. Lo Stato deve infatti assumersi l'onere di unificare il Popolo intorno alla sua missione e di promuovere così l'educazione progressiva verso la perfezione individuale e collettiva. In tal senso esso deve essere una Chiesa. Dati questi presupposti, era inevitabile che Mazzini si opponesse alla visione materialistica della storia quale delineata da Marx e da Engels. Quella visione, a suo giudizio, negava proprio i tre elementi fondamentali della sua concezione: Dio, patria e proprietà. Senza Dio, l'umanità, a suo giudizio, procederebbe senza una legge, e pertanto non potrebbe attuare alcun progresso; i popoli non avrebbero un disegno complessivo in cui inscrivere la loro opera, e gli individui sarebbero abbandonati ai loro impulsi sensibili, che sono variabili e incoerenti, preda del loro arbitrio, fiduciosi solo nella loro forza, e senza timore per alcuna sanzione. Negare la patria, poi, significherebbe privarsi di un imprescindibile 'punto d'appoggio' per il compimento del progresso, per il perfezionamento dell'uomo. Senza patria non v'è modo di rendere concreto il progresso, di assumerlo come fine individuale e collettivo. Anche con Mazzini dunque si compie il recupero della tradizione spiritualistica italiana: per lui, quindi, la tradizione religiosa offre la base salda per l'unificazione e il progresso della società, delle nazioni e dell'umanità intera. L'uomo nuovo sarà, allora, l'uomo cosciente del suo destino e del suo compito; cioè sarà un uomo che si fa strumento consapevole - ma nel segno del progresso, non della conservazione -

del disegno provvidenziale di Dio, trascendente-immanente. Mazzini crede che bisogna riedificare un'autorità religiosa che impedisca la confusione e tenga uniti insieme i credenti, da porre, vista la creazione di chiese nazionali, nel Concilio, adunanza di tutti i credenti per mezzo dei loro mandatari. Religiosità, democrazia e nazione sono per il Mazzini una cosa sola: senza la fede in un principio superiore, in un Dio di verità e di giustizia, che per lui non si identifica con quello della tradizionale religione, gli italiani avrebbero continuato ad occuparsi del proprio interesse particolare e non avrebbero sentito nascere in se stessi quel sentimento di solidarietà e di dignità che è necessario per una rinascita; senza un regime di piena democrazia repubblicana, essi sarebbero rimasti dei semplici oggetti di storia, succubi degli stranieri o dei tiranni e principi locali; infine, senza religione e senza democrazia non ci può essere nazione, quando anche si sia conseguita l'indipendenza territoriale, perché la nazione non si identifica con l'unità etnica o con le tradizioni comuni, ma si fonda invece sull'unità dei propositi che si possono pienamente manifestare solo grazie alla conquista di un regime di completa libertà.

In sintesi 'Dio e popolo' significa appunto che Dio si manifesta attraverso il popolo; significa che la nazione deve considerarsi come 'un'operaia al servizio di Dio', cioè al servizio dell'Umanità: "Mazzini si considerò e si presentò sempre sotto le vesti del profeta religioso, instauratore di una nuova religione spiritualista e associativa, la "religione dell'Umanità", che avrebbe dovuto soppiantare appunto il morente Cristianesimo"³⁵⁷.

La religione guida il cammino dei popoli: "questa religione non è beninteso, la religione positiva, con i suoi simboli e con le sue gerarchie, ma è costituita dal complesso dei valori che formano la persona umana: unità del genere umano, uguaglianza di tutti gli individui e tolleranza"³⁵⁸. La piena realizzazione di tutti questi valori deve orientare la vita dell'umanità alla piena armonia relazionale: ecco perché politica e religione sono congiunti nella vita sociale. Il Cristianesimo è una religione dell'individuo, non risponde alle esigenze collettive ed ha causato la separazione tra politica e religione: "mantenere separate politica e religione significava, dunque, accettare una pratica immorale e dannosa; significava affidare le regole della politica al caso e alla forza, rinunciare a qualsiasi idea di

³⁵⁷ M. Viglione, *La rivoluzione italiana. Storia critica del Risorgimento*, Roma 2001, p. 34.

³⁵⁸ M. Scioscioli, *Giuseppe Mazzini. I principi e la politica*, Napoli 1995, pp. 10-11.

regolamentazione della vita sociale”³⁵⁹. Religione e politica sono inscindibili: la religione è il principio educatore supremo e la politica è l’applicazione del principio religioso. La religione guida la politica e le sue vicende: una religione senza dogmi, simboli e gerarchie. Mazzini fu il Profeta di una religione laica, di coscienza, di libertà, di progresso e di responsabilità, una religione di Umanità. Mazzini presenta la politica come una sorte di religione civile: “la religione è uno strumento di lotta politica. La religione è un elemento indispensabile per al rivoluzione e la fede in Dio fondamento di qualsiasi convinzione politica”³⁶⁰. La religiosità assolve anche alla funzione educativa della libertà tramite la credenza in un Dio eterno e immortale³⁶¹.

Per Rosmini come per Gioberti “non vi è che la società politica, la società civile debba avere un fondamento morale; ma se Giuseppe Mazzini e i mazziniani ponevano questo fondamento nei princìpi filosofico-umanitari della giustizia, della fraternità, dell’uguaglianza, i primi si rifanno al patrimonio spirituale e intellettuale del cattolicesimo. La vera forza viva dell’Italia è la religione cattolica, e il cattolicesimo è la grande scuola degli italiani”³⁶².

Antonio Rosmini Serbati contesta ogni forma di relativismo e scetticismo, affermando il carattere assoluto della verità, ponendo a conoscenza il solo essere divino, contro ogni forma di assolutismo e onnipotenza del potere temporale del papato. Rosmini vuole la riforma ragionevole e temperata della religione; vuole rendere democratica la Chiesa, facendo sì che la gerarchia alta riceva la consacrazione delle elezioni popolari. La conseguenza è una Chiesa popolare: purificata nei costumi, riceverà dal popolo nuova forza e consacrazione. Il cattolicesimo liberale non intendeva separare lo Stato dalla religione cattolica ma lo Stato è nazione cattolica, è nazione non indifferente alla materia religiosa. Rosmini sosteneva la sua contrarietà alla religione cattolica come religione di Stato, così come proclamato nello Statuto Albertino, e il suo assenso all’Italia come nazione cattolica, permettendo a tutti di esercitare le leggi della propria religione³⁶³. Un cattolicesimo liberale che aveva una serie di requisiti: 1) un

³⁵⁹ *Ivi*, p. 93.

³⁶⁰ R. Sarti, *Giuseppe Mazzini. La politica come religione civile*, Roma-Bari 2005, p. 7.

³⁶¹ Cfr. B. Mediani, *Il pensiero e l’azione educatrice di Giuseppe Mazzini*, Como 1927. Cfr. B. King, *Mazzini*, Firenze 1926. Cfr. E. P. Lamanna, *Le idee sul problema religioso d’educazione negli scritti di Giuseppe Mazzini*, Firenze 1927.

³⁶² G. Mosca, *Grandi sfide del pensiero*, a cura di F. Magrano, Milano 2003, p. 182.

³⁶³ Cfr. A. Rosmini, *Scritti politici*, a cura di U. Muratore, Stresa (To) 1997, pp. 70-71.

cattolicesimo aperto e competitivo nei confronti della cultura moderna; 2) lo Stato nazionale dovesse essere circondato di valori cattolici.

Per Vincenzo Gioberti bisogna esaltare i valori cristiani per il primato della nazione italiana: tali valori saranno la guida dei popoli. L'obiettivo era suscitare nella coscienza del popolo italiano una fede e una forza spirituale atta a realizzare gli ideali politici da lui sostenuti. Identifica la religione con la civiltà³⁶⁴ e nel suo trattato *Del primato morale e civile degli Italiani* giunge alla conclusione che la Chiesa è l'asse su cui il benessere della vita umana si fonda. In questo afferma che l'idea della supremazia dell'Italia, apportata dalla restaurazione del papato come dominio morale, è fondata sulla religione sull'opinione pubblica; tale opera sarà la base teorica del neoguelfismo. La restaurazione non solo della religione in quanto tale, ma della religione cattolica come fulcro della civiltà e della filosofia ad essa connessa fu l'obiettivo perseguito da Gioberti. Il fallimento dei moti mazziniani del 1833, lo indusse a maturare un diverso programma politico, il neoguelfismo, mirante alla costituzione di una confederazione degli stati italiani con a capo il papa. Gioberti è convinto, come Mazzini, che l'Italia abbia una missione da portare a termine, ma, a differenza di quanto pensava quest'ultimo, Gioberti è convinto che questa missione sia di stampo religioso. L'ultima opera rilevante da lui pubblicata fu *Del rinnovamento civile d'Italia*, nella quale prese atto del fallimento dell'esperienza neoguelfa e del programma federalistico, auspicò la fine del potere temporale della Chiesa e riconobbe nel popolo il depositario della sovranità. Gioberti propugna "un cattolicesimo attivo, civile e conciliante con il mondo moderno; perciò egli è per la riforma cattolica, consistente in una più adeguata educazione del clero"³⁶⁵.

Niccolò Tommaseo si sente in missione per realizzare in pieno il messaggio divino in Terra: rifiutando ogni forma di laicismo, bisogna legare gli uomini ad un cristianesimo fondato sulla solidarietà sociale³⁶⁶.

³⁶⁴ Come Maritain, anche Gioberti ritiene che il cristianesimo è una religione che promuove civiltà "Il cristianesimo è civiltà e religione, mira alla terra e al cielo. Tutti i dogmi del cristianesimo sono bilaterali. Dicono al cielo e alla terra. Sono dettati di civiltà e di religione" (V. Gioberti, *I frammenti "Della riforma cattolica e "Della libertà cattolica"*, a cura di C Vasale, Padova 1977, p. 30).

³⁶⁵ G. Mosca, *Grandi sfide del pensiero*, a cura di F. Magrano, cit., p. 182.

³⁶⁶ In riferimento agli studiosi italiani non precisati con note si è fatto riferimento ai seguenti testi: Cfr. *Storia della Letteratura Italiana*, vol. 2, *Dante e il nuovo mondo letterario. La crisi del mondo comunale (1300-1380)*, a cura di G. Ferrosi, A. Cortellessa, I. Pantani, S. Tatti, Milano 2006; Cfr. *Storia della Letteratura Italiana*, vol. 11, *Leopardi e la letteratura del Risorgimento. Restaurazione e Risorgimento (1815-1861)*, a cura di G. Ferrosi, A. Cortellessa, I. Pantani, S.

Benedetto Croce fu il teorico della ‘religione della libertà’: “L’idea liberale è una nuova religione perché è una concezione della realtà e ha un’etica ad essa conforme. [...] Non ha bisogni di personificazioni, miti, leggende, dogmi, riti, propiziazioni, espiazioni, classi sacerdotali, paludamenti pontificali. [...] Non accetta di staccare l’uomo dal cittadino, l’individuo dalla società che lo forma e che esso forma. [...] Esorta all’amore della patria; infonde il senso del dovere; esige la ricerca della verità”³⁶⁷. Ancora afferma “è la religione che ti insegna ad avere una fede nella libertà paragonabile alla fede che ha il credente in Cristo e dunque è disposto, per la libertà, a sacrificarsi così come si sacrificarono i credenti. [...] Non si può essere cittadini senza una religione, ma deve essere la religione della libertà, se davvero c’è bisogno di un Dio allora che sia quello che nacque nelle repubbliche italiane del ‘400 e ‘500, che sia un Dio che insegna la libertà”³⁶⁸. La concezione liberale dimostrò la sua essenza religiosa con le sue proprie forme e istituzioni; non nacque per caso ma, anzi, dimostrò di poter convivere con altri credi. La religione crociana è una religione che non fuoriesce dal cristianesimo³⁶⁹ ma che lo presenta nei suoi aspetti più puri: “alla concezione per la quale il fine della vita è nella vita stessa, e il dovere nell’accrescimento ed innalzamento di questa vita, e il metodo nella libera iniziativa e nella inventiva individuale, il cattolicesimo oppone che, per contrario, il fine è in una vita oltremondana, alla quale la mondana è semplice preparazione, che si deve

Tatti, cit.; G. Petronio e V. Masiello, *La produzione letteraria in Italia. Storia Testi Contesti*, vol. 4, Firenze 1993.

³⁶⁷ B. Croce, *Storia di Europa nel secolo decimonono*, Bari 1932, pp. 22-23. Cfr. R. Buttiglione, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Casale Monferrato (AL) 1991, pp. 146-147. Precedentemente Bertrando Spaventa decretava una religione ideale della libertà, che coincideva con una filosofia della storia, intesa come liberazione dell’umanità (Cfr. E. Garin, *Filosofia e politica in Bertrando Spaventa*, Napoli 2008). Afferma Ratzinger che “La moderna idea di libertà è un legittimo prodotto dello spazio vitale cristiano” (J. Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Milano 1987, p. 154).

³⁶⁸ *Il comune sentire dei maestri di cittadinanza*, Primo seminario di studio, Ancona, 22-23 marzo 2006, *Lezioni magistrali di Maurizio Viroli*, Ancona 2006, p. 29.

³⁶⁹ Il cristianesimo come la più grande impresa che l’umanità abbia mai compiuta (Cfr. B. Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, in *Discorsi di varia filosofia*, Bari 1945, p. 11). Afferma Scalfari che il “perché non possiamo non dirci cristiani” rappresenta un lascito storico e storiografico dal quale traluce un’inconfondibile impronta laica poiché la coscienza laica assume nel suo sé gli eventi che hanno potentemente contribuito a trasformare la realtà (e il cristianesimo è stato ed è tra i più rilevanti) privilegiandone gli aspetti dinamicamente propulsivi e inserendoli nel quadro di una modernità umanistica che concilia la fede con il rispetto dell’altro e con la libera scelta individuale” (E. Scalfari, *Introduzione*, in *Dibattito sul laicismo*, cit., p. 15). Croce, nell’affermare che “il Dio cristiano è anche il nostro” (B. Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, in <<La Critica>>, 6, 1942, p. 297), non ammette una conversione al cristianesimo ma di come il pensiero laico avesse radici anche nel Cristianesimo. Secondo Lupi “Il problema di Croce, non era un’adesione ideologica al cristianesimo, ma il riconoscimento di ciò che il cristianesimo, nei fatti e nella storia del nostro paese, aveva costruito. Era la constatazione di un laico che guardava la realtà” (M. Lupi, *La forza del laico realista*, in <<la Repubblica>>, 28.06.2005).

adempiere con l'osservanza di ciò che un Dio che è nei cieli, per mezzo di un suo vicario in terra e della sua chiesa, comanda di credere e di fare"³⁷⁰. Dello stesso avviso Del Noce³⁷¹. La religione della libertà, pur rifiutando la religione clericale, cerca di proteggere, attraverso la religione, la libertà dei cittadini. Chabod, in riferimento alla frase crociana in cui 'non possiamo non essere cristiani' afferma che nessuno può sfuggire a questa sorte comune dello spirito europeo³⁷². La religione della libertà è una religione dell'umanità: non esistono persone onnipotenti e intermedie, dogmi e riti ma esiste la patria e il cittadino, la famiglia e la società. Tutto questo deve essere per l'uomo-cittadino la fonte di libertà come guida nel mondo. Per Croce la religione positiva viene superata dalla filosofia: "la religione partecipa all'attività conoscitiva; essa è filosofia teoretica in quanto include un'affermazione logica, presupponendo una verità universale"³⁷³. Orsini rivaluta la 'religione della libertà': "la necessità di assolutizzare quanto meno un principio, la libertà, ponendolo al di fuori della disponibilità individuale e sociale"³⁷⁴.

L'idea di un 'patriottismo costituzionale' non ha avuto esiti positivi durante i dibattiti dell'Assemblea Costituente per il declino dei valori della Resistenza, in concomitanza con il disinteressamento per le feste nazionali, le commemorazioni, eccetera³⁷⁵.

Il concetto di religione civile è guardato con una certa diffidenza dagli studiosi italiani, poiché non adatto a descrivere la situazione italiana.

Nella stessa Carta Costituzionale nessun riferimento viene fatto al nome di 'Dio', a parte il riconoscimento di cui all'art. 7 della stessa Carta in relazione ai Patti Lateranensi. Tuttavia nel vissuto quotidiano lo Stato viene visto come l'edificio dei cattolici³⁷⁶.

Nell'Assemblea costituente ampi furono i dibattiti sulla dimensione sacra della futura Costituzione.

³⁷⁰ *Letteratura e vita civile, I classici del pensiero italiano, Benedetto Croce, cit., pp. 971-972.*

³⁷¹ A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970, p. 249.

³⁷² Cfr. F. Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, Bari 1964, p. 162.

³⁷³ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari 1909, p. 305.

³⁷⁴ G. Orsini, *Relativismo, individualismo e tradizione occidentale*, in AA.VV., *Liberalismo, Cristianesimo e Laicità*, Milano 2005, p. 95.

³⁷⁵ Cfr. M. L. Sergio, *Confronto con la fede. Religione civile e identità cristiana nella cultura laica della Costituente*, cit., p. 102.

³⁷⁶ Cfr. G. E. Rusconi, *Una supplenza di religione civile in Italia*, in <<Rassegna Italiana di Sociologia>>, a. XL, n. 2, aprile-giugno 1999.

Questa idea di ‘Dio’ viene dibattuta nelle sedute della Prima Sottocommissione, che aveva il compito di elaborare i principi generali della nuova Costituzione nonché i diritti fondamentali delle libertà della persona umana. Infatti già nella seduta del 26.07.1946, il deputato Lombardi Giovanni, membro del partito socialista (in concomitanza con altri membri del suo partito e di quello comunista), esprimeva la sua contrarietà sui rapporti tra lo Stato Italiano e la Chiesa di Roma³⁷⁷. Rappresentava questa una posizione che sbarrava qualsiasi dialogo sui principi di natura ecclesiali da inserire nella futura Carta Costituzionale.

Ma il dibattito su ‘Dio’ come preambolo alla Costituzione stessa viene preceduta nelle sedute della prima Sottocommissione dal dibattito sulla assoluta negazione del regime fascista.

Palmiro Togliatti, deputato e *leaders* del partito comunista, nella seduta del 30.07.1946, riteneva che : “dopo oltre venti anni di fascismo, punto di partenza dovrebbe essere la negazione del regime fascista e la riaffermazione della riconquista della libertà dei cittadini”³⁷⁸.

Nella seduta del 09.09.1946 Giorgio La Pira, appartenente al gruppo democratico cristiano, partendo dalla contrarietà assoluta al regime fascista, sosteneva che “fosse importante consacrare, nella dichiarazione iniziale della Costituzione, la natura spirituale della persona umana, nella quale si legittimano i suoi diritti naturali imprescrittibili”³⁷⁹.

Da qui inizia il dibattito su ‘Dio’. La proposta La Pira fu la seguente: “Si proclama al cospetto di Dio e della comunità umana la dichiarazione seguente dei diritti dell’uomo”³⁸⁰. Ciò che propone il costituente La Pira è una Costituzione opposta totalmente allo stato fascista, considerato un regime che offendeva la coscienza cristiana. Per dare vita ad una Costituzione antifascista era dunque

³⁷⁷ Il costituente G. Lombardo chiedeva “formalmente che nella discussione sui diritti della persona si tenesse conto del presupposto che la Chiesa e lo Stato sono due parallele che non si incontreranno mai” (Atti dell’Assemblea Costituente, intervento dell’On.le G. Lombardi, seduta della Prima Sottocommissione del 26.07.1946, p. 03, <http://www.camera.it>).

³⁷⁸ Atti dell’Assemblea Costituente, intervento dell’On.le P. Togliatti, seduta della Prima Sottocommissione del 30.07.1946, p. 09, <http://www.camera.it>. Dello stesso avviso risulteranno i deputati Giuseppe Dossetti, democratico, e Concetto Marchesi, dei comunisti. Contrario ad un preambolo di diniego al regime fascista poiché la stessa Costituzione per intero deve essere formulata come negazione al regime stesso risulta essere Roberto Lucifero D’Aprigliano, appartenente al gruppo liberale (Cfr. *Ivi*, interventi degli On.li G. Rossetti, C. Marchesi e R. Lucifero, pp. 09-11).

³⁷⁹ Atti dell’Assemblea Costituente, intervento dell’On.le G. La Pira, seduta della Prima Sottocommissione del 09.09.1946, p. 14, <http://www.camera.it>.

³⁸⁰ *Ivi* p. 16.

indispensabile la dichiarazione dei diritti dell'uomo, affermando preliminarmente e solennemente la radice spirituale e religiosa dell'uomo. La solennità di Dio rappresenta e garantisce la non mutabilità di una serie notevole dei diritti dell'uomo: l'utilità del preambolo è far sì che l'Italia riprendesse il posto che le spettasse all'interno della 'civiltà cristiana', dove il fascismo l'aveva allontanata.

Le obiezioni più forti provenivano dal mondo comunista.

Marchesi si dimostra contrario perché "si ritorna allo Stato chiesa o allo Stato pagano o protestante o quacquero, ad uno Stato insomma che contiene in sé o tende a contenere in sé fattori religiosi o civili"³⁸¹.

Togliatti associandosi a quanto sostenuto da Marchesi, affermò altresì che: "il testo costituzionale proposto dall'onorevole La Pira pecchi di quello che chiamerebbe un eccesso di ideologia. La Costituzione, infatti, viene legata ad una particolare ideologia, che ha un carattere non soltanto filosofico ma anche religioso, ciò che comporta il rischio di creare una scissione nel corpo della Nazione"³⁸²

Lombardi Giovanni, aderendo pienamente alle osservazioni degli Onorevoli Marchesi e Togliatti, riafferma il principio di "bandire ogni ideologia da una Costituzione che deve rivolgersi a persone di diversi sentimenti o di diversi pareri politici, religiosi o scientifici [...]. I diritti non sono venuti dall'alto, ma sono stati strappati dalle rivoluzioni, dalle guerre e dal sangue versato dagli uomini"³⁸³.

L'intero dibattito si trasferì nell'Assemblea plenaria.

La Pira propose 'in nome di Dio il popolo si dà la costituzione', affermando che "non è una professione di fede specifica, in Dio tutti possiamo convenire: i mazziniani per la loro formula Dio e Popolo; i liberali perché c'è anche un neoliberismo che accetta questo punto, e c'è anche nel marxismo una corrente notevole, la quale disancora il materialismo dialettico da quello storico"³⁸⁴. Lo stesso nella seduta dell'11.03.1947 sosteneva che "è necessaria una costituzione cristiana perchè Dio esiste e, perciò, vi sono delle acquisizioni di ordine naturale, le quali sono dovute al cristianesimo, che ha doppia funzione: una funzione

³⁸¹ *Ivi*, intervento dell'On.le C. Marchesi, p. 16.

³⁸² *Ivi*, intervento dell'On.le P. Togliatti, p. 16.

³⁸³ *Ivi*, intervento dell'On.le G. Lombardi, p. 18.

³⁸⁴ *Ivi*, intervento dell'On.le G. La Pira, seduta dell'Assemblea Plenaria del 22.12.1947, p. 3577, [http: www.camera.it](http://www.camera.it). Della stessa posizione Filippo Guerrieri, appartenente al gruppo democratico cristiano, il quale afferma che "senza Dio non si costruisce !" (*Ivi*, intervento dell'On.le F. Guerrieri, p. 3581). Cfr. S. Rodotà, *L'offensiva religiosa nel laico Occidente*, in *Dibattito sul laicismo*, p. 23.

rivelatrice dell'ordine della grazia soprannaturale, una funzione rivelatrice dell'ordine della natura. Quindi, il vangelo ci rivela l'uomo nella grazia, ed è anche l'uomo quale è nella sua natura. È per questo che la casa costruita secondo il principio cristiano, è una casa fatta per tutti gli uomini di buona volontà, credenti o non credenti, perché è fatta per l'uomo"³⁸⁵. L'indicazione di La Pira, per Vittorio Possenti, andava appoggiata perché era una "scelta in cui avrebbero potuto riconoscersi sia i cristiani, sia coloro che si rivolgono ad un essere supremo cercato dalla ragione e intravisto dalla religione naturale"³⁸⁶. Nella stessa seduta del marzo 1947 il Togliatti manifestava il suo stupore: "Questa è veramente una delle proposte che hanno suscitato in me i maggiori dubbi, perché effettivamente Dio votato a maggioranza in una Assemblea politica ed approvato con 20 e con 50 o anche con 200 voti di maggioranza non lo capisco"³⁸⁷. Il deputato liberale Benedetto Croce, manifestando la sua contrarietà all'inclusione dei Patti Lateranensi nella Costituzione, perché errore logico e scandalo giuridico, conclude il suo intervento, nella seduta dell'11.03.1947, con le seguenti parole: "*Veni, creator spiritus, Mentis quorum visita; Accende lumen sensibus, Infonde amorem cordibus!*"³⁸⁸. Roberto Lucifero D'Aprigliano, nella seduta del giorno successivo, affermò: "Dio non rappresenta niente di nuovo, non ha bisogno di voti. Dio c'è, e quello che c'è non si vota. Non è di questa o di quella Religione, e di tutti gli uomini, è Ente supremo, Spirito superiore che anima l'umanità. Non può essere dimenticato nella legge fondamentale che deve regolare la vita del nostro Paese"³⁸⁹.

Della stessa posizione il deputato Coppa, dell'unione nazionale e Nitti, dell'unione democratica nazionale³⁹⁰.

³⁸⁵ *Ivi*, intervento dell'On.le G. La Pira, seduta dell'Assemblea Plenaria del 11.03.1947, p. 1990.

³⁸⁶ V. Possenti, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Genova 1991, p. 266.

³⁸⁷ Atti dell'Assemblea Costituente, intervento dell'On.le P. Togliatti, seduta dell'Assemblea Plenaria del 11.03.1947, p. 1999, <http://www.camera.it>.

³⁸⁸ *Ivi*, intervento dell'On.le B. Croce, p. 2008. È l'affermazione della cosiddetta 'religione della libertà'.

³⁸⁹ *Ivi*, intervento dell'On.le R. Lucifero D'Aprigliano, seduta dell'Assemblea Plenaria del 12.03.1947, p. 2009.

³⁹⁰ Coppa ritenendo opportuno ritirare l'emendamento La Pira, sostiene l'idea che "una costituzione è nella vita civile di un popolo e che, quest'ultimo, avrebbe il diritto di vedere la sua costituzione in base ai valori religiosi maggiormente da loro professati così come il popolo irlandese ha fatto invocando la Santissima Trinità" (*Ivi*, intervento dell'On.le E. Coppa, p. 3580.). Dello stesso avviso Nitti che ricordando l'abitudine di tutti i deputati inglesi di recarsi nella cappella di Westminster alla fine dei lavori legislativi per pregare, non è strana la proposta La Pira ma è strano il momento di sottoposizione al voto perché c'è una divisione profonda: "perché ci

Tale proposta trovò gli ostacoli dei membri del partito comunista a cominciare dal Togliatti e dal Marchesi, il quale sostenne: “ho sempre respinto nella mia coscienza l’ipotesi atea, che Dio sia una ideologia di classe. Dio è nel mistero del mondo e delle anime umane. È nella luce della rivelazione per chi crede; nell’inconoscibile e nell’ignoto per chi non è stato toccato da questo lume di grazia. Questo supremo mistero dell’universo non può essere risolto in un articolo della Costituzione, in un articolo di Costituzione, che riguarda tutti i cittadini, quelli che credono, quelli che non credono, quelli che crederanno. Qui nessuno può dire di essere contro Dio (affermazione anche del Togliatti) perché non sarebbe un bestemmiatore, sarebbe uno stolto”³⁹¹.

Piero Calamandrei, deputato autonomista, pensava e desiderava una Costituzione ispirata alla memoria dei ‘Morti per la libertà’. Dinanzi agli orrori della guerra, Calamandrei propone di ricercare nel giusnaturalismo una vera e propria ‘religione della persona’. Al tempo stesso risulta contrario ad una grande rappresentazione di Dio ma d’accordo ad un richiamo allo Spirito: “Vi è nella nostra coscienza la sensazione di aver partecipato in questa opera a una ispirazione solenne e sacra. E sarebbe stato opportuno e confortante esprimere anche in una sola frase questa nostra coscienza, che nella nostra Costituzione c’è qualcosa che va al di là delle nostre persone, un’idea che ci ricollega al passato e all’avvenire, un’idea religiosa, perché tutto è religione quello che dimostra la transitorietà dell’uomo ma la perpetuità dei suoi ideali [...] Io avevo pensato di proporvi che questa invocazione allo Spirito e all’eternità fosse consacrato in un richiamo sul quale credo che tutti noi ci saremmo trovati concordi; in un richiamo cioè ai nostri Morti, a coloro che si sono sacrificati, affinché la grande idea per la quale hanno dato la vita si potesse praticamente trasfondere in questa nostra Costituzione che assicura la libertà e la Repubblica. [...] Io avevo in animo di proporre che la nostra Costituzione incominciasse con queste parole: ‘Il popolo italiano consacra alla memoria dei fratelli caduti per restituire all’Italia libertà e onore la presente Costituzione’”³⁹². Il suggerimento esposto dal Calamandrei

dovremmo dividere sul nome di Dio? Il nome di Dio è troppo grande e le nostre contese sono troppe piccole” (*Ivi*, intervento dell’On.le F. S. Nitti, p. 3581).

³⁹¹ *Ivi*, intervento dell’On.le C. Marchesi, p. 3579.

³⁹² *Ivi*, intervento dell’On.le P. Calamandrei, p. 3579. Calamandrei propone una ‘religione della persona’ al fine di prevenire gli orrori causati dalle guerre mondiali, una vera e propria forma di religione civile, ma con l’obiettivo di dare appoggio alla proposta di La Pira. Si avvicina alla proposta avanzata da Arturo Carlo Jemolo di una politica orientata eticamente (Cfr. A. C. Jemolo, *Che cos’è la Costituzione?*, Roma 1996, p. 62).

dimostra come la Costituzione dovesse avere un Preambolo che ricordasse coloro i quali, con il proprio sacrificio, hanno permesso la liberazione dell'Italia dal regime fascista. Infatti la Resistenza “ebbe carattere religioso perché religione è serietà della vita, impegno per i valori morali, coerenza tra il pensiero e l'azione”³⁹³.

A giudizio di Pavone le proposte di La Pira e di Calamandrei, per un maggiore successo, andavano unificate³⁹⁴

Il Presidente della Commissione per la Costituzione Meuccio Ruini, appartenente al gruppo misto, ritenne che la Costituzione nasceva dopo un momento tragico per il nostro Paese: “Dopo la disfatta, dopo l'onta di un regime funesto, dobbiamo cercare di costruire qualcosa di saldo e di durevole. Questa Carta che stiamo per darci è, essa stessa, un inno di speranza e di fede”³⁹⁵. Alcide De Gasperi, in qualità di presidente del Consiglio, parlò nella seduta del 22.12.1947 tornando sul carattere sacro della Carta: “A distanza di cento anni, mi giunge all'orecchio come l'eco del programma mazziniano, che suonava: ‘La Costituente nazionale, raccolta a Roma, metropoli e città sacra della Nazione, dirà all'Italia e all'Europa il pensiero del popolo e Dio benedirà il suo lavoro’. Valga tale auspicio anche per questa Assemblea del nuovo Risorgimento; il soffio della nostra civiltà cristiana passi su questa nostra faticosa opera, debole perché umana, ma grande nelle sue aspirazioni ideali, e consacri nel cuore del popolo questa legge fondamentale di fraternità e di giustizia, sicché l'Europa e il mondo riconoscano nell'Italia nuova, nella nuova Repubblica, assisa sulla libertà e sulla democrazia, la degna erede e continuatrice della sua civiltà millenaria e universale”³⁹⁶.

La vera sintesi del valore laico della nuova Carta Costituzionale la pose il deputato Vittorio Emanuele Orlando, del gruppo misto: “La Costituzione ha avuto la sua consacrazione laica. Essa è al di sopra delle sue discussioni. Noi dobbiamo ad essa obbedienza assoluta, perché io non so concepire nessuna democrazia e

³⁹³ P. Calamandrei, *Passato e avvenire della Resistenza*, Milano 1954 ristampato in *Scritti e discorsi politici*, a cura di N. Bobbio, vol. I, *Storia di dodici anni*, Firenze 1966, p. 50.

³⁹⁴ Cfr. C. Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella resistenza*, Torino 1991, p. 434.

³⁹⁵ Atti dell'Assemblea Costituente, intervento dell'On.le M. Ruini, seduta dell'Assemblea Plenaria del 22.12.1947, p. 3591, <http://www.camera.it>.

³⁹⁶ *Ivi*, intervento dell'On.le A. De Gasperi, p. 3598.

nessuna libertà se non sottoforma di obbedienza alle leggi, che un popolo libero si è dato”³⁹⁷.

Per evitare spaccature e salvaguardare l’unità, l’Assemblea decise di non mettere a votazione alcun riferimento a ‘Dio’.

Le opposte culture politiche presenti nell’Assemblea costituente hanno determinato il venir meno di un qualsiasi riferimento ad una sacralità della Costituzione stessa. È giusto che lo Stato non si dia una religione ufficiale, altrimenti quest’ultima andava difesa, pressando le coscienze dei singoli che la professassero. Dinanzi ad un’era globalizzata, ognuno deve essere libero di professare il proprio credo religioso: tutto ciò che è religioso è fuori dall’azione dello Stato.

Lo Stato può costruirsi attorno agli orientamenti religiosi ma da essi non deve farsi influenzare.

La creazione di una Carta laica ha permesso che lo Stato avesse sì il compito di rimuovere gli ostacoli che impedissero la fiducia nel sentimento religioso ma non ha consentito il suo dominio evitando così che la religione si poggiasse sopra l’autorità statale.

2.11 LA RELIGIONE CIVILE DEGLI ITALIANI: UNA NUOVA INTERPRETAZIONE DELLE RECENTI VICENDE STORICHE

Con l’avvento della democrazia, pur riconoscendo nel proprio testo costituzionale i Patti Lateranensi, la nostra è una repubblica laica. Tuttavia la Chiesa ha assolto il ruolo primario di evitare l’ascesa al potere dei comunisti, pericolosi per la democrazia e per la stessa religione.

Il padre fondatore del partito popolare italiano, Don Luigi Sturzo, professava una forma di religione civile italiana in quanto la religione realizza “l’autentica testimonianza al Cristo”³⁹⁸. Per il sacerdote “il soprannaturale non è solo un fatto storico e sociologico, diventa un elemento vitale della stessa società

³⁹⁷ *Ivi*, intervento dell’On.le V. E. Orlando, p. 3600.

³⁹⁸ L. Sturzo e G. Spataro, *Problemi spirituali del nostro tempo*, Soveria Mannelli (Cz) 2005, p. 211.

e come tale investe tutte le attività individuali e sociali”³⁹⁹. Infatti ponendo al centro dello Stato il cristianesimo, che non determina una divinizzazione di esso, “immette nella società politica una luce nuova di pensiero, una forza nuova di vita in ordine alla perfezione della persona umana che spinge e agevola lo sviluppo e il progresso della stessa vita civile”⁴⁰⁰.

Durante la fase di governo della Prima repubblica da parte del partito della Democrazia Cristiana, ma anche durante la fase di disintegrazione, nei discorsi politici pubblici si evita ogni forma di linguaggio dogmatico-religioso, ossia Dio, per invece usare linguaggi che fanno riferimento al Papa e alle sue encicliche e documenti⁴⁰¹. Ma è proprio il Capo della gerarchia ecclesiastica ad intervenire pubblicamente nella vita politica del Paese: si pensi ad esempio durante il rapimento di Aldo Moro, presidente della Democrazia Cristiana, Paolo VI⁴⁰² e la sua implorazione per la liberazione e alla presenza ai funerali di Stato⁴⁰³. Paolo VI entrò nei fatti drammatici dell’Italia degli ‘anni di piombo’ “con accorati appelli e

³⁹⁹ R. Calligaris, *Politica e Morale nell’opera di Don Luigi Sturzo*, Roma 1998, p. 266.

⁴⁰⁰ *Ivi*, p. 230.

⁴⁰¹ Cfr. G. E. Rusconi, *Non abusare di Dio. Per un’etica laica*, Milano 2007, p. 44.

⁴⁰² L’Italia è la patria del cristianesimo e sede papale. Da qui, dal nostro Paese che parte l’offensiva della Chiesa affinché venga ripensato ed attualizzato il ruolo della religione come risorsa sociale e politica, fonte di ogni diritto e di ogni bene. Chi non ricorda l’accorato messaggio tramite radio del Sommo Pontefice Pio XII (altro esempio di religione civile addirittura mondiale) nel novembre del 1956 sugli eventi che turbano il mondo: “Dio! Dio ! Dio! Risuoni questo insellabile nome, fonte di ogni diritto, giustizia e libertà, nei parlamenti e nelle piazze, nelle case e nelle officine, sulle labbra degli intellettuali e dei lavoratori, sulla stampa e alla radio. Il nome di Dio, come sinonimo di pace e di libertà vi scuota dal torpore, vi separi da ogni complicità coi tiranni e coi fautori di guerre, v’illumini la coscienza e rafforzi la volontà nell’opera di ricostruzione. In nome della religione, della civiltà e del retto sentimento umano: basta con le illegali e brutali repressioni, coi i propositi di guerra, con le egemonie tra Potenze, cose tutte che tramutano la vita terrena in un abisso di ansie e di terrori” (Pio XII, Radiomessaggio, “*Allo strazio del Nostro cuore*” *sugli odierni luttuosissimi eventi che turbano il mondo*, [A tutti i popoli e ai governanti delle nazioni]), 10 novembre 1956, <http://www.vatican.va/>.

⁴⁰³ La presenza del pontefice ai funerali di Stato e la sua invocazione a Dio per non averlo ascoltato a giudizio di Scoppola “sono insieme il segno di un’appassionata presenza della Chiesa romana nelle vicende politiche italiane e il richiamo ad una nuova e più alta responsabilità in capo ai credenti impegnati in politica” (P. Scoppola, *La democrazia dei cristiani. Il cattolicesimo politico nell’Italia unita*, Intervista a cura di G. Tognon, cit., p. 54). La stessa Chiesa «rimane interlocutore storico necessario. Oggi spesso si dimentica che lo è stato anche, in vari modi, nelle vicende del nostro Risorgimento e perfino negli accesi contrasti che seguirono» (P. Craveri, *Liberalismo e cattolicesimo di fronte alle sfide che investirono l’Europa di oggi*, in AA.VV., *Liberalismo, Cristianesimo e Laicità.*, cit., p. 48). Ai funerali di Stato dei caduti di Nassiriya del 12 novembre 2003 il cardinale Ruini pronuncia un’omelia nel quale esplicitamente approva la scelta italiana della missione di pace in Iraq: “Con questa messa ci rivoliamo a Dio nostro creatore e padre, onnipotente e ricco di misericordia, e gli affidiamo uno per uno questi nostri morti e le loro famiglie, ciascuno dei feriti, tutti gli italiani, militari e civili, che sono in Iraq e in altri Paesi per compiere una grande e nobile missione, e con loro questa nostra amata patria, la pace nel mondo e il rispetto per la vita umana” (<http://www.repubblica.it/2003/k/sezioni/cronaca/nassiriya/omelia/omelia.html>, 18 novembre 2003).

preghiere che hanno toccato nell'intimo la sensibilità umana di tanti"⁴⁰⁴. Durante il rapimento di Moro il pontefice scrive l'appello diretto, personale e autografo: "Io scrivo a voi, uomini delle Brigate Rosse: restituite alla libertà, alla sua famiglia, alla vita civile l'onorevole Aldo Moro. [...] Vi prego, in ginocchio, liberate l'onorevole Aldo Moro, semplicemente, senza condizioni..."⁴⁰⁵. Ha rappresentato in quel periodo l'unica apertura manifestata di trattare nei confronti del gruppo brigatista. È certamente un appello umanitario ma è soprattutto una grande pagina cristiana, di speranze e di credenza. Dirà, dopo il delitto, che quest'ultimo "è una macchia di sangue che disonora il nostro paese"⁴⁰⁶. Rappresenta questo episodio il principale esempio del fenomeno di religione civile in Italia⁴⁰⁷. Questo fenomeno ha avuto seguito nel corso dei decenni successivi. Negli anni novanta, ad esempio, è conosciuta la presa di posizione dei vescovi italiani contro ogni forma di secessione rappresentata dal partito della Lega Nord. Ma ancora il fenomeno del volontariato e della solidarietà nell'accoglienza degli immigranti. Sono tutti questi esempi dell'intreccio tra la

⁴⁰⁴ G. E. Rusconi, <<Religione civile e identità italiana>>, in <<Religione degli italiani>>, cit., p. 835. Si possono avere due significati di religione civile: il primo "religione civile come insieme di credenze pubblicamente dichiarate che si richiamano ad una entità trascendente, ad un Dio non confessionale (o pluriconfessionale), esso diventa il punto di riferimento in lessici, simboli, riti che contengono esplicite citazioni delle religioni tradizionali (innanzitutto bibliche), usate come rafforzativo dell'identità politica" (*Ivi*, pp. 832-833); il secondo, "versione secolarizzata della religione civile, intesa come affermazione di un legame tra i cittadini che attinge ai valori del repubblicanesimo laico, a prescindere da ogni contenuto religioso, anzi in latente polemica con esso" (*Ivi*, p. 833). Nessuna di queste due versioni si è sviluppata in Italia, dipesa dalla questione della separazione tra Chiesa e Stato nell'Ottocento e che solo nel periodo fascista si è avuta la conciliazione: un riconoscimento del cattolicesimo di religione dello Stato in un periodo in cui si rafforzava l'egemonia di Mussolini sino a creare lo Stato autoritario (Cfr. G. Andreotti, *A ogni morte di Papa. I Papi che ho conosciuto*, Milano 1980, pp. 132-137). In occasione della visita di Giovanni Leone, Presidente della Repubblica Italiana, nel settembre 1972, Paolo VI affermò che la Santa Sede vuole fondare la sua fiducia di sempre migliori, più cordiali e più positivi rapporti con l'Italia, sui sentimenti cattolici del suo popolo, sull'impegno dei suoi governanti nel rispondere alle legittime attese dei cittadini, sul rispetto della libertà e dei diritti che la Costituzione dello Stato solennemente ed ampiamente assicura una solida struttura morale, quale particolarmente può offrire la religione cristiana (Cfr. F. Traniello, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Bologna 2007, p. 9). Obiettivo di Paolo VI non era la creazione di una nazione cattolica, ma una cattolicità nazionale, di una Chiesa unita ed omogenea e, soprattutto, pastoralmente attiva. Montini, arcivescovo di Milano, sosteneva che l'Italia è sì un Paese cattolico perché la grande maggioranza dei suoi abitanti riceve il battesimo, ma non si riflette abbastanza perché non vivono in conformità alla dignità e all'impegno morale che il battesimo porta con sé (Cfr. A. Riccardi, *La nazione cattolica*, in A. Giovagnoli (a cura di), *Interpretazioni della Repubblica*, Bologna 1988, p. 47).

⁴⁰⁵ AA.VV., *I giorni di Moro*, Milano 2007, p. 90. Cfr. AA.VV., *Aldo Moro. Lettere 16 Marzo – 9 Maggio 1978*, Bergantino (RO), p. 55.

⁴⁰⁶ *Ivi*, p. 134.

⁴⁰⁷ Consideriamo la figura di Giovanni Paolo II. Al di là del suo pontificato, che ha lasciato una traccia indelebile nella storia mondiale, la sua morte ha suscitato una profonda emozione, coinvolgendo "imponenti manifestazioni popolari di affetto e di preghiera" (P. Scoppola, *L'eredità di un Papa unico*, in <<la Repubblica>>, 4 aprile 2005, p. 26).

cultura politica, religiosa e civile. È, come la chiama Rusconi, “religione dei diritti, una nuova variante della religione civile”⁴⁰⁸. In Italia, ma anche altrove, oggi più che mai esiste una figura pubblica e politica della Chiesa e del suo capo gerarchico: “La Chiesa italiana non si accontenta di esprimere la società civile, bensì vuole guidarla. [...] La Chiesa non si limita cioè a indicare linee di comportamento morale ma offre un insieme di credenze religiose su cui fondare valori civici più generali: un *ethos comune*”⁴⁰⁹. Una vera e propria religione civile o meglio religione degli italiani “poco esigente sul piano teologico ma ben individuabile nel ritualismo e nel simbolismo tradizionale, nello spazio pubblico, con una esibita deferenza verso l’autorità ecclesiastica e con una sempre più esplicita funzione di identificazione nazionale. Insomma, una variante nostrana di religione civile”⁴¹⁰. Scrive Garelli: “Il successo di eventi come il Giubileo del 2000, le Giornate mondiali della gioventù, le battaglie a difesa della vita umana e dei valori dei cattolici, il grande sviluppo dei movimenti ecclesiali, ma anche le continue prese di posizione di esponenti delle istituzioni ecclesiastiche sono tutti aspetti di una rinnovata e potente riproposizione di un certo tipo di cattolicesimo sulla scena pubblica italiana, dopo quasi un decennio passato a elaborare il lutto della fine della Dc, che rappresentava – pur con tutti i suoi limiti – l’unità politica dei cattolici e la sponda privilegiata della Chiesa nell’agone politico nostrano”⁴¹¹. Qualsiasi siano le varianti relativamente alle religioni civili, in Italia non si è avuto un totale radicamento. Le ragioni sono diverse: 1) iniziale fallimento dei cattolici in politica; 2) riconoscimento per il cattolicesimo di religione dello Stato

⁴⁰⁸ G. E. Rusconi, <<Religione civile e identità italiana>>, in <<Religione degli italiani>>, cit., p. 837. La Chiesa vuole essere protagonista della società civile guidandola. Si verifica così in Italia una forma di religione civile, definita ‘religione degli italiani’ dal Rusconi, che si ritrova nel simbolismo tradizionale e che ha una funzione di identificazione nazionale (*Ibidem*). Cfr. I. Diamanti, *Ha senso ancora discutere di nazione*, in <<Rassegna italiana di sociologia>>, a XL, n. 2, aprile-giugno 1999, pp. 293-294.

⁴⁰⁹ G. E. Rusconi, *Non abusare di Dio. Per un’etica laica*, cit., p. 38.

⁴¹⁰ *Ivi*, p. 38. Nesti descrive la religione civile degli italiani come risorsa culturale (Cfr. A. Nesti, *Quale la religione degli italiani? Religioni civili, mondo cattolico, ateismo devoto, fede, laicità*, Firenze 2006).

⁴¹¹ F. Garelli, *Fede, Potere e Identità*, in <<MicroMega>>, 5, 2008, p. 39. Si verifica una nuova versione della religione civile, che Garelli definisce di ‘piazza’: si considera per tutti “i funerali di Giovanni Paolo II. [...] Roma bloccata dai pellegrini giunti per dare l’ultimo saluto al papa resterà negli annali, come fatto, ma anche come spettatore mediatico” (*Ivi*, p. 41). Tartaglia la definisce ‘religione del cuore’, come religione di purificazione (Cfr. F. Tartaglia, *La religione del cuore*, Milano 2008, *passim*). Nel giugno del 1979, alla prima visita ufficiale in Polonia da Pontefice, i giovani, appena pronuncia le prime parole Giovanni Paolo II, alzano le croci che avevano in mano verso il cielo (Cfr. S. Dziwisz, *Una vita con Karol*, Conversazione con G. F. Svidercoschi, Milano 2007, p. 9). Ha rappresentato un risvolto politico in quanto da lì a poco qualcosa sarebbe successo per abbattere il regime comunista, una vera e propria rivoluzione popolare, civile e religiosa al tempo stesso.

durante il periodo fascista⁴¹². Pur al governo con il partito di ispirazione cattolica la Chiesa inizialmente ha assunto un atteggiamento, dopo la seconda guerra mondiale e la decadenza del fascismo, secondario, di separato in caso. Solo successivamente ha assunto “un nuovo ruolo davanti all’effettivo dispiegarsi della sempre annunciata fine delle ideologie, all’indebolimento di tutte le culture politiche e delle organizzazioni partitiche tradizionali e dinanzi alla domanda di orientamento che viene da una società impegnata a fare i conti con questioni complesse e inattese (‘bioetica’ è il termine che sintetizza tutta questa problematica)”⁴¹³. Rusconi appunto vede in Italia l’affermazione di una ‘surrogatorietà o supplenza di religione civile’: “la disgregazione del sistema democratico si rivela un’inattesa *chance* per la Chiesa e per il mondo cattolico, che in questa particolare congiuntura legge la possibilità che il cattolicesimo italiano svolga per il paese una funzione surrogatoria di religione civile”⁴¹⁴. La Chiesa italiana “entra a pieno nel confronto culturale indotto nel paese dalla modernità avanzata che richiede una ridefinizione delle regole del gioco e dei criteri di convivenza in settori cruciali della vita pubblica”⁴¹⁵. Bellah individua in Italia ben cinque religioni: liberalismo, cattolicesimo, socialismo, attivismo e precristiana o subcristiana. Ciò dipende dal fatto che la nostra nazione non sente il senso comune tutta quella serie di valori che durante le guerre e successivamente nella formazione della Repubblica era sinonimo di condivisione. Le religioni sono

⁴¹² Cfr. Ivi, p. 41. Cfr. N. Tranfaglia, *Un Paese incompiuto*, in <<la Repubblica>>, 31 maggio 1996, p. 38.

⁴¹³ Ivi, p. 43.

⁴¹⁴ *Ibidem*. La Chiesa ha permesso al partito della D.C. “l’espressione democratica alle masse contadine e ai ceti medi italiani, profondamente segnati dall’eredità del ventennio fascista. [...] Il capolavoro della Chiesa italiana è stato forse proprio quello di aver ritrovato, in sintonia con il sentimento popolare, le proprie ragioni profonde, evangeliche, pastoralmente illuminate e concrete di presenza nella società italiana. La Chiesa non ha accettato lo scontro ma in qualche misura lo ha superato ed ha offerto il presupposto su cui costruire anche il successo politico dei cattolici. [...] Il vero ruolo della chiesa presente nel profondo della società è stato quello della salvaguardia dell’umanità, degli spazi della convivenza, delle ragioni della pietà, della moderazione dinnanzi all’odio o alle pur legittime tentazioni di farsi giustizia da soli, di vendicare il troppo male subito. [...] Bisogna anche ricordare che subito dopo la fine del ’42, quando la sconfitta di Rimmel in Africa e la grande resistenza russa nella battaglia di Stalingrado segnarono l’inizio della fine delle potenze dell’Asse, la chiesa aveva tentato di trattare con gli Alleati l’uscita dell’Italia dalla guerra, per cercare di salvare il salvabile. E ancora: più rapidamente di qualsiasi forza politica e di ogni potenza straniera la Chiesa ha immediatamente compreso che con la caduta del regime si stava mettendo a repentaglio l’unità del paese e si è adoperata sul piano morale per salvaguardarla” (P. Scoppola, *La democrazia dei cristiani. Il cattolicesimo politico nell’Italia unita*, Intervista a cura di G. Tognon, cit., pp. 70, 87-88). Ancora Papa Pacelli “colma il vuoto creato dal crollo del mito del duce e dalla latitanza della monarchia, che dopo l’8 settembre fugge al Sud lasciando il paese nel caos” (Ivi, p. 86). Prima di lui Pio XI condannò le leggi razziali e “invitò a non associarsi alle manifestazioni di accoglienza del Führer della Germania, ospite a Roma” (G. Andreotti, *A ogni morte di Papa. I Papi che ho conosciuto*, cit., p. 21).

⁴¹⁵ F. Garelli, *L’Italia cattolica nell’epoca del pluralismo*, Bologna 2006, p. 17.

tra loro in contrasto e solo quella precristiana o subcristiana, di tipo emozionale-familiare, è in grado di esprimere quei valori che costituiscono la religione civile⁴¹⁶.

Di recente e famoso è il caso del richiamo del Santo Padre Benedetto XVI agli amministratori di Roma: anche questo potrebbe rappresentare un caso di religione civile nel senso di una vera e propria intromissione della Santa Sede negli affari civili. Raffigurerebbe una proiezione della politica in direzione del sacro⁴¹⁷.

Oggi assistiamo ad un'alternanza tra centro-destra e centro-sinistra al governo del Paese. Qualsiasi sia il colore politico al potere grande simbiosi vi è con la gerarchia ecclesiastica su alcuni punti, quale scuola e famiglia. Oggi si lotta per inserire il simbolo del Crocifisso all'interno delle aule scolastiche: la croce come segno di unità nazionale. Ma è anche segno per il riconoscimento pubblico del cristianesimo e del patrimonio di dignità umana, di cui lo Stato ha bisogno. Lo Stato senza il segno del crocifisso è uno Stato che ha paura delle confessioni e che rimane senza fondamenti. Così come la delegazione italiana, insieme a quella spagnola (prima dell'era Zapatero), polacca e irlandese, isolandosi rispetto ad altri Paesi, ha sostenuto apertamente la menzione nella nuova Costituzione Europea delle radici cristiane dell'Europa: una posizione non accolta con ampia delusione delle autorità ecclesiastiche⁴¹⁸. Secondo Benedetto XVI "la Croce ci parla di un Dio che si fa uomo e muore per l'uomo, che ama l'uomo e perdona. E questa è già una visione di Dio che esclude il terrorismo e le guerre di religione in nome di Dio"⁴¹⁹. Secondo Scoppola "il crocifisso è simbolo eminentemente cristiano, è il simbolo della condivisione da parte di un Dio fatto uomo della condizione umana, con le sue sofferenze, con i suoi limiti, fino a quel limite estremo che è la morte, ed è simbolo di riscatto. Il non credente, il laico può non solo riconoscere nella

⁴¹⁶ Cfr. R. N. Bellah, *Le cinque religioni dell'Italia moderna*, in F. L. Cavazza e S. R. Graubard, *Il caso italiano*, Milano 1974, p. 446.

⁴¹⁷ Benedetto XVI accusava la città di Roma di vivere un degrado gravissimo: "Un evento tragico come l'omicidio di Giovanna Reggiani, ha posto bruscamente i cittadini di fronte al problema non solo della sicurezza, ma anche del gravissimo degrado di alcune aree di Roma". Da molti è considerata una vera e propria scomunica all'amministrazione Veltroni. Cfr. M. Politi, *Critiche a Roma*, in <<la Repubblica>>, 12 gennaio 2008, p. 8. Cfr. G. Vitale, *E la telefonata dalla segreteria di Stato alla fine chiude l'incidente col sindaco*, in <<la Repubblica>>, 12 gennaio 2008, p. 8.

⁴¹⁸ Sostiene Eco che l'eliminazione dei simboli religiosi, a cominciare dal crocifisso, non rappresenta una perdita di vitalità per la religione stessa (Cfr. U. Eco, *Essere laici in un mondo multiculturale*, in *Dibattito sul Laicismo*, cit., pp. 128-129).

⁴¹⁹ M. Politi, *Intervista a Papa Benedetto XVI, allora Cardinale*, in *Dibattito sul Laicismo*, cit., p. 168.

croce il segno di una civiltà e di una storia che è anche la sua, ma può condividere i valori che essa implica di solidarietà, di speranza e di liberazione. Il fattore religioso torna dunque, anche se in forme improprie, ad essere concepito come elemento d'identità nazionale e come segno di contrapposizione"⁴²⁰.

Vengono proposte diverse posizioni sull'esposizione del crocifisso⁴²¹: Habermas ammette la cosiddetta 'soluzione bavarese', in base ad una sentenza del Tribunale Costituzionale tedesco che ammette la possibilità del crocifisso nelle aule, ma se contestato al direttore dell'istituto, attraverso un accordo di tipo amichevole, scegliere la soluzione⁴²²; altra via è una scelta senza contestazione né accordi di tipo amichevoli da parte del direttore scolastico⁴²³; infine, in base alla tesi di Benedetto XVI come "religione riconosciuta come presenza comunitaria pubblica"⁴²⁴, l'esposizione di più simboli.

Siamo dinanzi ad una crisi sia della cultura laica che di quella credente: la scomparsa del maggiore partito cristiano e gli argomenti, molto deboli messi in campo dai laici non hanno certamente contribuito ad un rafforzamento di istituzioni politiche e della religione.

Ecco allora questa 'supplenza di religione civile' che permette il controllo istituzionale della Chiesa in merito ad argomenti quali il terrorismo, la secessione e la criminalità organizzata: "il gran discorrere che oggi si fa dei valori umani e sociali, necessari per la convivenza civile e politica, si accompagna con la convinzione che la Chiesa e la religione di Chiesa siano depositarie privilegiate di questi valori. Non disturba il fatto che esse parlino sempre meno il 'regno di Dio' in termini teologicamente definiti e comunicabili e sempre più il 'regno dei valori', espressi in termini intuitivi facilmente spendibili nella comunicazione di massa"⁴²⁵.

L'otto marzo 1977 il Parlamento cancellò la Festa della Repubblica, nel periodo della grande congiuntura economica per esigenze di risparmio. Dopo 23

⁴²⁰ P. Scoppola, *Un cattolico a modo suo*, Brescia 2008, p. 82.

⁴²¹ Cfr. G. Dalla Torre, *Simboli religiosi e libertà religiosa*, in «I Diritti dell'uomo: cronache e battaglie», 2003, Fasc. 3, p. 29.

⁴²² Cfr. E. Rossi, *Laicità e simboli religiosi*, Convegno Annuale dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti, Napoli 26-27 Ottobre 2007, Università degli Studi 'Federico II', <http://www.associazionedeicostituzionalistiitaliani.it>. Cfr. S. Ceccanti, *La soluzione bavarese*, 8 novembre 2003, <http://www.forumcostituzionale.it>.

⁴²³ I. C. Ferrari Iban, *Diritto e religione in Europa Occidentale*, Bologna 1997, p. 36.

⁴²⁴ *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti al Convegno nazionale promosso dall'Unione Giuristi Cattolici Italiani*, 9 dicembre 2006, www.vatican.va/.

⁴²⁵ G. E. Rusconi, *Una supplenza di religione civile in Italia*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», cit., pp. 251-252.

anni di amnesia, la festa ritorna per volontà di Carlo Azeglio Ciampi. Il presidente ne ha preteso una riabilitazione trionfale, con il recupero di liturgie perdute e di spazi simbolici lasciati a lungo deserti o onorati solo da cerimonie semiclandestine. È un altro passo, dopo la riscoperta dell' inno di Mameli e del tricolore, con il quale il capo dello Stato cerca di avviare il 'risanamento morale' del Paese: quel risanamento iniziato con il suo settennato, il settennato della 'Nazione' e della 'Patria'. La stessa democrazia è più forte e vitale là dove gli ideali patriottici sono più diffusi e sentiti: rinascita di un sobrio orgoglio nazionale. Carlo Azeglio Ciampi è uno dei padri della religione civile nel momento in cui ha speso il suo mandato presidenziale a richiamare la Patria e i suoi simboli, come il Tricolore e l'Inno di Mameli, come il risveglio del popolo italiano, collegandolo con il passato: Risorgimento, Resistenza, Repubblica e Costituzione. È certamente la sua una posizione vicina al modello angloamericano: non un surrogato della religione cattolica, pur avendo il massimo rispetto per Giovanni Paolo II prima e Benedetto XVI poi, ma la narrazione della storia di un popolo e della sua Patria, fondandosi sulla cittadinanza e la costituzione: non un sentimento religioso, ma la partecipazione a una storia comune tesa alla costruzione dell'unità, alla conquista e alla difesa della democrazia, alla costruzione di un solido legame di cittadinanza che garantisca uguaglianza di diritti e di doveri"⁴²⁶. Ciò che si è verificato è il fenomeno del

⁴²⁶ Vengono riportati in questa nota i messaggi del Presidente della Repubblica Ciampi sul tema religioso e patriottico. "Per questo ho insistito nel richiamare i simboli più significativi della nostra identità di Nazione, dal Tricolore all'Inno di Mameli, l'inno del risveglio del popolo italiano; e nel rievocare il nesso ideale che lega il Risorgimento alla Resistenza, alla Repubblica, ai valori sanciti nella sua Carta Costituzionale" (C. A. Ciampi, *Messaggio di Fine Anno del Presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi agli Italiani*, 31.12.2005, <http://www.quirinale.it>). "Oggi ci sentiamo Europei, ma anche orgogliosamente Italiani. Da tempo non era così forte l'attaccamento dei cittadini, in ogni parte d'Italia, ai simboli della nostra Nazione: il Tricolore, l'Inno risorgimentale di Mameli, la Costituzione. [...] Ovunque, dalle Alpi alla Sicilia, sento presente e crescente un forte patriottismo. [...] Ha scritto Giuseppe Mazzini [...] 'la Patria è, prima di ogni altra cosa, la coscienza della Patria'" (C. A. Ciampi, *Messaggio di Fine Anno del Presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi agli Italiani*, 31.12.2004, <http://www.quirinale.it>). "E' realtà diffusa in tutta Italia il risveglio dell'amor di Patria. Ed è per me naturale dare voce a questo sentimento. [...] Il senso di identità nazionale, il nostro patriottismo, si sono arricchiti di stimoli nuovi, che vengono dai progressi compiuti sulla via dell'unificazione dell'Europa" (C. A. Ciampi, *Messaggio di fine anno del Presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi agli Italiani*, 31.12.2003, <http://www.quirinale.it>). "Vi sono principi intangibili, che non ammettono compromessi. Ancor prima che nella Costituzione, essi sono scolpiti nel marmo del Vittoriano, e in modo ancor più indelebile nel cuore di tutti gli Italiani: la libertà dei cittadini, l'unità della Patria" (C. A. Ciampi, *Messaggio di fine anno del Presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi agli Italiani*, 31.12.2002, <http://www.quirinale.it>). "Le radici dell'italianità sono antiche. E' antica la nostra nazione. Ma le origini del nostro Stato sono assai più vicine. Risalgono all'inizio dell'Ottocento, allorché uno stuolo di uomini di pensiero, poeti, letterati, filosofi, economisti, mossi da un grande amore per l'Italia, animati da un profondo senso etico, da alti ideali e principi,

nesso tra religione e patriottismo, “inteso come fattore di integrazione civile-nazionale”⁴²⁷. Secondo Belardelli pur rappresentando un nuovo senso di patriottismo e di religione civile, realmente “le cose non sembrano stare così, per almeno due motivi. In primo luogo, l' autorevole invito del presidente Ciampi, ribadito ancora ieri, a riscoprire ciò che ci unisce come italiani sembra nei fatti ben poco condiviso da una classe politica in cui troppo spesso prevalgono le posizioni più radicali, tese a delegittimare l' avversario, quasi che la politica stessa sia ormai diventata in Italia una ‘guerra civile’ combattuta con altri mezzi. Inoltre, non va dimenticato che il sentimento collettivo di una comunità nazionale si alimenta di simboli, ma anche di atti concreti. Sennonché gli italiani e le italiane, quando debbono risolvere con urgenza un problema sanitario, quando viaggiano in ferrovia o in autostrada, quando attendono il risultato di una causa civile, quando insomma hanno a che fare con tutto ciò che è percepito come ‘pubblico’, sono per lo più sollecitati a una reazione negativa. A livello centrale come a livello locale, infatti, una amministrazione che riesce a essere insieme invadente e

diventarono anche uomini d'azione, e uomini di stato. Quel movimento si pose chiari obiettivi: libertà; unità; indipendenza della Patria, dell'Italia. Si diffuse e fu vissuto con intensa passione civile. Si nutrì della consapevolezza delle radici profonde della nostra storia, della nostra civiltà. Non a caso fu chiamato Risorgimento. L'Inno di Mameli divenne l'inno della nazione italiana, l'inno del risveglio di un popolo. [...] I grandi del Risorgimento non fecero sogni di conquista. Sognarono l'unità e la libertà d'Italia, e l'indipendenza di tutti i popoli. Vi è continuità fra gli ideali del Risorgimento e la Costituzione Repubblicana, che l'Italia si è data dopo avere riconquistato la libertà con la Resistenza” (C. A. Ciampi, *Messaggio di fine anno del Presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi agli Italiani*, 31.12.2001, [http: www.quirinale.it](http://www.quirinale.it)). “Non c'è contraddizione alcuna fra amore della propria città e regione, amor di patria, amore d'Europa. Io amo, insieme, la mia Livorno, la Toscana, l'Italia, l'Europa” (C. A. Ciampi, *Messaggio di fine anno del Presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi agli Italiani*, 31.12.2000, [http: www.quirinale.it](http://www.quirinale.it)). “Umanesimo e Cristianesimo: sono le due grandi forze ispiratrici della nostra civiltà, della civiltà dell'intero mondo occidentale. Su questi valori si basano la nostra società e il suo nucleo fondamentale, la famiglia, nella quale si avverte sempre di più l'esigenza di tutela per l'infanzia, di partecipazione e di assistenza per gli anziani, di guida e di orientamento per i giovani. Soltanto un popolo consapevole e orgoglioso delle proprie radici, della propria identità, può progettare e costruire con fiducia il suo futuro. Di queste radici cristiane e umanistiche Roma è simbolo. Roma, città nella quale convivono due Stati, realtà unica al mondo. Il mio pensiero, il mio augurio, il mio ringraziamento vanno oltre Tevere, a Sua Santità Giovanni Paolo II, che prega e opera per la pace in San Pietro, la cui grande cupola svetta sul panorama a tutto campo che spesso ammiro dal Quirinale. Il Quirinale, la casa di tutti gli italiani, la casa che voglio sentiate vostra. Vi è una piena di sentimenti nel mio animo” (C. A. Ciampi, *Messaggio di fine anno del Presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi agli Italiani*, 31.12.1999, [http: www.quirinale.it](http://www.quirinale.it)). La repubblica, mai conosciuta da Bobbio, è fondata sul principio della libertà politica, comprensiva della virtù dei cittadini e dell'amor di patria. La virtù civile è necessaria per frenare i vizi e l'arroganza, è quella che “tiene a freno i cittadini viziosi” (N. Machiavelli, *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*, in *Opere*, cit., p. 745). L'amor di patria è “il sentimento di nazionalità” (C. Rosselli, *Socialismo liberale*, Torino 1979, p. 135). L'amore della patria è, per Viroli, il “riconoscersi anche nelle piazze, nelle strade, negli edifici pubblici, nei monumenti che in tante nostre città ricordano esperienze di libertà e di autogoverno, o di lotta per conquistare la libertà” (N. Bobbio e M. Viroli, *Dialogo intorno alla repubblica*, cit., p. 21).

⁴²⁷ G. E. Rusconi, *Non abusare di Dio. Per un'etica laica*, cit., p. 47.

inefficiente rischia di disfare ogni giorno quel sentimento di appartenere a una medesima comunità che proprio la Festa del 2 giugno cerca invece di alimentare”⁴²⁸.

Non si sviluppa però in Italia nessuna forma sopra indicata di religione civile. Ciò che manca in Italia, paese solidale, un vincolo di civismo che unisce i cittadini. Manca il riconoscimento di una storia della nostra repubblica: manca la partecipazione alle vicende repubblicane della nostra nazione. Il civismo per i cattolici non fuoriesce dalla legge ma dalla fede. Ecco il motivo per cui in Italia non vi è stata una formazione di una religione civile.

Esiste “un’assenza di un’auto-legittimazione della comunità politica, condivisa e concepita in modo sacralizzato dai suoi membri”⁴²⁹. Ciò che è mancato in Italia, rispetto alla Francia e agli Stati Uniti, è una rivoluzione che tagliasse i ponti con il passato e creasse una nuova comunità, politica e sociale al tempo stesso. La stessa Carta Costituzionale non ha rappresentato quel nucleo di religione civile, forse utile per quel periodo, in virtù delle diverse posizioni politiche esistenti all’interno dell’Assemblea stessa.

Il cattolicesimo come religione di Chiesa ha reso impossibile la nascita di qualsiasi forma di religione civile. ciò perché in Italia il vincolo civico e patriottico sarebbe rimasto privo di un’autentica convalida religiosa. Ciò che ha impedito il Papato è un senso della cittadinanza alimentato dalla coscienza di un vissuto storico comune nel quadro dello Stato nazionale. Alla posizione di Rusconi si contrappone quella di Traniello che ritiene imputa alla presenza in Italia del partito della D.C. l’ostacolo maggiore alla nascita della religione civile⁴³⁰.

⁴²⁸ G. Belardelli, *Quel simbolo di unità ripristinato da Ciampi*, in <<Corriere della Sera>>, 2 giugno 2003, p. 8.

⁴²⁹ L. Sciolla, *Religione civile e valori della cittadinanza*, in <<Rassegna italiana di Sociologia>>, cit., p. 272.

⁴³⁰ F. Traniello, *A proposito di nazione, democrazia e religione civile*, <<in Rassegna Italiana di Sociologia>>, a. XL, n. 2, aprile-giugno 1999. Molti considerano il discorso di insediamento alla Camera dei deputati del 30 aprile 2008 di Gianfranco Fini un discorso di religione civile, richiamando il ruolo dell’attuale Pontefice, della religione cristiana a favore dell’identità della nazione italiana, omaggiando i suoi principali simboli, contro ogni forma di oppressione della libertà e di diniego del relativismo (Cfr. G. Fini, *Discorso di insediamento alla Presidenza della Camera dei Deputati*, 30 aprile 2008, <http://www.camera.it>. Si Cfr. P. Di Caro, Il giorno di Fini: onoro il 25 aprile e il 1° maggio, in <<Corriere della Sera>>, 1° maggio 2008. Si veda pure A. Panebianco, *Il dialogo come metodo*, in <<Corriere della Sera>>, 31 maggio 2008, p. 1). Il giorno precedente nel discorso di insediamento alla Presidenza del Senato della Repubblica, Renato Schifani ha osservato la validità delle radici cristiane e il prestigio storico dell’Italia (R. Schifani, *Discorso di insediamento alla Presidenza del Senato della Repubblica*, 29 aprile 2008, <http://www.senato.it>).

2.12 ALCUNE CONSIDERAZIONI TEORICHE SULLA RELIGIONE CIVILE NEL PENSIERO DI JACQUES MARITAIN, CARL SCHMITT E LEO STRAUSS

Un'altra considerazione, seppure breve, va fatta nel definire alcune riflessioni di pensatori che hanno, attraverso profili diversi e distanti tra loro, dibattuto, nel corso del '900 sul concetto di religione civile.

Nel 1947 l'Unesco promuove una consultazione tra i principali esponenti culturali delle nazioni aderenti all'ONU, tra cui l'italiano Benedetto Croce, al fine di intavolare i primi discorsi e dibattiti di quella che sarà poi la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* del 1948. Jacques Maritain coordina tale progetto con l'intenzione di identificare il corpo politico e la sua moralità pubblica con una religione civile e secolare, fondata sui principi dei diritti umani. Ciò è possibile perché Maritain considera il diritto naturale, un diritto primario, delle genti e positivo. dove scaturiscono i diritti attinenti alla vita e alla libertà⁴³¹: “il diritto (*jus*) fondato sulla *lex* naturale è qualcosa che può essere reclamato sulla base delle esigenze della persona umana, ordinate secondo i fini della sua natura razionale: la persona umana è in definitiva l'alfa e l'omega dell'esperienza stessa del diritto. Per questo i diritti della persona umana sono anteriori alla società e allo Stato e tutti gli uomini possono esigerli in ragione della propria sola appartenenza al genere umano, a prescindere da qualunque appartenenza politica, religiosa, ecc.”⁴³². Alla base della proposta di Maritain vi è il rifiuto di ogni concezione relativista⁴³³ a favore di una concezione di religione che opera nel campo del civile attraverso la selezione di tutti quei valori fideistici da applicare nella vita quotidiana della società ma in una prospettiva ontologica: “le religioni concorrono alla fondazione dei principi pratici non per il loro valore di fedi, ma per i loro riflessi ontologici, che chiaramente si radicano in una fede, ma non la

⁴³¹ Cfr. F. Compagnoni, *I diritti umani dell'uomo*, Milano 1995, p. 149.

⁴³² M. L. Sergio, *Confronto con la fede. Religione civile e identità cristiana nella cultura laica della Costituente*, Roma 2007, p. 19.

⁴³³ Cfr. J. Maritain, *Il filosofo e la società*, Brescia 1976, p. 64.

esauriscono”⁴³⁴. Vittorio Possenti mette in risalto il concetto maritainiano di ‘nuova cristianità’. Si intende il Vangelo non solo come codice celeste, ma altresì come portatore di una speranza di 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. La democrazia è una manifestazione temporale del fermento evangelico. L’opera *Umanesimo integrale* “propone una filosofia della storia moderna diversa dalle visioni laiche, illuministiche e marxiste, e delineando uno sbocco postmoderno, rappresentò il canto del gallo della nuova coscienza cattolica verso la civiltà e il mondano, sostanzialmente ratificata dal Concilio Vaticano II”⁴³⁵. 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 eterna⁴³⁶. 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’autorità. 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

⁴³⁴ G. Grandi, *Pubblico e privato. La rilevanza civile dell’appartenenza religiosa*, in F. Skodler (a cura di), *Religioni e allargamento europeo*, Atti del Convegno “*Religioni e allargamento europeo*”, Trieste 1-2 marzo 2005, Trieste 2005.

⁴³⁵ V. Possenti, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, cit., p. 27.

⁴³⁶ “La vera religione è la suprema benefattrice delle civiltà e delle culture e, d’altra parte, è indipendente in se stessa da queste: libera, universale, strettamente universale, cattolica” (J. Maritain, *Religione e cultura*, Brescia 1966, p. 21).

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. Maritain è diventato il filosofo cristiano della democrazia. Durante il secondo conflitto mondiale Jacques Maritain, scriveva, che alla base delle democrazie contemporanee ci fosse una vera e propria religione civile, che porta ad un patriottismo costituzionale, ad una vera e propria identità collettiva.

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 totalitari⁴³⁷, rifiutando il puro e semplice ritorno alla cristianità medievale, gettando le basi per la costruzione, in tempi lunghi, di una nuova cristianità, pluralista e secolare, cioè di una comunità che avesse a suo fondamento i valori evangelici, rivisitati e riproposti all'interno di una società e di uno Stato incentrati sul valore della persona umana⁴³⁸. La sua posizione è quella che deriva dal Rousseau, dove nessuno Stato può non basarsi sulla religione, proprio perché "il cristianesimo procede a integrare normativamente e direttamente la società con le sue istituzioni e indirettamente lo Stato"⁴³⁹.

Carl Schmitt interpreta lo Stato come quella forma politica che, nella modernità, nega il nesso tradizionale tra trascendenza e politica⁴⁴⁰. Tuttavia "la Chiesa cattolica è il custode della politica, della forma unitaria concreta, della pubblicità, della rappresentanza"⁴⁴¹. Ciò che manca nello Stato moderno è ogni riferimento alla trascendenza: "il rapporto fra la politica (moderna) e la tradizione teologica è duplice: da un lato la politica si struttura sull'assenza di sostanza divina fondativi al contrario della teologia, ma dall'altro di questa riproduce, benché in via solo formale-razionale, la funzione ordinativa monastica. È questo duplice e contraddittorio rapporto la versione schmittiana delle "radici cristiane"

⁴³⁷ G. Campanini, *Cristianesimo e democrazia. Studi sul pensiero politico cattolico del '900*, Brescia 1980, *passim*.

⁴³⁸ Cfr. J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Torino, 1964.

⁴³⁹ V. Possenti, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, cit., p. 226.

⁴⁴⁰ C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Milano 1986, *passim*.

⁴⁴¹ C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna 2008, p. 19.

dell'Europa"⁴⁴². Per Schmitt, così come per Maritain, “se esistono presupposti teologici-biblici della politica, allora i concetti fondamentali del politico non possono stare interamente al di fuori di una considerazione teologica”⁴⁴³.

Leo Strauss considera la religione civile utile “per salvaguardare l’ordine legale della *civis*”⁴⁴⁴. Siccome è impossibile raggiungere il regime politico perfetto, l’osservanza delle leggi civili “è assistita dal timore del popolo nell’intervento provvidenziale della sanzione divina in caso di trasgressione”⁴⁴⁵. La religione è in grado di stabilizzare il quadro politico e di operare come efficace *instrumentum regni*, frenando il relativismo immanente al democraticismo di matrice giacobina e al liberalismo moderni e fornendo la materia prima per una nuova *theologia civilis*. Pur parlando di ortodossia, ritiene la religione svolgente una funzione disciplinatoria, “d’inquadramento delle masse entro le regole giuridiche”⁴⁴⁶.

2.13 LA RELIGIONE CIVILE AMERICANA

La migliore tradizione di religione civile è riscontrabile nel caso americano.

Tocqueville ritiene che in America si sia verificato l’unione perfetta tra lo spirito religioso e lo spirito politico o di libertà, attribuendo un ruolo fondamentale alla religione, ma non ad una particolare confessione, come fondamento della democrazia, nel senso che la religione civile riguardava il culto e l’amore verso l’intera nazione americana: “La religione che non si mescola mai direttamente al governo, deve dunque essere considerata come la prima delle istituzioni politiche, poiché, se essa non dà agli americani il gusto della libertà, ne facilita grandemente l’uso”⁴⁴⁷. Per Tocqueville la religione va abbinata ai costumi e, di conseguenza, alla libertà: “la religione rende servigi allo Stato americano soltanto perché è rigorosamente separata da esso, perché non si immischia

⁴⁴² *Ivi*, p. 67.

⁴⁴³ V. Possenti, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, cit., p. 306.

⁴⁴⁴ M. L. Sergio, *Confronto con la fede. Religione civile e identità cristiana nella cultura laica della Costituente*, cit., p. 29.

⁴⁴⁵ *Ivi*, p. 29.

⁴⁴⁶ *Ivi*, p. 31. Si Cfr. nota n. 149.

⁴⁴⁷ A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Milano 1982, p. 295. Cfr. G. Del Bue, *Il sistema politico americano*, in <<la Pagina>>, Maggio 2008, pp. 18-19.

direttamente nel governo politico della società⁴⁴⁸. Ciò che incorpora questa religione è l'intera nazione. Nella *Démocratie en Amérique* afferma che gli americani, hanno unito spirito democratico e spirito religioso, hanno saputo puntare su di una religione che autorizzi un sano approccio all'uguaglianza soprattutto quella davanti a Dio “dando alla legge democratica la garanzia di una trascendenza che si combini armoniosamente con una libertà purificata dalla licenza poiché i costumi e le credenze fanno, grazie alla religione, naturale ostacolo all'anarchia”⁴⁴⁹. La religione è elemento utile alla libertà. Tocqueville scrive infatti che “la religione vede nella libertà civile un nobile esercizio delle facoltà umane; nel mondo politico, un campo affidato dal Creatore agli sforzi dell'intelligenza. La libertà vede nella religione la compagna delle sue lotte e dei suoi trionfi, la culla della sua infanzia, la fonte divina dei suoi diritti. Essa considera la religione come la salvaguardia dei costumi; i costumi come la garanzia delle leggi e come il pegno della sua durata”⁴⁵⁰. Scriveva che è colpito dall'alleanza fra religione e libertà politica che aveva dato origine alla democrazia americana, dimostrando come il contenuto morale e politico della religione degli Americani è democratico e religioso, proprio perché i puritani insegnavano una religione con caratteri democratici e repubblicani⁴⁵¹.

Tocqueville ammira il Cristianesimo che è un credo che ha portato gli uomini ad essere uguali davanti a Dio e che non tarderà a portarli ad essere uguali dinanzi alle leggi purchè elimini quelle gerarchie dannose per la stessa repubblica⁴⁵²: “Gli Stati Uniti sono l'unico paese al mondo dove il fondamentalismo ha avuto successo. L'intreccio tra quest'ultimo e l'ideologia democratica è sempre stato così forte che il credere in Dio è subito diventato un credere nazionale. Contrapporre un'America democratica a un'America religiosa è dunque un esercizio senza senso: la specificità degli Stati Uniti è proprio quella di aver istituito la democrazia come una religione al tempo stesso politica e nazionale. [...] Il Presidente degli Stati Uniti, per esempio, giura sulla Bibbia, il motto nazionale è ‘*One Nation under God*’ e ‘*God bless America*’ e i grandi discorsi dei presidenti americani, democratici e repubblicani, sono delle vere e

⁴⁴⁸ J. J. Chevallier, *Le grandi opere del pensiero politico*, cit., p. 296.

⁴⁴⁹ J. M. Besnier, *Tocqueville, fra religione e futuro*, trad. it. a cura di G. Gatlia, in <<Filosofia Politica>>, Anno V, n. 1, Giugno 1991, p. 106.

⁴⁵⁰ N. Matteucci, *Scritti Politici, Tocqueville*, Torino 1968, p. 63.

⁴⁵¹ Cfr. A. De Tocqueville, *La Democrazia in America*, a cura di E. Nolla, I, Parigi 1990.

⁴⁵² Cfr. *Ivi*, p. 24.

proprie prediche, delle omelie. [...] Basta osservare una banconota⁴⁵³ americana da un dollaro, una sorta di professione di fede teologica quotidiana: sotto l'iscrizione 'In God we trust', è rappresentato lo stemma nazionale, l'aquila, il ramo d'olivo della pace, le frecce della guerra e infine l'occhio divino che tutto osserva. [...] Mentre in Europa l'invocazione di Dio può generare divisioni, negli Stati Uniti è motivo di unione, di aggregazione. Il paese non è mai stato colpito da guerre di religione. Come suggerisce la formula *Et pluribus unum*, gli americani hanno infatti immediatamente capito che, con l'esistenza e l'invocazione di un Dio unico, sarebbero stati in grado di riunire l'insieme della popolazione ed allontanare il pericolo di una guerra di tutti contro tutti. È questa la vera differenza, perfettamente analizzata da Tocqueville nei suoi scritti, tra l'Europa e gli Stati Uniti. [...] La Francia rappresenta un universo nel quale la Repubblica si è costituita contro la religione mentre negli Stati Uniti religione e Repubblica coabitano, sono intrinsecamente legate. Le varie dichiarazioni nazionali dei diritti dell'uomo sottolineano con chiarezza questa divergenza: l'uomo europeo ha dei diritti in quanto essere razionale mentre l'uomo americano ha dei diritti in quanto creatura di Dio. Un altro esempio: in un villaggio americano i due centri nevralgici sono la chiesa e il drugstore; in un villaggio francese i due centri di gravità sono invece il municipio e la scuola. Questa realtà, oggi, può forse apparire ovvia. Il merito di Tocqueville è di aver percepito, quando l'Europa iniziava appena a scristianizzarsi, la complicità esistente tra il sentimento religioso e il sentimento patriottico americano. L'autore ci offre inoltre una seconda riflessione sulla religione che non dobbiamo trascurare. Senza mai essere stato un mistico, Tocqueville è riuscito a catturare l'essenza stessa della religione e capire come questa modifichi la nostra condizione temporale. La religione allunga il tempo, ci impedisce di vivere nell'attimo, scardina la dittatura dell'effimero. Al contrario, la democrazia vive in una dimensione temporale breve: il tempo del consumo, della moda, dell'opinione, del quotidiano, della televisione. L'inflazione del presente spinge gli uomini a trascurare i propri antenati, il proprio passato e annebbia la loro visione dell'avvenire. Non vi è nulla

⁴⁵³ La banconota americana di un dollaro è considerata a tutti gli effetti una figura religiosa: la scritta 'In God We Trust', ai lati le due facce del grane Sigillo americano, l'aquila americana con la scritta 'E Pluribus Unum', le tredici stelle, la data della Dichiarazione d'Indipendenza, il verso virgiliano 'Novus Ordo Seclorum'. Tale biglietto esprime "una professione di fede che conferisce un alone di sacralità al popolo della repubblica stellata, alla sua origine, alla sua storia, alle sue istituzioni, al suo destino nel mondo" (E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, cit., p. XIV).

di più attuale che questa percezione profetica di Tocqueville. Oggi, pur possedendo tutte le tecnologie per controllare lo spazio (aereo, treno, Internet etc.), siamo sempre più incapaci di dominare il tempo. Siamo infatti scivolati nella civiltà dello spazio, allontanandoci irrimediabilmente dalla civiltà del tempo. Ebbene, in questo contesto, il rituale religioso rappresenta il miglior modo di controllare il tempo e di vivere contemporaneamente nel passato, nel presente e nel futuro. Un esempio: quando si va a messa, assistendo all'eucaristia, diventiamo i testimoni di un rito che risale a due mila anni fa e che si svolgerà probabilmente ancora tra cento, mille anni. La religione ci offre in questo modo, nell'era dell'istantaneo, una visione a lungo termine e di ampio respiro che comprende passato e avvenire e che ci permette di liberarci dalla superstizione dell'immediato, dal culto dell'imminenza, dall'annichilimento dei tempi, dall'egemonia del presente. Tuttavia, la religione non è solo uno strumento capace di riscattarci dal cinismo dell'istante. La storia e l'attualità ci dimostrano che esso rappresenta, innanzitutto, il più potente elemento federatore che esista. Negli Stati Uniti, dopo gli attentati dell'11 settembre 2001, tutte le chiese si sono riempite di fedeli e il *'national prayer breakfast'* ha dato inizio ad una lunga serie di esaltazioni patriottico-religiose inedite. Il fenomeno non è nuovo. Nel 1941, in un'Unione Sovietica invasa dai nazisti, Stalin fa appello al patriarca ortodosso e permette alla popolazione di entrare nelle chiese. E non vi è mai stata tanta gente a *Notre Dame* di Parigi per celebrare il *'Te deum'* come nel 1940, momento della capitolazione francese e, nel 1944, per la vittoria. Esiste dunque una complicità, una convivenza profonda tra lo stato di guerra, la mobilitazione, l'autodifesa collettiva e il sentimento religioso⁴⁵⁴. La religione deve svilupparsi all'interno

⁴⁵⁴ R. Debray e S. Benedetti, *L'america e il suo bisogno di religione*, in <<la Repubblica>>, 06 gennaio 2007, p. 50. Continua affermando che "Jean-Jacques Rousseau, l'aveva perfettamente capito. Il filosofo spiega che i vincoli sociali e politici sono destinati a disfarsi se non sono accompagnati e legittimati da una trascendenza. E dà l'esempio dei polacchi: cosa sarebbero senza il cattolicesimo? E la comunità ebraica senza la Torah? E come può un cittadino partire in guerra, difendere la patria e sacrificare la propria vita in un campo di battaglia se non è sorretto da una religione civile, patriottica che possa esortarlo, guidarlo e che serva da coagulante sociale? Rousseau svela così una verità politica profonda e ancora attuale. Ebbene, come sottolinea il filosofo, il cristianesimo non è la religione più 'utile' alla ragione di stato. Il cristiano non sa cosa sia una frontiera, crede che non ci siano differenze tra un indigeno e uno straniero. Se per un cristiano tutti gli uomini sono fratelli, cosa dovrebbe spingerlo allora a partire in guerra e sacrificare la sua vita per la difesa dello Stato? Inoltre, aggiunge Rousseau, i cristiani sono ambigui, instabili, preferiscono ubbidire al Papa piuttosto che al capo dello Stato, ai loro parroci piuttosto che ai loro deputati. Un cristiano non venera il suo presidente, il suo capo secolare: la sua lealtà suprema sarà sempre contesa tra cielo e terra. Il filosofo francese aveva allora anticipato, senza immaginarlo, la religione civile americana di oggi ma anche numerose religioni politiche che hanno rivoluzionato il corso della Storia (il comunismo, il fascismo) e alcune religioni

dei nuclei familiari e non all'interno delle istituzioni politiche, anzi un buon credo religioso sarà quello che denuncerà i mali delle istituzioni: "la religione non può più intromettersi direttamente nel governo della società né essere concepita come un'istituzione se non nel senso che essa facilita l'uso della libertà"⁴⁵⁵. Nel preferire il cristianesimo alla religione dell'Islam perché quest'ultima non si adegua alle democrazie ma sottomette alle gerarchie i suoi credenti, secondo Tocqueville della religione bisogna conservare la sua naturalità che permette agli uomini di poter liberamente scegliere e di non sottomettersi a nulla e a nessuno, evitando così qualsiasi dubbio metafisico.

Buttiglione ribadisce che "in America vale il principio della separazione fra Chiesa e Stato: lo Stato non privilegia nessuna religione ma l'attitudine verso il fenomeno religioso nel suo complesso è positiva. Lo Stato in America pensa di avere vitale bisogno di un supporto di valori che esso non è in grado di produrre da solo e la cui produzione è affidata alla sfera della cultura e della religione e soprattutto alle chiese. L'atteggiamento tradizionale è 'non voglio sapere quale sia la tua religione ma è bene che tu ne abbia una'⁴⁵⁶.

La religione è elemento che permette coesione sociale, permette di frenare l'individualismo da qualsiasi forma di potere totalitario. Tuttavia la religione è elemento che permette di guardare al futuro resistendo alle tentazioni dispotiche in quanto regolatore del futuro.

Gli Americani festeggiano come miti religiosi gli eventi più importanti della loro storia, come fattore di solidarietà e libertà civile: un vero e proprio amore per la patria. Ciò che si verifica è un modo di unione tra la religione e la politica: al popolo americano è stata affidata la missione di quest'unione proprio dall'Onnipotente. Lo stesso Lincoln credeva in ciò: missione della nazione è difendere il governo del popolo, dal popolo e per il popolo. Sotto la sua presidenza vennero istituiti la celebrazione della giornata del Ringraziamento (1863), come cerimonia di dedizione di ogni nucleo familiare americano a Dio; il

secolari, a volte prive di un loro Dio ma fondate su un principio forte di subordinazione dell'interesse individuale all'interesse collettivo. La religione americana è tuttavia una religione senza peccato e senza inferno, un cristianesimo senza la Passione, senza la sofferenza come espiazione e senza la Croce (es. le chiese americane non dispongono mai di una Via Crucis). Negli Stati Uniti, tutta la tradizione europea del dolore è stata eliminata e prevale una versione utilitaristica e moralizzatrice della religione che esclude la tragedia (*Ibidem*).

⁴⁵⁵ J. M. Besnier, *Tocqueville, fra religione e futuro*, trad. it. di G. Gatlia, in <<Filosofia Politica>> cit. pp. 108-109.

⁴⁵⁶ R. Buttiglione, *Distinguere il laicismo dal nichilismo*, in *Dibattito sul Laicismo*, cit., pp. 157-158. Si Cfr. F. D'Agostino, *Per Scuola la scienza senza etica si arrende al nichilismo*, in <<L'Occidente>>, 17 Luglio 2007.

giorno della Rimembranza (1868), giorno di ricordo dei soldati caduti e dei cimiteri di guerra. Lo stesso giorno della nascita di Lincoln (12 febbraio 1809) viene celebrata come la festa in memoria del Presidente. Queste giornate “aiutino a conservare e a riprodurre una memoria collettiva per le nuove generazioni, rigenerando nello stesso tempo il senso di appartenenza alla comunità politica, nel senso dello Stato repubblicano”⁴⁵⁷.

La religione civile americana è una “religione che evita di identificarsi in una sola confessione religiosa, che prende in prestito le tradizioni religiose in modo tale che l’americano medio non vede nessun conflitto tra questa e la sua fede personale, se la possiede”⁴⁵⁸.

Negli Stati Uniti, nonostante la separazione, costituzionalmente garantita, della Chiesa dallo Stato si è sviluppata e diffusa ampiamente una religione civile “che non coincide con nessuna delle religioni tradizionali che calcano in numero imprecisato il suolo americano e che consiste in un sistema di credenze, di valori, di miti, di riti e di simboli che conferiscono un alone di sacralità agli Stati Uniti in quanto entità politica, alle sue istituzioni, alla sua storia, al suo destino nel mondo”⁴⁵⁹.

La storia degli Stati Uniti d’America, della “Grande Società”⁴⁶⁰, come sosteneva Johnson, successore di Kennedy alla Casa Bianca, è stata sempre costellata da pacifismo e patriottismo, elementi indispensabili per l’affermazione dell’identità nazionale. Le radici dell’ottimismo americano, la presunzione da parte di tutti i presidenti degli Stati Uniti - chi più chi meno - di essere investiti di una missione profetica ed epocale nei confronti del mondo, affondano le proprie radici nel lontano sedicesimo secolo. Fu allora che molti europei, soprattutto di religione protestante intrapresero il viaggio verso il nuovo mondo con la convinzione di dirigere la prua delle loro navi verso la terra promessa. Fu così che un continente nuovo, vergine, incontaminato, dove realizzare la società perfetta, la Gerusalemme terrena, si spalancò davanti ai loro occhi. Persino Colombo non dubitò, giunto sulle sponde dell’isola di San Salvador di essere alle soglie del

⁴⁵⁷ *Ibidem*. Mentre la religione civile di Rousseau è una liturgia politica che assicura ai cittadini obbedienza, quella di Lincoln all’opposto cerca di verificare la compatibilità dei vincoli ai profili normativi che il Paese ha scelto per se stessa, di essere all’altezza dei principi di uguaglianza.

⁴⁵⁸ S. Giner, *Religione civile*, a cura di C. Mongardini e M. Ruini, *Religio. Ruolo del sacro, coesione sociale e nuove forme di solidarietà nella società contemporanea*, Roma 1994, p. 138.

⁴⁵⁹ G. Filoramo, *Introduzione*, in *La Religione civile in America*, di R. N. Bellah, cit., p. 15. Si Cfr. P. Scoppola, *La democrazia dei cristiani. Il cattolicesimo politico nell’Italia unita*, Intervista a cura di G. Tognon, cit., pp. 18-19. Cfr. M. Walzer, *Sulla tolleranza*, cit..

⁴⁶⁰ M. Teodori, *Storia degli Stati Uniti e il sistema politico americano*, Roma 2008, p. 80.

paradiso terrestre. La colonizzazione delle americhe iniziò dunque sotto il segno del prodigioso. Fu così che i primi colonizzatori del continente americano partirono nella certezza di essere stati scelti dalla provvidenza per costruire la città sulla montagna. I coloni della Nuova Inghilterra si ritennero svincolati dal Vecchio mondo. Molti di loro erano puritani e per essi la maggior virtù cristiana era la semplicità, mentre il sapere, la cultura, il lusso, l'intelligenza erano creazioni del demonio. Andava così formandosi il complesso di superiorità dei pionieri. Fu dunque la religione che nasceva da una costola della riforma protestante e non il cattolicesimo ha strutturare la forma *mentis* del popolo americano.

Gli americani, insieme agli inglesi, hanno sempre sostenuto che appartenessero ad una nazione eletta, ad un modello santo per il resto del mondo, che Dio li avesse affidato missioni storiche. Filoramo ha scritto che “Fin dall’epoca della Rivoluzione, la nazione americana ha creduto di avere, secondo il modello biblico a cui aderivano i suoi Padri fondatori, uno speciale legame mistico suggellato da un patto sacro in virtù del quale, riprendendo il modello dell’Israele antico, il popolo americano si considerava scelto da Dio per compiere una missione storica a beneficio di tutta l’umanità”⁴⁶¹.

Una nazione è fatta di comunità costruita da eventi e valori. Questi elementi rappresentano la religione civile di una nazione: simboli e miti che servono ad aggregare il consenso di una comunità eterogenea e che danno significato alla stessa comunità⁴⁶². La religione civile americana rappresenta il risultato di un processo di fusione che partì dall’esperienza rivoluzionaria ed è stata percorsa da numerosi miti, valori e simboli⁴⁶³. Nasce da “elementi di diversa provenienza che si mescolarono per infondere una dimensione religiosa al senso di appartenenza comune a un nuovo stato-nazione, che stava al di sopra delle lealtà confessionali, sociali, etniche e culturali individuali; in essa sono reperibili gli archetipi del messianismo ebraico: esodo, popolo eletto, terra promessa, nuova Gerusalemme, morte sacrificale (tipica la trasposizione sacrificale dell’assassinio di Lincoln)

⁴⁶¹ G. Filoramo, *Introduzione*, in *La Religione civile in America*, di R. N. Bellah, cit., p. 15.

⁴⁶² Cfr. M. Rubboli, *Dio sta marciando*, Molfetta (BA) 2003, p. 32. Scrive ancora: “La religione civile americana è il risultato di un processo di fusione, collegato all’esperienza rivoluzionaria, di miti pre-esistenti con nuovi miti attraverso scritti, discorsi pubblici, sermoni, immagini e dichiarazioni del Congresso. Elementi di diversa provenienza si mescolano per infondere una dimensione religiosa al senso di appartenenza comune ad uno stato-nazione, che stava al di sopra delle lealtà confessionali, sociali, etniche e culturali individuali” (*Ibidem*).

⁴⁶³ Cfr. É. Marienstras, *I Miti fondatori della nazione americana*, Parigi 1976, p. 84.

risurrezione”⁴⁶⁴. Nella storia americana sono rintracciabili due diversi tipi di accezioni: quella ‘profetica’ che ha accentuato il ruolo di Dio, la guida della nazione spetta all’Onnipotente (profeta della nazione); quella ‘sacerdotale’ dove la nazione stessa è il punto ultimo a cui è dovuta la massima lealtà ed il Presidente rappresenta il sommo sacerdote della religione civile. Lo stesso Giannino Piana sostiene che la religione civile americana assume una duplice accezione: “essa designa, anzitutto, una sorta di consacrazione della politica dall’alto mediante il conferimento a essa delle finalità ultime da perseguire; ma designa anche un processo che conferisce alla politica una portata ‘sacra’, attribuendole il significato di attività che si colloca oltre il semplice livello umano e rafforzandone, di conseguenza, il potere”⁴⁶⁵.

La religione civile americana ebbe il suo sviluppo durante la guerra di indipendenza e di secessione, nonostante la presenza di numerose confessioni religiose. Ma propria la presenza di quest’ultime diede un lancio definitivo alla formazione di questa religione visto il clima di ampia tolleranza: “la religione civile americana fu il risultato di un sincretismo religioso, ideologico e politico, al quale contribuirono il protestantesimo, l’illuminismo e il repubblicanesimo. In questo senso essa rappresenta un fenomeno unico nella storia della sacralizzazione della politica, per le sue peculiari caratteristiche storiche e per la continuità della sua presenza, pur con fasi diverse, nella storia americana degli ultimi due secoli. Si può dire che essa sia l’unico esempio storico di una religione civile ampiamente sviluppata, come dimensione religiosa della politica che pur richiamandosi a un Dio trascendente, ha acquisito una propria autonomia rispetto alle religioni tradizionali, senza entrare in conflitto con esse, anzi ricevendone consenso e collaborazione nella costruzione di un sistema di credenze, di miti, di valori e di simboli relativi alla nazione americana, in massima parte derivati, nella loro struttura essenziale, dal Vecchio e dal Nuovo Testamento”⁴⁶⁶.

Ma il vero rappresentante della religione civile negli Stati Uniti è il suo Presidente. Guardiamo a Bush: tre giorni dopo l’attentato dell’11 settembre 2001, con l’attacco alle *Twin Towers*, Bush pronunciò, dinanzi ad una nazione traumatizzata dagli eventi, un discorso in cui implorava Dio di custodire la nazione, di confortare e consolare coloro che si trovano nel dolore: “Dio benedica

⁴⁶⁴ M. Rubboli, *Dio sta marciando*, cit., p. 34.

⁴⁶⁵ G. Piana, <<*Cristianesimo come religione civile*>>, in <<Aggiornamenti Sociali>>, cit., p. 227.

⁴⁶⁶ E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, cit., pp. 31-32.

le anime degli scomparsi, ci conforti e ci guidi sempre il nostro Paese. Dio benedica l'America"⁴⁶⁷. Un simile appello il Presidente americano lo rivolse il 21.11.2001 quando ricevette i *leaders* della comunità musulmana statunitense: "l'Islam è una religione rivolta al Bene e alla Pace"⁴⁶⁸. La guerra in Iraq ha avuto lo scopo di "risvegliare la coscienza della missione storica della nazione americana chiamata non solo a diventare artefice della democrazia nel mondo, ma anche (e soprattutto) a farsi paladina della lotta del Bene contro il Male"⁴⁶⁹.

Se tradizionalmente la religione è stata per gli americani un importante fattore di unità e coesione, ora rischia di accentuarne gravemente le divisioni. Così facendo, sostiene Gentile, Bush ha avviato una trasformazione della religione civile americana che ne potrebbe modificare sostanzialmente la natura ecumenica, tollerante e inclusiva, e renderla una religione partigiana esclusiva e intollerante⁴⁷⁰. Bush si è richiamato a quel culto sacrale della nazione per guidare gli americani in una vera e propria crociata santa contro il terrorismo: chi ha osato dissentire dalla sua politica è stato bollato come eretico contro l'America e contro Dio. Oggi l'era di Bush sta per terminare e entro fine anno un nuovo presidente varcherà la soglia della Casa Bianca. Non ci sono certezze sulla sua identità, ma di una cosa non dubita: il nuovo presidente americano continuerà a officiare il tradizionale culto della nazione, portando avanti la missione della democrazia di Dio nella salvaguardia del benessere mondiale⁴⁷¹. Sostiene ancora Gentile: "Nella

⁴⁶⁷ *Discorso alla nazione americana del Presidente G. W. Bush*, 14.11.2001, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010914-2.html>.

⁴⁶⁸ *Discorso ai Leaders musulmani negli Stati Uniti d'America*, 21.11.2001, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010926-8.html>. "Negli Stati Uniti vige da sempre una rigorosa separazione fra Stato e Chiesa, ma nella vita pubblica il nesso tra fede e politica è robusto. Gli americani sono convinti che la libertà sia un dono di Dio, mostrano un fervore religioso oggi assai raro nel resto dell' Occidente sviluppato e non eleggerebbero mai un ateo alla Casa Bianca. Ovviamente l'11 settembre, che ha infranto il loro antico senso d'invulnerabilità, li ha scossi anche sotto il profilo spirituale. Di fronte a quella tragedia immane, il capolavoro politico del presidente George W. Bush, è consistito nell' assumere il ruolo di sommo teologo della religione americana, spiegando ai suoi compatrioti che l'attacco veniva da uomini malvagi, mossi dall' odio per la libertà: per sconfiggerli occorreva dunque votarsi alla missione provvidenziale, affidata agli Stati Uniti da Dio, di portare la democrazia, se necessario con le armi, in ogni parte del mondo. Su questa china però il presidente ha finito per sacralizzare le sue scelte politiche, in particolare quella dell' intervento militare in Iraq, fino ad arrogarsi il monopolio dei valori nazionali e a bollare i propri avversari come poco patriottici e immorali" (A. Carioti, *Ma ora il Dio d'America rischia di diventare integralista e intollerante*, in <<Corriere della Sera>>, 7 gennaio 2007, p. 39).

⁴⁶⁹ G. Piana, <<Cristianesimo come religione civile>>, in <<Aggiornamenti Sociali>>, cit., p. 227.

⁴⁷⁰ Cfr. E. Gentile, *La democrazia di Dio. La religione americana nell' era dell' impero e del terrore*, Roma-Bari 2006, *passim*.

⁴⁷¹ Qualche dubbio emerge su Barak Obama, neo presidente americano, con la speranza di un ritorno alla legge morale naturale e che non si faccia interprete "di una concezione positivista del

Costituzione degli Stati Uniti adottata nel 1787, non vi è alcun riferimento a Dio o alla divina provvidenza. Inoltre, il primo emendamento aggiunto alla Costituzione nel 1791, garantisce la libertà a tutte le confessioni religiose, rifiutando esplicitamente di attribuire ad alcuna di esse la funzione di chiesa dello Stato. Nonostante ciò, gli Stati Uniti sono una repubblica che professa ufficialmente la sua fede in Dio, espressa in tutti i miti, i riti e i simboli di particolare forma di religione. Questa fede nazionale non coincide con nessuna delle confessioni religiose professate dai cittadini degli Stati Uniti, ma è una religione civile, il cui sommo pontefice è il presidente degli Stati Uniti. Da Washington in poi, tutti i presidenti, all'atto dell'insediamento, hanno giurato fedeltà alla Costituzione degli Stati Uniti, hanno invocato la protezione di Dio o dell'Onnipotente sulla nazione americana e hanno concluso il giuramento con le parole *'So help me, God'* ('Che Iddio mi aiuti'). Il primo presidente cattolico, Kennedy, giurò davanti al Dio Onnipotente e al popolo americano, al quale ricordò che aveva la missione di compiere 'l'opera di Dio su questa terra'. Trent'anni dopo, nel 1993, il presidente Clinton, appartenente alla Chiesa battista, usò nel discorso inaugurale un linguaggio pieno di echi religiosi. Durante la campagna presidenziale del 2000, i candidati fecero a gara nel professare la loro fede religiosa. Sia Bush che Gore dichiararono di essere 'rinati in Cristo'. Anche il linguaggio apocalittico adoperato dal presidente Bush per descrivere la guerra al terrorismo come una guerra contro il Male ha una lunga tradizione. Gli eventi più gravi della storia americana, dalla guerra di indipendenza fino alla prima guerra del Golfo, sono stati sempre interpretati e vissuti come momenti apocalittici, in cui la nazione americana incarnava il Bene. Roosevelt disse nel 1942 che gli Stati Uniti combattevano per difendere la civiltà ispirata da Dio. Il democratico Truman e il repubblicano Eisenhower descrissero la situazione internazionale della guerra fredda come una lotta fra la luce e le tenebre. Echi apocalittici e millenaristici risuonarono con varia intensità nei discorsi di Kennedy, di Johnson, di Nixon, di Carter e di Reagan, prima di risuonare, con maggior clamore, nella retorica dell'attuale presidente. Tocqueville osservò, all'inizio dell'Ottocento, che la religione era la principale istituzione politica e pubblica degli Stati Uniti⁴⁷². Due secoli

diritto e di quel relativismo etico tanto stigmatizzato da Benedetto XVI" (G. Galeazzi, *Barak, i timori del Vaticano*, in <<La Stampa>>, 8 novembre 2008, p. 9).

⁴⁷² Cfr. A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, in *Opere complete*, a cura di G. Candelabro, Milano 1999, p. 295.

dopo, gli Stati Uniti sono tuttora il più religioso fra i paesi industriali. Nel 2002, il 90 per cento degli americani ha dichiarato di credere in Dio, quasi il 60 per cento ha affermato che la religione ha un ruolo molto importante nella loro vita, mentre in Europa l'importanza della religione è riconosciuta soltanto dall'11 per cento dei francesi, dal 13 per cento degli inglesi e dal 27 per cento degli italiani. Per comprendere meglio l'attuale politica americana, è dunque utile conoscere meglio la religione civile degli americani e il nuovo impeto che la passione religiosa ha acquistato dopo l'11 settembre. Si tratta di un fenomeno che influirà molto sulla società e sulla politica degli Stati Uniti nei prossimi anni. Le ipotesi sulle sue conseguenze sono contrastanti. Alcuni osservatori, sia laici che religiosi, vedono in esso una ripresa dello spirito comunitario e dell'impegno civico dei cittadini. Altri temono che il nuovo impeto della passione religiosa possa invece incrementare il fondamentalismo cristiano e aprire una breccia nel muro - come lo definì Thomas Jefferson - che separa la Chiesa dallo Stato, rimettendo in discussione i principi fondamentali della democrazia liberale americana”⁴⁷³.

Fatto curioso è che da parte della politica e di gran parte dell'opinione pubblica si realizzò un rifiuto dell'idea di un 11 settembre frutto di un Divino castigo. Quello che accadde fu invece il riemergere della religione civile americana, cioè di un *corpus* di elementi simbolici, storici, nazionalistici, sacri, che riproponevano rinnovata l'idea di un Destino americano e del ruolo privilegiato della Nazione intesa come esperienza religiosa. È pur vero che i presidenti degli Stati Uniti hanno sempre mostrato un'attenzione particolare nei confronti di Dio e della religione. Gentile riporta al riguardo stralci di discorsi di molti presidenti; tali discorsi rivelano inequivocabilmente una religiosità elementare, tipica del sentire dell'americano medio. Indubbiamente la presenza di tematiche religiose ed il richiamo della protezione divina da parte dei politici americani ha accompagnato il sorgere e l'affermarsi della potenza statunitense. Ma questo, sino a qualche anno fa costituiva più un rito, un passaggio obbligato allo scopo di catturare ogni segmento dell'elettorato, piuttosto che l'espressione di un sentire profondo. Per il resto la società americana soprattutto negli anni Settanta e Ottanta aveva fatto i conti con profondi processi di secolarizzazione

⁴⁷³ E. Gentile, *Il Presidente Pontefice*, in <<la Repubblica>>, 28 marzo 2003, p. 46. bSi Cfr. la recentissima pubblicazione D. Lacorne, *Une laïcité à l'américaine*, in <<ETVDES>>, octobre 2008, pp. 296-305. L'autore parla della diffusione della laicità in America che non implica il diniego dei valori religiosi ma che si basa su di un trincio di neutralità.

con il conseguente confinamento della dimensione religiosa nel privato. La tragedia dell'11 settembre ha rimescolato le carte risolvendo il coperchio su ansie e inquietudini che per lungo tempo erano rimaste sopite. L'ansia per quanto accaduto e la reazione nei confronti dell'ipotesi del castigo di Dio ha così rafforzato e riproposto il mito della religione civile. La bandiera in tal senso ha assunto un carattere sacrale comparso con sempre maggiore assiduità nelle chiese accanto alla croce e assurgendo al ruolo di *totem*. Intanto, la politica, in primis attraverso la figura del presidente, ha riscoperto un sentire religioso forte e il capo supremo dello stato è assunto al ruolo di simbolo diventando il tramite fra Dio, la nazione americana ed il popolo eletto. In tal modo è riemersa fra i governanti americani l'idea di combattere per la causa del bene, per il trionfo della pace, della giustizia, della libertà e dell'uguaglianza fra gli uomini. Questa idea ha assunto rapidamente il carattere di un vero e proprio compito, di una missione che Dio riproponeva al popolo degli Stati Uniti. Un altro elemento, che rafforza il senso del sacro e di appartenenza generato dall'11 settembre, è la trasformazione delle vittime da cittadini semplici in eroi e martiri. Definito così il luogo del martirio, definito il profilo delle vittime iscritte nella categoria dei martiri oltretutto dei testimoni di una fede, il quadro appare completo perché sulle rovine fumanti dell'11 settembre possa aver luogo una liturgia. Gli officianti saranno i politici, i testi sacri, i discorsi che i presidenti del passato hanno pronunciato in occasione dei momenti più difficili per la nazione. La fusione tra religione e nazionalismo è una delle caratteristiche peculiari della democrazia di Dio. Ancora l'11 settembre ha prodotto un'inaspettata effervescenza di sentimento religioso e di sentimento patriottico, in un momento in cui molti intellettuali americani, di destra e di sinistra, lamentavano la crisi morale della nazione e temevano per la sua unità.

E dopo gli attentati del 2001, la religione civile svolge un "ruolo di fattore di integrazione culturale e sociale per le diverse tradizioni di fede"⁴⁷⁴. Un ruolo di coesione e unificazione nazionale.

Il sociologo Bellah sostiene che la religione civile americana è il più potente cemento della nazione, nata all'epoca dei padri fondatori e resiste ai giorni nostri proprio perché vi è assenza di conflitti con la Chiesa. Tuttavia la religione civile americana è considerata una 'finzione culturale' poiché i valori sono più

⁴⁷⁴ M. Rubboli, *Dio sta marciando*, cit., p. 41.

rintracciabili nei discorsi dei politici piuttosto che dei cittadini: l'esistenza di un Dio guida in terra, che ha la funzione determinante per lo sviluppo delle istituzioni americane.

Bellah individua e definisce con precisione un aspetto importante della vita pubblica della repubblica di oltre oceano. La presenza, cioè, di un insieme di valori condivisi che innerva in modo positivo la società americana. All'epoca della rivoluzione e della guerra d'indipendenza, infatti, i coloni non vissero la loro rivolta come una semplice rivendicazione legale, ma interpretarono la propria causa come un appello alla giustizia divina. Tuttavia, questo richiamo religioso si coniugava, sul piano dell'organizzazione dei poteri, con una netta separazione tra Stato e Chiesa. Questa, a sua volta, non venne vissuta in modo punitivo dalle varie chiese e confessioni religiose. Basti pensare che anche quando in alcuni stati venne abolita la supremazia dell'anglicanesimo, tale risultato, come ricorda Bellah, fu accettato 'di buona grazia e senza nostalgia per un *ancien régime*'. Più in generale si può dire che nell'esperienza americana non si è mai creata un'opposizione tra la religione civile e la tradizione religiosa cristiana, innescando un conflitto tra le due sfere. Al contrario, nel Nord America, 'la relazione tra religione e politica è stata singolarmente priva di attriti'. Anzi, proprio evitando o disinnescando qualunque ragione di conflittualità con la sfera religiosa, quella che Bellah chiama, la religione civile americana è stata capace di costruire 'simboli potenti di solidarietà nazionale e a mobilitare livelli profondi di motivazione personale per il raggiungimento di traguardi nazionali'. Inoltre essa non è assimilabile a un generico 'culto della nazione americana', ma si può intendere come una comprensione dell'esperienza americana alla luce di una realtà ultima ed universale. Fatto non meno significativo alla costruzione di questa religione civile hanno contribuito anche personalità che non si riconoscevano in nessuna chiesa. Tra questi si possono annoverare alcuni dei principali padri fondatori della repubblica stellata, quali Franklin, Washington, Jefferson. Essi erano intrisi di cultura illuminista e, per quanto non ostili al cristianesimo, credevano a un Dio di ragione, architetto dell'universo. A queste personalità si può aggiungere, circa un secolo dopo, un presidente che ha svolto una funzione essenziale nella storia americana come Lincoln. Ma, ed è questo un elemento di riflessione aggiuntivo che scaturisce dalla lettura del saggio di Bellah, la forza della religione civile americana rimanda a sua volta alla concezione del patto politico che le è sottesa.

Per capirlo basterà fare un esempio trasegliendo fra i vari interventi ufficiali citati da Bellah. Si tratta del discorso inaugurale di Kennedy, tenuto il 20 gennaio 1961. In quell'occasione il neo eletto presidente osservava, richiamandosi al credo rivoluzionario dei padri fondatori, che "i diritti dell'uomo non derivano dalla generosità dello Stato ma dalle mani di Dio"⁴⁷⁵. Non si trattava di un richiamo retorico o di un vuoto omaggio alla tradizione. In quella semplice frase è riassunto il significato essenziale del costituzionalismo americano. I diritti dell'uomo non sono un prodotto del legislatore, ma sono inerenti alla persona umana. Ciascuno li ha ricevuti da Dio al momento della creazione. In questo fondamento sacrale della libertà umana, che precede e legittima i poteri pubblici, sta la forza espansiva e il fascino profondo della democrazia americana.

Il popolo americano è un popolo che si costituisce in comunità che è politica e morale allo stesso tempo. Dove si manifesta la religione civile? Nella comunità stessa che è appunto sacra e "la riproduzione dell'impegno e dei valori è affidata a un complesso di riti e di cerimonie collettive che celebrano gli eventi più importanti e carichi di significato simbolico della storia della comunità nazionale"⁴⁷⁶. Alla base della formazione della democrazia americana non ci sono rivoluzioni né tanto meno differenziazioni che creano disarmonie: "la società americana tende verso un accordo morale e spirituale di fondo con se stessa"⁴⁷⁷.

La religione, nella nazione americana, rappresenta quella forza spirituale che unisce il popolo distinto in diverse etnie e credi. Ma è più forte l'unità degli animi al fine di una pacifica convivenza sociale: "non si tratta di porre l'organizzazione sociale sotto la tutela del potere religioso, quanto di riconoscere che vi è un insieme di regole morali, di verità indiscutibili, di imperativi intangibili, di significati ultimi, che si sottraggono al potere degli uomini e che costituiscono dei limiti alla loro azione [...] Questo corpo di credenze etiche e religiose – in cui si riconoscono cittadini di tutte le fedi politiche e religiose – è ciò che regola i rapporti sociali, impedisce le divisioni laceranti e i conflitti civili. La religione

⁴⁷⁵ R. N. Bellah, *La religione civile in America*, cit., p. 29.

⁴⁷⁶ L. Sciolla, *Religione civile e valori della cittadinanza*, in <<Rassegna Italiana di Sociologia>> cit., p. 278.

⁴⁷⁷ M. Gauchet, *Tocqueville, l'America e noi. Sulla genesi delle società democratiche*, Roma 1996, p. 15.

sembra dunque assurgere a criterio spirituale e etico di riferimento per tutti i soggetti, favorendo le condizioni di una vita democratica”⁴⁷⁸.

La religione civile statunitense ha avuto un ruolo imponente nell’unità del Paese. Ma anche dei limiti delle tensioni che genera nelle comunità cristiane di minoranza, nei gruppi religiosi più lontani dallo spirito ebraico-cristiano e soprattutto nelle correnti agnostiche e atee⁴⁷⁹. Bellah si domanda “Considerando la separazione tra Chiesa e Stato, come si può in qualche modo giustificare l’uso della parola “Dio”, da parte di un presidente? La risposta è che la separazione tra Chiesa e Stato non ha tolto alla sfera politica una dimensione religiosa. nonostante le questioni di credo, culto e associazione personale religiosa siano considerati affari strettamente privati, esistono nello stesso tempo certi elementi comuni di orientamento religioso che la grande maggioranza degli americani condivide. Questi hanno avuto una funzione determinante nello sviluppo delle istituzioni americane e forniscono ancora una dimensione religiosa all’intero complesso della vita americana, compresa la sfera politica. La dimensione di questa religione pubblica è espressa in una serie di credo, simboli e rituali che io chiamo la religione civile americana. L’insediamento di un presidente è un importante evento cerimoniale in questa religione. Riafferma, tra le altre cose, la legittimazione religiosa della più alta autorità politica”⁴⁸⁰. Ciò che emerge in America è una sovranità che va oltre il popolo e ciò viene rappresentato dal giuramento del Presidente davanti a Dio. Tutti i discorsi presidenziali, a cominciare da quelli inaugurali⁴⁸¹, fanno riferimento a Dio

Ferrari si chiede se sia possibile asportare il modello di *civil religion* statunitense in Europa? Due sono stati i fattori di formazione della religione civile negli Stati Uniti: il pluralismo confessionale che ha impedito l’identificazione dei pubblici poteri con una religione di maggioranza⁴⁸²; la limitazione dello sviluppo dell’amministrazione pubblica in molti settori e ha indotto tutte le confessioni religiose ad assumere moduli organizzativi di stampo privatistico⁴⁸³: “Queste due caratteristiche rendono difficile l’esportazione in Europa del modello statunitense.

⁴⁷⁸ F. Garelli, *La religione civile e il problema dell’integrazione*, in <<Rassegna Italiana di sociologia>>, cit., pp. 173-174.

⁴⁷⁹ S. Ferrari, *Laicità dello Stato e pluralismo delle religioni* in <<Sociologia del Diritto>>, cit., p. 14.

⁴⁸⁰ R. N. Bellah, *La religione civile in America*, cit., p. 37.

⁴⁸¹ Cfr. *Ivi* pp. 27-29, p. 49, p. 53.

⁴⁸² C. Cardia, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Bologna 1996, p. 120.

⁴⁸³ Cfr. G. Haller, *I due Occidenti. Stato, nazione e religione in Europa e negli Stati Uniti*, Roma 2004, p. 26.

La storia europea non è infatti contraddistinta dal pluralismo confessionale ma dalla prevalenza, in ciascuno Stato, di una o al massimo due religioni che hanno potentemente contribuito a fornire i paradigmi, i riti e gli ideali attorno a cui si è formata l'identità nazionale. Una religione civile di tipo statunitense – caratterizzata da un Dio impersonale debbono potersi riconoscere – troverebbe i suoi primi avversari proprio in queste confessioni religiose, che ben difficilmente sarebbero disposte a far getto della propria funzione storica di fonti etiche della convivenza civile: non è un caso, per fare un esempio, che la Chiesa cattolica abbia dato battaglia per inserire nel preambolo della costituzione europea un riferimento alle radici cristiane dell'Europa e non (come sarebbe stato più probabilmente più facile) a Dio o alla religione⁴⁸⁴.

In un articolo del 2004 viene brillantemente posta e spiegata la differenza tra la religione americana e quella europea: “Noi abbiamo una logica concordataria, di amicizia e scambio con le chiese, ratificata per l'Italia dall' articolo 7 della Costituzione (e dalla sua riforma siglata da Bettino Craxi e Agostino Casaroli) e per il continente da un articolo del trattato costituzionale recentemente firmato a Roma; ma non abbiamo, sia nella Costituzione europea sia nella nostra cultura civile, il riconoscimento del fatto religioso e delle laicissime e liberalissime radici cristiane della nostra storia e cultura e identità (Benedetto Croce). Gli americani hanno, oltre a un riferimento creaturale nella Dichiarazione di indipendenza di tipo vagamente deista (un Dio che vale per tutti, appunto un creatore), una solida cultura e attitudine religiosa, in cui campeggiano la libertà degli ebrei, la libertà delle musulmane di portare il velo come desiderano, la libertà dei cristiani di professare pubblicamente la loro fede senza discriminazioni verso alcuno. I concordati sono stati un modo storico valido di risolvere problemi europei che l' America non ha mai conosciuto, a partire dalle guerre di religione e dallo scontro tra Papato e Impero⁴⁸⁵”.

Benedetto XVI apprezza la libertà religiosa su cui è fondata la Costituzione americana. La rivoluzione dei Padri Fondatori non fu violentemente anticlericale come quella francese e gli americani hanno conservato una dimensione religiosa nella loro vita politica nazionale grazie ai principi della filosofia politica su cui è

⁴⁸⁴ S. Ferrari, *Laicità dello Stato e pluralismo delle religioni*, in <<Sociologia del Diritto>>, cit., p. 15.

⁴⁸⁵ G. Ferrara e P. Ostellino, *Politica e religione in Europa e Usa*, in <<Corriere della Sera>>, 09 novembre 2004, p. 09.

stato costruito il Paese⁴⁸⁶. Il modello americano è per S. S. Benedetto XVI il modello del Papa Gelasio I: Netta collaborazione tra gli imperatori cristiani e i sacerdoti: cose temporali seguire le leggi imperiali, per le cose divine gli imperatori devono sottomettersi ai sacerdoti⁴⁸⁷.

La religione civile americana è lontanissima dal cuore del cattolicesimo; essa piuttosto nega la forza morale delle chiese e delle religioni, sostituendo ad esse un impulso patriottico e missionario rispetto al quale il Presidente assume la funzione del *Pontifex*, dell'interprete legittimo della religione civile. Sembra in ciò di poter ravvisare il definitivo affermarsi del progetto massonico di plasmare l'intero pianeta secondo un disegno tutt'altro che democratico. Gentile conclude il suo lavoro con la seguente osservazione: "Per tutti questi motivi, si può dubitare che il tentativo di trasformare la religione civile americana una 'religione politica all'americana' possa avere successo: ma il fatto stesso che il tentativo sia stato messo in opera con tanta deliberata ostentazione nella più potente democrazia del mondo attuale, è un un'esperienza grave, che lascia una traccia e può rappresentare un esempio seducente per altri aspiranti al monopolio della politica e della religione in una società democratica"⁴⁸⁸.

Oggi più che mai la religione civile americana "rappresenta una percezione genuina di una realtà religiosa universale e trascendente"⁴⁸⁹. Negare la sua esistenza non significa altro che negare l'America stessa⁴⁹⁰.

Il sacro e il profano in America convivono a patto di non prevaricare l'uno sull'altro. Il pluralismo religioso e la pacifica convivenza dei diversi credi hanno

⁴⁸⁶ R. Santoro, *Il Papa negli Usa parlerà ai cattolici in crisi d'identità*, in <<L'Occidente>>, 16 aprile 2008.

⁴⁸⁷ Cfr. H. Rahner, *Chiesa e struttura politica nel Cristianesimo primitivo*, Milano 1979.

⁴⁸⁸ E. Gentile, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, cit., p. 156.

⁴⁸⁹ R. N. Bellah, *La religione civile in America*, cit., p. 69.

⁴⁹⁰ "Esiste un nesso tra la guerra, il paese e la religione. Dopo l'11 settembre le Chiese americane si sono riempite di fedeli esaltando il senso patriottico e spirituale del Paese. Rousseau parlava del nesso tra essere cittadini, difendere la patria e essere supportati da una religione civile e patriottica, anticipando lo svilupparsi della religione civile americana e di altre religioni politiche. In America, così come il sostantivo democrazia è associato all'aggettivo liberale - che ne è stato, ieri, la precondizione storica e teorica e ne è, oggi, la garanzia politica -, il sostantivo religione si accompagna all'aggettivo civile. I due aggettivi, liberale e civile, fanno tutta la differenza fra la tradizione politica e religiosa americana e quella europea. Della religione civile americana fanno parte Dio, l'Individuo (sua immagine e somiglianza), la Patria, la Famiglia, la Libertà, la Competizione, la Felicità, il Profitto, la Ricchezza; molti ci mettono anche la condanna a morte nei confronti di chi si sia macchiato di certi reati, secondo il precetto biblico 'occhio per occhio'. La religione, per gli americani, non è solo una 'categoria trascendente dello spirito', ma anche e soprattutto una 'categoria storica della convivenza civile'. È il prodotto finale del modo in cui è nata e si è sviluppata la Nazione" (O. Piero, *La religione civile degli Stati Uniti*, in <<Corriere della Sera>> il 13.11.2004, p. 15).

salvaguardato la potenza americana. Il governo americano in virtù del nesso di cui sopra ha bisogno di esser fondato su una fede religiosa profondamente sentita. Sostiene Furio Colombo che nella religione civile americana “è Dio che libera dal dogma, è Dio che conduce al rispetto dell' altro, e anche della religione dell' altro. è Dio che rende laici anche gli americani intensamente credenti”⁴⁹¹. In America la sola affermazione di fede comune è la fede nella propria appartenenza a una comunità umana. “Benedetto XVI conosceva gli Stati Uniti, ma è stato evidentemente entusiasmato dalla visione di un Paese ‘edificato sulla felice coniugazione tra principi religiosi, etici e politici, e che tuttora costituisce un valido esempio di sana laicità, dove la dimensione religiosa, nella diversità delle sue espressioni, è non solo tollerata, ma valorizzata quale anima della Nazione e garanzia fondamentale dei diritti e doveri dell'uomo’. Il Papa sa che esiste un forte protestantesimo americano e che certe manifestazioni di religiosità collettiva sono molto lontane dal suo cattolicesimo «razionale». E non può ignorare che esiste un' America violenta, arrogante, talora razzista, che approva la pena di morte, accetta il concetto di guerra preventiva ed è pronta a condonare la violazione dei diritti umani quando la ritiene necessaria alla difesa dell' interesse nazionale. Ma credo che su ogni altra considerazione abbia fatto premio, agli occhi del Papa, la constatazione che l' America è profondamente diversa dall' Europa del XXI secolo. È laica nel modo in cui Benedetto XVI concepisce la laicità. È liberale e tollerante verso tutte le religioni praticate all' interno dei suoi confini, ma in un contesto in cui la fede nell' esistenza di Dio è una sorta di premessa universalmente riconosciuta. Mentre l' Europa, anche quando rende omaggio alla Chiesa di Roma, sembra ormai sempre più indifferente alla sostanza del suo insegnamento, gli americani hanno una naturale predisposizione alla fede”⁴⁹². Afferma Angelo Scola: “Gli Stati Uniti sono il Paese che dà piena cittadinanza alle motivazioni religiose di ciascuno. Già i Padri fondatori avevano in qualche modo voluto uno ‘stato laico senza laicismo di stato’. La sfera politica è chiaramente separata dalla sfera religiosa, ma è disposta a dialogare con essa perché è ben consapevole che nessun governo può produrre cittadini morali, ma al contrario sono cittadini morali sovente ispirati dalle religioni a favorire la

⁴⁹¹ F. Colombo. *Libertà un viaggio in America*, in <<la Repubblica>>, 31 maggio 2000, p. 51.

⁴⁹² S. Romano, *Benedetto XVI negli USA la riscoperta dell' America*, in <<Corriere della Sera>>, 13 maggio 2008. Si veda pure Cfr. Giuseppe Feyles, *Il Papa nel Paese orgoglioso di Dio*, in ‘Il Tempo’, 15/04/2008.

democrazia. [...] In Europa la sfera pubblica è dichiarata neutrale verso le religioni. Alle diverse religioni si chiede e si impone di considerare il loro universalismo come un fatto privato, interno al loro ambito di influenza. [...] L'auspicio è creare uno Stato capace di dar spazio in forma adeguata ad una società civile di natura plurale e che per questo non sarà mai priva di aspetti conflittuali penso ad uno Stato non 'distaccato' che, pur non facendo propria una specifica visione, sia dichiaratamente al servizio della persona e delle esigenze ultime che la costituiscono (desiderio di libertà e felicità, di compimento), che faccia nel contempo proprio i grandi valori che stanno a fondamento della stessa convivenza democratica (libertà civili e politiche) generata da corpi intermedi. Quindi non uno Stato inteso come un anonimo vuoto contenitore da riempire a piacimento (opzione debole e, di fatto, irrealizzabile), ma uno spazio, certamente non confessionale, in cui, senza trascurare le tradizioni, ciascuno possa portare il proprio contributo all'edificazione del bene comune, nell'inevitabile e rispettosa logica del confronto e del riconoscimento che sola salva la vera natura del potere"⁴⁹³.

2.14 LA NUOVA FRONTIERA DELLA RELIGIONE CIVILE: IL CASO CINESE

L'articolo 36 della Costituzione cinese stabilisce che "i cittadini della Repubblica Popolare Cinese hanno libertà di culto. Nessuno può imporre ai cittadini di avere un credo religioso o di non averlo; né possono farsi discriminazioni tra cittadini credenti e non credenti". La Repubblica cinese garantisce, almeno sulla carta, la libertà religiosa⁴⁹⁴. Tuttavia la realtà risulta davvero molto differente. Esiste da parte del Governo e del Partito comunista una sorta di controllo sulle organizzazioni religiose e, soprattutto, sugli adepti. Il motivo di tale controllo è che "i dirigenti del Partito comunista temono che il permissivismo in campo religioso possa condurre quelle etnie con una forte

⁴⁹³ Discorso tenuto dal Cardinale Angelo Scola alle Nazioni Unite, www.cisro.org.

⁴⁹⁴ Cfr. R. Pettazzoni, *Religione e società*, cit., p. 183.

identità religiosa verso moti separatisti”⁴⁹⁵. Se si pensa alla repressione tibetiana ciò dimostra come ampio è l’impedimento al culto libero della religione. Per il governo cinese, come d’altronde indicato nel comma 3 dell’articolo 36 della Costituzione, viene vietata ogni forma di culto religioso che possa turbare l’ordine pubblico. Lo stesso Partito comunista ha intrapreso una campagna di diffusione dell’ateismo ma una parte dei suoi componenti è convinto che “le religioni (tutte le religioni) possono contribuire all’armonia sociale, alla stabilità e allo sviluppo”⁴⁹⁶.

La conseguenza di tutto questo sistema autoritario è “la scoperta della radice religiosa della dissidenza”⁴⁹⁷.

È proprio tramite essa che in Cina si sta sviluppando un credo di natura ‘civico’ che “permette un allargamento della base su cui fondare le richieste di cambiamento sociale, ma nello stesso tempo fonda su valori spirituali una riforma culturale tanto più necessaria in Cina dopo il crollo del marxismo e l’invasione del materialismo consumista e della corruzione”⁴⁹⁸. Si consideri l’Enciclica *Deus Caritas Est* di Benedetto XVI, che rivolgendosi anche ai credenti cristiani del mondo, scrive: “La Chiesa non può e non deve prendere nelle sue mani la battaglia politica per realizzare la società più giusta possibile. Non può e non deve mettersi al posto dello Stato. Ma non può e non deve neanche restare ai margini nella lotta per la giustizia. Deve inserirsi in essa per la via dell’argomentazione razionale e deve risvegliare le forze spirituali, senza le quali la giustizia, che sempre richiede anche rinunce, non può affermarsi e prosperare. La società giusta non può essere opera della Chiesa, ma deve essere realizzata dalla politica. tuttavia l’adoperarsi per la giustizia lavorando per l’apertura dell’intelligenza e della volontà alle esigenze del bene la interessa profondamente”⁴⁹⁹.

La Cina sembra essere divisa tra quelle due diverse concezioni di vita: la prima, di tipo patriarcale, impostata sul rispetto degli anziani e dei valori tale da non creare disordine e conflitti all’interno di essa ma facilmente manovrabile dalle gerarchie partitiche e di governo; la seconda, che guarda all’individuo e,

⁴⁹⁵ A. Rinella, *Cina*, Bologna 2006, p. 117.

⁴⁹⁶ B. Cervellera, *Il rovescio delle medaglie. La Cina e le Olimpiadi*, Milano 2008, p. 157.

⁴⁹⁷ *Ivi*, 217.

⁴⁹⁸ *Ivi*, pp. 217-218.

⁴⁹⁹ Benedetto XVI, *Deus Caritas Est*, Città del Vaticano 2006, pp. 61-62. Cfr. Benedetto XVI, *Lettera del Santo Padre Benedetto XVI ai Vescovi, ai Presbiteri alle Persone Consacrate e ai Fedeli Laici della Chiesa Cattolica nella Repubblica Popolare Cinese*, 27 maggio del 2007, [http: www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com](http://www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com). Cfr. G. Cogliandro, “*Deus Caritas Est*”. *Brevi riflessioni sulla prima enciclica di Benedetto XVI*, 13.02.2006, [http: www.laboratorioperlapolis.it](http://www.laboratorioperlapolis.it).

tanto temuto dal nostro Pontefice, ad una forma di relativismo che non si sa dove conduce. La religione civile in Cina sta svolgendo un ruolo fondamentale ponendo l'uomo al centro dell'attenzione del mondo politico comunista proponendo una visione spirituale della quotidianità. Senza dimenticare il ruolo che Giovanni Paolo II prima ed ora Benedetto XVI stanno svolgendo di vicinanza al popolo cinese.

Sono state le Olimpiadi a far emergere un Paese totalmente diverso, tanto auspicato⁵⁰⁰. I suoi cittadini sono lavoratori e credenti. Ma soprattutto credono, e lo si è visto nelle passeggiate della fiaccola olimpica, come i cinesi siano credenti di un culto rituale e simbolico. Siano soprattutto credenti di un culto che tuteli la *civis*, che li tiene insieme perché esistono una comunanza di convinzioni culturali e spirituali⁵⁰¹.

⁵⁰⁰ Per questo le Olimpiadi possono essere un'occasione di rapporto con la popolazione cinese, con la sua società civile (così diversa dai suoi governanti), occasione in cui tessere legami e conoscenze, più forti e più solide delle sponsorizzazioni e degli sfruttamenti di manodopera a basso costo (B. Cervellera, *Accettate pure le lusinghe ma costringete Pechino a trattare*, articolo pubblicato sul 'Corriere della Sera', 08 gennaio 2008).

⁵⁰¹ Si veda pure F. Mezzetti, *Sempre più Pechino*, in 'Il Sole 24 ore', 18.05.2008, p. 44. B. Cervellera, *Il martirio delle Chiese d'oriente*, in <<AsiaNews", Anno XXIII n. 211, Giugno-Luglio 2008, p. 3.

CAPITOLO TERZO

LAICITÀ E RELIGIONE CIVILE: QUALI DIFFERENZE E QUALI PROSPETTIVE NEL NUOVO MILLENNIO

3.1 LA DIFFERENZA TRA LAICITÀ E RELIGIONE CIVILE

La laicità e la religione civile rappresentano due risposte al quesito di quale ruolo assegnare nel mondo moderno alla religione. In un recente saggio, Chiti collega i due termini: entrambi sono necessari per raggiungere l'autonomia della politica, nonostante la sempre maggiore guida delle religioni nel campo della politica⁵⁰².

La laicità attiene allo Stato che viene inteso come potere e come indipendenza dell'autorità civile da qualsiasi gerarchia di natura ecclesiastica⁵⁰³. Secondo la accezione illuministica, la laicità si fonda su alcuni valori essenziali: ragione, libertà, uguaglianza. È rivendicare il primato della libertà di coscienza e di scelta: la libertà è sinonimo di uguaglianza e di tolleranza e le diverse opinioni politiche, culturali, morali e religiose sono da considerare tutte ugualmente legittime. Lo Stato non può sceglierne una e obbligare i cittadini a seguirla, ma a ciascuno va lasciata piena libertà di ispirarsi all'opinione preferita. L'unico limite è il rispetto del diritto altrui; e l'unico principio di autorità e di verità è la volontà della maggioranza. Su questo fondamento di razionalità, di libertà e di uguaglianza si basa la democrazia, al cui interno va riconosciuta la reciproca autonomia tra sfera religiosa e sfera civile: 'Libera Chiesa in libero Stato'. Questo tipo di nozione è venuta meno. Il Concilio Vaticano II ha riconosciuto come

⁵⁰² Cfr. V. Chiti e M. Ciliberto, *Un'idea dell'Italia. Dialogo fra un politico e un filosofo*, Firenze 2005. Cfr. G. Vacca, *Dialogo sulla religione civile che non c'è*, in <<l'Unità>>, 06.07.2005.

⁵⁰³ Cfr. L. Guerzoni, *Note preliminari per uno studio della laicità dello Stato sotto il profilo giuridico*, Modena 1967, p. 23. Si veda M. Tedeschi, *Quale laicità? Fattore religioso e principi costituzionali*, in *Scritti di diritto ecclesiastico*, cit., p. 59.

valore la laicità. Ma l'egoismo e le tragedie del secolo scorso e quelle del nuovo millennio hanno favorito la rinascita del bisogno di religione, come punto di riferimento per superare gli ostacoli per la costruzione di un nuovo mondo: la democrazia laica rappresenta la migliore forma di governo, con il superamento delle antiche diffidenze e con il riconoscimento dell'importanza sociale della religione. Ciò è confermato sia dall'Accordo di revisione del Concordato lateranense tra la Santa Sede e la Repubblica italiana, del 18 febbraio 1984 e sia dal Trattato costituzionale europeo, firmato a Roma il 29 ottobre 2004. La religione non è considerata più un fenomeno privato, e lo Stato laico non può più ignorarla. Questa concezione innovativa della laicità si distingue dalla nozione di 'laicismo', che ritiene fondamentale la netta separazione tra religione e vita civile, facendo della laicità una religione dello Stato. Quest'ultima ideologia è presente in Francia. Infatti la Legge n. 1378/2004, *Legge sul rispetto del principio della laicità dello Stato*, voluta dall'allora Presidente della Repubblica francese Chirac, vieta qualsiasi utilizzazione nelle scuole e nei pubblici uffici di segni e abiti che manifestano l'appartenenza religiosa. Il Laicismo non è tanto un'ideologia quanto un metodo, anzi può definirsi proprio come un metodo inteso allo smascheramento di tutte le ideologie⁵⁰⁴. La Francia non è un paese europeista: non riesce a superare il suo nazionalismo e si oppone ad un'Europa che riaffermi la propria tradizione cristiana. Infatti "la religione posta da Chirac è la creazione di una religione civile distinta e diversa dalle religioni rivelate che, per questo devono essere escluse dalla vita pubblica e confinate nell'esclusivo ambito della coscienza individuale"⁵⁰⁵. La nuova politica del Presidente Sarkozy apre le porte dello Stato e del Paese alle religioni non più chiuse nelle sfere personali⁵⁰⁶. Sarkozy vuole inventare una laicità aperta e pacificata, in cui ciascuno possa vivere la propria speranza e partecipare alla costruzione della società democratica⁵⁰⁷.

Il Santo Padre, Giovanni Paolo II, nel *Messaggio per la Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato 2005*, parla della laicità come 'fecondazione reciproca', in cui credenti e non credenti, senza rinunciare alla propria identità, cercano insieme le strade per raggiungere il maggior bene possibile per la

⁵⁰⁴ Cfr. V. Zanone, *Laicismo*, in *Dizionario di politica*, cit. p. 345.

⁵⁰⁵ Cfr. G. Quagliariello, *La Francia da Chirac a Sarkozy*, Soveria Mannelli (Cz) 2007, p. 81.

⁵⁰⁶ Cfr. *Ivi*, p. 82.

⁵⁰⁷ N. Sarkozy, *La Repubblica, le religioni, la speranza*, Roma 2005.

comunità. Nel *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* si sostiene: “il fedele laico è chiamato a individuare, nelle concrete situazioni politiche, i passi realisticamente possibili per dare attuazione ai principi e ai valori morali propri della vita sociale. Ciò esige un metodo di discernimento⁵⁰⁸, personale e comunitario, articolato attorno ad alcuni punti nodali: la conoscenza delle situazioni, analizzate con l’aiuto delle scienze sociali e degli strumenti adeguati; la riflessione sistematica sulle realtà, alla luce del messaggio immutabile del Vangelo e dell’insegnamento sociale della Chiesa; l’individuazione delle scelte orientate a far evolvere in senso positivo la situazione presente. Dalla profondità dell’ascolto e dell’interpretazione della realtà possono nascere scelte operative concrete ed efficaci; ad esse, tuttavia, non si deve mai attribuire un valore assoluto, perchè nessun problema può essere risolto in modo definitivo. La fede non ha mai preteso di imbrigliare in un rigido schema i contenuti socio-politici, consapevoli che la dimensione storica in cui l’uomo vive impone di verificare la presenza di situazioni non perfette e spesso rapidamente mutevoli”⁵⁰⁹. Con il nome di laici “si intendono tutti i fedeli ad esclusione dei membri dell’ordine sacro e dello stato religioso riconosciuto nella Chiesa, cioè i fedeli che, in quanto incorporati a Cristo con il battesimo, costituiti Popolo di Dio e a loro modo fatti partecipi della dignità sacerdotale, profetica di Cristo, per la loro parte adempiono la missione di tutto il popolo cristiano nella Chiesa e nel mondo”⁵¹⁰.

I laici non essendo insigniti dell’ordine sacro, potranno solo svolgere attività di natura ausiliaria rispetto ai sacerdoti e ai diaconi. In casi di necessità, mancando il clero ordinario, vengono attribuiti particolari funzioni, come quella della distribuzione dell’Eucarestia, la lettura delle Parole di Dio, il catechismo e la cura della comunità, ma è interdetto nella celebrazione della Santa Messa e nell’amministrazione dei sacramenti della penitenza, dell’unzione degli infermi e dei sacramenti riservati agli ordini superiori, a cominciare da quella del vescovo. Dotati poi dei titoli stabiliti dalla legge, potranno svolgere funzioni di giudice, avvocati, cancelliere, difensore del vincolo e promotore di giustizia, nei tribunali ecclesiastici⁵¹¹. Nell’impegno quotidiano, dalla famiglia al lavoro, l’impegno dei

⁵⁰⁸ Cfr. Congregazione per l’Educazione Cattolica, *Orientamenti per lo studio e l’insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 8, Roma 1988, pp. 13-14.

⁵⁰⁹ Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 568, Città del Vaticano 2005, p. 309.

⁵¹⁰ Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 31, 1965, p. 37.

⁵¹¹ Cfr. L. Musselli, *Manuale di diritto canonico e matrimoniale*, Bologna 1997, p. 83.

laici deve essere in corrispondenza con i valori del Vangelo “l’essere e l’agire nel mondo sono per i fedeli laici una realtà non solo antropologica e sociologica, ma anche e specificamente teologica ed ecclesiale”⁵¹². Possono altresì contribuire “alla santificazione del mondo quasi dall’interno, adempiendo i compiti loro propri guidati da spirito evangelico, e così manifestare Cristo agli altri prima di tutto con la testimonianza della propria vita”⁵¹³.

La vera differenza tra laici e cristiani è che i cristiani non hanno due vite separate, ossia una vita spirituale e un’altra secolare. Sintetizzano la loro vita attraverso il messaggio di Dio. Ecco perché la dottrina sociale della Chiesa “deve entrare, come parte integrante, nel cammino formativo del fedele laico”⁵¹⁴, i quali, devono responsabilmente partecipare alla vita e alla missione della Chiesa, che li sostiene e li illumina⁵¹⁵.

La presenza del fedele laico in campo sociale è caratterizzata dal servizio che si manifesta nella vita familiare, culturale, lavorativa, economica e politica. Innanzitutto svolgono il servizio alla persona umana, promovendo la dignità di ogni persona, con l’affermazione dell’inviolabile diritto alla vita, dal concepimento sino alla morte naturale. La cultura deve essere un campo di diffusione del pensiero di Dio: i suoi fini essenziali sono la perfezione integrale della persona e il bene di tutta la società; ma deve anche essere garanzia di una scuola libera e aperta a tutti, della libertà di ricerca, della divulgazione del pensiero. Ma la cultura è impegno verso la verità, fondamentale per l’intelligenza e la coscienza di ogni uomo, e cercare la verità al fine di promuovere e difendere la giustizia e la libertà. Ma l’impegno dei laici è anche nel campo economico e nel campo politico: in quello economico dovranno collaborare ad un nuovo ripensamento del sistema dell’economia, in virtù della drammatica povertà del pianeta Terra, teso a sviluppare un progresso economico che sia utile a tutti; in quello politico i laici dovranno perseguire una serie di obiettivi: principio di sussidiarietà, promozione del dialogo e della pace, politiche sociali tese ad eliminare la povertà. Tutti i cittadini devono essere responsabili delle proprie

⁵¹² Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Christifideles laici*, 24, 1989, p. 415. Si Cfr. P. Buselli Mondin, *Personalismo cristiano secondo Giovanni Paolo II: quale significato giuridico?*, in *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*, Atti della giornata canonistica Interdisciplinare, diretto da P. Gherri, Città del Vaticano 2008, p. 83. Si Cfr. F. Fabbrini, *Giovanni Paolo II – Il Santo dei nostri tempi – Karol Wojtyła: un Papa un Uomo*, Castel Guelfo (BO) 2007, p. 110.

⁵¹³ Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen Gentium*, cit., pp. 37-38.

⁵¹⁴ Cfr. Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Christifideles laici*, cit., pp. 446-448.

⁵¹⁵ *Ivi*, p. 443. Si veda anche Giovanni XXIII, Lett. Enc. *Mater et magistra*, 53, p. 455 e Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, cit., p. 299.

azioni e, soprattutto chi assumerà incarichi, dovrà ricevere democraticamente la fiducia del popolo e prestare il proprio incarico come un servizio al popolo, respingendo i poteri occulti. Ecco perché la migliore forma governativa è la democrazia, in quanto “assicura la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche e garantisce ai governati la possibilità sia di eleggere e controllare i propri governanti, sia di sostituirli in modo pacifico, ove ciò risulti opportuno”⁵¹⁶. La sintesi della democrazia è rappresentata dalla possibilità dei governatori di convergere nelle scelte di tutti i cittadini, senza alcuna forma autoritaria.

Dunque “il principio di laicità comporta il rispetto di ogni confessione religiosa da parte dello Stato che assicura il libero esercizio delle attività di culto, spirituali, culturali e caritative delle comunità dei credenti: in una società pluralista, la laicità è il luogo di comunicazione tra le diverse tradizioni spirituali e la nazione”⁵¹⁷.

Lo Stato ha bisogno della religione e l’Europa di riconoscere le sue radici cristiane: “Lo Stato laico non crea da sé i valori su cui si fonda una società, ma li riconosce. Li rinviene nel vissuto collettivo di un popolo, nei suoi riferimenti culturali e religiosi, nella sua civiltà politica e giuridica”⁵¹⁸.

Si noti come il ruolo del cristiano va oltre l’affermarsi del proprio credo religioso, va oltre all’imposizione della propria fede, ma deve essere membro della società, traducendo in termini laici il proprio credo. Tocca alla Chiesa intera annunciare profeticamente che “il potere di Dio è diverso dal potere dei potenti del mondo. Il modo di agire di Dio è diverso da come noi lo immaginiamo e di come vorremmo imporlo anche a Lui. Dio in questo mondo non entra in concorrenza con le forme terrene del potere. Non contrappone le sue divisioni ad altre divisioni, ma pone il potere dell’amore, opponendosi all’ingiustizia. instaurando il Regno di Dio”⁵¹⁹.

⁵¹⁶ Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Centesimus annus*, 1991, <http://www.magisterobenedettoxvi.blogspot.it>, p. 850.

⁵¹⁷ Giovanni Paolo II, *Discorso al Corpo Diplomatico del 12 gennaio 2004*, in <<L’Osservatore Romano>>, 12-13-gennaio 2004, p. 5.

⁵¹⁸ C. Taylor, *La modernità della religione*, in *Europa Religioni Laicità. Dieci interviste*, a cura di P. Giovanetti, Milano 2007, p. 28. “Nozioni elementari come la *laïcité* alla francese, che tendono semplicemente ad emarginare la religione, sono ormai inadeguate alla situazione attuale. C’è bisogno invece di Stati realmente neutrali, non soltanto nei confronti delle varie religioni, ma altresì fra religione e miscredenza” (*Ibidem*). Ancora asserisce “C’è bisogno di una Chiesa visibile, toccabile, vivibile. Una Chiesa che un ruolo dentro la società, ma non lo impone. Non usa l’apertura di credito nei suoi confronti per occupare spazi o per mettersi in concorrenza con il potere civile, ma per evangelizzare” (*Ivi*, p. 38).

⁵¹⁹ Benedetto XVI, <<*Omelia alla Veglia di preghiera*>> durante la XX Giornata Mondiale della Gioventù, in <<L’Osservatore Romano>>, 22-23 agosto 2005.

La laicità è innanzitutto separazione della Chiesa dagli uomini, e quindi della sfera pubblica da quella religiosa: significa valori condivisi che non si impongono agli altri e che non si nega alla Chiesa di svolgere la propria missione.

Al contrario la religione civile non emargina la divinità, anzi, al contrario, è proprio quest'ultima ad essere il fondamento della società politica: “nella religione civile l'asse e il fondamento del vincolo sociale e del patriottismo erano spostati dall'individuo alla comunità di appartenenza, dai valori individuali a quelli collettivi; si potrebbe dire, dalle garanzie offerte all'individuo dal diritto, dal vincolo istituzionale tra cittadino e stato, alle garanzie scaturenti dal legame del singolo, prim'ancora che con le sue pubbliche istituzioni, con una precisa ed originaria comunità di riferimento, sola in grado di porre al riparo la società dai rischi di una degenerazione egoistica dall'approccio individualistico”⁵²⁰. In uno Stato laico si verifica un ritorno della religione in generale, rendendosi conto della sua importanza sociale, dando stabilità e coesione alla vita civile, opponendosi alla violenza, favorendo la pace. Tuttavia ciò rappresenta un pericolo per la Chiesa stessa, che limiterebbe la sua funzione religiosa a fenomeno culturale e civile: “ciò fa nascere un cristianesimo inedito, post-cristiano che non vuole più essere giudicato sul suo essere o meno evangelo; un cristianesimo che preferisce essere declinato come ‘religione civile’, capace di fornire un'anima alla società, una coesione a identità politiche, diventando così quella morale comune che oggi sembra deducibile solo a partire dalle religioni. In quest'ottica pare che l'unico interesse sia che la Chiesa rappresenti un elemento centrale della vita della società, e poco importa se questo significa che il Vangelo perda il suo primato, che non ci sia più possibilità di profezia, che finiscano per prevalere logiche di potere”⁵²¹. A questo fronte nuovo del Cristianesimo spingono i cosiddetti ‘atei devoti’ che “vedono nel cristianesimo un baluardo a difesa dell'identità e della cultura occidentale”⁵²². Oggi con la fine dell'unità politica dei cattolici, spesso la Gerarchia ecclesiastica si ritrova ad intervenire su aspetti legislativi prima lasciati ai soli politici. È ammesso l'intervento su determinati temi quali la famiglia e la scuola ma assolutamente è proibito la sostituzione⁵²³. Ciò che la Gerarchia

⁵²⁰ A. Ferrari, *Laicità e religione civile: qualche osservazione su un <<matrimonio dispari>>*, in <<Quaderni di diritto e politica ecclesiastica>>, n. 1, aprile 2003, p. 143.

⁵²¹ E. Bianchi, <<Chi minaccia il Cristianesimo?>>, in <<La Stampa>>, 23 luglio 2005.

⁵²² B. Sorge, *Per una laicità nuova*, in <<Aggiornamenti Sociali>>, 03, 2005.

⁵²³ Il Concilio Vaticano II sostiene che “dai sacerdoti i laici si aspettino luce e forza spirituale” (*Gaudium et spes*, n. 43). La Congregazione per la Dottrina della Fede ha stabilito che “Non è

ecclesiastica deve evitare è tentare di dettare le leggi allo Stato, perchè rappresenta una minaccia per la laicità. Questo compito così delicato spetta ai laici.

Oggi è consolidata la prassi che, soprattutto dopo la fine del partito della Democrazia Cristiana, la Gerarchia ecclesiastica tende a gestire in proprio i rapporti con il Governo: “Non è compito della Chiesa formulare soluzioni concrete per quanti temporali che Dio ha lasciato al libero e responsabile giudizio di ciascuno, anche se è suo diritto e dovere pronunciare giudizi morali su realtà temporali quando ciò sia richiesto dalla fede o dalla legge morale”⁵²⁴.

Ci si chiede se la laicità e la religione civile siano modi di essere dello Stato. Tedeschi, in un suo scritto, sostiene che la laicità, nonostante la difficile concretizzazione, è un modo di essere del nostro Paese⁵²⁵. Tuttavia è solo con l’assunzione da parte del diritto che entrambe diventano modo di essere dello Stato. Ma esse sono però prima di tutto modi di essere della società civile. Nel caso della laicità, divenire un mezzo dello Stato, rappresenta certamente il raggiungimento dell’obiettivo di assicurare ad essa quella forza necessaria per combattere qualsiasi forma di comunità di privati che si oppongono all’evoluzione della società stessa⁵²⁶. Al contrario, nel caso della religione civile, la società affidandosi allo Stato chiede idonee garanzie dei valori che la contraddistinguono. Tuttavia però “la laicità è correlata all’affermarsi dello Stato moderno, al contrario della religione civile che lo limita”⁵²⁷. Tuttavia non tutto quello che è laicità e religione civile diventa modo d’essere dello Stato. Non viene presa in

compito della Chiesa formulare soluzioni concrete per questioni temporali che Dio ha lasciato al libero e responsabile giudizio di ciascuno, anche se è suo diritto e dovere pronunciare giudizi morali su realtà temporali quando ciò sia richiesto dalla fede o dalla legge morale” (*Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l’impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, in <<L’Osservatore Romano>>, 17 gennaio 2003, n. 3).

⁵²⁴ *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l’impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, in <<L’Osservatore Romano>>, 17 Gennaio 2003, n. 3.

⁵²⁵ Cfr. M. Tedeschi, *Quale laicità? Fattore religioso e principi costituzionali*, in <<Scritti di diritto ecclesiastico>>, cit., p. 68. Per una vera formazione di uno Stato laico Tedeschi prevede : <<1) una dichiarazione a livello costituzionale del principio; 2) l’abbandono, anche parziale, della negoziazione anche bilaterale; 3) la rivalutazione della legislazione unilaterale di diritto comune da parte dello Stato” (*Ivi*, p. 70).

⁵²⁶ A. Ferrari ritiene che la trasformazione della morale laica in quella statale rappresenterebbe il motivo fondamentale delle rivoluzioni dell’Ottocento compiute al fine di istituzionalizzare la società civile (A. Ferrari, *Laicità e religione civile: qualche osservazione su un <<matrimonio dispari>>*, in <<Quaderni di diritto e politica ecclesiastica>>, cit., p. 144).

⁵²⁷ J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna 2000, *passim*.

considerazione quella laicità che porta all'ateismo⁵²⁸. Altrettanto non viene presa in considerazione quella parte della religione civile ancora sottoposta alla concezione della tradizione ebraico-cristiana⁵²⁹. Ma della religione civile, che di fronte al concetto della laicità, perde ogni riferimento, bisogna considerare “quell'insieme di valori ed aspirazioni che, indipendentemente da ogni positivizzazione, costituiscono il cemento di ogni assetto societario”⁵³⁰.

Di fronte ad una laicità molto debole, si richiede l'intervento della religione civile per rivendicare l'adempimento dei comuni doveri. La religione civile americana ritiene giusto un maggior intervento della società nello Stato, al contrario di quella europea che chiede un maggior intervento dello Stato nella società. In altre parole, nella nazione americana abbiamo la presenza di una forte religione civile, come delineato nel capitolo secondo, che cammina di pari passo con una netta separazione tra Stato e Chiesa, mentre negli Stati europei si verifica il contrario.

Confrontiamo due Paesi europei laici ma con prospettive di religione civile per il futuro.

La Spagna, sotto la guida di Zapatero, *leader* socialista, propugna una politica totalmente in contrasto con quello della chiesa di Roma. Infatti la posizione di Zapatero, più che di un 'socialismo' è di un 'liberalismo', che non consente all'interno di uno Stato vi sia chi è più uguale degli altri. La Spagna deve essere una società fondata sui diritti e sulla solidarietà, sia per i credenti che per i non credenti. Ad modello 'Zapatero' la Chiesa “contrappone il proprio, che fa perno su due punti cardini essenziali. Il primo è una posizione di fede, la quale consiste sia nel credere che la propria verità sia la verità *tout court*, sia che questa verità comporti un diritto di supremazia giuridicamente sanzionata dallo Stato. Il secondo punto, il quale costituisce l'elemento spirituale che sorregge la dimensione giuridica, è l'idea che lo Stato debba avere e tutelare un nucleo 'etico' da espandere nella società neppure ispirato alla religione ma al cristianesimo di

⁵²⁸ Cfr. D. Farias, *Costituzione scritta e religiosità civile (Premesse generali)*, in L. Lombardi Vallauri e G. Dilcher (a cura di), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Milano 1981, p. 777.

⁵²⁹ Cfr. D. H. Davis, *Diritto, morale e religione civile in America*, Roma-Bari 1997, pp. 413-414.

⁵³⁰ A. Ferrari, *Laicità e religione civile: qualche osservazione su un <<matrimonio dispari>>*, in <<Quaderni di diritto e politica ecclesiastica>>, cit., p.150. A questi valori bisogna dare un nome, e quest'ultimo non è altro che la religione civile: “la religione civile rappresenta il presupposto ultimo dei meccanismi istituzionali di integrazione” (*Ibidem*).

cui la Chiesa cattolica costituisce la più autentica incarnazione”⁵³¹. Sostiene Zapatero che solo uno Stato laico può consentire ciò che per la Chiesa è reato.

Un paese certamente laico che guarda ad eventuali forme di religione civile, come sistema di sacralità con dogmi posti dall’ autorità governativa, senza alcuna ingerenza delle gerarchie ecclesiastiche.

Così come si sta verificando in Turchia, un Paese che assume una concezione non confessionale: l’ art. 2 della sua Costituzione definisce la repubblica turca come uno ‘Stato di diritto democratico, laico e sociale’. Lo stesso Partito della Prosperità fu sciolto perché voleva instaurare un regime quasi teocratico “al fine di realizzare un ordinamento i cui seguaci di ciascun movimento religioso sarebbero tenuti a rispettare unicamente le regole stabilite dalle loro organizzazioni e non anche i diritti costituzionalmente garantiti, senza distinzione alcuna, a tutti i cittadini”⁵³². È sicuramente questo uno dei motivi dell’ allontanamento della Turchia dall’ U.E. In un’ intervista al quotidiano *Il Corriere della Sera*, lo scrittore Nedim Gürsel, già processato per offesa alle forze di sicurezza nel 1980 e incriminato per insulti ai valori religiosi di recente, spera in “una Turchia democratica, laica, europea. [...] L’ Europa vigili perché siano rispettate la libertà dei tanti turchi che, come me, non vogliono vivere secondo le regole dell’ Islam. Occorre tutelare i laici”⁵³³.

Oggi più di prima si parla dell’ ingresso della Turchia nell’ Unione Europea. Il Paese turco oggi è dominato da una componente politica filo-islamica ed è terreno di numerosi scontri e attentati dei fondamentalisti. Il 13 maggio del 2007, nella città di Smierne, oltre un milioni di turchi hanno manifestato contro il governo e a sostegno della laicità, di una religione civile laicista, repubblicana, modernista e nazionalista. La laicità difesa è la laicità imposta da Atatürk, che nel 1923 divenne il primo Presidente della neonata Repubblica Turca: impose la laicità proprio per distinguere la sua Repubblica dai Paesi islamici confinanti. Una laicità messa in discussione dalla legge sull’ utilizzo e l’ entrata nelle Università e luoghi pubblici del velo islamico, poi proibito da una sentenza della

⁵³¹ M. L. Salvadori, *La Chiesa e il modello Zapatero*, in <<la Repubblica>>, 16 luglio 2008, p. 33. Si veda pure Cfr. E. Rosaspina, *Stretta di Zapatero: <<Stato più laico>>*, in <<Corriere della Sera>>, 9 maggio 2008, p. 17.

⁵³² I. Nicotra, *Democrazia “Convenzionale” e partiti antisistema*, Torino 2007, p. 73. La stessa Corte di Strasburgo, in merito al ricorso presentato dal Partito della Prosperità ha stabilito “la laicità dello Stato costituisce una solida barriera a presidio della libertà dei cittadini di scegliere liberamente il loro credo” (*Ivi*, p. 83).

⁵³³ S. Montefiori, <<Ma ora l’ Ue salvaguardi la nostra laicità>>, intervista a Nedim Gürsel, in <<Corriere della Sera>>, 31 luglio 2008, p. 6.

Corte Costituzionale Turca. Tuttavia il governo turco filo-islamico più volte cerca di attentare la laicità. Introvigne afferma che la laicità turca rappresenta un'identità religiosa tipica e soprattutto ben inserita nel mondo del sociale. Il suo ingresso in Europa pone quest'ultima dinanzi ad una scelta: un'Unione di Stati per rafforzarsi economicamente e militarmente o, invece, un'Unione di Stati avendo alla propria base le radici religiose, storiche e culturali. Alla seconda ipotesi l'Unione non ha senso che faccia entrare un Paese comunque che si mostra islamico e intollerante⁵³⁴. Sembra strano discutere di Europa con un Paese che non ha nulla di comune con gli Stati membri di essa. Tuttavia la Turchia è certamente tra i Paesi che maggiormente rappresenta il luogo simbolo della cristianità, della predicazione di Pietro e di Paolo. Però, nonostante ciò, non esiste il Cristianesimo. La Turchia in Europa, così come si presenta oggi, a giudizio di molti, risulta essere un'assurdità: uno Stato che impedisce la libertà religiosa umilia se stesso perché è solo uno stato dittatoriale e antidemocratico.

Nell'incontro con i giornalisti prima di partire per il viaggio in Turchia, il Santo Padre, all'aeroporto di Fiumicino, il 28 novembre 2006, ha affermato che “la Turchia deve, partendo dalla sua storia, dalle sue origini, con noi pensare a come ricostruire per il futuro questo nesso tra laicità e tradizione, tra una ragione aperta, tollerante, che ha come elemento fondamentale la libertà, e i valori che danno contenuto alla libertà”⁵³⁵.

3.2 LA LAICITÀ: NUOVE PROSPETTIVE

Nel mondo attuale essere liberi ed appartenere a qualche credo religioso risulterebbero incompatibili. Sembra proprio di sì, sono inconciliabili. Tuttavia i due concetti sembrano invece, al contrario, non solo compatibili ma anche necessari per la moderna società.

Appartenenza e libertà rappresentano certamente due obiettivi necessariamente da seguire per il mondo politico e il mondo religioso: creare una

⁵³⁴ Cfr. M. Introvigne, *La Turchia e l'Europa. Religioni e politica nell'islam turco*, Milano 2006, *passim*.

⁵³⁵ Viaggio Apostolico di sua Santità Benedetto XVI in Turchia (28 Novembre - 1° Dicembre 2006) Incontro con i giornalisti prima della partenza per la Turchia, *Saluto del Santo Padre*, Aeroporto di Roma-Fiumicino Martedì, 28 novembre 2006, <http://www.vatican.va/>.

comunità come luogo di appartenenza e di libertà in cui le persone possono convivere il senso vero della realtà, con alla base le tradizioni che rappresentano il vero tessuto sociale.

La laicità attualmente viene intesa come il luogo dove si esplica la sola ragione, che difende l'ambiente pubblico da qualsiasi forma religiosa e che "concepisce la realtà in modo rigorosamente razionale"⁵³⁶. Di conseguenza la fede può essere solo esplicita in ambienti privati: "la religione, assimilata alla setta, è ammessa solo come soddisfazione di emozioni private"⁵³⁷.

La ragione rimanendo nel proprio ambito e, non aprendosi alla fede, si assolutizza a sé, creando una religione laica: "la fondazione sacrale della storia e dell'esistenza statuale viene rigettata; la storia non si misura più in base a un'idea di Dio ad essa precedente e che le dà forma; lo Stato viene oramai inteso in termini puramente secolari, fondato sulla razionalità e sul volere dei cittadini"⁵³⁸.

Ciò dimostra come lo Stato non deve andare incontro alla verità: "lo Stato rifiuta un fondamento religioso e si dichiara basato sulla ragione e sulle sue intuizioni. Di fronte alla fragilità della ragione i sistemi laici si sono rivelati deboli e facili vittime delle dittature; sopravvivono solo perché parti della vecchia coscienza morale continuano a sussistere anche senza i precedenti fondamenti e rendono possibile un consenso morale di base"⁵³⁹. Rifiutando il cristianesimo, le sue ragioni e consegnandosi agli dèi, si è venuto a creare uno spazio di laicità che ha portato solo alla formazione di sistemi totalitari, che hanno avuto come unico scopo l'occultamento di ogni diritto umano.

Questa laicità diventa assoluta poiché limita, per poi eliminare, ogni forma di verità. Qui il Santo Pontefice, in un suo testo, la definisce una "laicità sperimentale, un positivismo calcolante e sperimentale, una razionalità puramente funzionale"⁵⁴⁰. Tuttavia non è possibile fare a meno della trascendenza; non è possibile che uno Stato non apre ad essa. Certo non tutte le religioni sono uguali, ma la presenza del sentimento religioso nel mondo politico è necessario: è il Dio l'unico essere e verità del *Logos* greco; è amore e verità allo stesso tempo, di conseguenza è vita. La laicità del Santo Padre Benedetto XVI è una laicità di tipo

⁵³⁶ J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni nel mondo*, Siena 2003, p. 29.

⁵³⁷ G. Crepaldi, *Laicità e verità. Cosa ci sta insegnando Benedetto XVI*, Verona 2007, p. 8.

⁵³⁸ J. Ratzinger, *Europa: i suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani*, in M. Pera e J. Ratzinger, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, cit., p. 56.

⁵³⁹ *Ivi*, p. 62.

⁵⁴⁰ J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Siena 2005, pp. 48-49.

aperta, nel senso che, in un contesto di libertà, non si esclude la dimensione religiosa, la quale non deve essere subordinata alla dimensione politica. Riferendosi all'America, la definisce "quel grande Paese, che fin dagli albori è stato edificato sulla base di una felice coniugazione tra principi religiosi, etici e politici, e che tuttora costituisce un valido esempio di sana laicità, dove la dimensione religiosa, nella diversità delle sue espressioni, è non solo tollerata, ma valorizzata quale "anima" della Nazione e garanzia fondamentale dei diritti e dei doveri dell'uomo. In tale contesto la Chiesa può svolgere con libertà ed impegno la sua missione di evangelizzazione e promozione umana, e anche di "coscienza critica", contribuendo alla costruzione di una società degna della persona umana e, al tempo stesso, stimolando un Paese come gli Stati Uniti, a cui tutti guardano quale ad uno dei principali attori della scena internazionale, verso la solidarietà globale, sempre più necessaria ed urgente, e verso l'esercizio paziente del dialogo nelle relazioni internazionali"⁵⁴¹

In tema di laicità la differenza che si prospetta è tra la stessa, che riguarda i rapporti politici istituzionali e il laicismo, espressione del pensiero personale. La laicità è affermata nell'art. 7 della nostra Carta Costituzionale quando si sostiene che 'lo Stato e la Chiesa sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani'. Il laicismo, a sua volta si manifesta nell'art. 3 quando si sostiene che c'è uguaglianza 'senza distinzioni di religione o opinioni politiche' e nell'art. 20 con la 'libertà di manifestare il proprio pensiero'.

Il termine laicità comprende una serie di significati tale da essere un termine polimorfo. Quando si parla di laico si intende il relativista, oppure il non religioso, il non sacerdote, il pluralista, il negoziante. In ebraico il termine laico - *chilonj* – significa chi non crede nelle prescrizioni religiose. È chi non crede o è ateo o è teista (il credente non praticante). Il laico è colui che "non possiede una verità dogmatica assoluta, ma che cerca di raggiungerla attraverso la discussione e l'analisi"⁵⁴².

Gambino asserisce che "Il principio di laicità indica la reciproca autonomia tra ordine temporale e ordine spirituale. Autonomia che non significa indifferenza, ma che va intesa come interdizione dello Stato di entrare nelle vicende interne

⁵⁴¹ Benedetto XVI, *Usa esempio di sana laicità*, udienza del 30 aprile 2008, <http://www.magisterobenedettoxvi.blogspot.it>.

⁵⁴² A. Luzzatto, *A proposito di laicità. Dal punto di vista ebraico*, a cura di F. Nodari, Cantalupa (TO) 2008, p. 87.

delle confessioni religiose; e per l'autorità religiosa come preclusione di esercitare nello Stato anche il potere temporale. Ne consegue che la libertà di religione, con l'esercizio del culto è una prerogativa dei credenti proprio quale conseguenza del principio di laicità”⁵⁴³.

Storicamente e geograficamente vengono individuate due espressioni di laicità: quella appartenente al mondo francese, in cui la laicità è ideologia di Stato, e quella appartenente al mondo anglosassone, nel quale lo Stato non interviene nella materia religiosa, pur garantendo pluralismo. La laicità è tutto ciò che appartiene al popolo in contrapposizione al clero. Questa è la sua accezione canonistica. Poi c'è quella filosofica che la definisce come una concezione non confessionale, senza riferimenti divini. Tale laicità è collegata alla libertà di pensiero e di religione, non contrasta con la laicità politica; anzi quest'ultima è la sua base perché nessuna convinzione non divina può esserci se non c'è uno “spazio pubblico di libertà, garantito da un potere imparziale, dove può fiorire il dibattito e si possono manifestare le opinioni”⁵⁴⁴, insomma “atteggiamento intellettuale caratterizzato in modo sufficiente dal lasciare (e auspicabilmente dall'avere) libertà di coscienza, intesa quale libertà di conoscenza, libertà di credenza, libertà di critica e autocritica”⁵⁴⁵.

Mentre il liberalismo “è una dottrina politica, la laicità indica una condizione sociale (la non appartenenza a un'istituzione religiosa), un atteggiamento intellettuale incentrato sull'avere e lasciare agli altri la libertà di coscienza. [...] L'atteggiamento laico è fondato sulla dignità e sul valore dell'uomo, sulla sua ragionevolezza, che risplendono fino a farne un essere

⁵⁴³ A. Gambino, *Il crocifisso come espressione dell'origine religiosa dei valori della persona*, 23.02.2006, <http://www.laboratorioperlapolis.it>. Cfr. L. Calistri, *Laicità o laicismo?*, 21.10.2004, <http://www.laboratorioperlapolis.it>.

⁵⁴⁴ P. Grollet, *Laicità, utopia e necessità*, Zurigo 2008, ed. it. a cura di V. Pegna, trad. di S. Mazzoni e V. Pegna, Firenze 2008, p. 28. “Essere laico non implica essere ateo, agnostico o anticlericale. E non implica nemmeno appartenere a determinate aree politiche o ideologiche. Laico non è in contrasto con credente. Essere laico significa innanzitutto rispetto reciproco, tolleranza per gli altri e libertà da ogni idolatria. La laicità è una forma *mentis*, la capacità di distinguere gli oggetti della scienza dagli oggetti della fede. Significa anche saper distinguere le competenze dello Stato dalle competenze della Chiesa. La laicità dello Stato esige la non ingerenza da parte della sfera religiosa nell'amministrazione dello Stato e nelle sue decisioni. Ma attenzione: la laicità non esclude l'etica, anzi, la presuppone” (A. Romer, *Scienza e fede*, in <<Corriere del Ticino>>, 28.01.2008). “Laicità vuol dire innanzitutto rifiuto di ogni intolleranza, assenza di pregiudizio, rispetto delle posizioni dell'altro, accoglimento delle verità che esse possono contenere. La laicità non c'è, non può vivere, quando viene meno la libertà” (W. Veltroni, *Discorso all'apertura dell'anno accademico dell'Università 'la Sapienza' di Roma*, 17.01.2008, in <<MicroMega>>, n. 1, 2008, cit., p. 233).

⁵⁴⁵ G. Boniolo, *Introduzione*, in *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, a cura di G. Boniolo, Torino 2006, p. XXVI.

morale solo quando gli si attribuisce libertà di coscienza. [...] La laicità riguarda il terreno delle idee, e segnatamente delle convinzioni religiose, mentre il liberalismo è interessato al portatore di quelle idee, alle leggi e istituzioni che meglio gli consentiranno di esprimerle in libertà”⁵⁴⁶. Al convegno di Napoli dell’ottobre 2007, presso l’Università degli Studi Federico II, l’Associazione Italiana dei Costituzionalisti, ha dibattuto sul problema della laicità. Leopoldo Elia ha parlato di laicità nel senso di imparzialità e neutralità rispetto alle Chiese: ma, ha aggiunto, un altro elemento di essa, ossia il pacifismo⁵⁴⁷.

Secondo Giorgini è la religione della libertà ad accomunare laici e liberali⁵⁴⁸. Afferma Galli: “un programma laico non implica il contrapporre una religione (o un’etica) di Stato a quella delle Chiese, né una religione politica, o civile, a quella del foro interiore, né negare spazio alla religione, nella sfera privata o nella sfera pubblico-sociale; ma negare che la religione (o qualunque altra istanza) possa occupare tutto lo spazio politico, proponendosi come surrogato dell’autorità o del legame sociale. Significa non rassegnarsi al fatto che la nuova alleanza fra potere temporale e potere spirituale, il capitalismo cristiano, sia il nuovo orizzonte di civiltà dopo la sconfitta del comunismo ateo. [...] La cultura laica deve, in sintesi, farsi carico della propria più radicale caratteristica, cioè della capacità e del dovere di criticare le nuove autorità, le nuove fondazioni, i nuovi dogmi, e di assecondare politicamente la liberazione del singolo nel lavoro, nella famiglia, nella società; e di elaborare la nuova legittimazione strutturale e operativa di una politica che sappia decidersi per una società plurale, per una democrazia libera (se non liberale) in ogni sua parte”⁵⁴⁹.

La laicità è per Benedetto XVI libertà religiosa: “Lo Stato non impone una religione, ma dà libero spazio alle religioni con una responsabilità verso la società civile, e quindi permette a queste religioni di essere fattori nella costruzione della vita sociale”⁵⁵⁰.

⁵⁴⁶ G. Giorgini, *Liberalismo*, in *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., pp. 219-220.

⁵⁴⁷ Cfr. L. Elia, *Introduzione ai problemi della laicità*, Convegno Annuale dell’Associazione Italiana dei Costituzionalisti, Napoli 26-27 Ottobre 2007, Università degli Studi “Federico II”, [http: www.associazioneitalianadeicostituzionalisti.it](http://www.associazioneitalianadeicostituzionalisti.it). Cfr. S. Lariccia, *Individuo, gruppi, confessioni, religione nella repubblica italiana laica e democratica*, 9 febbraio 2007, <http://www.associazionedeicostituzionalisti.it>.

⁵⁴⁸ *Ivi*, p. 229.

⁵⁴⁹ C. Galli, *Libertà e laicità*, in *Le ragioni dei laici*, cit., p. 42.

⁵⁵⁰ M. Politi, *Intervista a Papa Benedetto XVI, allora Cardinale*, in *Dibattito sul Laicismo*, cit., p. 167. a sua volta considera il laicismo “non un elemento di neutralità, che apre spazi di libertà per tutti. Comincia a trasformarsi in un’ideologia che si impone tramite la politica e non concede

Rusconi dichiara: “Una società può dirsi laica o secolarizzata quando dà spazio a una pluralità di stili di vita o *ethos*. [...] Ciò che per la Chiesa è relativismo morale o addirittura ‘dittatura del relativismo’, per i laici è pluralismo etico regolato giuridicamente da procedure consensuali. [...] Laicità vuol dire accettare come moralmente e legalmente giustificati atteggiamenti o comportamenti che appaiono soggettivamente sgradevoli. Laicità è ammettere una ragionevole simmetria tra l’etica pubblica e singole moralità private. [...] Per i laici la democrazia è lo spazio pubblico entro cui tutti i cittadini, credenti, non credenti e diversamente credenti confrontano liberamente le loro opinioni e vivono i loro stili morali di vita, che sono riconosciuti come diritti tramite procedure consensuali di decisione, senza che prevalgano in modo autoritativo talune credenze o convincimenti su altri. [...] Il fondamento della laicità è l’autonomia di giudizio per cui certezze e norme di comportamento non hanno altra base che la ragionevolezza della valutazione morale e la razionalità scientifica (ma non solo), questione per questione, tenendo conto degli spazi di libertà e di autonomia di tutti i soggetti coinvolti”⁵⁵¹. Perché “difendere la laicità dello stato oggi non significa necessariamente essere anticlericali, tengono a sottolineare gli stessi parrochiani, ‘significa, invece, difendere il principio del pluralismo e delle libertà di tutti, garantire l’uguaglianza dei diritti, indipendentemente dalla fede religiosa, dalle scelte di vita, dai comportamenti sessuali. Significa battersi contro ogni forma di intolleranza, di integralismo, di oscurantismo’ [...]. ‘La libertà della chiesa non pregiudica lo stato e viceversa, bisogna mantenere assieme la coesione sociale, collaborando nella distinzione’”⁵⁵².

spazio pubblico alla visione cattolica e cristiana, la quale rischia di diventare cosa privata e in fondo mutilata” (*Ivi*, p. 156).

⁵⁵¹ G. E. Rusconi, *Laicità ed etica pubblica*, in *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., pp. 50-51. Per precisare che per procedure consensuali vuol dire lealtà e impegno verso le norme giuridiche. Il valore della laicità consiste appunto nel definire la democrazia come lo spazio pubblico entro cui tutti i cittadini, credenti e non, confrontano i loro argomenti e attivano consensualmente processi decisionali, senza rendersi conto autoritativamente delle ragioni delle proprie verità di fede o dei propri convincimenti. Ciò che conta è la reciproca capacità di persuasione e la leale osservanza delle procedure (M. Rosati, *Come se Dio non ci fosse*, intervista a G. E. Rusconi, in <<Reset>>, marzo-aprile 2001, <http://www.caffeeuropa.it/attualita01/133laicitarusconi.html>).

⁵⁵² I. Q. Anagli, *Difendere la laicità dello stato non significa essere anticlericali*, in <<la Repubblica>>, 9.12.2006. Secondo Magris “Laicità significa tolleranza. [...] Laicità significa fare i conti con le scelte e con le rinunce implicite in ogni scelta, non confondere il pensiero e l’autentico sentimento con la convinzione fanatica e con le viscerali reazioni emotive. Essa costituisce una profonda moralità e si oppone sia al moralismo acidito, sempre fazioso, sia alla disinvoltura etica. Laico è chi sa aderire a un’idea senza restarne succube, impegnarsi politicamente

Uno Stato si dice laico non solo se lo scrive nella sua Costituzione ma anche perché non prende posizione *pro* o *contro* qualsiasi confessione religiosa o atea. Per Possenti non si può oggi parlare di laicità dello Stato ma opportunamente bisogna parlare di laicità della democrazia, proprio perché vi è il bisogno per le moderne democrazie di “creare coesione sociale, di regolamentare il multiculturalismo, le differenze etniche, le attese eudaimonistiche di vita smisuratamente gonfiate dalla società del benessere, di trovare un rapporto amico con la religione di chiesa, di intendere la democrazia nel suo rapporto con l’uomo, la scienza, la vita”⁵⁵³.

Dalla famosa espressione ‘separazione della Chiesa e dello Stato’ possiamo distinguere due significati: “lo Stato deve allontanare da sé come impura ogni contaminazione, ogni contatto con il mondo della religione”⁵⁵⁴ e “lo Stato non confessionale può chiedere attraverso la voce del Presidente la preghiera delle diverse confessioni religiose, e invocare il nome di Dio”⁵⁵⁵. La prima laicità è chiusa, la seconda è di tipo aperta. Altresì si distingue tra laicità interna o ecclesiale, intendendo con essa “lo statuto del laico nella chiesa, ossia il problema teologico-ecclesiale sulla vocazione cristiana laica”⁵⁵⁶ e laicità esterna o civile, intendendo con essa “il rapporto tra il Cristianesimo e la Chiesa, presi come un tutto, e il mondo assunto nella sua naturalità e umanità, e in special modo il mondo o il cosmo della vita civile, della cultura, della politica, della scienza, delle molteplici manifestazioni della prassi umana. L’idea di laicità esterna implica, alla luce della cultura cristiana, che il cosmo abbia leggi proprie, posseda una sua

conservando l’indipendenza critica, ridere e sorridere di ciò che ama continuando ad amarlo” (C. Magris, *Laicità e religione*, in <<Corriere della Sera>>, 6 dicembre 1998). La posizione di Magris viene, qualche anno dopo, contestata dal filosofo Severino: “Laicità è essenzialmente la capacità di distinguere ciò che è dimostrabile razionalmente da ciò che è invece oggetto di fede’. Questa capacità non è cosa da poco. Presuppone che si sappia che cosa sia ‘dimostrazione razionale’ e che cosa sia ‘fede’. Questa capacità segna niente di meno che la nascita della filosofia, la presa di distanza della filosofia dal mito, cioè dalla fede. Nella sua essenza più profonda ‘laicità’ significa ‘filosofia’. Non si può dire, allora, quello che Magris dice: che quella capacità ‘non è un contenuto filosofico, bensì una *forma mentis*’. Si può sì avere una forma mentis più o meno vicina al pensare filosofico (nel qual caso sarà appropriato chiamarla ‘laicità’), ma se questa forma non vuol essere a sua volta una fede deve diventare filosofia” (E. Severino, *Il vero senso della frase: <<A Cesare quel che è di Cesare, a Dio quel che è di Dio>>*, in <<Corriere della Sera>>, 6 febbraio 2008, p. 47). Cfr. R. Buttiglione, *Il Centro: valori e riforme per l’Italia di domani*, a cura di P. L. Pollini, Roma 1996, p. 103.

⁵⁵³ V. Possenti, *Religione e vita civile. Il Cristianesimo nel postmoderno*, cit., p. 115.

⁵⁵⁴ *Ivi*, p. 118.

⁵⁵⁵ *Ibidem*. Cfr. A. Cavadi, *Il primato della laicità*, in <<la Repubblica>>, 20 ottobre 2007, p. 18. Cfr. M. Politi, *La chiesa, la laicità dello Stato è intatta se si difendono i principi etici*, in <<la Repubblica>>, 19 maggio 2006, p. 14. Si veda anche M. Politi, *Rispetto per la laicità dello Stato*, in <<la Repubblica>>, 15 novembre 2005, p. 7.

⁵⁵⁶ *Ivi*, p. 119.

consistenza, bontà, autonomia e razionalità, da cui scaturisce un limite per l'eventuale sconfinamento della *potestas* religiosa, per cui in tale idea è implicata la duplicità della rappresentanza e perciò l'impossibilità di assorbire la comunità civile in quella ecclesiale, o il reciproco"⁵⁵⁷.

Corollario di una laicità di tipo aperta è la presenza di uno Stato laico, vale a dire di uno "Stato che, affrancato da esigenze ideologiche o confessionali, non esprime una propria autonoma produzione di valori, né intende imporre dottrine teologiche, filosofiche, scientifiche o culturali"⁵⁵⁸. A favore dell'affermazione di una laicità aperta vi è Possenti: bisogna riconoscere una "valenza positiva all'elemento cui ci si apre [...] Una laicità aperta alla religione si presenta opportuna, poiché quest'ultima è un fattore primario di socializzazione, educazione, formazione alle virtù"⁵⁵⁹. Un'ora di insegnamento sul principio di laicità dello Stato sarebbe una proposta interessante.

Il termine laicismo assume il significato secondo cui "Dio deve essere escluso dal pubblico anche a livello di ipotesi"⁵⁶⁰. Dinanzi ad un laicismo che considera lo Stato come il solo interprete della verità, la sua visione risulta "incompatibile con la visione cristiana della persona e della politica, mentre la visione laica non lo è, e per lo meno non lo è necessariamente"⁵⁶¹. La Chiesa non ha nessuna intenzione di mettersi al servizio del trono: "La laicità attinge alla sorgente del Vangelo, che dice di dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel

⁵⁵⁷ *Ivi*, p. 120. La società civile deve essere aperta al cristianesimo ed ai suoi valori e principi per la sua stessa vita: "la vita sociale fiorisce in modo migliore sotto l'influsso della grazia e del Vangelo" (*Ibidem*).

⁵⁵⁸ *Ivi*, p. 121. Tuttavia lo Stato laico comunque cerca collaborazione nelle tradizioni religiose: "Con l'avvenuta distinzione tra Chiesa e Stato, tra cristianesimo e società civile sono poste le condizioni per raggiungere una collaborazione tra loro, che coinvolga le due entità come istituzioni, e che si appoggi sulla libertà e la coscienza dei cittadini. Una laicità di questo tipo, idonea alla tarda modernità e al postmoderno, innerva la revisione del Concordato, avvenuta nel febbraio del 1984, tra Repubblica italiana e Santa Sede, che al secolare dissidio tra Chiesa e Stato moderno sostituisce la reciproca intesa e la collaborazione sotto il segno del bene comune e della pace religiosa. l'accordo allora intervenuto, superando l'idea di una completa estraneità reciproca tra Chiesa e Stato, quale potrebbe trarsi da un'interpretazione oltranzista della diversità tra potere temporale e potere spirituale, trova adeguata formulazione nel seguente assunto: 'La Repubblica italiana e la Santa Sede riaffermano che lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani, impegnandosi [...] alla reciproca collaborazione per la promozione dell'uomo e il bene del Paese'. La laicità esistente in Italia vede il cattolicesimo nutrire l'impegno di persone, che si interessano della prosperità della comunità, delle opere di aiuto e di servizio sociale e del sostegno morale di molti" (*Ivi*, pp. 122-123).

⁵⁵⁹ *Ivi*, p. 133.

⁵⁶⁰ *Ivi*, p. 123. Si Cfr. F. Remotti, *Il pregio di ciò che manca e la laicità degli altri*, in *Le ragioni dei laici*, cit., p. 45. Il laicismo non è relativismo ma democrazia degli altri (Cfr. A. Sen, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Milano 2004).

⁵⁶¹ A. M. Petroni, *Politica e morale: laicità e valori del cristianesimo*, in AA.VV., *Liberalismo, Cristianesimo e Laicità*, cit., p. 70.

che è di Dio. Si tratta di un valore a cui la Chiesa tiene sia per il bene dello Stato che per il bene della Chiesa stessa. [...] Sottolineare le ricadute sociali della religione non significa tendere alla creazione di una religione civile dove la religione è al servizio del trono”⁵⁶².

Seppure vero è che la laicità si fonda su alcuni valori essenziali quali la ragione, la libertà e l’uguaglianza⁵⁶³, questa visione individualistica è superata da una laicità sentita come valore e da un nichilismo ed egoismo che hanno fatto rinascere il bisogno di religione, che deve trovare una via d’incontro con la laicità, dove credenti e non credenti cerchino insieme punti di incontro concreti per realizzare il maggior bene comune. Ancora possiamo avere una laicità neutrale, intesa nel senso di “neutralità dello Stato rispetto alle fedi o alla mancanza di fede, ma non chiusa alle manifestazioni religiose”⁵⁶⁴ e una laicità di tipo militante, dove vi è la netta e “rigida separazione tra Stato spazio pubblico e spazio privato, nel quale soltanto le manifestazioni religiose potrebbero legittimamente collocarsi”⁵⁶⁵.

Il criterio-base della laicità consiste “nella autonoma determinazione da parte dell’individuo delle norme di comportamento morale e quindi della loro istituzionalizzazione, in vista della creazione di un *ethos* pubblico”⁵⁶⁶. Il concetto di laicità forte prevede “un’autosufficienza conoscitiva della realtà dell’uomo e del mondo”⁵⁶⁷. Ciò ha come reazione il condurre ad un relativismo di valori. Infatti “se si toglie all’umano-naturale ogni fondamento trascendente lo si priva di solidi criteri morali di comportamento che nega la sacralità della natura umana”⁵⁶⁸. La laicità non necessariamente corrisponde al ‘non-credere’ in quanto oggi una laicità matura “presuppone il pluralismo dei ‘diversamente credenti’

⁵⁶² L. Accatoli, *La religione non è asservita al potere*, intervista al Cardinale Bagnasco, in <<Corriere della Sera>>, 31 maggio 2008, p. 13. L’intervista nasce dalla lettera di Massimo D’Alema al quotidiano <<Corriere della Sera>> sulla laicità: “È da temersi che la Chiesa ceda alla tentazione demoniaca del potere e che il peso politico dei cattolici si indirizzi da una parte per ottenere in cambio la tutela giuridica di principi e valori perché diventino leggi imposte a tutti colpendo la laicità dello Stato” (M. D’Alema, *Difendo la laicità dello Stato*, Lettera, in ‘<<Corriere della Sera>>, 28 maggio 2008, p. 36).

⁵⁶³ Cfr. B. Sorge, *Per una laicità nuova*, in <<Aggiornamenti Sociali>>, 3, 2005, *passim*.

⁵⁶⁴ C. Mancina, *Laicità e politica*, in *Le ragioni dei laici*, cit., p. 5.

⁵⁶⁵ *Ivi*, pp. 6-7. La laicità di tipo neutrale non è altro che una laicità di tipo aperta, storicamente liberale, vicino ai modelli anglosassoni, che, “pur essendo molto diversi tra loro, condividono la preminenza data alle libertà individuali e alla spontaneità della società rispetto al ruolo attivo dello Stato” (*Ivi*, pp. 6-7). La laicità militante è il modello francese: “Lo Stato doveva ergersi sopra le Chiese come soggetto etico, normativo ed educatore” (*Ivi*, p. 6).

⁵⁶⁶ G. E. Rusconi, *Non abusare di Dio. Per un’etica laica*, cit., p. 14.

⁵⁶⁷ *Ivi*, p. 16.

⁵⁶⁸ *Ivi*, p. 19.

anche e soprattutto quando sono in gioco questioni attinenti la natura umana”⁵⁶⁹. Alla base del discorso laico vi è un senso di ragionevolezza, ovvero “esercizio della razionalità, di cui la scienza è la forma più alta ma non esclusiva, temperata della prudenza morale. [...] È anche l’attenzione ragionata per tutte le convinzioni dei cittadini che partecipano alla vita pubblica. È accettazione, anzi promozione del pluralismo delle visioni della vita e delle fedi, leale confronto di culture/civiltà diverse. [...] Coltiva anch’essa la sua ‘verità dell’uomo’ che non la deduce da alcuna dottrina sulla natura umana che presume d’avere fondamento in Dio quando in realtà rispecchia soltanto visioni antropologiche e culturali storicamente determinate”⁵⁷⁰. Ancora Rusconi afferma che “Per il religioso di chiesa tradizionale il riferimento a Dio è parte costitutiva della concezione della natura umana, della natura in generale, ed è fondativo dei doveri e dei diritti che ne derivano. Per il laico invece il nesso Dio-natura rimane problematico e la determinazione dei doveri e dei diritti fondamentali dell’uomo prescinde da ogni riferimento a Dio. Questa posizione è sinteticamente espressa nella tesi *etsi deus non daretur*”⁵⁷¹. Questo atteggiamento è oggetto di diverse interpretazioni. Lecaldano, riferendosi al Grozio, argomenta che “nel nostro Paese bisogna accettare posizioni morali da realizzare vivendo come se Dio non esistesse”⁵⁷². Al contrario Rusconi, è la maggior parte dei laici, sostiene “la piena autonomia morale dell’uomo e della donna di fronte a Dio che si astiene dal parlare attraverso un ceto di interpreti (religiosi professionali) presuntivamente autorizzati a rappresentare la sua autorità”⁵⁷³. Questa posizione prescinde da qualsiasi riferimento a Dio mantenendo con la scienza rapporti costruttivi e critici al tempo stesso.

Oggi più che mai “si delinea una clamorosa inversione del principio cardinale del liberalismo politico: per i laici che hanno militato per la separazione tra Chiesa e Stato la religione era votata alla sfera del privato, della coscienza

⁵⁶⁹ *Ivi*, p. 20.

⁵⁷⁰ *Ivi*, pp. 26-27.

⁵⁷¹ *Ivi*, p. 33.

⁵⁷² E. Lecaldano, *Un’etica senza Dio*, Roma-Bari 2006, p. 4. Lo stesso Bonhoeffer ci dice che “Dio ci fa sapere che dobbiamo vivere come quelli che se la cavano nella vita senza Dio” (D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere*, Milano 1969, p. 165). La stessa secolarizzazione per Bonhoeffer è l’elemento che ci indica come concepire il cristianesimo ai nostri tempi, andando oltre la nozione di Dio (Cfr. *Introduzione a Il Nichilismo*, a cura di F. Vercellone, Roma-Bari 2005, p. 168). Cfr. A. B. Pansa, *Cristianesimo, laicità e democrazia nell’opera di Dietrich Bonhoeffer: <<etsi Deus non daretur>>*, in <<Un Futur per l’uomo>>, a. VI, n. 2, 2007, pp. 9-19.

⁵⁷³ G. E. Rusconi, *Non abusare di Dio. Per un’etica laica*, cit., p. 33.

individuale. La religione era privatizzata. Oggi si verifica che le Chiese cristiane sono sollecitate a intervenire nella vita pubblica sui fronti critici dei diritti umani, della difesa dei ceti più deboli ed emarginati, delle esigenze imprescindibili dell'etica pubblica, della giustizia, della pace internazionale, eccetera. Inoltre, mentre in passato la laicità assicurava la piattaforma ideologica nobile alla lotta contro l'assolutismo clericale e teologico, oggi è sorta una nuova situazione: la religione viene riconosciuta come una delle condizioni di sopravvivenza, di espansione e di consolidamento del sistema democratico e della cultura libertaria, e non solo in riferimento alla libertà religiosa, rispetto alle nuove insidie provenienti da una concezione puramente emancipativa e individualistica della libertà”⁵⁷⁴.

L'ostacolo tra laici e cristiani nel trovare insieme una comune identità viene rappresentata da due ostacoli: il primo ostacolo ci dice che i laici “hanno valori propri, diversi da quelli cristiani. [...] Le Carte costituzionali cominciano con comandamenti cristiani. E dunque non è vero che i valori degli uni, i laici, sono diversi da quelli degli altri, i cristiani. Ma se è così, allora non c'è ostacolo a che si riconosca esplicitamente che le nostre radici sono cristiane”⁵⁷⁵, il secondo ci dice che “i laici sono critici, disposti a mettere in discussione tutto, mentre i cristiani sono dogmatici. [...] Con un po' di riflessione e quel tanto di buona volontà che è alla base di ogni dialogo, si può abbattere o abbassare”⁵⁷⁶.

Ma l'ostacolo vero “è la nostra storia, il nostro passato”⁵⁷⁷.

Alle tesi dell'attuale Pontefice si oppone Bellini: “Ingeneroso screditare il ‘relativismo’ rappresentandolo come un che di equivalente a uno sfiduciato ‘nullismo’ o ‘nichilismo’: come se in esso non altro abbia ad esprimersi che un deprimente ‘vuoto di valori’. [...] Sconcertante poi appellarsi a una asserita ‘dittatura del relativismo’ quando a prevalersi d'una virtù totalizzante sarà la ‘Verità’, una verità che si proclami ‘assolutamente vera’, ‘assolutamente eterna’”⁵⁷⁸.

⁵⁷⁴ G. Zizola, *Il cristianesimo e la laicità*, in *Variazioni sul tema della laicità. Dialogando a proposito di alcuni principi del Concilio Vaticano II e della libertà religiosa. Un dibattito storico-culturale ancora aperto*, di F. De Gregorio, Roma 2006, pp. 211-212.

⁵⁷⁵ M. Pera, *Liberale e cristiani*, in AA.VV., *Liberalismo, Cristianesimo e Laicità*, cit., p. 179.

⁵⁷⁶ *Ivi*, p. 180.

⁵⁷⁷ *Ivi*, p. 181.

⁵⁷⁸ P. Bellini, *Dal Dogmatismo teologico al relativismo dialettico*, in *Variazioni sul tema della laicità. Dialogando a proposito di alcuni principi del Concilio Vaticano II e della libertà religiosa. Un dibattito storico-culturale ancora aperto*, cit., p. 35.

Lo Stato laico fonda le proprie radici nel periodo del ‘secolo dei lumi’, derivando dallo Stato liberale che ritiene che Stato e Chiesa devono porsi su due schiere differenti ma che in compenso al cristianesimo “spetti la facoltà di fornire i fondamenti etici della vita associata”⁵⁷⁹. Ma lo Stato laico “non è come potrebbe credersi uno Stato ideologicamente neutrale, bensì uno Stato che, respingendo ogni residuo di confessionalismo, assume una precisa connotazione ideologica”⁵⁸⁰.

Zanone distingue la cultura laica dallo Stato laico. Nella cultura laica “confluiscono le correnti di pensiero che affermano l’emancipazione della filosofia e della morale dalla religione positiva. [...] È tributaria delle filosofie razionalistiche ed immanentiste che rifiutano la verità rivelata, assoluta e definitiva e viceversa afferma la libera ricerca delle verità relative, attraverso l’esame critico e la discussione”⁵⁸¹. Nello Stato laico “indica il contrario dello Stato confessionale, cioè dello Stato che assume come propria una determinata religione e ne privilegia i fedeli rispetto ai credenti in altre religioni e ai non credenti. Alla nozione di Stato laico si riferiscono le correnti politiche che sostengono l’autonomia delle istituzioni pubbliche e della società civile dalle direttive del magistero ecclesiastico e dalle ingerenze delle organizzazioni confessionali; il regime di separazione giuridica fra Stato e Chiesa; la garanzia di libertà nei confronti di entrambi i poteri. [...] Lo Stato laico non tutela soltanto l’autonomia del potere civile dal potere religioso, ma tutela egualmente l’autonomia delle chiese rispetto al potere temporale il quale non può imporre ai cittadini alcuna professione di ortodossia confessionale”⁵⁸². Tuttavia lo Stato laico viene considerato una ‘favola’, non esiste in quanto lo Stato civile deve occuparsi della religione, anzi farne un elemento fondante della propria organizzazione⁵⁸³.

Il laicismo “respinge i sistemi nei quali lo Stato assoggetta la chiesa o la riduce ad un ramo della propria amministrazione. [...] Sostiene non solo la separazione politica e giuridica fra Stato e Chiesa, ma anche i diritti individuali di

⁵⁷⁹ F. De Gregorio, *A proposito del concetto di laicità nello Stato italiano*, in *Variazioni sul tema della laicità. Dialogando a proposito di alcuni principi del Concilio Vaticano II e della libertà religiosa. Un dibattito storico-culturale ancora aperto*, cit., p. 45.

⁵⁸⁰ *Ivi*, p. 50.

⁵⁸¹ V. Zanone, *Laicismo*, in *Variazioni sul tema della laicità. Dialogando a proposito di alcuni principi del Concilio Vaticano II e della libertà religiosa. Un dibattito storico-culturale ancora aperto*, cit., pp. 161-162.

⁵⁸² *Ivi*, pp. 161-163.

⁵⁸³ Cfr. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Firenze 2003, *passim*.

libertà nei confronti di entrambi, ma risulta incompatibile con ogni regime che imponga ai cittadini non solo una religione, ma anche una irreligione di Stato”⁵⁸⁴.

Questo laicismo, distinto dalla laicità, è un atteggiamento “genericamente anti-clericale, anti-religioso e ateo”⁵⁸⁵.

Oggi il laicismo è affiancato dalla secolarizzazione, termine che manifesta sociologicamente il passaggio da una società in cui la religione ha un dominio nella sfera pubblica a una società industrializzate “in cui si assiste ad una progressiva riduzione della portata pubblica della religione organizzata, che perde sempre più la funzione di controllo sociale”⁵⁸⁶.

La democrazia tra le sue caratteristiche richiede un pluralismo di credenze in una società multietnica e multiculturale come la nostra. Un pluralismo secondo Rawls, ragionevole, espressione di diverse tendenze ma tutte derivanti dalla libera ragione⁵⁸⁷: laicità o tolleranza-pluralismo-libertà, tra loro collegati da un’equivalenza di necessità per la democrazia. Lo ribadiva in fondo Mill quando affermava che lo sviluppo dell’Europa in fondo lo si deve a questa pluralità⁵⁸⁸. La ragionevolezza permette la convivenza delle varie Chiese, che “sono soggetti della società, nella quale hanno piena libertà e voce come soggetti collettivi”⁵⁸⁹.

⁵⁸⁴ *Ivi*, p. 163.

⁵⁸⁵ G. Boniolo, *Introduzione*, in *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., p. XVI. Scrive Bosetti, sulla distinzione tra laicità e ateismo, “La laicità è una condizione che descrive la cultura e le istituzioni liberali che separano la sfera della Chiesa da quella dello Stato, mentre l’ateismo è una posizione filosofica assai onerosa da sostenere, una forma di metafisica asseverativa in base alla quale Dio non esiste, una teoria naturalistica tutta da discutere, della quale molto si può dire, non certo che essa sia sostenuta dalle risultanze della scienza. La laicità è una attitudine dovuta, anche da parte dei religiosi, come ben si sa, è la disponibilità a condividere un terreno comune di valori condivisi necessari per convivere” (G. Bosetti, *Ma laicità e ateismo pari non sono*, in <<la Repubblica>>, 7 gennaio 2008, p. 1). Per quanto riguarda il termine laico, scrive Magris, “non è un sinonimo di ateo o miscredente ma implica rispetto per gli altri e libertà da ogni idolatria. Laicità significa tolleranza, dubbio rivolto anche alle proprie certezze, capacità di credere fortemente in alcuni valori sapendo che ne esistono altri, pur essi rispettabili; di non confondere il pensiero e l’autentico sentimento con la convinzione fanatica e con le viscerali reazioni emotive; di ridere e sorridere anche di ciò che si ama e si continua ad amare; di essere liberi dall’idolatria e dalla dissacrazione, entrambe servili e coatte. Il fondamentalismo intollerante può essere clericale (come lo è stato tante volte, anche con feroce violenza, nei secoli e continua talora, anche se più blandamente, ad esserlo) o faziosamente laicista, altrettanto antilaico” (C. Magris, *Chi è laico chi è clericale*, in <<Corriere della Sera>>, 20 gennaio 2008, p. 31).

⁵⁸⁶ V. Zanone, *Laicismo*, in *Variazioni sul tema della laicità. Dialogando a proposito di alcuni principi del Concilio Vaticano II e della libertà religiosa. Un dibattito storico-culturale ancora aperto*, di F. De Gregorio, cit., p. 169.

⁵⁸⁷ Cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico*, Milano 1994, p. 48.

⁵⁸⁸ J. Mill, *La libertà*, Milano 1999, p. 164.

⁵⁸⁹ C. Mancina, *Laicità e politica*, in *Le ragioni dei laici*, cit., p. 21.

Un pò quanto afferma Ferrara quando parla di religione entro i limiti della ragionevolezza⁵⁹⁰.

La laicità è una condizione dello Stato democratico, di una società ‘post-secolare’ che deve prevedere il persistere di comunità religiose entro un orizzonte sempre più secolarizzato⁵⁹¹. La sua società oltre ad essere post-secolare è inclusiva nel senso che attraverso il dialogo e il rispetto diverse dimensioni convivono. Tuttavia è ciò è collegato ad una memoria di identità della religione nello Stato. Quindi appare difficile il dialogo tra le diverse istanze religiose.

Gian Enrico Rusconi parla della fase della società post-secolare nel senso che le società democratiche moderne hanno assimilato in pieno quel processo di secolarizzazione che ha portato alla distinzione tra i poteri temporali e spirituali. Questo post-secolarismo verrebbe ‘quasi meno’ dinanzi alle nuove sfide della laicità: famiglia e bioetica. La Chiesa vuole intervenire ma in modo errato: le leggi li crea il Parlamento non la Chiesa. I suoi interventi di ‘etica’ non sono certamente di consigli, di pareri o di suggerimenti ma sono propri di natura normativi⁵⁹².

Secondo Böckenförde lo Stato liberale, secolarizzato vive di presupposti normativi che non può garantire. Di conseguenza la religione cristiana supplisce le mancanze statali: “È in questo senso che la Chiesa ha la sua offerta di *ethos* che, mediata dalla sua dottrina, diventa senz’altro indispensabile (“presupposto normativo”) per il buon funzionamento della società democratica, per la sua riuscita integrazione. La Chiesa garantisce l’*ethos condiviso* che mancherebbe alla società radicalmente secolarizzata e intimamente lacerata dal relativismo”⁵⁹³.

Posizione che però non ammette il passaggio dalle radici cristiane alle radici laiche: passaggio che ammette Habermas quando parla di religione che deve rinunciare al dogma della verità per calarsi, senza pretese, nel dialogo con i laici. Habermas sostiene un riconoscimento reciproco in modo “che i cittadini credenti e non credenti sono disposti a prestarsi ascolto e a imparare gli uni dagli altri in pubblici dibattiti”⁵⁹⁴. La neutralità tra credenti e non credenti deve essere la base per le istituzioni democratiche: la laicità c’è e deve esserci, ma non si può

⁵⁹⁰ A. Ferrara, *La religione entro i limiti della ragionevolezza*, in <<Parole chiave>>, n. 33, 2005, pp. 125-142.

⁵⁹¹ G. E. Rusconi, *Non abusare di Dio. Per un’etica laica*, cit., p. 56.

⁵⁹² Cfr. G. E. Rusconi, *Laicità ed etica pubblica*, in *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., p. 47.

⁵⁹³ Cfr. *Ivi*, p. 53.

⁵⁹⁴ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., p. VII.

illimitare il senso della laicità fino a non consentire ai credenti di manifestare anche pubblicamente le proprie opinioni. Allo stesso tempo i credenti debbono porsi senza alcuna pretesa di verità esclusive: “c’è bisogno della disponibilità dei cittadini religiosi e di quelli laici ad impegnarsi, ciascuno dal suo punto di vista, in un’interpretazione del rapporto tra scienza e fede il quale soltanto rende possibile, nella sfera pubblica politica, una reciproca relazione autoriflessivamente illuminata”⁵⁹⁵.

Dal punto di vista scientifico i laici entrano in polemica con la Chiesa poiché quest’ultima pur riconoscendo valenza alla ricerca scientifica l’accettano a patto e condizioni che sia compatibile con le proprie concezioni etico-religiose. Risulta però a questo punto essere un criterio discriminante⁵⁹⁶.

Viene spesso accusata la laicità di condurre al relativismo, ad uno svuotamento di valori e carenza di principi. Ma l’etica laica “riafferma il valore dell’esame razionale delle situazioni. [...] Il senso dell’etica laica poggia sull’impresa di formulare regole e leggi, organicamente connesse tra loro, che hanno valore proprio perché non esistono naturalmente, perché devono contribuire a plasmare un mondo migliore che ancora non c’è e che mai sarà perfetto”⁵⁹⁷.

Si apre una nuova frontiera della laicità: la sicurezza. Dopo gli attacchi terroristici che l’America, la Spagna e la Francia hanno subito (proprio il terrorismo è il veleno dell’attuale società, creando ondate di fanatismo contro ogni forma di pace e progresso), il tema della laicità va collegato al tema della certezza del mondo futuro: bisogna assolutamente difendere in nome di una laicità di tipo costruttivo il mondo intero.

Oggi si assiste, dinanzi alla debolezza dello Stato, secondo Filoramo ad un “neotemporalismo ecclesiastico”⁵⁹⁸ come dire una vera e propria “risorsa pubblica

⁵⁹⁵ *Ivi*, p. 50.

⁵⁹⁶ G. E. Rusconi, *Non abusare di Dio. Per un’etica laica*, cit., p. 21. Secondo Habermas “la persona laica o non credente si comporta con indifferenza agnostica nei confronti delle pretese religiose di validità. Invece, nei confronti di dottrine religiose che conservano rilevanza pubblica a prescindere dalla loro infondatezza scientifica, i laicisti assumono un atteggiamento polemico. Oggi il laicismo si appoggia spesso ad un naturalismo hard, cioè fondato su assunti scientifici” (J. Habermas, *La terza via tra laicismo e radicalismo religioso*, in <<la Repubblica>>, 19 luglio 2008, p. 1).

⁵⁹⁷ R. Bodei, *L’etica dei laici*, in *Le ragioni dei laici*, cit., p. 24.

⁵⁹⁸ G. D. Mucci, *Giovanni Filoramo: L’«ambiguità» del Magistero*, in <<La Civiltà Cattolica>>, 4 ottobre 2008, a. 159, 3799, p. 14.

in una situazione di crisi”⁵⁹⁹. Infatti il Magistero ecclesiastico si presenta come un vero Stato di diritto⁶⁰⁰. Filoramo nota la contrapposizione tra due modelli: quello di natura magistrale-ecclesiastico, che è contrario alla separazione tra la Chiesa e lo politica, “che non vuole la politica disgiunta dalla morale”⁶⁰¹ e quella di natura moderna, “che considera vitale la separazione della politica dalla morale”⁶⁰². Il Magistero ecclesiastico trova terreno fertile nel campo dei diritti umani fondati sulla dignità universale: diritti appartenenti all’uomo che il Signore ha creato a sua immagine e somiglianza. Infatti “Il riferimento al diritto naturale verrebbe a consistere, più che in un rinvio ad un ordinamento positivo rigidamente predeterminato, nel richiamo a una generica morale perfettamente spendibile sul piano politico”⁶⁰³. Proprio il diritto naturale “pare diventato l’ultimo fortino nel quale il pensiero cattolico ufficiale prova l’ultima eroica difesa di fronte alle orde del dilagante nichilismo”⁶⁰⁴. Si dovrebbe, alla Gentile, parlare di sentimento del diritto naturale⁶⁰⁵. Lo stesso Rousseau, secondo il Fassò, è in sostanza giusnaturalista perché la validità del diritto positivo e della volontà generale che ne è la fonte è condizionata dalla non incompatibilità con la natura dell’uomo⁶⁰⁶. Però Zagrebelsky lo considera un terreno di conflitti, “dei più radicali conflitti”⁶⁰⁷.

Tuttavia il dilagarsi del relativismo crea democrazie liberali apparenti ma realmente senza valori. Ciò preoccupa la Chiesa e i suoi vertici. Ecco la condivisione di una religione civile che va oltre il cristianesimo ma che rappresenti la sintesi dei valori cui si basa la nostra società. La proposta di Marcello Pera è sponsorizzata dallo storico delle religioni Giovanni Filoramo. Una religione civile che nasca dal basso, che guarda alla gente, ai suoi reali bisogni e, soprattutto, alla storia identitaria di un Paese, “che esprima quelle tradizioni vissute, comprese oggi dalla dominante cultura relativista. E poiché l’animo umano è naturalmente aperto alla trascendenza, lo Stato laico dovrà

⁵⁹⁹ *Ibidem*. Aggiunge dicendo “il Magistero gioca la carta dei suoi valori religiosi ed etici ponendosi come interlocutore credibile per la cultura laica” (*Ivi*, p. 16).

⁶⁰⁰ G. Filoramo, <<Chiesa, democrazia, laicità>>, in ID., <<La Chiesa e le sfide della modernità>> Roma-Bari 2007, *passim*.

⁶⁰¹ G. D. Mucci, *Giovanni Filoramo: L’«ambiguità» del Magistero*, in <<La Civiltà Cattolica>>, cit., p. 15.

⁶⁰² *Ibidem*, p. 15.

⁶⁰³ G. Filoramo, <<Chiesa, democrazia, laicità>>, in ID., <<La Chiesa e le sfide della modernità>> p. 16.

⁶⁰⁴ G. Bianchi, *Martini “Politico” e la laicità dei cristiani*, Cinisello Balsamo (Mi) 2007, p. 80.

⁶⁰⁵ F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di Stato*, Milano 1984, p. 173.

⁶⁰⁶ G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, II. *L’età moderna*, Roma-Bari 2003, p. 291.

⁶⁰⁷ G. Zagrebelsky, *Lo Stato e la Chiesa*, Roma 2007, p. 167.

riconoscere spazio nella sua legislazione a questa essenziale dimensione e, pur reggendosi con norme proprie, ammettere che la dignità dell'uomo e i suoi diritti fondamentali non sono creati dal legislatore ma sono iscritti nell'essenza della persona umana e rinviano quindi in ultima istanza al Creatore. In questo senso, il Papa parla di sana laicità e di laicità positiva⁶⁰⁸. All'opposto la cultura laica non accetta ingerenze: come dice Filoramo "i dibattiti intorno alla laicità, minacciata e difesa, assurta a baluardo estremo di una ragione illuministica che si vede sfidata alla radice da un nemico, la religione, che pensava di avere definitivamente sconfitto, grazie alla secolarizzazione, relegandolo nella sfera del privato"⁶⁰⁹.

Ignatieff sostiene che la crisi dei diritti umani va dipesa dal confronto culturale tra cristianesimo e islamismo e dalle pretese fondamentalistiche dell'universalismo⁶¹⁰.

Tuttavia storici come Cassese ritengono che i diritti umani non appartengono al campo religioso, ma rappresentano un nuovo *ethos*, veri e propri precetti umani e laici "privi di miti, anche se ispirati dalle grandi idee delle religioni tradizionali"⁶¹¹.

Una legge naturale che comunque è oggetto del diritto canonico, illuminata dalla Rivelazione che permette l'incontro e il dialogo tra credenti e non credenti, riscoprendo proprio il valore essenziale della legge naturale⁶¹².

Giovanni Paolo II⁶¹³ prima e Benedetto XVI⁶¹⁴ poi sono intervenuti in merito al ritorno alla *lex naturalis* per riscoprire, nel mondo moderno, i suoi valori. Attualmente sembra che la Chiesa sia l'unica che parla positivamente di un ritorno della 'natura del diritto' per la difesa dell'intera umanità. Proprio il diritto

⁶⁰⁸ G. D. Mucci, *Giovanni Filoramo: L'«ambiguità» del Magistero*, in «La Civiltà Cattolica», cot., p. 18. Cfr. C. Ruini, *Chiesa contestata*, Casale Monferrato (AL) 2007, pp. 113-114.

⁶⁰⁹ G. Filoramo, «Chiesa, democrazia, laicità», in ID., «La Chiesa e le sfide della modernità», Roma-Bari 2007, p. 93.

⁶¹⁰ Cfr. M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano 2003.

⁶¹¹ A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Roma-Bari 2000, pp. 79-80.

⁶¹² Cfr. Z. Grocholewski, *La legge naturale nella dottrina della Chiesa*, in «Ius Ecclesiae», vol. XX, n. 1, 2008, p. 31.

⁶¹³ «Quello della legge morale naturale è un argomento importante ed urgente. [...] Sulla base di tale legge si può costruire una piattaforma di valori condivisi, intorno ai quali sviluppare un dialogo costruttivo con tutti gli uomini di buona volontà e, più in generale, con la società secolare [...] per un rinnovamento costruttivo della dottrina sulla legge morale naturale, cercando anche convergenze con rappresentanti delle diverse confessioni, religioni e culture» (Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti della Plenaria della Congregazione per la Dottrina della fede*, 6 febbraio 2004, <http://www.fides.org>).

⁶¹⁴ «Appare in tutta la sua urgenza la necessità di riflettere sul tema della legge naturale e di ritrovare la sua verità comune a tutti gli uomini» (Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale sulla legge morale naturale promosso dalla Pontificia Università Lateranense*, 12 febbraio 2007, <http://www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com>).

naturale deve essere il fondamento etico dell'intera comunità sociale e riferimento di qualsiasi legislatore.

Da cardinale Ratzinger in un dialogo avuto con Galli della Loggia nell'ottobre del 2004 affermò che “per la Chiesa il diritto naturale insito nella stessa creatura umana, è stato il mezzo per poter dialogare con quanti non condividevano la fede. Ma oggi lo stesso concetto di natura ha assunto un significato puramente empirico; è ridotto a quanto si può osservare con le scienze, con la biologia, a quanto è riscontrabile nella dottrina evoluzionistica. [...] Il riconoscere che l'uomo è soggetto di diritti prima ancora di qualsiasi Costituzione. Tutte le leggi debbono conformarsi a quei diritti e non questi alla Costituzione”⁶¹⁵.

Secondo la dottrina sociale della Chiesa la legge morale “è opera della Sapienza divina. Prescrive all'uomo le vie, le norme di condotta che conducono alla beatitudine promessa e vietano le strade che allontanano da Dio. [...] La legge naturale, iscritta dal Creatore nel cuore di ogni uomo, consiste in una partecipazione alla sapienza e alla bontà di Dio ed esprime il senso morale originario, che permette all'uomo di discernere, per mezzo della ragione, il bene e il male. Essa è universale e immutabile e pone la base dei doveri e dei diritti fondamentali della persona, nonché della comunità umana e della stessa legge civile”⁶¹⁶.

Di diritto naturale se ne parla nelle lettere encicliche di Pio XII, di Paolo VI, di Giovanni XXIII, oltre ai già citati Giovanni Paolo II e Benedetto XVI⁶¹⁷.

Il dialogo, necessaria fonte di libertà, deve essere incentrato soprattutto sulla cellula primordiale di qualsiasi contesto sociale: ovvero la famiglia, non più quella tradizionale, in via di estinzione, ma la convivenza. I diritti che fine fanno? Si possono traslare dalla ‘famiglia di tipo tradizionalistica’, quella riconosciuta dal diritto canonico, alla ‘famiglia di convivenza’? Si se si guarda ad un

⁶¹⁵ *Dialogo del Cardinale Ratzinger con il Prof. Galli della Loggia*, Roma, 25 ottobre 2004, in *Atti del Convegno su Storia, Politica e Religione*, Quaderno n. 7, Roma 2004, p. 16-17.

⁶¹⁶ *Catechismo della Chiesa Cattolica, Compendio*, Cinisello Balsamo (Mi) 2005, pp. 112-113. Cfr. S. Khalil, *I cristiani e il vento del dialogo*, in <<l'Occidente>>, 24 Ottobre 2007.

⁶¹⁷ “L'enciclica contiene un insegnamento che è anche indicazione di un cammino che conduce alla vera felicità” (G. Battista, *Paolo VI e l'«Humanae Vitae»*, in <<Notiziario, Istituto Paolo VI>>, n. 55, giugno 2008, p. 44). L'insegnamento espresso dall'Enciclica *Humanae vitae* è conforme alla struttura fondamentale mediante la quale la vita è sempre stata trasmessa fin dalla creazione del mondo, nel rispetto della natura e in conformità con le sue esigenze (Benedetto XVI, *Un insegnamento di verità e di lungimiranza*, in <<Notiziario, Istituto Paolo VI>>, cit., p. 60. Si Cfr. J. Ratzinger, *La via della fede. Le ragioni dell'etica nell'epoca presente. Ragione e fede*, Milano 1996, *passim*).

cambiamento radicale delle società di oggi⁶¹⁸. Si assiste di recente al dibattito sui Dico, alle manifestazioni del *Family Day*, eccetera. Ma lo stesso concetto di ‘famiglia’ è al centro del dibattito economico. Come dire la famiglia politicamente parlando. La famiglia al centro della società, non solo come scelta privata, ma come scelta comunicativa attuale che permette alla politica di intervenire e alla Chiesa di partecipare attivamente alla sua evoluzione: “la famiglia è un luogo di incontro/mediazione tra sessi, generazioni e stirpi; la famiglia è ambito primario di educazione (personale e sociale); la famiglia è il luogo dell’appartenenza, della reciprocità, della responsabilità reciproca, della cura; la famiglia è il luogo di rilevanza sociale (produttore di capitale umano e sociale, valore aggiunto per la persona e la società)”⁶¹⁹. Proprio l’ultima caratteristica è fondamentale per capire il nesso inscindibile tra famiglia e società, tra politica che protegge e tutela e la famiglia che si deve relazionarsi per essere parte attiva di un processo legislativo che la riguarda da vicino, attraverso un confronto/scontro costruttivo, utile anche con l’intervento ecclesiale, “valorizzando la famiglia cristiana in quanto famiglia, e non in quanto produttrice di ‘buoni cristiani’”⁶²⁰.

Si sente il bisogno di una legge naturale come “amore del prossimo”⁶²¹, proprio perché Dio ama profondamente l’uomo e la comunità cui esso appartiene⁶²².

Kelsen già si poneva il problema religioso nelle democrazie moderne: “Definire ‘post-secolare’ la condizione spirituale delle società occidentali odierne significa innanzitutto dare per scontato che esse hanno percorso il processo storico di secolarizzazione. [...] La secolarizzazione ha portato alla separazione istituzionale tra Stato e Chiesa, alla netta distinzione delle loro competenze, che sono diversamente regolate a seconda delle differenti esperienze storiche dei vari paesi. Lo Stato rimane secolarizzato (o laico) nel senso che la sua legittimazione e la sua funzione prescindono da qualunque riferimento religioso o trascendente. Non solo non pretende per sé alcuna specifica credenza religiosa, ma garantisce

⁶¹⁸ Cfr. G. Campanini, *La famiglia nell’attuale dibattito politico-culturale*, in <<Firmiana. Quaderni di Teologia e Pastorale>>, 44/45, 2008, pp. 13-25.

⁶¹⁹ F. Belletti, *La famiglia risorsa per la società e per la Chiesa*, in <<Firmiana. Quaderni di Teologia e Pastorale>>, cit., p. 31.

⁶²⁰ *Ibidem*, p. 40.

⁶²¹ A. Fumagalli, *La legge naturale nella teologia cattolica*, in <<Rivista di teologia morale>>, anno XL, n. 159 (3), Luglio-Settembre 2008, p. 316.

⁶²² G. Weigel, *La Chiesa spiegata a chi non crede*, Soveria Mannelli (Cz) 2008, *passim*.

scrupolosamente la più ampia libertà di coscienza di tutti i cittadini”⁶²³. Tuttavia la secolarizzazione non ha cancellato del tutto il fenomeno religioso, tanto da assistere ad un “ritorno dall’esilio delle religioni, al loro rientro sulla scena pubblica”⁶²⁴. Oggi più che mai si ribalta la posizione kelseniana in cui la morale religiosa è dannosa per la democrazia, risultando essere il primo relativista: “tolleranza, diritti della minoranza, libertà di parola e di pensiero, così caratteristici della democrazia, non trovano posto in un sistema politico basato sulla credenza nei valori assoluti”⁶²⁵.

Un ritorno ai principi cristiani, a quell’identità comune europea, appartiene al Böckenförde: “Lo Stato liberale moderno vive di presupposti che esso stesso non può garantire senza mettere in discussione la sua stessa liberalità”⁶²⁶. Di conseguenza la religione può svolgere un ruolo teso ad influenzare lo Stato, per produrre quei valori che da solo lo Stato non produrrebbe. Per Zagrebelsky la Chiesa diventerebbe l’istituzione di riferimento per lo Stato: detta ciò che deve fare lo Stato⁶²⁷. Per Buttiglione è una nuova visione di laicità: “che non pretende dunque affatto che lo Stato si faccia dettare i propri comportamenti dalla Chiesa. Chiede solo che lo Stato lasci la Chiesa libera di parlare al popolo e che esso sia poi disponibile al giudizio del popolo senza la pretesa di possedere una sua verità superiore a quella della Chiesa ed anche a quella del popolo”⁶²⁸. Ciò che propone Buttiglione è un terzo soggetto, il popolo, posizionato tra la Chiesa e lo Stato, che deve avere la competenza a decidere sui valori sociali. La posizione di Böckenförde è criticata da Habermas perché non si può affidare la validità del diritto positivo “a una fondazione basata sui convincimenti etici pre-politici di comunità religiose, escludendo che l’ordine giuridico possa legittimarsi soltanto in modo autoreferenziale con procedure giuridiche prodotte democraticamente”⁶²⁹. La sua posizione è schematizzata dal Rusconi: “Habermas ammette che il buon funzionamento della democrazia richiede risorse pre-

⁶²³ G. E. Rusconi, *Non abusare di Dio. Per un’etica laica*, cit., p. 56.

⁶²⁴ P. Hatzopoulos e F. Petit, *Ritorno dall’esilio. La religione nelle relazioni internazionali*, Milano 2006, p. 54.

⁶²⁵ H. Kelsen, *La democrazia*, Bologna 1988, p. 269.

⁶²⁶ E. W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, trad. it. a cura di M. Nicoletti, Brescia 2006, p. 53.

⁶²⁷ G. Zagrebelsky, *Un rapporto malato*, in <<la Repubblica>>, 23 ottobre 2007, p. 24.

⁶²⁸ R. Buttiglione, *Credenti esclusi*, in <<la Repubblica>>, 23 ottobre 2007, p. 24.

⁶²⁹ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., p. 109. Concepisce un diritto naturale moderno che reagisce al diritto naturale antico fondato sulla religione immettendo la morale della coscienza privata nei meccanismi sociali (J. Habermas, *Morale, Diritto, Politica*, a cura di L. Ceppa, Torino 2007, *passim*).

politiche: ma si tratta di ‘atteggiamenti culturali o mentalità’ che sono presenti nella società civile ovvero nelle sue ‘forme di vita’ ma non possono pretendere di valere come fondamenti normativi dello Stato costituzionale. In altre parole, opzioni e motivazioni anche di carattere religioso e stili morali adeguati sono indispensabili per la vita democratica, ma il ‘vincolo unificante’ (che genera *ethos* condiviso) non va cercato prima o fuori dal processo politico-costituzionale democratico stesso”⁶³⁰. Solo così si garantisce anche il pluralismo religioso perché i valori e i principi costituzionali sono accettati e accessibili a tutti i cittadini. La posizione di Habermas permette al linguaggio religioso di essere presente in quello politico. Infatti “il moderno Stato costituzionale venne anche inventato per consentire un pacifico pluralismo religioso. soltanto l’esercizio ideologicamente imparziale di un’autorità laica costituita in Stato di diritto può garantire la convivenza, nella tolleranza e a parità di diritti, di comunità religiose che permangono inconciliabili nella sostanza delle loro dottrine e visioni nel mondo. La secolarizzazione dell’autorità statale e la libertà positiva e negativa dell’esercizio delle religioni sono due facce della stessa medaglia. Esse hanno protetto le comunità religiose non soltanto dalle conseguenze distruttive dei sanguinosi conflitti fra di loro, ma anche dello spirito antireligioso di una società laicistica. È vero che lo Stato costituzionale può proteggere i suoi cittadini religiosi e non religiosi gli uni dagli altri soltanto quando questi non solo trovano un *modus vivendi* nella reciproca frequentazione, bensì vivono per convinzione in un ordinamento democratico. Lo Stato democratico si nutre di una solidarietà che non si può imporre con le leggi, fra cittadini che si considerano reciprocamente membri liberi ed eguali della loro comunità politica”⁶³¹. Böckenförde si chiede se un ordinamento positivizzato abbia la necessità della religione? Basta, alla Luhmann, un ordinamento di tipo autoreferenziale oppure c’è bisogno del sostegno religioso? Habermas sostiene che “la costituzione dello Stato liberale può soddisfare il suo fabbisogno di legittimazione in maniera autosufficiente, attingendo quindi alle risorse cognitive di un patrimonio argomentativi indipendente da tradizioni religiose e metafisiche”⁶³² nonostante la richiesta attuale di maggiori spazi pubblici richiesti dalle religioni.

⁶³⁰ G. E. Rusconi, *Non abusare di Dio. Per un’etica laica*, cit., p. 56.

⁶³¹ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., p. VII.

⁶³² *Ivi*, p. 8.

Habermas guarda alla tolleranza come concetto giuridico (emanazione di decreti di tolleranza al fine di porre comportamenti tolleranti verso le minoranze religiose), come virtù politica, come concezione permissiva (autorità governativa che concede la libertà di culto) e come concezione del rispetto (la tolleranza viene considerata un diritto fondamentale che spetta a ciascun essere umano): “la tolleranza impedisce che una società pluralistica venga dilaniata, come comunità politica, da conflitti. [...] Noi possiamo invocare la tolleranza solo dopo che siano eliminati i pregiudizi sulla cui base una minoranza è stata inizialmente conculcata”⁶³³.

3.3 LA LAICITÀ NELLA GIURISPRUDENZA DELLA CORTE COSTITUZIONALE

Lo Stato laico, inteso come casa comune di tutti i cittadini senza alcuna distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali, come disciplinato dall’art. 3 della Carta Costituzionale italiana, rispecchia ed esprime quella concezione per cui persone diverse (per razza, sesso, lingua e, soprattutto, religione) debbono collaborare insieme per lo sviluppo e il progresso di tutta la comunità⁶³⁴.

Diversi sono i contributi offerti dalla giurisprudenza della Corte Costituzionale italiana sulla laicità.

Un primo importante apporto per la valutazione del problema della laicità dello Stato come ‘principio supremo dell’ordinamento costituzionale italiano’ è stato fornito dalla Corte Costituzionale che, nella sentenza n. 203 del 1989, ha affermato che i valori costituzionali in materia religiosa concorrono a strutturare il principio supremo della laicità dello Stato per la salvaguardia del pluralismo religioso e della libertà religiosa. La Costituzione italiana, negli articoli 2, 3, 7.1, 8, 19 e 20, delinea i punti cardini per una società democratica, laica e plurale, senza dimenticare l’uguaglianza e la libertà.

⁶³³ *Ivi*, p. 157.

⁶³⁴ Più volte il Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano ha sostenuto l’incardinazione del principio di laicità nella nostra Carta Costituzionale (Cfr. G. Battistini, *Napolitano esalta la laicità. Essenziale per la democrazia*, in <<la Repubblica>>, 22 ottobre 2006, p. 10).

In particolare, gli articoli 3 e 19 mettono in evidenza la libertà religiosa come valore fondamentale del nostro Stato.

L'art. 3 della costituzione sancisce il principio di eguaglianza che vieta allo Stato di emanare provvedimenti che siano discriminatori in base ai parametri sopra indicati. Ma ciò non significa assoluta parità di trattamento. Il legislatore deve adeguare le norme giuridiche ai vari aspetti della vita sociale e trattare in modo eguale situazioni eguali e in modo diverso situazioni diverse. Infatti, parificare ingiustificatamente situazioni obiettivamente differenti, significa creare discriminazioni per quei soggetti che necessitano di una tutela specifica. Questo principio di eguaglianza è definito formale (garantisce pari dignità e trattamento di tutti i cittadini di fronte alla legge), distinto da quello sostanziale, dove lo Stato interviene per eliminare ogni situazione di privilegio che offenda la pari dignità, ma anche per promuovere una politica di sostegno e di aiuto che consenta la piena e libera affermazione della persona.

L'art. 19 della Costituzione riconosce la libertà religiosa a tutti coloro che risiedono nel territorio nazionale, manifestandosi attraverso l'esercizio pubblico del proprio culto, al compimento di attività di proselitismo, alla libertà di ateismo.

Nel sancire questa tutela, che non travalica nell'ingerenza, la laicità dello Stato italiano viene quindi a definire "uno dei profili della forma di Stato delineata dalla Carta costituzionale della Repubblica"⁶³⁵ nella quale "hanno da convivere, in uguaglianza di libertà, fedi, culture e tradizioni diverse"⁶³⁶. Deriva così un atteggiamento statale di imparzialità nei confronti delle confessioni religiose, come specificato anche nelle sentenze della Corte Costituzionale nn. 925 del 1988, 440 del 1995, 329 del 1997, 508 del 2000.

In tale contesto, credenti e non credenti si trovano "esattamente sullo stesso piano rispetto all'intervento prescrittivo, da parte dello Stato, di pratiche aventi significato religioso: esso è escluso comunque, in conseguenza dell'appartenenza della religione a una dimensione che non è quella dello Stato e del suo ordinamento giuridico, al quale spetta soltanto il compito di garantire le condizioni che favoriscano l'espansione della libertà di tutti e, in questo ambito, della libertà di religione"⁶³⁷.

⁶³⁵ Cfr. sentenza Corte Costituzionale n. 203 del 1989. Cfr. P. Barile, *Lo Stato è laico, parola di corte*, in <<la Repubblica>>, 13 aprile 1989, p. 1.

⁶³⁶ Cfr. sentenza della Corte Costituzionale n. 440 del 1995.

⁶³⁷ Cfr. sentenza della Corte Costituzionale n. 334 del 1996.

Ciò in quanto “valutazioni ed apprezzamenti legislativi differenziati e differenziatori tra le diverse fedi, con diverse intensità di tutela, verrebbero ad incidere sulla pari dignità della persona e si porrebbero in contrasto col principio costituzionale della laicità o non confessionalità dello Stato”⁶³⁸.

Di particolare importanza sono gli interventi in materia di insegnamento della religione cattolica e dell’esposizione pubblica del crocifisso⁶³⁹.

La Corte ha stabilito, nella sentenza del 1989, che la Repubblica può, proprio per la sua forma di Stato laico, fare impartire l’insegnamento della religione cattolica in base ad una valutazione in cui la religione è elemento di formazione della cultura e del patrimonio storico della nazione Italia. Tuttavia l’insegnamento della religione cattolica debba essere assegnato “nel quadro delle finalità della scuola e nel rispetto della libertà di coscienza e della responsabilità educativa dei genitori, è garantito a ciascuno il diritto di scegliere se avvalersi o non avvalersi di detto insegnamento”⁶⁴⁰.

Diversamente da quanto avviene per l’insegnamento della religione, che liberamente può essere scelta dagli studenti e dai loro genitori, la presenza del crocifisso viene obbligatoriamente imposta agli studenti. Ciò pare una discriminazione rispetto agli altri credi religiosi non rappresentati pubblicamente. La VI Sezione del Consiglio di Stato, con sentenza n. 556 del 13/2/2006, ha stabilito che il crocifisso deve restare nelle aule perché esso rappresenta, tramite la simbologia religiosa manifesta, una figura civile, di tolleranza e di solidarietà. Esso è un segno di unione e di educazione. Queste sono le ragioni per cui la sua esposizione è segno di civiltà per credenti e non credenti, è sintesi di tradizioni cui la nostra nazione è legata. Prima ancora la Corte Costituzionale, con ordinanza n. 389 del 2004, ha dichiarato la manifesta infondatezza della questione di legittimità costituzionale, in riferimento al principio di laicità dello Stato, delle norme che dispongono l’obbligo di esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche. Questo perché un provvedimento che disponesse l’obbligo di

⁶³⁸ Cfr. sentenza della Corte Costituzionale n. 329 del 1997.

⁶³⁹ Valga la proposta di Scoppola: “non sembra opportuno una norma che lo imponga, ma nemmeno sarebbe opportuna una norma che lo vietasse: la decisione dovrebbe essere affidata piuttosto agli organismi scolastici sulla base delle diverse situazioni locali” (P. Scoppola, *Cristianesimo e laicità*, in *Le ragioni dei laici*, cit., p. 122. Si veda pure Cfr. C. Pontecorvo, *Laicità e istruzione*, in *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., pp. 137-138).

⁶⁴⁰ Articolo 9 comma 1° della Legge n. 121 del 1985. Si Cfr. sentenze della Corte costituzionale n. 203 del 1989 e n. 13 del 1991. Rodotà propone un passaggio dall’ora di religione all’ora delle religioni (Cfr. S. Rodotà, *Ora di religione. È giusto insegnare la fede a scuola?*, in <<la Repubblica>>, 24 marzo 2006, p. 55).

rimozione del crocifisso porrebbe lo Stato ad assumere una concezione di laicità anti-religiosa, che non appartiene allo spirito ed al dettato della nostra Costituzione. Il crocifisso debba essere considerato non solo come simbolo di un'evoluzione storica e culturale, e quindi dell'identità del nostro popolo, ma quale simbolo altresì di un sistema di valori di libertà, eguaglianza, dignità umana e tolleranza religiosa e quindi anche della laicità dello Stato, principi questi che innervano la nostra Carta costituzionale. In altri termini, i principi costituzionali di libertà hanno molte radici, e una di queste indubbiamente è il cristianesimo, nella sua stessa essenza. Sarebbe quindi paradossale escludere un segno cristiano da una struttura pubblica in nome di una laicità, che ha sicuramente una delle sue fonti lontane proprio nella religione cristiana.

Lo stesso articolo 251 del Codice di Procedura Civile è stato modificato nella parte in cui prevedeva l'assunzione di responsabilità del giuramento davanti a Dio. Infatti con sentenza del 5 maggio 1995 n. 149 si è stabilito che "Il giudice istruttore avverte il testimone dell'obbligo di dire la verità e delle conseguenze penali delle dichiarazioni false e reticenti e lo invita a rendere la seguente dichiarazione: "Consapevole della responsabilità morale e giuridica che assumo con la mia deposizione, mi impegno a dire tutta la verità e a non nascondere nulla di quanto è a mia conoscenza",⁶⁴¹. Dello stesso avviso la sentenza dell'ottobre 1996 n. 334 con la quale ha dichiarato l'illegittimità costituzionale delle parole inserite nel precedente testo dell'articolo 238 del Codice di Procedura Civile: 'religiosa e'; 'davanti a Dio e agli uomini', sostituendoli con la seguente formula: "*Consapevole della responsabilità che col giuramento assumo, giuro...*".

Con queste pronunce il sentimento religioso rappresenta un diritto costituzionalmente, civilmente e penalmente garantito: credenti e non credenti si trovano esattamente sullo stesso piano con l'ordinamento giuridico al quale spetta soltanto il compito di garantire le condizioni che favoriscano la totale applicazione della libertà di tutti, compresa quella religiosa.

Emerge per alcuni una laicità di natura pluralista, intesa come "norma di riconoscimento della volontà del legislatore nei conflitti identitari",⁶⁴²; per altri

⁶⁴¹ La Corte già nel 1979, sentenza n. 117, aveva manifestato la debolezza di questo articolo perché poteva provocare agitazione nelle coscienze dei soggetti giuranti in quali si poteva trovare in palese contrasto tra i doveri di cittadini (testimonianza) e fedeltà al proprio credo religioso

⁶⁴² N. Colajanni, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un processo costituzionale*, Bologna 2006, p. 52.

emerge una laicità di tipo relativa o ponderata, definita storica perché mette in rilievo la coscienza e la religiosità dei cittadini⁶⁴³.

Anche livello europeo la Corte di Strasburgo è intervenuta diverse volte stabilendo ad esempio che in Belgio non c'è nessun obbligo a sovvenzionare istituti religiosi scolastici o in Svezia dove nessuno può essere costretto contro la sua volontà a divenire membro di una Chiesa. Interventi ridotti ma che fanno emergere un concetto di laicità dell'Europa, di netta separazione tra Stato e Chiesa.

3.4 L'EUROPA TRA CRISTIANESIMO E LAICITÀ

L'Europa sembra paralizzata e vuota al suo interno, una crisi che, mettendo a rischio la sua vita, le fa perdere la sua identità. Un futuro quindi molto incerto. Proprio su quest'ultimo punto emergono due contrapposte tesi. Da una parte c'è la tesi di Oswald Spengler che sostiene che l'Occidente è giunto alla fase finale della sua vita, e deve donare la sua cultura ad un nuovo mondo emergente. L'altra tesi, quella di Arnold Toynbee, ammette che il mondo occidentale si trova in una crisi, la cui causa è rappresentata dalla mancanza di religione e, di conseguenza, la diffusione del secolarismo⁶⁴⁴.

Oggi si parla con insistenza della Costituzione Europea. Non può quest'ultima non basarsi su alcuni elementi e valori fondamentali. La dignità umana e i diritti umani vanno presentati come valori che precedono qualsiasi giurisdizione statale, poiché i diritti fondamentali non vengono creati dal legislatore, né conferiti ai cittadini, ma piuttosto sono sempre esistiti e sono presi come valori.

Becchi offre una ricostruzione storica del concetto di 'dignità umana': "per un verso 'dignità' indica la posizione speciale dell'uomo nel cosmo, per l'altro la posizione da lui ricoperta nella vita pubblica. 'Dignità' è connessa sia al fatto che

⁶⁴³ Cfr. R. Coppola, *La <<Laicità relativa>> tra Corte Costituzionale, Consiglio di Stato e Cassazione*, in <<Il Diritto Ecclesiastico>>, Gennaio-Giugno 2006, 1-2, p. 40. Si veda pure dello stesso autore *Il nuovo accordo tra Italia e Santa Sede dal punto di vista del diritto comparato*, in <<Iustitia>>, 1995, p. 415; *Profili comparatistici della tutela del sentimento religioso dopo i nuovi accordi tra Italia e Santa Sede*, in <<Rivista>>, 1987, I, p. 298.

⁶⁴⁴ Cfr. J. Ratzinger, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, Cinisello Balsamo (MI) 2005, dove sono riportate le rispettive formulazioni teoriche di O. Spengler e J. Toynbee.

l'uomo si differenzia dal resto della natura perché è l'unico *animal rationale*, sia al fatto che si differenzia da altri uomini per il ruolo attivo che egli svolge nella vita pubblica e che gli conferisce un particolare valore. Nel primo senso, è l'uomo in quanto tale ad avere quella dignità che gli deriva dall'essere al culmine della scala gerarchica della natura, nel secondo senso, dipende dalla posizione che egli ricopre nella scala gerarchica sociale. [...] Il primo significato di dignità è universalistico, nel senso che, almeno in linea di principio, è il genere umano a possederla come una dote naturale; il secondo invece è particolaristico, nel senso che deriva da prestazioni che alcuni individui eseguono ed altri no. Tanto la dignità è assoluta nel primo significato, nel senso che non la si può né accrescere né diminuire, tanto è relativa nel secondo significato, nel senso che la si può sia acquisire che perdere”⁶⁴⁵.

Il significato della dignità trova terreno fertile nel messaggio cristiano, più volte affermato in questo scritto. Soprattutto il Pontificato del Santo Padre polacco è stato costellato dal rispetto della persona umana e della sua dignità⁶⁴⁶.

Nel campo filosofico Pufendorf collega la libertà dell'uomo alla sua dignità⁶⁴⁷ e Kant sottolinea l'importanza della dignità umana nel campo delle leggi morali⁶⁴⁸ mentre ampio respiro la si dà all'interno delle Dichiarazioni Universali e le Costituzioni moderne. Come scrive Di Santo: i diritti dell'uomo “rappresentano l'orizzonte di riferimento a cui bisogna guardare per il soddisfacimento dei bisogni materiali e spirituali, in una realtà sempre più segnata da un imponente avanzamento tecnologico. [...] I diritti dell'uomo sono indicatori di un movimento in costante espansione che marcia verso una meta precisa che “si definisce” nella tutela della dignità della persona [...] La funzione del diritto si delinea come tutelativa e simbolica nella difesa della dignità umana, che non può

⁶⁴⁵ P. Becchi, *Dignità Umana*, in *Filosofia del Diritto. Concetti Fondamentali*, a cura di U. Pomarici, Torino 2007, pp. 154-155.

⁶⁴⁶ B. Lecomte, *Giovanni Paolo II*, Milano 2005, p. 11. Cfr. J. Kwitny, *L'uomo del secolo. L'ultimo profeta*, trad. it. a cura di S. Venturini, Casale Monferrato (AL) 2005, p. 7. Dello stesso avviso il suo segretario particolare Dziwis che afferma: “La presenza nel Concilio del 1962 di Monsignor Wojtyla portò due grosse novità: riaffermazione della centralità della persona umana in una visione fortemente cristocentrica; e l'apertura – con il Vangelo – al mondo, l'apertura in difesa dei diritti dell'uomo e specialmente del diritto alla libertà di coscienza o di confessione” (S. Dziwisz, *Una vita con Karol*, Conversazione con G. F. Svidercoschi, cit., p. 26).

⁶⁴⁷ Cfr. P. Becchi, *Da Pufendorf a Hegel. Introduzione alla storia moderna della filosofia del diritto*, cit., *passim*.

⁶⁴⁸ Cfr. I. Kant, *Fondazione della Metafisica dei costumi*, a cura di P. Chiodi, Torino 1970. Scrive Cattaneo che “La legislazione stessa, che determina ogni valore, deve avere una dignità, per cui può meritare il rispetto della natura umana e di ogni natura razionale” (M. A. Cattaneo, *Dignità umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica*, Padova 2002, p. 15).

appartenere solo alla sfera dell'etica"⁶⁴⁹. In un altro suo scritto argomenta un'ermeneutica dei diritti dell'uomo "idonea alla comprensione della realtà complessa del postmoderno al fine di concepire equilibri nuovi"⁶⁵⁰.

Nessuno negherà, visto le due guerre mondiali e non solo, la validità e la precedibilità di tali diritti rispetto a qualsiasi decisione politica, ma le minacce sono tante, a cominciare dal campo della medicina, con la sua manipolazione genetica. Allora solo garantendo per iscritto ciò si rafforzerà il valore della libertà umana e l'identità europea, basata su detti principi. Il futuro della nuova Europa, multi-etnica e multiculturale, passa attraverso il rispetto di ciò che sia sacro.

Le due guerre mondiali hanno causato il suicidio dell'Europa e solo l'unificazione ha determinato una ripresa della sua identità. Essa nasce da due motivi essenziali. Il primo è rappresentato dalla creazione di un'identità europea che non dissolvesse né negasse le identità nazionali ma le unisse in un'unica comunità di popoli, con base il senso di pace. Il secondo è rappresentato dalla creazione della potenza europea, sia economica (si pensi alla moneta unica) che politica⁶⁵¹. Dinanzi alla creazione della comune identità europea, è fondamentale rispettare l'intangibilità della dignità umana, che deve diventare il pilastro fondamentale degli ordinamenti etici: "solo se l'uomo si riconosce come scopo finale e solo se l'uomo è sacro ed intangibile per l'uomo, possiamo avere fiducia l'uno nell'altro e vivere insieme nella pace. [...] La protezione della particolare dignità della comunione fra uomo e donna, sulla quale si fonda il futuro dell'umanità, deve essere annoverata fra le costanti etiche di ogni società umana. Ma tutto questo è possibile solo se acquistiamo anche un senso nuovo per la dignità della sofferenza. Imparare a vivere significa anche imparare a soffrire. Perciò è richiesto anche il rispetto per il sacro. La fede nel Dio creatore è la più sicura garanzia della dignità dell'uomo. Non può essere imposta a nessuno, ma

⁶⁴⁹ L. Di Santo, *Teoria e pratica dei Diritti dell'Uomo*, Napoli 2002, pp. 7, 11, 53.

⁶⁵⁰ L. Di Santo, *Diritti dell'uomo e universalità*, in <<Filosofia dei Diritti Umani>>, A. III, Fasc. 7-8, Gennaio-Agosto 2001, p. 33.

⁶⁵¹ "L'unità europea, ai suoi esordi, sconta molte asimmetrie. Per le nazioni sconfitte – Germania e Italia – rappresenta in primo luogo la possibilità di riguadagnare parte della legittimità internazionale perduta accettando loro malgrado la 'resa incondizionata'. Per i 'piccoli' – Belgio, Olanda e Lussemburgo – è garanzia contro possibili future invasioni. Per i vincitori – Gran Bretagna – e per coloro che si considerano tali – Francia – è un principio di collaborazione da subordinare ai rispettivi interessi di ex grandi potenze e, quindi, alla loro aspirazione imperiale" (G. Quagliariello, *Il declino dell'Europa nell'età contemporanea*, Prolusione per l'inaugurazione dell'Anno accademico 2005/2006 della Luiss "Guido Carli", Roma, 18 gennaio 2006, ID., *Le nostre radici europee. Il Trattato di Lisbona e il rilancio dell'Unione*, Fondazione Magna Carta, Roma 2008, p. 15).

poiché è un grande bene per la comunità, può avanzare la pretesa del rispetto da parte dei non credenti”⁶⁵².

Ogni forma di politica è caratterizzata da valori quali il progresso, la scienza e la libertà. Ma una buona politica avviene attraverso la fede che “non sostituisce la ragione, ma può contribuire all’evidenza dei valori essenziali”⁶⁵³. La ragione, il diritto e la fede, purificate e risanate, daranno le basi per una società umana, laica e pluralista.

Il compito che emerge per i cristiani è il funzionamento della ragione, attraverso il bene e la verità, e quindi attraverso Dio: “Dio stesso è il *Logos*, l’origine razionale di tutta la realtà, la ragione creatrice dalla quale il mondo è nato e che nel mondo si riflette. Dio è il *Logos*, il senso, la ragione, la parola, e per questo l’uomo aderisce a Lui tramite l’apertura e la difesa di una ragione che non può rimanere cieca di fronte alle dimensioni morali dell’essere. Perché *Logos* significa una ragione che non è soltanto matematica, ma fondamento e garanzia del bene. La fede in Dio *Logos* è anche fede nella forza creatrice della ragione; è fede in Dio Creatore, e dunque convinzione che l’uomo è creato a immagine di Dio e che partecipa all’inviolabile dignità di Dio. È qui che l’idea dei diritti umani ha il suo più profondo fondamento, anche se il suo sviluppo storico e la sua elaborazione hanno percorso strade diverse”⁶⁵⁴. Il diritto trova la sua radice nella verità dell’uomo che la Chiesa è chiamata ad annunciare e difendere costantemente. I progetti di autonomia e di emancipazione dell’umanità non possono trarre la loro credibilità da parole o da promesse umane ma dalla parola e dalla promessa di Dio, che la Chiesa è chiamata a custodire e ad annunciare, in spirito non di privilegio, ma di servizio. La fede cristiana rispecchia la natura propria dello Stato, soprattutto dello Stato di una società pluralista, ma sente anche la sua corresponsabilità affinché i fondamenti del diritto continuino a rimanere visibili e lo Stato non sia privo di orientamento, esposto soltanto al gioco di correnti mutevoli. Poiché in questo senso, pur con tutte le distinzioni fra ragione e fede, fra diritto statale da elaborare con l’aiuto della ragione e struttura

⁶⁵² J. Ratzinger, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, cit., pp. 37-38.

⁶⁵³ *Ivi*, p. 59.

⁶⁵⁴ *Ivi*, p. 85.

vitale della Chiesa, tuttavia entrambi gli ordinamenti sono in una relazione reciproca ed hanno una responsabilità l'uno per l'altro⁶⁵⁵.

Allora Dio è sovrano e creatore ma soprattutto Amore e Giudice del mondo e degli uomini, garante della giustizia.

3.5 IL DIBATTITO SULLE RADICI CRISTIANE DELL'EUROPA

Il posto da attribuire al fenomeno religione, in relazione alla laicità, è tornato alla ribalta in occasione del dibattito sul preambolo della futura Costituzione europea. Il dibattito tra laici e credenti sull'inserimento di qualche riferimento al fenomeno religioso è ampio, coinvolgendo la 'persona', con i suoi diritti e la sua dignità. Il riferimento a Dio non è presente in nessuna costituzione dei paesi democratici proprio perché non può e non deve legittimare nessuno Stato. Questo ritorno della religione in senso 'pubblico' è stato determinato da tre fattori: "1) il processo di espansione europea, che ha messo in discussione i singoli modelli nazionali di rapporto Stato-Chiesa, sviluppatasi nell'era moderna; 2) la globalizzazione, che ha costretto il secolarismo europeo a non considerarsi più il modello nei rapporti religione-politica, ma semmai l'eccezione; 3) l'arrivo degli immigrati, soprattutto islamici, che ha spinto a ripensare il rapporto con la religione, troppo frettolosamente dato per risolto"⁶⁵⁶.

Gli elementi che non dovrebbero mancare nella nuova Costituzione europea sono: 1) 'incondizionatezza', nel senso che "la dignità umana e i diritti umani devono essere presentati come valori che precedono qualsiasi giurisdizione statale. Il valore della dignità umana, precedente a ogni agire politico e a ogni decisione politica, rinvia al Creatore: soltanto Lui può stabilire valori che si fondano sull'essenza dell'uomo e che sono inviolabili. Che esistano valori che non sono modificabili da nessuno è la vera e propria garanzia della nostra libertà e della grandezza umana; la fede cristiana vede in ciò il mistero del Creatore e della

⁶⁵⁵ Cfr. *Omaggio a Joseph Ratzinger e Sergio Cotta*, Lumsa – Collana della Facoltà di Giurisprudenza, *Per il diritto*, Torino 2000, p. 14.

⁶⁵⁶ J. Casanova, *Il ritorno del 'religioso' sulla scena pubblica*, in *Europa Religioni Laicità. Dieci interviste*, cit., p. 60. Cfr. L. Gianniti, *La nuova Costituzione europea*, in *L'equilibrio Incerto. Atti dei Sette Seminari di Politica Internazionale*, Soveria Mannelli (Cz) 2004, pp. 71-78.

condizione di immagine di Dio che gli ha conferito all'uomo"⁶⁵⁷; 2) Il 'matrimonio e la famiglia', come "struttura fondamentale della relazione tra uomo e donna e al tempo stesso come cellula nella formazione della comunità statale"⁶⁵⁸; 3) La 'questione religiosa' cioè "il rispetto per il sacro nel senso più alto, per Dio, cosa che è lecito trovare anche in colui che non è disposto a credere in Dio"⁶⁵⁹.

Molti credono della necessità di dare un riconoscimento alle radici cristiane dell'Europa: "Non vi è bisogno di essere credenti per riconoscere il fatto storico e culturale che il cristianesimo è stato ed è uno dei fondamenti della coscienza europea. La dimensione non solo trascendente, ma anche semplicemente morale del cristianesimo, non può venire dissolta in una 'religiosità' senza qualificazioni. Questo macigno di verità e di storia non può venire vanificato da considerazioni che sono di mera convenienza politica, come quella per cui un riferimento al Cristianesimo renderebbe impossibile l'ingresso della Turchia nell'Unione Europea. È davvero curioso che si richieda ad un testo costituzionale non di riconoscere un'identità che esiste, ma di crearne una 'ad hoc' attraverso la rimozione di una parte fondamentale della storia e dell'identità. L'opposizione al riconoscimento delle radici cristiane ha avuto due componenti. La prima è stata quella del giacobinismo laicista che ha ancora una volta dimostrato di essere la sola e vera anima della nazione francese e della culturalmente subalterna nazione belga. La seconda componente è stata rappresentata dai governi dominati dai partiti socialisti in tutte le loro origini e diversificazioni"⁶⁶⁰.

Diversamente la pensa un radicale convinto come Benedetto Della Vedova: "proprio perché si tratta di una costituzione e non dell'anima e dell'identità dell'Europa ma 'semplicemente' delle regole di convivenza futura di cittadini e di Stati che la compongono. [...] Il peso della Chiesa oggi nella vita politica è il segno della debolezza della politica stessa, della sua incapacità di offrire visioni e fiducia nel futuro. Con ciò non intendo che la chiesa sia oggi più forte che in passato, ma che, nel confronto tra due debolezze, la politica rischia di

⁶⁵⁷ M. Pera - J. Ratzinger, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, cit., p. 67. Cfr. A. Gambino, *Due sfide alla convenzione*, 06.08.2004, <http://www.laboratorioperlapolis.it>.

⁶⁵⁸ *Ivi*, pp. 68-69.

⁶⁵⁹ *Ivi*, p. 70.

⁶⁶⁰ A. M. Petroni, *Politica e morale: laicità e valori del cristianesimo*, in AA.VV., *Liberalismo, Cristianesimo e Laicità*, Milano 2005, pp. 80-81.

soccombere”⁶⁶¹. Non è d'accordo Rusconi sul riferimento delle radici cristiane dell'Europa perché ciò permetterebbe al Cristianesimo di essere “l'unico autentico fondamento dei valori democratici”⁶⁶². La stessa laica Francia si oppone alle radici cristiane dell'Europa ritenendo utile ricercare l'identità europea nei diritti piuttosto che nel cristianesimo.

Rimane positivo l'art. 52 del Trattato che riconosce l'identità e il contributo che le diverse confessioni nazionali possono dare non pregiudicando i loro *status*. Della stessa posizione Pace: “Le religioni diventano fattore di divisione quando diventano il linguaggio pubblico delle politiche di identità, repertorio di simboli che attori sociali e politici diversi utilizzano per parlare d'altro e di altro: dell'identità minacciata e del volto del nemico che la minaccia. La religione può diventare allora, nell'azione collettiva, una risorsa di senso strategico nell'ottenimento di obiettivi politici”⁶⁶³. Secondo Scoppola “l'Europa sarà non quello che una definizione astratta della sua identità esprimerà ma quello che saranno le sue politiche e soprattutto il suo ruolo nel mondo rispetto ai problemi della pace e del rapporto con il mondo del sottosviluppo”⁶⁶⁴.

Volontè spiega come Weigel ritiene che la non menzione rappresenti l'espulsione della religione dalla vita pubblica, ammettendo paradossi e contraddizioni tra coloro che ritengono fondamentale l'importanza della memoria ma “si sono battuti per cancellare le radici cristiane dalla Costituzione europea”⁶⁶⁵. Ancora asserisce che “è scorretto costituzionalmente cancellare uno dei patrimoni costituenti della civiltà europea dalla Carta. Si impone il laicismo ma si cancella la tolleranza per chi ha nella propria costituzione quel riferimento, esplicito o implicito, come accade nella maggioranza dei Paesi dell'Unione”⁶⁶⁶.

Angela Merkel nel suo primo discorso di governo, il 30 novembre 2005, ha affermato che l'Europa non può rinunciare ai propri valori: “L'Europa si deve

⁶⁶¹ B. Della Vedova, *Fede, Chiesa e politica nello Stato laico*, in AA.VV., *Liberalismo, Cristianesimo e Laicità*, cit., p. 23, 29.

⁶⁶² G. E. Rusconi, *Non abusare di Dio. Per un'etica laica*, Roma 2007, p. 72. Sostiene che “l'identità europea è un inestricabile intreccio di remote radici cristiane e della loro moderna compiuta secolarizzazione” (M. Rosati, *Come se Dio non ci fosse*, intervista a G. E. Rusconi, in <<Reset>>, marzo-aprile 2001, <http://www.caffeeuropa.it/attualita01/133laicita-rusconi.html>).

⁶⁶³ E. Pace, *Perché le religioni scendono in guerra?*, Roma-Bari 2004, p. X.

⁶⁶⁴ P. Scoppola, *Cristianesimo e laicità*, in *Le ragioni dei laici*, cit., p. 127.

⁶⁶⁵ L. Volontè, *Prefazione*, in *La Cattedrale e il cubo. Europa, America e politica senza Dio*, di G. Weigel, ed. it. a cura di F. Felice, Soveria Mannelli (Cz) 2006, p. IX.

⁶⁶⁶ *Ibidem*. Lo stesso Weigel “costituire qualcosa chiamato Europa senza riconoscere le sue origini culturali equivale, nel migliore dei casi, ad un esercizio di frustrazione, e, nel peggiore dei casi, ad un esercizio di futilità” (G. Weigel, *La Cattedrale e il cubo. Europa, America e politica senza Dio*, cit., p. 54).

rifondare a partire da se stessa e mostrare, in modo sempre più competitivo e globalizzato, di sapere plasmare secondo i propri valori [...] Nel confronto con le altre religioni e con altre culture, sarà importante che noi europei siamo in grado di riconoscere le nostre radici. Ciò è quello che gli altri si aspettano da noi”⁶⁶⁷.

Rossi ritiene che l’identità dell’Europa è tutta da costruire ancora, senza però nessuna pretesa dal Vaticano⁶⁶⁸. Tuttavia dinanzi al progredire di altre fedi la Chiesa non è un avversario politico da sconfiggere ma non può essere “un ‘surrogato di anime’ per istituzioni politiche che si sentono incerte. [...] La Chiesa può rappresentare una risorsa per una politica di libertà, ma in una prospettiva liberale rimangono avversari coloro che propongono leggi che si conformino alla sua dottrina qualora essi proibiscono, limitino e mortifichino la libertà individuale”⁶⁶⁹.

Ed è fondamentale per capire le nostre radici cristiane la lezione che l’attuale cardinale di Napoli, Crescenzo Sepe, ci propone in un suo scritto: “L’amore di Cristo non è mai un sentimento, non è una carezza che sfiora la pelle: è un briciolo di vita che semina nel cuore di un uomo. [...] Dobbiamo investire le nostre energie nel coraggio della fede, per riappropriarci delle nostre radici, della nostra identità, del senso di appartenenza a quei valori che fanno della nostra metropoli una delle più significative frontiere del cattolicesimo urbano in Europa”⁶⁷⁰.

Sull’Europa e le sue radici esistono numerosi interventi, scritti e documenti di diversi pontefici, a cominciare da Benedetto XV, che auspicava l’unione dei Paesi europei in una sola famiglia di popoli⁶⁷¹; dello stesso avviso PioXI⁶⁷²; di pace e di fraternità parlava Giovanni XXIII⁶⁷³. In Paolo VI cominciano ad emergere i primi legami tra la Chiesa e l’Europa a difesa dei principi e dei valori

⁶⁶⁷ G. Quagliariello, *Presentazione*, in *Identità e integrazione. Fondamenti e sfide dell’Unione Europea*, di N. Lammert, Roma 2006, p. 11.

⁶⁶⁸ P. Rossi, *L’identità dell’Europa*, Bologna 2007, *passim*. Si veda Cfr. M. L. Salvadori, *Se l’Europa non ha testa*, in <<la Repubblica>>, 04 settembre 2007, p. 42.

⁶⁶⁹ *Ivi*, p.33. Si Cfr. C. M. Martini, *La tenebre e la luce. Il dramma della fede di fronte a Gesù*, Casale Monferrato (AL) 2007, p. 24.

⁶⁷⁰ C. Sepe, *Non rubate la speranza*, Milano 2008, p. 5.

⁶⁷¹ Benedetto XV, *Lettera enciclica Pacem Dei munus*, 1920, <http://www.benedettoxvi.blogspot.com>.

⁶⁷² Cfr. A. Iodice, *Alle radici dell’Europa unita. Il contributo dei cattolici democratici in Italia*, Napoli 2002.

⁶⁷³ Cfr. G. Andreotti, *Montini e l’impegno politico dei cattolici per l’unità europea*, F. Citterio – L. Vaccaio (a cura di), *Montini e l’Europa*, Brescia 2000.

supremi della dignità umana, senza dimenticare quanto sia stata fondamentale per l'Europa la tradizione cristiana⁶⁷⁴.

Nel novembre 1982 Giovanni Paolo II a Santiago de Compostela a conclusione del suo pellegrinaggio rivolgendosi all'Europa e ai suoi popoli affermò: "Io, Giovanni Paolo, figlio della nazione polacca che si è sempre considerata europea per le sue origini, le sue tradizioni, la sua cultura e le sue relazioni vitali; slavo tra i latini e latino tra gli slavi; io, successore di Pietro nella sede di Roma, sede che il Cristo ha voluto porre in Europa che egli ama per gli sforzi che essa ha fatto per diffondere il cristianesimo nel mondo. Io, vescovo di Roma e pastore della Chiesa universale, da Santiago de Compostela, lancia a te, vecchia Europa, un grido pieno di amore: 'Ritrova te stessa. Sii te stessa'. Riscopri le tue origini. Ravviva le tue radici. Rivivi quei valori autentici che hanno reso gloriosa la tua storia e benefica la tua presenza negli altri continenti. Ricostruisci la tua unità spirituale, in un clima di pieno rispetto per le altre religioni e per le libertà autentiche. Rendi a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio. Non inorgogliarti delle tue conquiste al punto di dimenticare le loro eventuali conseguenze negative. Non lasciarti abbattere dalla perdita quantitativa della tua grandezza nel mondo, o dalle crisi sociali e culturali che oggi ti toccano. Tu puoi essere ancora un faro di civiltà e una spinta di progresso per il mondo. Gli altri continenti ti guardano e attendono anche da te la risposta che San Giacomo ha dato al Cristo: 'Io lo posso'⁶⁷⁵. Secondo Miccoli è "un testo che evoca il passato cristiano. Ma è anche un testo ricco di implicazioni. Non è solo un giudizio sulla situazione religiosa e politica del presente europeo che lo ispira: perché giudica e guarda il passato per suggerire le vie del futuro. Svela l'ottica profonda di un aspetto centrale del suo ministero papale, che fin dall'inizio guarda all'Europa in termini unitari, malgrado la profonda divisione che ancora in quei primi anni Ottanta la caratterizzava sul piano politico. L'idea forte che lo guida è la consapevolezza e insieme la speranza che la diversità di tradizioni e condizioni religiose dei popoli europei, se pienamente recuperate nel contesto ecclesiale, potesse rappresentare una straordinaria opportunità per ridare nuovo slancio alla presenza e all'opera della Chiesa. Sono un punto di vista e una prospettiva

⁶⁷⁴ Paolo VI, *Discorso ai partecipanti alla Conferenza del Movimento Europeo*, 9 novembre 1963, [http: www.vatican.va/](http://www.vatican.va/).

⁶⁷⁵ G. Miccoli, *In difesa della Chiesa. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano 2007, p. 160. Cfr. F. Cannone, *La democrazia nel pensiero di Giovanni Paolo II*, in <<Fides Cattolica>>, n. 1, 2008, pp. 279-324.

profondamente legati alla sua esperienza polacca: quella di una Chiesa cioè sottoposta per decenni a prove durissime, ma che aveva saputo serrare le sue file e irrobustire i suoi ranghi, divenendo punto di riferimento per gran parte del popolo. Essa dunque poteva offrire un modello e rappresentare un esempio di coesione ecclesiale per l'illanguidito cristianesimo occidentale, libero nelle sue azioni ma intaccato nello spessore della sua fede dalla dominante cultura individualistica delle società del capitalismo avanzato"⁶⁷⁶. Solo recuperando un cristianesimo autentico, fatto di valori e principi, che l'Europa "può ridare spessore umano e civile alle proprie società e significato e peso alla propria presenza nel mondo"⁶⁷⁷. La crisi delle ideologie che avevano dominato la società, il disorientamento e incertezza del mondo contemporaneo avevano offerto modelli svuotati di valori. La Chiesa ha il compito di essere principale personaggio per il recupero di valori civili in una società secolarizzata e scristianizzata, divenendo la guida trainante verso il futuro: "la Chiesa, che costituisce in terra l'inizio e il germe del regno di Dio, ha il compito di instaurare nel mondo questo regno di giustizia e di pace"⁶⁷⁸. Giovanni Paolo II riteneva "La rifondazione della cultura europea è l'impresa decisiva ed urgente del nostro tempo. Per rinnovare la società, occorre far rivivere in essa la forza del messaggio di Cristo, redentore del mondo [...]. Occorre tentare di ricostruire l'Europa secondo la sua vera identità che è, nella sua originaria radice, identità cristiana"⁶⁷⁹. Denunciò nel 2003 "lo smarrimento della memoria e dell'eredità cristiana, accompagnato da una sorta di agnosticismo pratico e di indifferentismo religioso che fanno sì che molti europei diano l'impressione di vivere senza retroterra spirituale e come gli eredi che hanno dilapidato il patrimonio loro consegnato alla storia"⁶⁸⁰.

Il compito di questa nuova evangelizzazione è "la difesa e il pieno recupero della dignità dell'uomo che solo nel Cristo può trovare la sua salvezza e la sua attuazione. Essa è chiamata a spingersi ai confini del mondo, ma che doveva cercare in Europa la sua prima realizzazione e il suo centro propulsore: perché era l'Europa il continente dove il cristianesimo aveva gettato più forti radici e acquisito la sua forza di espansione; ma era anche in Europa che più corrosiva e

⁶⁷⁶ *Ivi*, pp. 160-161.

⁶⁷⁷ *Ivi*, p. 162.

⁶⁷⁸ Giovanni Paolo II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VIII/1, 1985 (Gennaio-Giugno), p. 998, <http://www.fides.org>.

⁶⁷⁹ Omelia tenuta alla messa dell'11 maggio 1986 a Sant'Apollinare in Classe, in *Ivi*, p. 1379, <http://www.fides.org>.

⁶⁸⁰ *Ivi*, p. 1010, <http://www.fides.org>.

forte si era levata una cultura anticristiana, e più radicale si era fatta la contestazione della visione del mondo e della storia di cui il cristianesimo era portatore, avviando così processi di secolarizzazione che sembravano irreversibili. Ed era qui dunque, in Europa, secondo una prospettiva che diverrà anche più chiara con papa Ratzinger, che la Chiesa doveva in primo luogo vincere la sua battaglia”⁶⁸¹. Infatti la stessa proclamazione dei santi Cirillo e Metodio, evangelizzatori dei popoli slavi e compatrioti d’Europa, era stata dettata “dalla ferma speranza di un graduale superamento in Europa e nel mondo di tutto ciò che divide la Chiesa, le Nazioni, i popoli”⁶⁸². La nuova evangelizzazione, quella che si

⁶⁸¹ G. Miccoli, *In difesa della Chiesa. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, cit., p. 164.

⁶⁸² Giovanni Paolo II, *Epistola Enciclica Slavorum Apostoli del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, ai Vescovi, ai Sacerdoti, alle Famiglie Religiose, a Tutti i Fedeli Cristiani nel ricordo dell'opera evangelizzatrice dei Santi Cirillo e Metodio dopo undici secoli*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jpi_enc_19850602_slavorum-apostoli_it.html. “L’Europa è stata ampiamente e profondamente penetrata dal cristianesimo. Non c’è dubbio che, nella complessa storia dell’Europa, il cristianesimo rappresenti un elemento centrale e qualificante, consolidato sul saldo fondamento dell’eredità classica e dei molteplici contributi arrecati dagli svariati flussi etnico-culturali che si sono succeduti nei secoli. La fede cristiana ha plasmato la cultura del Continente e si è intrecciata in modo inestricabile con la sua storia, al punto che questa non sarebbe comprensibile se non si facesse riferimento alle vicende che hanno caratterizzato prima il grande periodo dell’evangelizzazione, e poi i lunghi secoli in cui il cristianesimo, pur nella dolorosa divisione tra Oriente ed Occidente, si è affermato come la religione degli Europei stessi. Anche nel periodo moderno e contemporaneo, quando l’unità religiosa è andata progressivamente frantumandosi sia per le ulteriori divisioni intercorse tra i cristiani sia per i processi di distacco della cultura dall’orizzonte della fede, il ruolo di quest’ultima ha continuato ad essere di non scarso rilievo. [...] Dire “Europa” deve voler dire “apertura” (*Ibidem*). “L’Europa è nata dall’incontro, non sempre pacifico, e dalla fusione, lenta e spesso problematica, tra la civiltà greco-romana e il mondo germanico e slavo, a mano a mano convertito al cristianesimo da grandi missionari, provenienti sia dall’Occidente che dall’Oriente. [...] La mia preoccupazione più grande per l’Europa è che essa conservi e faccia fruttificare la sua eredità cristiana. Non si può, infatti, negare che il continente affondi le proprie radici, oltre che nel patrimonio greco-romano, in quello giudaico-cristiano, che ha costituito per secoli la sua anima più profonda. Gran parte di quello che l’Europa ha prodotto in campo giuridico, artistico, letterario e filosofico ha un’impronta cristiana e difficilmente può essere compreso e valutato se non ci si pone in una prospettiva cristiana. Anche i modi di pensare e di sentire, di esprimersi e di comportarsi dei popoli europei hanno subito profondamente l’influsso cristiano. Purtroppo, alla metà dello scorso millennio ha avuto inizio, e dal Settecento in poi si è particolarmente sviluppato, un processo di secolarizzazione che ha preteso di escludere Dio e il cristianesimo da tutte le espressioni della vita umana. Il punto d’arrivo di tale processo è stato spesso il laicismo e il secolarismo agnostico e ateo, cioè l’esclusione assoluta e totale di Dio e della legge morale naturale da tutti gli ambiti della vita umana. Si è relegata così la religione cristiana entro i confini della vita privata di ciascuno. Non è significativo, da questo punto di vista, che dalla Carta d’Europa sia stato tolto ogni accenno esplicito alle religioni e, quindi, anche al cristianesimo? Ho espresso il mio rammarico per questo fatto, che ritengo antistorico e offensivo per i Padri della nuova Europa, tra i quali un posto preminente spetta ad Alcide De Gasperi, a cui è dedicata la Fondazione che voi qui rappresentate. Il vecchio continente ha bisogno di Gesù Cristo per non smarrire la sua anima e per non perdere ciò che l’ha reso grande nel passato e ancora oggi lo impone all’ammirazione degli altri popoli. È infatti in virtù del messaggio cristiano che si sono affermati nelle coscienze i grandi valori umani della dignità e dell’invulnerabilità della persona, della libertà di coscienza, della dignità del lavoro e del lavoratore, del diritto di ciascuno a una vita dignitosa e sicura e quindi alla partecipazione ai beni della terra, destinati da Dio al godimento di tutti gli uomini. Indubbiamente all’affermazione di questi valori hanno contribuito anche altre

sta attuando per predisporre le radici cristiane all'interno del Preambolo costituzionale, non rappresenta un ritorno al passato ma il riconoscimento al cristianesimo del lavoro svolto per il processo di unificazione europea.

Tutto ciò è alla base del pontificato del papa polacco: pontefice originario di una nazione che aveva “trovato nel cattolicesimo il cemento per farsi nazione e per resistere nella sua identità, e restare tale anche nelle durissime condizioni che ne avevano contrassegnato la storia”⁶⁸³. Forse proprio le sue origini lo avevano portato alla cattedra di San Pietro al fine di “riproporre all'estenuato cristianesimo occidentale un'identità cristiana che la secolarizzazione aveva profondamente minato”⁶⁸⁴. Proprio l'aria dell'est Europa, nonostante la dittatura comunista, ha conservato intatta la propria identità cristiana, con un Dio artefice e tutore dei diritti dell'uomo. Tuttavia ciò non deve essere visto come un'ingerenza: “la Chiesa desidera partecipare alla vita della società soltanto come testimone del Vangelo e le sono estranee oggi le tendenze a impadronirsi di un qualsiasi settore della vita pubblica”⁶⁸⁵. Ribadirà che “nelle relazioni con i pubblici poteri, la Chiesa non domanda un ritorno a forme di Stato confessionale”⁶⁸⁶ perché c'è

forze al di fuori della Chiesa, e talora gli stessi cattolici, frenati da situazioni storiche negative, sono stati lenti nel riconoscere valori che erano cristiani, anche se recisi, purtroppo, dalle loro radici religiose. Questi valori la Chiesa li ripropone oggi con rinnovato vigore all'Europa, che rischia di cadere nel relativismo ideologico e di cedere al nichilismo morale, dichiarando talora bene quello che è male e male quello che è bene. Il mio auspicio è che l'Unione Europea sappia attingere nuova linfa al patrimonio cristiano che le è proprio, offrendo risposte adeguate ai nuovi quesiti che si propongono soprattutto in campo etico” (Discorso di Giovanni Paolo II al II° Forum della Fondazione Alcide De Gasperi, *Giovanni Paolo II e l'Europa*, 23 febbraio 2002, <http://www.fondazione DEGASPERI.IT>). Secondo Prodi “L'Europa abbia nella sua storia un grande patrimonio da cui attingere, un patrimonio che non può essere sprecato perché è ancora la più grande ricchezza di cultura e di sapere accumulata dall'umanità” (R. Prodi, *Un'idea dell'Europa. Il valore Europa per modernizzare l'Italia*, Bologna 1999, p. 11). La posizione cristiana di Papa Giovanni Paolo II sull'Europa emerge per la sua considerazione di un'Europa non più divisa in due tronconi: “l'identità europea, in altri termini, è incomprensibile senza tener conto dell'influsso del Cristianesimo, nella sua dimensione storico-sociale-ecclesiale” (A. Iodice, *Alle radici dell'Europa unita. Il contributo dei cattolici democratici in Italia*, cit. p. 47). Già nel lontano 1990 Giovanni Paolo II sosteneva con forza che le nuove trasformazioni, il benessere, il consumismo, rischiano di uccidere il senso del sacro. Nel suo viaggio in Cecoslovacchia del 21 e 22 aprile 1990, il Pontefice polacco affermò che “Auspicio che, superando ogni difficoltà, i popoli d'Europa sappiano unire i loro sforzi per consolidare la reciproca solidarietà, la collaborazione fattiva, la vera pace nella libertà e nella giustizia. Il rischio, dunque, che invece di un'Europa fondata sulla solidarietà e sulla libertà ci si avvii verso un'Europa fondata sul danaro e sul potere di dominio e di asservimento che esso conferisce a chi lo possiede” (Giovanni Paolo II, *Discorso all'aeroporto di Praga*, 21 aprile 1990, <http://www.vatican.va/>).

⁶⁸³ G. Miccoli, *In difesa della Chiesa. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, cit., p. 167.

⁶⁸⁴ *Ivi*, p. 184.

⁶⁸⁵ Cfr. L. Accattoli, *Giovanni Paolo II. La prima biografia completa*, Cinisello Balsamo (MI) 2006, p. 107.

⁶⁸⁶ Giovanni Paolo II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXVI/1, cit., p. 1077, <http://www.fides.org>.

bisogno di “collaborazione tra comunità ecclesiale e società politica, di apporto di comunità di credenti alla costruzione europea, di necessaria presenza di cristiani nelle varie istanze e istituzioni europee, per concorrere a delineare una convivenza europea sempre più rispettosa di ogni uomo e di ogni donna e, perciò, conforme al bene comune, respingendo allo stesso tempo ogni tipo di laicismo ideologico o di separazione ostile tra le istituzioni civili e le confessioni religiose”⁶⁸⁷.

Ciò che è importante è non tenere distante la fede per “ricostruire l’Europa secondo la sua vera identità che è, nella sua originaria radice, identità cristiana”⁶⁸⁸ e far sì che le nazioni si basino sulle verità cristiane dell’uomo⁶⁸⁹. Gli stessi regimi totalitari nascono quando un Parlamento legifera in contraddizione con la Legge di natura, quella eterna di Dio, dimenticando che proprio Dio è portatore delle Verità. Su ciò Zagrebelsky ha riferito che i diritti naturali sono subalterni al dovere di rispettare e salvaguardare l’ordine naturale⁶⁹⁰. Diritti e doveri per la Chiesa sono entrambi connotati a Dio.

Circa poi il riferimento alla cristianità nel nuovo Trattato dell’Europa, il Pontefice polacco ha chiesto “nel pieno rispetto della laicità delle istituzioni figure un riferimento al patrimonio religioso e specialmente cristiano dell’Europa”⁶⁹¹, ribadendo come sia fondamentale la partecipazione dei cristiani alla vita pubblica, rendendo visibile la Chiesa cattolica e le altre confessioni religiose in un’ottica di pluralismo. Bisogna che ci sia collaborazione e dialogo tra la Chiesa e lo Stato permettendo alle gerarchie ecclesiastiche, nel rispetto del principio della laicità, di intervenire nelle grandi questioni sociali.

Da arcivescovo l’attuale Pontefice ha insistito sulle radici cristiane dell’Europa: “è in Europa che il cristianesimo ha ricevuto la sua impronta culturale e intellettuale storicamente più efficace”⁶⁹². Al convegno di Subiaco del 1° aprile 2005, elogiava l’Illuminismo perché ha sostenuto una religione fuori

⁶⁸⁷ *Ibidem*, <http://www.fides.org>.

⁶⁸⁸ Omelia tenuta alla messa dell’11 maggio 1986 a Sant’Apollinare in Classe, in *Ivi*, p. 1379, <http://www.fides.org>.

⁶⁸⁹ Cfr. Relazione tenuta al convegno su <<*Rivelazione cristiana e comunità degli uomini*>>, Loreto 11 Aprile 1985, in *Ivi*, <http://www.fides.org>.

⁶⁹⁰ Cfr. G. Zagrebelsky, *La moderna funzione dei diritti non è restaurativi ma instaurativa in ordine alla volontà individuale*, in *Chiesa cattolica e modernità*, Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino, Università di Torino, 6 febbraio 2004, a cura di F. Bolgiani, V. Ferrone e F. Margotta Broglio, Bologna 2004, p. 210.

⁶⁹¹ Giovanni Paolo II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXVI/1, cit., p. 1076, <http://www.fides.org>.

⁶⁹² *L’Europa nella crisi delle culture* (Subiaco, 1° Aprile 2005), in *Parole di Benedetto. La visione della Chiesa e del mondo negli interventi di Joseph Ratzinger (aprile 2005)*, Milano 2005, p. 5.

dallo Stato perché da esso non può essere imposto ma ha avuto il torto di diminuire l'importanza e il ruolo delle radici cristiane nell'Europa allora divisa, “il tentativo, portato all'estremo, di plasmare le cose umane facendo completamente a meno di Dio ci conduce sempre più sull'orlo dell'abisso, verso l'accantonamento totale dell'uomo”⁶⁹³. Secondo Miccoli l'Illuminismo ha innestato “un processo che ha escluso Dio dalla coscienza pubblica e che, affermando il primato della razionalità scientifica, ha costruito una cultura del funzionale e dell'utile che annulla la nozione di bene, conduce al relativismo etico e contraddice in maniera radicale non solo il cristianesimo ma anche le tradizioni religiose e morali dell'umanità”⁶⁹⁴. Asserisce Giovanni Paolo II: “I cristiani tornino a fissare la croce di Cristo per coglierne il significato autentico e originario di amore e di salvezza di tutti gli uomini, specialmente i più deboli e indifesi [...] La croce indica la presenza dei cristiani, nelle chiese, nelle case, nelle scuole, nei luoghi di lavoro, negli ospedali, nei cimiteri. E' il segno di una cultura che attinge da Cristo fiducia e speranza. Nel processo di secolarizzazione che contraddistingue gran parte del mondo contemporaneo, è quanto mai importante che i fedeli fissino lo sguardo su questo segno e ne colgano il significato originario e autentico”⁶⁹⁵.

Benedetto XVI sostiene che “La ‘casa Europa’, come amiamo chiamare la comunità di questo Continente, sarà per tutti luogo gradevolmente abitabile solo se verrà costruita su un solido fondamento culturale e morale di valori comuni che traiamo dalla nostra storia e dalle nostre tradizioni. L'Europa non può e non deve rinnegare le sue radici cristiane. Esse sono una componente dinamica della nostra civiltà per il cammino nel terzo millennio. Il cristianesimo ha profondamente modellato questo Continente: di ciò rendono testimonianza in tutti i Paesi e particolarmente in Austria non solo le moltissime chiese e gli importanti monasteri. La fede ha la sua manifestazione soprattutto nelle innumerevoli persone che essa, nel corso della storia fino ad oggi, ha portato ad una vita di speranza, di amore e di misericordia. [...] Oggi si parla spesso del modello di vita europeo. Con ciò si intende un ordine sociale che significa efficacia economica con giustizia sociale, pluralità politica con tolleranza, liberalità ed apertura, ma

⁶⁹³ *Ivi*, p. 16.

⁶⁹⁴ G. Miccoli, *In difesa della Chiesa. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, cit., p. 273. A favore del pluralismo che combatte il relativismo etico si pone la tesi di Galeotti (A. E. Galeotti, *La Tolleranza. Una proposta pluralista*, Napoli 1994, p. 128).

⁶⁹⁵ Giovanni Paolo II, *Angelus del 15 settembre 2002*, <http://www.avvenire.it>.

anche conservazione di valori che a questo Continente danno la sua posizione particolare. Questo modello, sotto i condizionamenti dell'economia moderna, si trova davanti ad una grande sfida. La spesso citata globalizzazione non può essere fermata, ma è un compito urgente ed una grande responsabilità della politica quella di dare alla globalizzazione ordinamenti e limiti adatti ad evitare che essa si realizzi a spese dei Paesi più poveri e delle persone povere nei Paesi ricchi e vada a scapito delle generazioni future. Certamente, l'Europa ha vissuto e sofferto anche terribili cammini sbagliati. Ne fanno parte: restringimenti ideologici della filosofia, della scienza ed anche della fede, l'abuso di religione e ragione per scopi imperialistici, la degradazione dell'uomo mediante un materialismo teorico e pratico, ed infine la degenerazione della tolleranza in una indifferenza priva di riferimenti a valori permanenti. Fa però parte delle caratteristiche dell'Europa una capacità di autocritica che, nel vasto panorama delle culture del mondo, la distingue e la qualifica"⁶⁹⁶. Ancora prima nell'ottobre del 2006 al Convegno Nazionale della chiesa Italiana sull'Europa ha affermato che la Chiesa renderà un grande servizio all'Italia, all'Europa e al mondo intero "perché è presente ovunque l'insidia del secolarismo e altrettanto universale è la necessità di una fede vissuta in rapporto alla sfide del nostro tempo"⁶⁹⁷.

Contro ogni forma della cultura illuminista che tende a dar vita a una morale di tipo *etsi Deus non daretur*, Papa Benedetto XVI propone di indirizzare la vita degli esseri umani *veluti si Deus daretur*, come se Dio ci fosse. Fede e ragione devono dialogare: "Non vi è pace vera nel mondo senza una vera pace tra ragione e fede, perché senza pace tra ragione e religione le fonti della morale e del diritto si inaridiscono"⁶⁹⁸. Compito dei cristiani non è di opporsi o limitare la ragione ma "rifiutare una ragione del fare, e di lottare per la sua facoltà di percezione del bene

⁶⁹⁶ Benedetto XVI, <<Europa, fedele alle tue radici per servire tutta l'umanità>>, Discorso del Santo Padre nella Hofburg di Vienna, 08 settembre 2007, <http://www.benedettoxvi.blogspot.com>. Alla giornata Mondiale della Gioventù dell'agosto 2005, raccogliendo l'eredità di Wojtyła, Papa Benedetto XVI, rivolgendosi ai giovani ha affermato: "Cari giovani la felicità che cercate, la felicità che avete diritto di gustare ha un nome, un volto: quello di Gesù di Nazareth, nascosto nell'eucaristia. [...] Chi fa entrare Cristo nella propria vita non perde nulla, assolutamente nulla di ciò che rende la vita libera, bella e grande" (P. L. Rodari, <<Il Pontefice da ieri a Colonia per la Giornata Mondiale della Gioventù ha indicato Gesù come unica fonte di gioia>>, in <<Il Tempo>>, 19.08.2005). Cfr. J. Ratzinger, *Perché siamo ancora nella Chiesa*, ed. it. a cura di M. Faggioli, trad. di V. Rossi, Milano 2008, pp. 163-183.

⁶⁹⁷ Discorso di sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti al IV Convegno nazionale della Chiesa Italiana, Fiera di Verona, 19 Ottobre 2006, in *Alla ricerca di una sana laicità. Libertà e centralità dell'uomo*, a cura di G. Quagliariello, Roma 2007, p. 11.

⁶⁹⁸ J. Ratzinger, *Alla ricerca della pace*, in <<Communio>>, XXIX/4, 2004, p. 113.

e del buono, del sacro e del santo”⁶⁹⁹. Infatti “solo una ragione che è anche aperta a Dio, solo una ragione che non confina la morale nella sfera della soggettività o l’abbassa a calcolo, può rispondere efficacemente alla manipolazione della nozione di Dio e alle malattie della religione e offrire dei rimedi”⁷⁰⁰. Nel segno della libertà i cristiani devono coabitare insieme ad altre confessioni ma un’Europa che non riconosca le sue fondamenta religiose e morali appare votata “al declino e alla sconfitta”⁷⁰¹.

Il problema europeo-cristiano è un problema serio: senza quei riferimenti è un’Europa relativistica, priva di riferimenti forti⁷⁰².

La laicità, visto il rifiuto della menzione delle radici cristiane nel futuro trattato, si sta affermando sempre di più. Una laicità dannosa, che non riconosce il cristianesimo come radice della cultura e formazione europea e che non c’è posto per Dio nella vita pubblica. L’insegnamento di Benedetto XVI assolve il significato di vedere Dio al centro del mondo e far sì che la Chiesa si pronunci, senza limitare le prerogative statali, sui problemi morali che interpellano la coscienza di ogni essere umano. “Anche lo Stato ‘laico’ ha bisogno dei valori che esprimono i cittadini. Vive degli impulsi e delle forze vincolanti che la stessa fede religiosa trasmette ai suoi cittadini. Ecco perché è bene per lo Stato riconoscere il ruolo della religione. E in Europa questo significa avere coscienza dell’importanza esercitata dalla tradizione giudaico-cristiana”⁷⁰³.

Benedetto XVI ha ribadito al Presidente della Repubblica Italiana Napolitano che la Chiesa non è un agente politico, non ha supremazia sullo Stato. Prima ancora aveva esortato il Presidente Ciampi di farsi guida, come rappresentante dell’Italia, di far riscoprire all’Europa le proprie radici cristiane.

⁶⁹⁹ *Ivi*, p. 115.

⁷⁰⁰ G. Miccoli, *In difesa della Chiesa. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, cit., p. 286.

⁷⁰¹ J. Ratzinger, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, cit., p. 58.

⁷⁰² Benedetto XVI alla Giornata Mondiale della Gioventù, Colonia 2005, ha ribadito “Colonia è anche profondamente segnata dalla presenza di tanti santi che, mediante la testimonianza della loro vita, hanno contribuito alla crescita dell’Europa su radici cristiane. Sant’Orsola e le sue compagne, san Bonifacio, sant’Alberto Magno, san Tommaso d’Aquino, il beato Adolph Kolping, santa Teresa Benedetta della Croce, sono tutti nomi che dicono tanto alla città di Colonia e all’Europa cristiana. Con questi e con tutti gli altri santi, noti e ignoti noi scopriamo il volto più intimo e più vero di questa città e prendiamo coscienza del patrimonio di valori che ci è stato consegnato dalle generazioni cristiane che ci hanno preceduto. È un patrimonio molto ricco. Spetta a noi esserne all’altezza” (P. L. Rodari, <<*Il Pontefice da ieri a Colonia per la Giornata Mondiale della Gioventù ha indicato Gesù come unica fonte di gioia*>>, cit.).

⁷⁰³ H. Maier, *I principi unificanti della cultura europea*, in *Europa Religioni Laicità. Dieci interviste*, a cura di P. Giovanetti, cit., p. 40.

L'Europa non può prescindere dalla sua fede originaria, che le ha dato l'anima⁷⁰⁴. La stessa diplomazia vaticana insiste su ciò. Il segretario generale della Cei, Monsignor Betori, il 26 febbraio 2003, dinanzi alle Commissioni Esteri e Politiche dell'Unione Europea della Camera dei Deputati e del Senato della Repubblica, afferma: "Non può essere condivisa la mancata esplicita considerazione del patrimonio religioso dell'Europa. Certamente i fattori che hanno concorso all'affermazione dei valori dell'Unione Europea sono molteplici, ma è innegabile che fra essi occupano un posto di particolare rilievo la grande tradizione religiosa e in particolare quella cristiana, che ha contribuito a consolidarli e a promuovere il rispetto. Risulta oggettivamente difficile comprendere il moderno e il postmoderno senza riferimento all'esperienza cristiana e alla dimensione religiosa",⁷⁰⁵. Nel mondo politico intervengono Giulio Andreotti⁷⁰⁶ e Oscar Luigi Scalfaro⁷⁰⁷ rammaricati per la mancata menzione delle radici cristiane dell'Europa.

Già il trattato adottato nel 2004 non fa alcun esplicito accenno alle radici cristiane. Da qui una scissione dottrinale nella gerarchia della chiesa: chi, come parte dei vertici degli organi del Vaticano, sono esplicitamente d'accordi nell'aver ottenuto il riconoscimento degli accordi già vigenti negli Stati nazionali, ritenendo il riconoscimento delle radici cristiane come superfluo, e chi, al contrario, ritiene insufficiente ciò se non addirittura offensivo. Sulla prima scia sono d'accordo innanzitutto il presidente del Consiglio delle Conferenze episcopali d'Europa, monsignore Grab, il cardinale Bertone⁷⁰⁸ e alcuni responsabili di movimenti cattolici come quello dei focalarini⁷⁰⁹. In opposizione il ministro degli esteri della Santa Sede monsignore Lajolo secondo cui "la menzione delle radici cristiane

⁷⁰⁴ Cfr. G. Cotroneo, *La nostra civiltà*, in M. Pera, *Noi, loro e il Papa*, Roma 2005, p. 23. Bisogna proporre modelli legislativi moderni ed atualizzabili: 1) il realismo spirituale e quindi la visione religiosa della vita ed il significato e la natura sacra della stessa; 2) l'amore per il popolo, per la gente concreta, umile, per gli uomini, le donne, i bambini; 3) sul piano della concezione dello Stato e dell'Europa ciò si traduce nel restituire anima ed etica a queste realtà ormai solo astratte, burocratiche e nemiche del popolo (Cfr. G. Casalino, *Tradizione classica ed era economicistica. Idee per la visione del mondo*, Lecce 2006, pp. 43-44).

⁷⁰⁵ [http: www.camera.it](http://www.camera.it). Riferimento alla riunione congiunta delle Commissioni Estere e Politiche dell'Unione Europea della Camera dei Deputati e del Senato della Repubblica del 26 febbraio 2003.

⁷⁰⁶ *Intervento del Sen. G. Andreotti*, Cfr. [http: www.senatodellarepubblica.it](http://www.senatodellarepubblica.it), seduta del 6 aprile 2005.

⁷⁰⁷ *Intervento del Sen. O. L. Scalfaro*, Cfr. [http: www.senatodellarepubblica.it](http://www.senatodellarepubblica.it), seduta del 9 febbraio 2005.

⁷⁰⁸ Cfr. O. Petrosillo, *Il cardinale Bertone: <<Europa riconciliata grazie ai cristiani>>*, intervista a Tarcisio Bertone, in <<Il Messaggero>>, 30 ottobre 2004.

⁷⁰⁹ O. La Rocca, *Congiura, i movimenti si dividono <<Discriminanti? No, ma si deve reagire>>*, in <<la Repubblica>>, 1° novembre 2004.

dell'Europa nel Preambolo del Trattato costituzionale era vivamente desiderata da molti cittadini di questo continente, cattolici, ortodossi ed evangelici. Essa non poteva in alcun modo intaccare, come temuto da qualcuno, la laicità – la sana laicità! – della struttura politica. [...] Dire 'radici cristiane' non vuol dire limitazione ideologica, ma memoria del fermento prodotto nell'Europa, e dall'Europa diffuso in tutto il mondo, dalla più grande rivoluzione dello spirito che abbia conosciuto l'umanità, non vuol dire attesa del ritorno di stagioni ormai passate, ma attesa di un nuovo umanesimo, non svigorito nel relativismo né isterilito nel tecnicismo, di un nuovo umanesimo naturalmente rispettoso e aperto alle altre culture e, ancor più, preteso verso una nuova e più alta forma di civiltà"⁷¹⁰. Della stessa posizione il Segretario di Stato della Santa Sede cardinale Sodano⁷¹¹.

Pera, collegando l'Europa senza identità con il principio di maggioranza in tema di legiferazione, si domanda se "L'Europa ha oggi una sua identità. C'è stato un tempo in cui l'Europa aveva una sua identità, era l'Europa del continente cristiano; c'è stato un tempo, con i padri fondatori dell'Europa, in cui vi era questa identità cristiana, o giudaico-cristiana. Per Adenauer, per Schuman, per De Gasperi era ancora il continente cristiano, i sei fondatori erano Stati cristiani. Oggi non è più così, oggi l'Europa rifiuta questa sua tradizione, questa sua identità. La sostituisce con che cosa? Con una forma contraria di secolarizzazione molto radicale e penetrata, diffusa, selvaggia. Quando si sente dire che l'identità dell'Europa consiste nella somma delle sue diversità, ci sembra di usare una bella frase nobile, profonda. In realtà si dice semplicemente che non c'è identità e che non si cerca un'identità. [...] Una maggioranza che delibera sulla vita, sulla morte, sull'aborto, su quello che volete. Una maggioranza che arriva a costituire non solo una legge, ma un diritto e un valore, proprio perché si è persa la dimensione dell'esistenza dei valori al di là o, per meglio dire, sottostanti alla democrazia. È come se in questo processo di democratizzazione, di costruzione, attraverso la politica, dei diritti, dei valori, non ci fosse più il senso del limite, se posso dirlo con parole religiose, il senso del peccato. Ogni delibera crea un diritto, ogni diritto diventa una conquista. [...] In Europa, con questa perdita di identità e

⁷¹⁰ L. La Spina, *La nuova Europa nasce senz'anima*, intervista a Mons. G. Lajola, in <<La Stampa>>, 29 ottobre 2004.

⁷¹¹ Cfr. O. La Rocca, *Cattolici discriminanti in Europa, ma alla fine la Chiesa la spunterà*, intervista al Cardinale A. Sodano, in <<la Repubblica>>, 15 ottobre 2004.

grazie al processo di secolarizzazione, non riconosciamo più diritti antecedenti alle legislazioni degli Stati, e perciò legiferiamo in maniera positivista, tutti i giorni, su quelli che sono i nuovi diritti e le nuove conquiste, avendo perso anche il metro di confronto tra la legiferazione che facciamo, la conquista di giorno in giorno, e i principi fondamentali che stanno al di fuori, su cui non si può legiferare. Stiamo perdendo la sfida dell'identità perché la nostra cultura si è sradicata da una tradizione e ne sta accettando un'altra, la tradizione della non tradizione”⁷¹².

Il riferimento alle radici cristiane dell'Europa pone una condizione essenziale per il suo futuro: fare del cristianesimo la 'religione civile europea' perché “i principi naturali devono essere presentati nella versione cristiana”⁷¹³.

Da un punto di vista costituzionale, sono stati presentati due diversi preamboli: il primo richiama 'l'eredità culturale, religiosa e umanistica'; il secondo parla di 'patrimonio spirituale e morale'. Alla proposta ufficiale Ferrari né suggerisce una diversa, partendo da un contesto storico-giuridico: “Sono convinto che l'identità dell'Europa stia nella laicità della politica e che tale laicità affondi le sue radici proprio nel cristianesimo”⁷¹⁴. Ancora asserisce: “È pienamente legittimo ritenere che aborto ed eutanasia violino la legge divina e quindi impegnarsi per evitarne la legalizzazione: ma nell'ambito della politica questo argomento, da solo, non può bastare. È necessario provare il buon fondamento delle proprie convinzioni e delle proprie scelte, adducendo argomenti che ne dimostrino la ragionevolezza. In questa prospettiva la laicità si configura come lo spazio di una "democrazia argomentativa" dove si realizza il confronto tra le diverse scelte politiche. Già da sola questa idea di laicità della politica basterebbe a identificare l'Europa rispetto ad altri continenti, civiltà, culture. Ma credo sia possibile fare un altro passo avanti. Il confronto tra le diverse scelte politiche in cui si sostanzia la laicità dello Stato è fondato su un presupposto: l'esistenza di principi di validità universale che possono essere riconosciuti e condivisi da tutti gli uomini ragionevoli, capaci cioè di fare buon uso della propria ragione. Senza la convinzione che esista un bene e un male, un giusto e un ingiusto, questo confronto sarebbe una inutile perdita di tempo. Una società

⁷¹² M. Pera, in *Identità e integrazione. Fondamenti e sfide dell'Unione Europea*, di N. Lammert, Roma 2006, (Dibattito), cit., pp. 54-56.

⁷¹³ P. Rossi, *Laicità in crisi?*, in A. Roncaglia, P. Rossi, M. L. Salvadori, *Libertà, Giustizia, laicità. In ricordo di Paolo Sylos Labini*, Roma-Bari 2008, p. 85.

⁷¹⁴ S. Ferrari, *Ciò che distingue l'Europa dalle altre civiltà*, in <<Il Regno>>, Bologna 2003, n. 16.

politica laica non è necessariamente relativistica: essa può ammettere che esistano valori universali capaci di accomunare persone di differente appartenenza culturale, religiosa, etnica e che queste stesse persone siano in grado di identificare tali valori attraverso una ricerca e un confronto condotto secondo le regole della democrazia argomentativa di cui si è già fatto cenno. Anche questa è un'idea che il cristianesimo ha da tempo fatto propria: l'esistenza del diritto naturale – già affermata dal pensiero grecoromano – e la capacità che gli uomini possiedono di conoscerlo sta al centro della concezione tomistica della società”⁷¹⁵. Lo stesso, continua, sostenendo che “a partire da Grozio e Pufendorf questa idea subisce un processo di secolarizzazione, ma non viene distrutta: in altre parole, cade il riferimento a Dio come fondamento del diritto naturale, ma non viene meno l'idea che un diritto naturale esista e sia razionalmente definibile. La concezione, oggi tanto popolare, dei diritti fondamentali della persona umana poggia almeno implicitamente su questo presupposto. Di nuovo, questo mi pare un elemento che contraddistingue l'Occidente e, in particolare, l'Europa. Non è un caso che la concezione dei diritti fondamentali della persona umana nasca in Occidente e sia accettata con molte riserve in altre parti del mondo: l'idea di diritto naturale – l'idea cioè che esista un diritto che accomuna tutti gli esseri umani ancor prima del diritto che scaturisce dalla loro appartenenza religiosa, politica, nazionale – è molto debole nel pensiero musulmano ed è oggetto di critiche significative nella tradizione culturale ebraica. In assenza di un diritto naturale, il diritto di origine religiosa diviene immediatamente il punto di riferimento per la costruzione anche della società politica, nella quale chi non condivide la religione dominante resta frequentemente emarginato. Il disegno di uno stato laico dove tutti – credenti, non credenti, fedeli di diverse religioni – possono convivere nasce in Europa perchè l'eredità culturale grecoromana e cristiana ci ha consegnato l'idea di diritto naturale: ciò permette di identificare una piattaforma comune di diritti e di doveri a partire dalla quale persone di diverse appartenenze, tradizioni e convinzioni possono lavorare insieme in pace ed uguaglianza. Questi, in sintesi, sono i motivi per cui ritengo che la laicità dello stato e della politica stia al cuore dell'identità europea. Da ciò che ho scritto risulta inoltre chiaro quanto il cristianesimo abbia contribuito allo sviluppo di questa idea di laicità. Il fatto che essa si sia affermata in conseguenza delle guerre di religione

⁷¹⁵ *Ibidem.*

e sia poi diventata la bandiera dello stato liberale ottocentesco – il fatto cioè che la laicità si sia imposta in Europa al di fuori delle Chiese e nonostante la loro opposizione – non toglie che affondi le sue radici nella distinzione tra religione e politica propria del cristianesimo. È per questa ragione che, durante il secolo scorso, la laicità della politica ha potuto essere recuperata come valore propriamente cristiano dalle Chiese protestanti, da quella cattolica e, più recentemente, anche da quella ortodossa”⁷¹⁶. Ed ecco la proposta finale di Ferrari: “Collocato in questo contesto, il preambolo della nuova costituzione europea appare un pò deludente. Esso contiene una serie di accenni ai diritti, alle libertà, alla democrazia ma omette qualsiasi riferimento alla laicità, cioè all'elemento che contraddistingue l'Europa nel confronto con altre civiltà. Anche la proposta di inserire nella costituzione europea un riferimento alle radici cristiane dell'Europa non mi sembra pienamente adeguata. Da un lato essa si presta a essere interpretata in chiave "archeologica", come un riconoscimento "alla memoria", un omaggio reso ad un passato poco influente sulle questioni che oggi contano davvero. Dall'altro non dà conto del perché menzionare la tradizione cristiana in un'Europa che va divenendo sempre più secolarizzata e multireligiosa. Un generico richiamo delle radici cristiane dell'Europa non evidenzerebbe abbastanza il nesso che lega laicità e cristianesimo e quindi si collocherebbe in posizione un pò eccentrica rispetto a quello che, soprattutto in un testo giuridico e politico come la costituzione, è il centro del problema: la questione dei diritti e delle libertà dei cittadini, che nella laicità dello stato trova la sua garanzia fondamentale. [...] Ci vuole indubbiamente coraggio per riconoscere le radici cristiane della laicità della politica e, dall'altra parte, il valore della laicità per la costruzione dell'Europa unita. Per troppo tempo laicità e cristianesimo sono stati presentati e percepiti in termini di irriducibile opposizione. E questo spiega perché né la laicità né il cristianesimo siano mai menzionate nel progetto della costituzione europea. In tal modo però si rischia di rimanere prigionieri di logiche del passato, mentre il presente ci insegna che, ormai, laicità e cristianesimo stanno dalla stessa parte della barricata. I loro nemici – per esempio i radicalismi politico-religiosi – sono sovente gli stessi. Oggi più che mai è chiaro che la contrapposizione tra cristianesimo e laicità è falsa. Non soltanto sul piano filosofico ma anche sul piano storico. [...] Per quanto profondamente secolarizzata, l'Europa

⁷¹⁶ *Ibidem.*

contemporanea resta fondata su principi e valori di origine religiosa e più precisamente cristiana: è questo il senso dell'affermazione di Carl Schmitt secondo cui "tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello stato sono concetti teologici secolarizzati". [...] Due osservazioni conclusive. Una buona costituzione deve sforzarsi di valorizzare tutti gli apporti che hanno contribuito a formare il patrimonio di civiltà su cui essa è fondata. A tal fine molti hanno suggerito di menzionare nel preambolo della futura costituzione l'eredità 'ebraico-cristiana' dell'Europa. [...] In molti campi vi può essere continuità tra ebraismo e cristianesimo: non però in tutti. Il diritto ebraico, per esempio, è molto più vicino al diritto islamico che al diritto canonico o a quelle delle altre Chiese cristiane, che hanno recepito molto più profondamente l'influsso del diritto romano. Mi domando se queste differenze non sarebbero meglio espresse dalla menzione della "eredità ebraica e cristiana" dell'Europa. Il riferimento all'ebraismo e al cristianesimo lascerebbe fuori, tra le grandi religioni del bacino mediterraneo, soltanto l'islam. A prescindere dall'inopportunità politica di questa esclusione, essa mi pare fundamentalmente ingiusta: attorno alla fine del primo millennio l'Europa ha maturato un debito verso l'islam che i successivi secoli di conflitto non hanno potuto cancellare. La Spagna, l'Italia meridionale, i Balcani conservano ancora splendide tracce della civiltà musulmana e gli studi di Bernard Lewis hanno mostrato quanto esteso e profondo sia stato il contributo che essa ha dato alla scienza ed alla cultura europea. Senza volere in alcun modo equiparare il ruolo che cristianesimo ed islam hanno avuto nella storia dell'Europa, passare completamente sotto silenzio la tradizione musulmana mi sembra miope e poco generoso. Per tutte queste ragioni, se si ritiene opportuno modificare il secondo comma del preambolo della futura costituzione europea (che attualmente dice: 'Ispirandosi alle eredità culturali, religiose e umanistiche dell'Europa...'), si potrebbe pensare a una formula del seguente tenore: 'Ispirandosi al patrimonio costituito dalla civiltà greca e romana, dalla tradizione religiosa ebraica e cristiana, in feconda dialettica con quella musulmana, dalle correnti filosofiche del secolo dei lumi...'⁷¹⁷.

Afferma l'attuale Presidente del Senato italiano Schifani: "Nel preambolo del Trattato di Lisbona si richiamano per la prima volta le eredità culturali, religiose e umanistiche dell'Europa. V'è qui la consapevolezza dell'esistenza di un

⁷¹⁷ *Ibidem.*

ethos condiviso che è la radice prima e deve divenire la forza della nostra Unione”⁷¹⁸. L’articolo ‘L’Unione Europea riconosce la collocazione specifica delle Chiese e delle comunità religiose nell’identità e nelle culture degli Stati membri, come pure il patrimonio culturale comune dei popoli europei’ rappresenta un articolo che può definirsi ‘identitario’, “mira all’affermazione del ruolo di tradizioni e patrimoni culturali in un determinato contesto sociale. Tale riconoscimento non implica specifici diritti positivi, ma è garanzia complessiva di libertà d’azione nell’ambito del rispetto dello Stato di diritto e della sua laicità. [...] Questo modello è incline verso il mondo anglosassone e l’esperienza delle Chiese americane”⁷¹⁹. L’articolo “La Comunità rispetta il regime giuridico proprio delle Chiese e delle altre comunità religiose negli Stati membri e la specificità delle loro strutture interne”, rappresenta un articolo che si può definire ‘temporale’ che “implica una rigida separazione fra Stato e Chiesa, regolata sulla base di reciproci diritti e doveri, a garanzia della laicità dell’ordinamento”⁷²⁰.

Ma le vere radici cristiane non vengono richiamate: “Perché negare un fatto che è visibile nelle nostre piazze, nelle nostre basiliche, nei nostri monumenti, nella nostra arte, nelle nostre assemblee, nei nostri codici, nei nostri comportamenti individuali e collettivi? Senza la legge di Mosé e senza la crocifissione di Cristo, non avremmo quel sentimento morale che ci fa sentire tutti, credenti e non, fratelli, uguali, compassionevoli. Senza la ragione dei Greci e senza il diritto delle genti dei Romani, non avremmo quelle forme di pensiero che sorreggono le nostre istituzioni pubbliche. Qui sta la fonte battesimale, sia spirituale che civile e politica, della nostra tradizione. Questa, per noi, è la base principale della società buona. Perché non dirlo e non affermarlo nella Costituzione? Temo che ci sia una ragione per cui l’Europa oggi non vuole dirlo. Perché, se riconoscesse le sue radici, dovrebbe difenderle. Ma l’Europa ha perso la fede nella validità universale dei suoi principi e ha smarrito il senso della sua tradizione. La conseguenza è che l’Europa non è pronta a definire la propria

⁷¹⁸ R. Schifani, *Le nuove istituzioni europee e il Trattato di Lisbona, Discorso pronunciato al convegno che si è svolto nella Sala Zuccari per la presentazione del libro di ASTRID "Le nuove istituzioni europee". Commento al Trattato di Lisbona*, 9 ottobre 2008, <http://www.senatodellarepubblica.it>.

⁷¹⁹ G. Quagliariello, *Cattolici Pacifisti Teocon. Chiesa e politica in Italia dopo la caduta del muro*, Milano 2006, p. 107.

⁷²⁰ *Ibidem*. Si veda pure J. Ziller, *Il nuovo Trattato europeo*, Bologna 2007.

identità e a difenderla”⁷²¹. La soluzione proposta dal Pera è una rinascita dei valori religiosi alla base della nuova identità europea.

L’Europa deve essere pluralista per riconoscere tutti gli elementi della sua identità: “Non si può comprendere l’identità dell’Europa se non si riconosce il ruolo che il pensiero cristiano ha avuto nella sua formazione. Voltaire stesso era solito ripetere che l’Europa è cristiana. Se quindi l’Europa vuole conoscere se stessa, comprendere la propria identità, non può ignorare le proprie radici cristiane. [...] Costituisce un importante riconoscimento del ruolo che la religione ha nell’Europa di oggi”⁷²².

Secondo il costituzionalista italiano De Vergottini “Gli Stati membri dell’Unione Europea devono conservare la propria identità e l’originalità dei propri valori e tratti culturali preservando il nucleo fondante della propria diversità e originalità nazionale, pur di fronte al processo di integrazione europea. [...] In tutti questi ordinamenti sia a livello costituzionale che di legislazioni attuative sono particolarmente attente le previsioni a tutela dei valori nazionali che includono il patrimonio storico, culturale, religioso e linguistico”⁷²³. Mezzella, altro costituzionalista, ribadisce, dinanzi alle incertezze di un mondo

⁷²¹ *Ivi*, pp. 10-11.

⁷²² B. Geremek, *Il futuro dell’Europa è il pluralismo*, in *Europa Religioni Laicità. Dieci interviste*, cit., p. 48. Secondo Pomian “Oggi in Europa le Chiese, la motivazione religiosa, assicurano funzioni sociali, a cui sarebbe difficile provvedere altrimenti da parte dello Stato. C’è una componente di volontariato, ma anche di solidarietà, di forme di aiuto e di assistenza personali che sono espresse da persone spinte da una profonda motivazione religiosa. È una riserva di partecipazione comunitaria che deriva dalla fede, il cui venir meno non è concepibile senza un venir meno dell’Europa come è oggi. [...] Il cristianesimo fa parte storicamente dell’identità europea. Non si può capire nulla della storia e della cultura europea, se non si tiene conto di più di un millennio in cui il cristianesimo ha educato i futuri europei, che allora non lo erano ma poi lo sono diventati. C’è un grande periodo della storia europea in cui il cristianesimo assicura l’unità del continente. Però quella cristiana non è l’unica componente dell’identità europea. Perché l’altra grande eredità culturale che contraddistingue l’Europa è l’illuminismo. Questo va riconosciuto, altrimenti ne risulta una concezione monca dell’essere europei, altrettanto parziale e non corrispondente al vero come quando si negano le radici cristiane europee, come è avvenuto per il Preambolo della Costituzione. La Chiesa non può prescindere dal confrontarsi con la cultura moderna, con l’Europa figlia dell’illuminismo. Se non lo fa, si condanna alla chiusura sterile in una sorta di ghetto confessionale, che non è fecondo per l’Europa stessa e per la sua cultura, per la crescita della società europea” (K. Pomian, *La memoria che costruisce i popoli*, in *Europa Religioni Laicità. Dieci interviste*, cit., pp. 69-70). Ancora secondo Kolakowski “L’Europa non ha futuro se pensa di lasciare che le regole del comportamento umano vengano ideate e giustificate in base alla loro utilità. [...] L’Europa non può disconoscere la sua originaria identità spirituale altrimenti incorrerà nella banalità, relativismo e annientamento dei valori” (L. Kolakowski, *Fede e Lumi, riconciliatevi*, in *Europa Religioni Laicità. Dieci interviste*, cit., p. 90). L’Europa deve adottare forme di laicità aperta divenendo, non ingerendo in altre posizioni, “una comunità cristiana viva, fertile, che vive la fede autenticamente, accogliente e fraterna” (O. Clément, *La missione spirituale dell’Europa*, in *Europa Religioni Laicità. Dieci interviste*, cit., p. 118).

⁷²³ G. De Vergottini, *Tradizioni costituzionali e Costituzione europea*, in AA.VV., *Quali diritti avremo in Europa? Costituzione per l’Europa e interesse nazionale*, Soveria Mannelli (Cz) 2005, pp. 53-54.

senza valori, di “mettere nel preambolo della sua Costituzione un richiamo alle radici giudaico cristiane sarebbe servito non solo a dare il giusto riconoscimento a due importanti e certamente prevalenti componenti del suo ricchissimo *melange* concettuale, ma anche a richiamare Valori forti ampiamente condivisi”⁷²⁴.

L’Europa deve essere un sistema aperto e responsabile sviluppandosi in questa maniera: 1) correlazione tra democrazia ed economia, ossia di un diritto che non si lascia manipolare e che si oppone ad ogni forma di dittatura, di tirannide e di olocrazia; 2) tenere in considerazione il timor di Dio e dei valori morali. Riconoscere e tollerare, tanto nel privato quanto in pubblico, il valore supremo di Dio, di ogni tipo di credo e dell’ateismo. La democrazia è in grado di funzionare solo se ci basiamo sui valori morali fondamentali del cristianesimo; 3) riconoscimento e tutela della libertà di coscienza, dei diritti umani, della libertà della scienza e quindi su una società umana liberale⁷²⁵.

Parlare di un’Europa religiosa anziché di un’Europa cristiana è, più o meno, come parlare di un essere umano anziché di un cittadino italiano⁷²⁶.

Tutto ciò è dipeso dal ‘relativismo’, “un morbo che pensa che le culture siano equipollenti, si rifiuta di giudicarle, ritiene che accettarne una, la propria, e difenderla sia un atto di egemonia, un gesto di intolleranza, comunque un atteggiamento non democratico, non liberale, non rispettoso dell’autonomia di popoli e persone”⁷²⁷.

Una società per vivere ha bisogno di ‘religione civile’, ossia “deve necessariamente adottare e tutelare nella propria sfera pubblica questo o quel valore che trova diffuso nella sfera privata di individui, gruppi o categorie”⁷²⁸.

I credenti trovano la giustificazione nella Rivelazione, i cui valori sono dati “dalla trascendenza per dono divino”⁷²⁹. I laici “evoluzione, educazione, ragione, lume naturale, socievolezza, o altro ancora”, i cui valori sono costruiti “con l’immanenza per sforzo umano”⁷³⁰.

Si riporta qui di seguito alcuni spezzoni del discorso tenuto al Senato della Repubblica il 28 luglio 2008 dal Senatore Quagliariello su *Le nostre radici europee*: “Dobbiamo iniziare a ritenere l’europismo una cosa seria; un obiettivo

⁷²⁴ L. Mazzella, *Le radici religiose dell’Europa*, in <<Il Tempo>>, 13.12.2004.

⁷²⁵ J. Ratzinger, *Perché siamo ancora nella Chiesa*, cit., pp. 178-183.

⁷²⁶ Cfr. M. Pera - J. Ratzinger, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, cit., p. 76.

⁷²⁷ *Ivi*, p. 77.

⁷²⁸ *Ivi*, p. 87.

⁷²⁹ *Ivi*, pp. 88-89.

⁷³⁰ *Ivi*, p. 89.

da realizzare, non una formula sacrale priva di contenuti. [...] La prima fonte d'ispirazione fa capo ad Alcide De Gasperi e alla tradizione del popolarismo mitteleuropeo. Essa, di fronte alle tragedie che hanno marcato a fuoco il Novecento, scorgeva nella tradizione della civiltà europea il tessuto connettivo in grado di sanare le ferite che il secolo dei nazionalismi aveva inferto sul corpo del Vecchio Continente. In quella scelta si avvertiva il dramma di chi, come De Gasperi, nel corso della sua esistenza si era trovato ad essere cittadino in differenti Stati, pur sentendosi sempre italiano. E vi si percepiva anche un retaggio dell'irripetibile esperienza dell'Impero austroungarico nella sua fase finale: la capacità di sentirsi parte di uno stesso corpo pur nel rispetto delle diverse provenienze nazionali. Tutto questo all'inizio non ebbe nulla a che fare con un altro europeismo che nacque, grazie ad Altiero Spinelli, nelle solitudini di Ventotene. Immaginando l'Europa da quell'isola non si pensava ad un recupero del passato, tantomeno alla forza di una tradizione da resuscitare. L'Europa, piuttosto, era pensata come rinnovamento di un'esigenza rivoluzionaria al cospetto di altre rivoluzioni ormai considerate fallite. [...] L'Europa di Spinelli, almeno all'inizio, rappresentava l'uscita di sicurezza dall'ideologia comunista ritenuta sconfitta, verso una nuova utopia rivoluzionaria. [...] Fin qui, dunque, le due differenti matrici dalle quali l'europeismo italiano ha tratto in origine la sua ispirazione. Col tempo, anche e soprattutto in virtù delle necessità imposte dalla guerra fredda, questi due europeismi si contaminarono a vicenda. Proprio questa reciproca influenza consentì all'unità europea di progredire, e convinse famiglie politiche originariamente ostili all'idea di Europa a farsene paladine. Alla fine della guerra fredda, e col venir meno delle costrizioni che essa aveva imposto, però, le due matrici dell'europeismo italiano sono tornate a rivendicare i loro diritti di primogenitura. La divaricazione è tornata ad approfondirsi. E a me pare che ai giorni nostri sia sempre più evidente una contrapposizione tra chi, da una parte, vuole fondare l'Europa sulla riscoperta di un patrimonio comune, sull'identificazione di quelle correnti popolari e persino populiste che attraversano il corpo del Vecchio Continente, sul rispetto delle specificità; e chi, dall'altra parte, la immagina sull'istituzione di diritti che trasformino le consuetudini sociali, anche a costo di relativizzare la centralità della sovranità popolare e delle sue espressioni. Tradotto con formula tanto icastica quanto imprecisa, si potrebbe dire che a contrapporsi sono l'Europa dei popoli e quella dei burocrati. Il

fallimento della prima Convenzione non è estraneo alla percezione di questa frattura. Il risultato, all'epoca, fu un testo, denominato 'Costituzione', eccessivamente lungo e ampolloso; la previsione di un catalogo di diritti di matrice post-socialista che privilegiando un'idea di cittadinanza europea fondata sulla produzione e sulla esigibilità di nuovi diritti anziché sul rispetto di una storia comune e sulla specificità dei diversi Stati-nazione, ha di fatto rappresentato l'alternativa al riconoscimento delle comuni radici giudaico-cristiane; fu, infine, la controversa elaborazione di due preamboli immaginati come carta d'identità nella quale, però, non si è avuto il coraggio di indicare il nome dei propri genitori. Per diversi aspetti il Trattato di Lisbona rappresenta un primo positivo passo verso il superamento di questi vizi originari. È stato evitato un preambolo che sancisse il primato dell'Europa dei diritti; si sono messi da parte inni, bandiere e fanfare; è stata riconosciuta la centralità dei Parlamenti nazionali; [...] con il buon senso e con la buona volontà che è possibile resuscitare quella positiva sintesi tra differenti europeismi che per tanti anni ha consentito all'Europa di essere percepita come non ostile agli interessi autentici dei suoi cittadini. [...] Noi che crediamo nell'Europa di De Gasperi, in un'Europa che nasca dal basso, dalla riscoperta di una comune matrice culturale, e non dall'imposizione di scatole vuote senz'anima e senza identità, vogliamo che l'Europa di De Gasperi e l'Europa di Spinelli possano tornare a contaminarsi e a dialogare, respingendo con forza ogni tentazione ideologica che ha già clamorosamente fallito. [...] è solo con la morte dell'ideologia europea che l'Europa potrà cominciare veramente a vivere”⁷³¹. Nel discorso del Senatore Quagliariello emergono due fronti

⁷³¹ G. Quagliariello, *Le nostre radici europee*, Intervento per dichiarazione di voto in Assemblea del Senato, Roma, 23 luglio 2008, in G. Quagliariello, *Le nostre radici europee. Il Trattato di Lisbona e il rilancio dell'Unione*, cit., pp. 5-9. Il Senatore Mauro ha presentato il seguente ordine del giorno: “un'Europa che voglia essere unita, non solo teoricamente ma anche e soprattutto nella sostanza, non può prescindere dal riconoscimento anche formale delle proprie radici cristiane quale elemento fondante e caratterizzante della propria storia. In più di un'occasione i popoli europei si sono espressi contro i trattati che sono stati sottoposti alla loro approvazione anche perché la tutela delle proprie origini e della propria identità non è riconosciuta nei trattati stessi. Il Trattato di Lisbona, come tutti i trattati europei che lo hanno preceduto, sconta la gravissima omissione di qualsiasi richiamo alla tradizione giudaico-cristiana quale elemento identitario della realtà sociale e civile in cui vivono i popoli europei; giustamente anche Sua Santità Giovanni Paolo II e poi Papa Benedetto XVI hanno più volte ribadito in tutte le sedi istituzionali il proprio profondo rammarico a proposito dell'ingiustificabile marginalizzazione della fede e della cultura cristiana, al di là di ogni confessionalismo, ma ciò non è soltanto un pensiero della Chiesa ma di tutti i popoli europei. Infatti il nostro passato non può essere cancellato da una cultura laicista che non rispecchia i valori e gli ideali nei quali si riconosce la maggioranza dei cittadini. Appare indispensabile che i governi europei e le istituzioni menzionino in modo inequivocabile le radici cristiane comuni nei documenti attraverso i quali i popoli dell'Europa unita dovrebbero sentirsi sempre rappresentati. Impegna il Governo ad adoperarsi in ogni futura sede di discussione e di

europeisti: uno, quello di Spinelli (insieme ad Ernesto Rossi e Eugenio Colonna), dove emerge il mito della rivoluzione, una nuova rivoluzione federalista, e quella di matrice popolare, il cui maggiore ispiratore fu Alcide De Gasperi, che, avendo sulla propria pelle cosa significava il senso di non nazionalità (ricordiamo che De Gasperi era trentino⁷³² e aveva vissuto l'ultimo periodo dell'impero austro-ungarico, aperto al federalismo delle nazioni e alla convivenza tra esperienze religiose diverse. È proprio al Parlamento di Vienna che De Gasperi matura l'idea di tenere insieme le numerose nazioni europee)⁷³³, tendeva al recupero di quella

revisione dei trattati affinché l'eredità giudaico-cristiana sia riconosciuta come valore fondante del pensiero, della cultura storica e della tradizione dei popoli dell'Europa" (ordine del giorno n. 102). Nel dibattito al Senato della Repubblica, il Senatore R. Buttiglione ha affermato che "Credo che oggi dovremmo cominciare a parlare di un'Europa dei popoli e dei cittadini. Siamo europei perché apparteniamo ad una storia e a una tradizione nazionale e le nostre nazioni convergono nell'Europa perché hanno una storia ed una radice comune. A questo richiamava Giovanni Paolo II quando chiedeva che nella Costituzione fossero riconosciute le radici culturali dell'Europa e tra esse le radici cristiane. Questa domanda non è stata accolta, e la Costituzione è stata bocciata" (Intervento del Sen. R. Buttiglione, seduta del 30 luglio 2008, <http://www.senatodellarepubblica.it>). Alla Camera dei deputati, l'On.le E. La Loggia ha presentato il seguente ordine del giorno: "Premesso che il Trattato di Lisbona, siglato il 13 dicembre 2007, rappresenta, pur con i suoi evidenti limiti, un avanzamento significativo della costruzione europea e probabilmente costituisce il massimo risultato che si può conseguire nell'attuale difficile e problematico contesto europeo; nel Trattato di Lisbona vengono tra l'altro posti in luce i valori comuni ai Paesi membri caratterizzati dal pluralismo, dalla non discriminazione per motivi di razza, sesso e religione, dalla tolleranza, dalla giustizia e dalla solidarietà; non è stata ancora risolta l'esigenza di un riferimento esplicito nei trattati europei alle comuni radici cristiane dell'Europa, esigenza fortemente sentita non solo dall'Italia, ma anche da altri importanti paesi dell'Unione, impegna il Governo affinché nelle sedi opportune si adoperi per fare inserire tale concetto nei trattati europei in quanto le radici cristiane costituiscono un elemento fondamentale della civiltà del nostro continente" (www.camera.it, Ordine del giorno n. 9/1519/7, 31 luglio 2008). "Il primo punto è l'inserimento delle radici giudaico-cristiane come valore fondante del pensiero, della cultura storica e della tradizione dei popoli europei. Queste tradizioni e queste radici giudaico-cristiane non sono state inserite né nella Costituzione, né, oggi, in questo Trattato. Un'Europa senza le radici giudaico-cristiane non è Europa, è una finta Europa, ovvero l'Europa dei burocrati e non l'Europa dei popoli. In ogni comune e in ogni paese d'Europa vi è una chiesa, e ciò testimonia quello che le radici giudaico-cristiane rappresentano" (Intervento dell'On.le R. Cota, seduta del 31 luglio 2008, <http://www.camera.it>).

⁷³² P. Scoppola ritiene che per capire fino in fondo la figura del Presidente De Gasperi non bisogna mai dimenticare il suo passato sotto l'Impero austro-ungarico (P. Scoppola, *La democrazia dei cristiani. Il cattolicesimo politico nell'Italia unita*, Intervista a cura di G. Tognon, cit., pp. 121-122). Sulla stessa scia Cfr. G. Andreotti, *De Gasperi e il suo tempo*, Milano 1965, *passim*.

⁷³³ R. Schuman affermava che "Sento che la mia vita non sarà passata invano se riuscirò a contribuire ad un'intesa organica e permanente tra i nostri paesi, che sola potrà evitare un giorno il ritorno della follia aggressiva dei tedeschi. Tutta la mia esistenza, in fondo, è stata consacrata a tale scopo. Oggi per la prima volta io avverto che noi possediamo la possibilità di guarire i tedeschi; la possibilità di evitare che essi si trasformino in Lanzichenecchi terribilmente pericolosi; la possibilità di fargli avvertire che essi potranno un giorno sedersi con noi; uguali tra uguali. [...] Tutti i paesi dell'Europa sono impregnati di civilizzazione cristiana. Essa è l'anima dell'Europa, anima che bisogna restituire". Adenauer asseriva che "Le cose stanno così: la Germania non può che o risolversi nell'Europa o dissolversi senza l'Europa". Ancora De Gasperi: "Se con Toynbee io affermo che all'origine di questa civiltà europea si trova il cristianesimo, non intendo con ciò introdurre alcun criterio confessionale esclusivo nell'apprezzamento della nostra storia. Soltanto voglio parlare del retaggio europeo comune, di quella morale unitaria che esalta la figura e la responsabilità della persona umana col suo fermento di fraternità evangelica, col suo culto del diritto ereditato dagli antichi, col suo culto della bellezza affinato attraverso i secoli, con la sua

tradizione che le due guerre mondiali avevano distrutto. Due europeismi che comunque collaborano per un'Europa di tipo occidentale, fuori dalla logica dei 'blocchi'⁷³⁴.

Lo stesso De Gasperi in due suoi discorsi affermò: "I diritti dell'uomo sono fondati sul diritto di Dio; ecco dunque che noi possiamo dare un contributo fondamentale all'unificazione dell' Europa. Noi possiamo pensare da europei; ma vogliamo inquadrare questo pensiero nel concetto universale del cristianesimo. Se possiamo pure superare le frontiere delle Chiese e anche della cristianità, è perché la nostra vocazione è universale, così come è universale la redenzione e la nostra speranza nella Provvidenza, la quale governa il mondo intero"⁷³⁵; e ancora "Se io affermo che all'origine di questa civiltà europea si trova il cristianesimo, non intendo con ciò introdurre alcun criterio confessionale esclusivo nell'apprezzamento della nostra storia. Soltanto voglio parlare del retaggio europeo comune, di quella morale unitaria che esalta la figura e la responsabilità della persona umana col suo fermento di fraternità evangelica, col suo culto di diritto ereditato dagli antichi, col suo culto della bellezza affinosi attraverso i

volontà di verità e di giustizia acuita da un'esperienza millenaria". Il Senatore Quagliariello riporta la consapevolezza cristiana e nazionale di grandi europeisti convinti: "De Gasperi, Schumann e, per l'appunto Adenauer: un trentino, un alsaziano e un renano; non a caso tutti e tre dei cristiani che ricercano la vita non scontata della laicità politica. e, non a caso, tutti e tre uomini che hanno vissuto sulla propria pelle i drammi del Novecento, perdendo la patria o vivendola in modo precario" (G. Quagliariello, *Il declino dell'Europa nell'età contemporanea*, Prolusione per l'inaugurazione dell'Anno accademico 2005/2006 della Luiss "Guido Carli", Roma, 18 gennaio 2006, in G. Quagliariello, *Le nostre radici europee. Il Trattato di Lisbona e il rilancio dell'Unione*, cit. pp. 17-18). Afferma P. Scoppola su De Gasperi "gli è del tutto estranea, negli anni della formazione e nella prima fase della sua esperienza politica, quell'aspirazione a dare forma statale autonoma ad ogni identità nazionale che così profondamente caratterizza la storia europea del XIX secolo e il moto risorgimentale italiano; la nazione è per lui un dato culturale che può convivere con altre identità nazionali ed esprimersi in un'unica realtà statale" (P. Scoppola, *La democrazia dei cristiani. Il cattolicesimo politico nell'Italia unita*, Intervista a cura di G. Tognon, cit., p. 63).

⁷³⁴ Cfr. Intervista a Sergio Romano di P. Mattei, *1954-2004: cinquant'anni dalla morte dello statista. De Gasperi e l'Europa*, pubblicata sul mensile 'Nella Chiesa e nel mondo', <http://www.30giorni.it/it/articolo.asp?id=4136>. Cfr. G. Napolitano, "Mai di un solo partito, sempre di una sola causa", pubblicato su Caffé Europa 2008, <http://caffeeuropa.it/index.php?id=2,19>, 12-09-2007. Cfr. M. Pera, *L'Europa di De Gasperi, e la nostra*. Discorso pronunciato al Bundesrat per la commemorazione di Alcide De Gasperi, 30 agosto 2004, Berlino, 30 agosto 2004, www.senatodellarepubblica.it. Cfr. M. R. Catti De Gasperi, *La nostra Patria Europa. Il pensiero europeistico di Alcide De Gasperi*, Milano 1969, pp. 10-11. Cfr. R. De Gasperi, *De Gasperi. Ritratto di uno statista*, Milano 2005, pp. 291-305.

⁷³⁵ A. De Gasperi, Discorso pronunciato a conclusione del convegno <<Nouvelles équipes internationales>>, Sorrento 14 Aprile 1950, in M. R. Catti De Gasperi, *La nostra Patria Europa. Il pensiero europeistico di Alcide De Gasperi*, cit., p. 30.

secoli, con la sua volontà di verità e di giustizia acuita da un'esperienza millenaria”⁷³⁶

L'Europa oggi più che mai ha bisogno di rifondare la propria identità, la propria spiritualità: insomma la sua anima, quell'anima unificante.

Benedetto XVI afferma che “Paolo VI, proclamando nel 24 ottobre 1964 San Benedetto Patrono d'Europa, intese riconoscere l'opera meravigliosa svolta dal Santo mediante la *Regola* per la formazione della civiltà e della cultura europea. Oggi l'Europa – uscita appena da un secolo profondamente ferito da due guerre mondiali e dopo il crollo delle grandi ideologie rivelatesi come tragiche utopie – è alla ricerca della propria identità. Per creare un'unità nuova e duratura, sono certo importanti gli strumenti politici, economici e giuridici, ma occorre anche suscitare un rinnovamento etico e spirituale che attinga alle radici cristiane del Continente, altrimenti non si può ricostruire l'Europa. Senza questa linfa vitale, l'uomo resta esposto al pericolo di soccombere all'antica tentazione di volersi redimere da sé – utopia che, in modi diversi, nell'Europa del Novecento ha causato, come ha rilevato il Papa Giovanni Paolo II, "un regresso senza precedenti nella tormentata storia dell'umanità". Cercando il vero progresso, ascoltiamo anche oggi la *Regola* di san Benedetto come una luce per il nostro cammino. Il grande monaco rimane un vero maestro alla cui scuola possiamo imparare l'arte di vivere l'umanesimo vero”⁷³⁷.

In concomitanza con i tanti appelli di Giovanni Paolo II sul ruolo cristiano nell'Europa e il suo riferimento nella nuova Carta Costituzionale, viene avanzata in Sicilia, la proposta di modificare lo statuto proponendo un chiaro richiamo al cristianesimo: “sono da considerare l'inopportunità politica e le ambiguità culturali che la proposta sottende e i rischi che ne potrebbero derivare, primo fra tutti quello di favorire una rinascita di posizioni e comportamenti discriminatori verso coloro che cristiani non sono e quindi creare, di fatto, un discrimine fra cittadini sulla base del credo religioso che potrebbe diventare discriminazione, ovvero l'anticamera della Regione”⁷³⁸.

⁷³⁶ A. De Gasperi, Discorso pronunciato alla Conferenza Parlamentare Europea, 21 aprile 1954, in M. R. Catti De Gasperi, *La nostra Patria Europa. Il pensiero europeistico di Alcide De Gasperi*, cit., p. 132. Cfr. Paolo Pombeni, Il primo De Gasperi. *La formazione di un leader politico*, Bologna 2008.

⁷³⁷ Benedetto XVI, <<*Nelle radici cristiane l'identità dell'Europa*>>, Udienza del 09 aprile 2008, <http://www.benedettoxvi.blogspot.it>.

⁷³⁸ A. Spataro, *È un errore inserire la religione nello Statuto*, in <<la Repubblica>>, sezione Palermo, 16 settembre 2003, p. 15.

Così come la delegazione italiana, insieme a quella spagnola (prima dell'era Zapatero), polacca e irlandese, isolandosi rispetto ad altri Paesi, ha sostenuto apertamente la menzione nella nuova Costituzione Europea delle radici cristiane dell'Europa: una posizione non accolta con ampia delusione delle autorità ecclesiastiche.

Il cardinale Sean Brady denuncia che l'Unione Europea “relega le manifestazioni delle proprie convinzioni religiose nella sfera privata e soggettiva, perdendo la propria memoria cristiana, senza rispetto per la propria anima, il progetto europeo perderà coesione sociale”⁷³⁹.

La religione deve assolutamente avere il suo spazio nella vita politica di un Paese così come in Europa, dove la fede cristiana non può essere relegata ad un fatto ideologico o privato. Una religione che chiede i suoi spazi non lo fa per un capriccio ma lo fa per essere uno dei tanti elementi della costruzione della vita sociale. Proprio per questo il riferimento alle radici cristiane non compromette né il riconoscimento del pluralismo religioso né la giusta laicità, raggiunta dopo tante battaglie. Proprio queste radici sono la base del concetto di laicità e non di un confessionalismo limitato e definito.

Il cardinale Pompedda sostiene che: “Ragionando da laico, il rifiuto di quella menzione io credo di poterlo comprendere senza ipotizzare necessariamente complotti e intenzioni persecutorie. In Europa certo il cristianesimo è stato *magna pars*, ma ha sempre operato anche la cultura ebraica e per una lunga stagione è stata ben presente la cultura araba, informata all'Islam. Posso dunque capire che, non volendo citare tutti, si sia optato per non citare nessuno. Ciò non toglie che, anche da un punto di vista laico, l'accento alle radici ebraico-cristiane dell'Europa avrebbe contribuito a costruire un'immagine meglio rispondente alla storia del nostro continente”⁷⁴⁰.

Recentemente il filosofo-sindaco di Venezia Massimo Cacciari, al convegno di Caserta sulla ‘Bibbia’ del 17 ottobre 2008 ha affermato che la Bibbia rappresenta il ‘grande codice delle radici dell'Europa’ (opinione condivisa dal

⁷³⁹ M. Marozzi, “Preoccupa l'anticlericalismo in Europa”, in <<la Repubblica>>, 26 agosto 2008, p. 13.

⁷⁴⁰ L. Accattoli, <<Europa da evangelizzare di nuovo>>, intervista al cardinale Mario Francesco Pompedda, in <<Corriere della Sera>>, 17 dicembre 2004, p. 13.

Vescovo della città Nogaro), è “il patrimonio universale, di credenti e non credenti”⁷⁴¹.

Vivarelli asserisce della “incapacità dell’Europa di riconoscere la propria identità e di dare ragioni di quei caratteri che, in quanto garantiscono il rispetto della dignità di ogni persona umana, le conferiscono una legittima superiorità nei confronti di chi quella dignità non rispetta impediscono l’attuazione di un processo di acculturazione, cioè di effettiva integrazione nella propria comunità civile di quelle masse di immigrati che provengono da culture tanto diverse dalla nostra”⁷⁴².

Scoppola sostiene: “l’identità dell’Europa è tutta la sua storia che non può essere ridotta in una formula giuridica che privilegia solo una delle componenti, anche se la più significativa. Sul piano politico, poi, è da discutere se sia opportuno dare risalto a questa o a quella radice. Nella Costituzione italiana si è scelto di non farlo”⁷⁴³.

Non menzionare le radici è un errore perché la storia non si può negare: “Viviamo in una società pluralista. Negli ultimi decenni anche la nostra chiesa ha dovuto imparare a convivervi ed a confrontarsi. Prende parte al dialogo sociale e deve far fronte agli inevitabili contrasti che ne derivano, è questo l’aspetto prevalentemente argomentativo in cui si articola la sua presenza nel civile e nel sociale, che richiede ovviamente tolleranza nei confronti – afferma il cardinale

⁷⁴¹ O. La Rocca, *Cacciari, Nogaro e la Bibbia “Sono lì le radici europee”*, in <<la Repubblica>>, 18.10.2008, sezione Napoli, p. X. “Il Vangelo, e in senso più ampio la Bibbia nella sua interezza, - scrive Scoppola - ci illumina sulla condizione umana. Ci dice che l’uomo è segnato dall’esperienza del male e del peccato, ma che l’uomo è amato e salvato da Dio; che Dio stesso per salvare l’uomo è entrato nella storia umana, ha voluto farne parte. Una visione del genere è l’antidoto più efficace ad ogni lettura ideologica della storia in cui il filo conduttore diventa uno solo e tutto si appiattisce in un’unica dimensione; è viceversa una potente sollecitazione a coniugare idealismo e realismo, la tensione etica sempre presente nella storia umana con la cruda realtà degli interessi e degli egoismi umani. Direi che l’esperienza religiosa cristiana inserisce nella lettura della storia una misura di speranza e di misericordia e al tempo stesso una misura di realismo” (P. Scoppola, *La democrazia dei cristiani. Il cattolicesimo politico nell’Italia unita*, Intervista a cura di G. Tognon, cit., p. 45). Si Cfr. P. Flores d’Arcais, M. Onfray, G. Vattimo, *Atei o Credenti? Filosofia, politica, etica, scienza*, Roma 2007, p. 11.

⁷⁴² R. Vivarelli, *In merito a due recenti discorsi di Benedetto XVI*, in *Alla ricerca di una sana laicità. Libertà e centralità dell’uomo*, a cura di G. Quagliariello, cit., p. 119.

⁷⁴³ P. Scoppola, *La democrazia dei cristiani. Il cattolicesimo politico nell’Italia unita*, Intervista a cura di G. Tognon, cit., p. 29. Altresì precedentemente ha affermato che le radici cristiane dell’Europa “sono presenti nei principi ispiratori della Carta e non sono dichiarate esplicitamente perché l’Europa è tutta la sua storia e sarebbe stato poco opportuno mettere in evidenza esplicitamente un elemento, anche se di particolare rilievo” (P. Scoppola, *Il ritorno della religione e il pericolo del conflitto*, in *Dibattito sul laicismo*, a cura di E. Scalfari, cit. p. 31). Dello stesso avviso Rodotà, che individua nell’evitare che la religione diventi un elemento di conflitto il motivo della mancata menzione (Cfr. S. Rodotà, *L’offensiva religiosa nel laico Occidente*, in *Dibattito sul laicismo*, a cura di E. Scalfari, cit., p. 24).

Karl Lehmann – delle opinioni altrui. È una tolleranza che non rinuncia però alle proprie posizioni, né si appiattisce sui contenuti e sui linguaggi che prevalgono nell’opinione pubblica. Al contrario, l’atteggiamento di tolleranza deve coesistere con la chiara volontà di esporre senza ambiguità le posizioni che ci caratterizzano come chiesa, è ovvio, lo dobbiamo fare senza ricorrere a forme di fanatismo e fondamentalismo. Occorre però difendere le nostre posizioni”⁷⁴⁴.

Pur mutando nei secoli, l’Europa non può perdere la propria identità per costruirne una nuova ma che non deve perdere il senso di essere figlia del suo passato: bisogna dare al cristianesimo il posto che gli spetta nella storia spirituale europea perché la Chiesa ha “il pieno diritto di partecipare, insieme agli altri, alla definizioni delle nostre identità collettive”⁷⁴⁵.

Si parla tanto di radici cristiane e non di Auschwitz luogo orrendo per la nostra Europa. Si domanda Riccardi che sarebbe stato auspicabile che l’Europa partisse proprio da là: “per significare il dramma della Shoah e dello sterminio di tanti ebrei ed europei, utilizzato dai nazisti come metodo per imporre un ordine nuovo nel continente. L’Europa unita parte proprio da Auschwitz di sessant’anni fa, laddove ogni libertà, ogni ragione, ogni fede è stata uccisa da una follia fatta sistema. Auschwitz resta un monumento ammonitore che segna quella frontiera invalicabile che, se oltrepassata, porta alla distruzione dell’uomo europeo”⁷⁴⁶.

Secondo Zagrebelsky la religione non deve essere vista solo come fede ma risulterebbe essere anche un costume civile, una ‘religione civile’, custode della memoria e della tradizione europea. La religione civile diventerebbe depositaria di identità, attraverso la riapertura di un dialogo con i laici perché la religione civile non può avere solo il volto del cattolicesimo, in modo da attenuare le chiusure sul diritto di famiglia, sulla moralità sessuale e sulla bioetica⁷⁴⁷.

Weigel propone la soluzione polacca della propria costituzione: “tutti i cittadini della Repubblica – sia quelli che credono in Dio come fonte della verità,

⁷⁴⁴ F. Garelli, *Cristianesimo e modernità*, intervista rilasciata al Presidente della Conferenza episcopale tedesca, in <<la Repubblica>>, 14 novembre 2004, p. 31.

⁷⁴⁵ G. Zagrebelsky, *Lo Stato e la Chiesa*, cit., p. 87.

⁷⁴⁶ A. Riccardi, *Perché non possiamo non dirci laici*, in *Le ragioni dei laici*, cit., p. 132. Cfr. A. Riccardi, *Perché anche noi cristiani non possiamo non dirci laici*, in *Dibattito sul laicismo*, a cura di E. Scalfari, cit., p. 79. Si Cfr. C. Meier, *Da Atene ad Auschwitz*, Bologna, 2004.

⁷⁴⁷ Cfr. G. Zagrebelsky, *L’identità cristiana e il fantasma dell’assedio*, in <<la Repubblica>>, 5 ottobre 2005.

della giustizia e della bellezza, sia coloro che non condividono questa fede ma rispettano questi valori universali (in quanto) derivanti da fonti differenti...⁷⁴⁸.

All'Europa debole, Giovanni Paolo II contrappone un'Europa che ha bisogno di una dimensione religiosa: “perché l'Europa possa essere edificata su solide basi, è necessario far leva sui valori autentici, che hanno il loro fondamento nella legge morale universale, inscritta nel cuore di ogni uomo”⁷⁴⁹.

3.6 I CATTOLICI IMPEGNATI IN POLITICA: DALLE ORIGINI AI GIORNI NOSTRI

Dinanzi alla diaspora del più grande partito cattolico d'Europa⁷⁵⁰, oggi ci si interroga dove e in quali modi agiscono i cattolici impegnati in politica. Il cristiano ha il compito-dovere a prendere parte allo sforzo di tutta l'umanità volto all'umanizzazione del mondo perché da esso viene sul mondo l'unica luce che può effettivamente illuminare e soccorrere⁷⁵¹. Ecco la necessità di recuperare le radici cristiane sia in Italia e sia in Europa, di porle al centro della vita associata, “attraverso un rinnovato e fecondo dialogo che tenda al definitivo superamento di quel conflitto tra fede e ragione che caratterizza gran parte della storia intellettuale occidentale in nome di un *logos* che le accomuna e che potrebbe evitare una deriva nichilista della civiltà occidentale che non è negli auspici né dei credenti né di buona parte dei non credenti e dei diversamente religiosi”⁷⁵².

Benedetto XVI nel Discorso ai Vescovi italiani del 18 maggio 2006 ha ribadito la centralità della Chiesa nella missione evangelizzatrice attraverso una sana laicità dello Stato che non significa perdita di valori ma altresì affermazione di principi etici. L'Italia e l'Europa – ha ribadito il pontefice tedesco – non possono negare le proprie radici: i cattolici che si impegnano nella società civile,

⁷⁴⁸ G. Weigel, *La Cattedrale e il cubo. Europa, America e politica senza Dio*, cit., pp. 55-56.

⁷⁴⁹ Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Europa*, www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com.

⁷⁵⁰ Cfr. M. Pirani, *Stato, Chiesa e la lezione di Giolitti*, in *Dibattito sul laicismo*, a cura di E. Scalfari, cit., p. 52.

⁷⁵¹ Cfr. H. U. (von) Balthasar – L. Giussani, *L'impegno del cristiano nel mondo*, Milano 1971, p. 56.

⁷⁵² F. Monceri, *Filosofia e cattolicesimo: le basi di un dialogo*, in *Alla ricerca di una sana laicità. Libertà e centralità dell'uomo*, cit. 2007, p. 69. Si Cfr. G. Tassoni, *Con la Chiesa al centro. Novecento cattolico italiano*, in <<Paradoxa>>, anno II, n. 3, Luglio/Settembre 2008, pp. 53-65.

politica ed economica non possono farne a meno⁷⁵³. Proprio la Chiesa, svincolandosi dai regimi assoluti del passato, “si è aperta ai valori della democrazia, ne ha intuito e riconosciuto il fondamento cristiano”⁷⁵⁴.

Non possono i cattolici impegnati in politica rendersi conto di quanta influenza hanno gli evangelici nella politica. L'attuale, ancora per poco, inquilino della Casa Bianca vince le ultime elezioni grazie ad essi e si impegna a difendere i loro valori. Non c'è discorso presidenziale dove non ci sia un chiaro riferimento a Dio. Perché in Italia tutto ciò manca? Perché manca una forza politica prettamente cristiana? I tempi si sono evoluti ma ciò non deve deteriorare il pensiero di chi crede fermamente della dottrina sociale nella Chiesa applicata al mondo della politica. Non bisogna avere diffidenza nei riguardi dei cattolici impegnati in politica. Assolutamente no. L'Italia è rinata insieme a tante forze compresa quella cattolica: “le religioni se private dei loro contenuti portano verso sponde magmatiche e confuse. Potremmo dire, parallelamente, che c'è bisogno di più fede; gli uomini e le donne credenti debbono tornare a cogliere le radici profonde del loro credo per trarre da esse ancora una volta quella linfa che ha aggregato e sostenuto l'umanità nel corso di millenni. Sì, più fede e più ragione. Anche perché fondamentalismo e relativismo affondano le loro radici in una patologica debolezza di ambedue. Per i cattolici (ma anche per gli altri credenti) ci sono almeno due sfide da raccogliere. La prima è quella dell'identità, ossia come vivere la propria fede perché abbia senso oggi. Si tratta insomma di riproporre la verità cattolica di sempre in modo comprensibile a questa generazione, per contrastare il rischio dell'insignificanza e dell'irrelevanza della Chiesa. Non è un'impresa facile, ma è indispensabile. In ogni passaggio storico i credenti sono stati chiamati a trovare le parole per rendere comprensibile la fede agli uomini del proprio tempo; ed è ovvio che non basta ripetere le formule dogmatiche per attrarre alla fede. La storia della Chiesa è segnata fin dall'inizio da questa fatica. È urgente perciò riproporre anche oggi il Vangelo in modo che tocchi il cuore e muova a comportamenti corrispondenti. Direbbe Sant'Agostino che, nel proporre la verità, essa *'pateat, placeat, moveat'*, ossia *'appaia, piaccia e attiri'*. È necessario che la fede attragga, che sia piena di significato per la vita propria e per quella altrui. Se

⁷⁵³ Cfr. Benedetto XVI, <<La tradizione cristiana è la principale ricchezza dell'Italia>>, Discorso alla CEI, 18 maggio 2008. <http://www.benedettovvi.blogspot.it>.

⁷⁵⁴ P. Scoppola, *La democrazia dei cristiani. Il cattolicesimo politico nell'Italia unita*, Intervista a cura di G. Tognon, cit., p. 19. Sostiene l'inossidabilità tra il cristianesimo e la democrazia.

questa è la sfida dell'identità, la seconda è quella della differenza o meglio del rapporto che la Chiesa deve avere con le altre fedi. Non è un discorso unicamente teorico, come poteva essere in passato. Nel mondo contemporaneo non c'è più quella separazione che nei secoli precedenti poneva i credenti all'interno delle rispettive zone geografiche. Oggi non viviamo più divisi, ma gli uni accanto agli altri. E la domanda è ovvia: come convivere assieme? Senza dubbio è questa ormai la frontiera del futuro, non soltanto delle religioni, ma delle stesse società. In questo orizzonte vanno evitati i due estremi: da una parte la tesi di coloro che auspicano un'impossibile religione universale che unisca tutti o quella, analoga, di quanti affermano l'uguaglianza fra tutte le religioni; dall'altra la tesi di coloro che sostengono l'inevitabilità dello scontro fra le civiltà e quindi fra le religioni che di esse sono un fattore preponderante. La vera sfida che tutti i credenti debbono raccogliere è quella di vivere fino in fondo la propria fede, ma convivendo in modo pacifico anche con gli altri. Credo che questa sfida trovi piena cittadinanza nel cattolicesimo⁷⁵⁵.

Tuttavia la questione del divorzio e dell'aborto, dell'eutanasia e degli omosessuali e tutta la questione della bioetica allontana alcuni cattolici dalla dottrina sociale della Chiesa. Rosy Bindi, più volte ministro nei governi di centro sinistra, ha ribadito che "Il crinale su cui ci si deve muovere è quello del bene possibile, di un invero dei valori nella Storia attraverso l'incessante ricerca del bene comune. La laicità della politica è proprio questo. Ci sono fin troppi teorizzatori della laicità che alla prova dei fatti si rivelano, a seconda dei casi, indifferenti o integralisti, laici a singhiozzo, a seconda delle convenienze politiche. [...] Riconoscere la centralità della famiglia, valorizzarla e sostenerla con politiche attive, non può significare emarginare le donne e gli uomini che decidono di vivere insieme e avere dei figli senza sposarsi o discriminare le unioni stabili tra omosessuali. Nel riconoscere alcuni diritti civili, patrimoniali e giuridici alle coppie di fatto non c'è alcun attentato alla stabilità della famiglia. Nessuno intende smarcarsi dai confini tracciati nell'articolo 29 della Costituzione. Per questo non ci riconosciamo nelle scelte e nella linea adottate da Zapatero, ed è rozzo e strumentale identificare la nostra posizione con la nuova legislazione spagnola. Nessuno pensa di introdurre anche in Italia il matrimonio tra omosessuali e men che meno l'adozione per queste coppie. Ma se la legge 40, che

⁷⁵⁵ V. Paglia, *La sfida dei cattolici, garanti della laicità*, in <<Corriere della Sera>>, 25 gennaio 2005, p. 37.

la Conferenza episcopale italiana ha difeso invitando a non votare il referendum, prevede che anche una coppia di fatto possa avere un figlio attraverso la fecondazione assistita, lasceremo poi che questa coppia e i suoi figli siano esposti ad un diritto più debole per quel che riguarda la successione ereditaria o l'accesso ai servizi sociali? O non sarà meglio tutelare quel bambino e sua madre? E non sarà un elemento di civiltà riconoscere che anche nelle coppie non sposate, etero e omosessuali, che progettano una vita comune e mettono in gioco affetti e solidarietà, ci sono quei semi di stabilità affettiva e di condivisione delle responsabilità che sono parte dei valori di una buona convivenza civile? Abbiamo sempre bisogno di metterci in ascolto della Chiesa ed è doveroso che ci parli indicando la via da intraprendere. Ma abbiamo anche bisogno di una Chiesa che sappia valorizzare la fatica della laicità, del metodo difficile e delicato di ascolto e comprensione della società, di mediazione tra i nostri valori e le culture e punti di vista diversi. Una mediazione mai fine a se stessa, ma sempre orientata al bene comune e al bene possibile⁷⁵⁶. Ha ragione Scoppola quando dice che “la religione per svolgere questo ruolo deve accettare in pieno la dimensione della laicità, che è la condizione per una sua rinnovata presenza nel mondo contemporaneo. A questo fine le religioni tra loro devono collaborare e non combattersi: l'ecumenismo e il dialogo interreligioso sono la condizione essenziale perché le religioni possano svolgere questo ruolo civile. La laicità non riguarda solo gli Stati, le leggi e il modo di essere delle istituzioni; la laicità è prima di tutto un modo di vivere l'esperienza religiosa a livello personale e interiore: se manca questa condizione interiore anche gli aspetti istituzionali della laicità ne risulteranno indeboliti e alla fine compromessi. Essere laici è un aspetto essenziale di quel modo di credere di cui abbiamo parlato; essere laici significa sentirsi partecipi di una comune umanità prima ancora di aderire a un qualsiasi credo religioso; se si crede per libera scelta e per libera scelta si aderisce ad una corrente di fede, che è prima di noi e anche senza di noi, essere laici significa coscienza di questa alterità; essere laici implica un atteggiamento di fronte alle cose e alle persone che ci circondano viste nella propria identità e non rispetto ad un obiettivo a loro esterno; laico è colui per il quale le cose ci sono nella propria identità. L'essere laici nel senso che si è detto, come stile e atteggiamento

⁷⁵⁶ R. Bindy, *Noi cattolici e la frontiera della laicità*, in <<la Repubblica>>, sezione Firenze, 15 settembre 2005, p. 3.

interiore, ha molti e significativi effetti”⁷⁵⁷. Lo stesso Scoppola ha ribadito che “La laicità non riguarda solo gli Stati, le leggi e il modo di essere delle istituzioni; la laicità è prima di tutto un modo di vivere l’esperienza religiosa a livello personale e interiore: se manca questa condizione interiore anche gli aspetti istituzionali della laicità ne risulteranno indeboliti e alla fine compromessi. [...] Essere laici significa sentirsi partecipi di una comune umanità prima ancora di aderire a un qualsiasi credo religioso; se si crede per libera scelta e per libera scelta si aderisce ad una corrente di fede, che è prima di noi e anche senza di noi, essere laici significa coscienza di questa alterità; essere laici implica un atteggiamento di fronte alle cose e alle persone che ci circondano viste nella propria identità e non rispetto ad un obiettivo a loro esterno; laico è colui per il quale le cose ci sono nella propria identità”⁷⁵⁸.

Oggi quando si parla di bene comune noi non possiamo non far riferimento ad un ‘percorso di vita buona’, ovvero di una pratica di vita sociale contenente l’istanza universale di bene comune per la formazione di un ‘cristianesimo della vita buona’: la vita quotidiana deve divenire esperienza fattiva, esperienza cristiana. Non è possibile essere credenti cristiani se non si praticano i crismi cattolici all’interno della vita quotidiana. L’evoluzione dell’attuale società sembra più tendere alla frammentazione che a orientarsi verso forme di coesioni: si pensi all’affermarsi della globalizzazione e al crescere della complessità, alla formazione di poteri soprannazionali e al consolidarsi di interdipendenze economiche nonché alla finanziarizzazione dell’economia globale, sono tutti elementi di divisione della società moderna⁷⁵⁹.

I cattolici impegnati in politica sono quelli che hanno contribuito al progresso in direzione della libertà⁷⁶⁰: ecco perché “la Chiesa ha avuto tanta importanza nel passato del mondo, e tanta né avrà nell’avvenire di esso”⁷⁶¹.

In Italia, con il passaggio dalla società dei produttori a quella dei consumatori, con l’avvento della Seconda Repubblica che però non ha trascinato con sé le lunghe riforme economiche, sociali e politiche tanto auspiccate, parlare di bene comune sembra impossibile. Ma la società e i suoi membri debbono

⁷⁵⁷ P. Scoppola, *Io, cattolico a modo mio*, in <<la Repubblica>>, 4 marzo 2006, p. 45.

⁷⁵⁸ P. Scoppola, *Un cattolico a modo suo*, cit., pp. 92-93.

⁷⁵⁹ Cfr. S. Pezzotta, *Per una nuova stagione del cattolicesimo popolare*, Cantalupa (TO) 2008, pp. 11-12.

⁷⁶⁰ Cfr. M. Novak, *Questo emisfero di libertà. Una filosofia delle Americhe*, Macerata 1996, p. 8.

⁷⁶¹ P. L. Bernardini, *America. Un liberale guarda alla terra della libertà*, Macerata 2007, p. 200.

sforzarsi affinché si possa realizzare, attraverso la costruzione di famiglie, e di forme associate, un'istruzione tesa ai valori sociali: "Compito proprio dei cattolici, infatti, è quello di elaborare e promuovere un'autentica cultura della vita, fondata su una visione non riduttiva dell'uomo e capace di generare un *ethos* largamente condiviso e dare forma a un'ampia progettualità politica, di dialogare con differenti ispirazioni ideali e di far crescere nell'intera società italiana la consapevolezza degli snodi decisivi che essa deve affrontare. Su questo terreno, l'ispirazione cristiana non è certo un limite, né un elemento da mettere tra parentesi per poter meglio interagire con gli altri, ma una risorsa quanto mai necessaria per il rinnovamento della politica e della qualità della vita civile nel Paese. Non avrà futuro l'impegno per il bene comune se non sarà sostenuto da un forte e sapiente investimento culturale"⁷⁶².

Tuttavia per parlare di bene comune non possiamo sottrarci dal conferire nuovi valori all'identità di nazione e di appartenenza alla patria, fortemente indebolito negli ultimi anni. L'appartenenza è un valore fondamentale, è un legame, è una relazione di solidarietà che si allarga a tutto il continente europeo.

Oggi, con la globalizzazione, la rivoluzione scientifica, il ruolo delle tecniche di comunicazione, il consumismo, hanno comportato radicali cambiamenti sociali, trasformando il nostro modo di agire. Questa trasformazione prende il nome di 'secolarizzazione'. Dinanzi a tali processi che ruolo ha la religione? Quest'ultima ha ancora un senso, deve avere un senso cioè deve reprimere la violenza che, con le proprie mani, l'uomo compie su se stesso. Dissolta la religione si decompone pure l'essere umano. Quella cristiana poi, con l'arricchimento della fede, mette in condizione l'uomo di incontrare il Dio, aprendo così il proprio cuore ad una "vita umana autentica, giusta e fraterna"⁷⁶³.

⁷⁶² S. Pezzotta, *Per una nuova stagione del cattolicesimo popolare*, cit., p. 16. "Oggi l'Italia, - afferma ancora Pezzotta -, ma credo l'Europa e il mondo intero, per affrontare i problemi della giustizia sociale, deve puntare a riconferire e ridare significato al bene comune, che si fonda su quanto le persone si devono l'un l'altra. Se non superiamo la crisi del bene comune attraverso la promozione della reciprocità, la rimotivazione dal basso della solidarietà che nasce dalla famiglia, dal buon vicinato, dal paese, dall'oratorio e dalla scuola, il malessere sociale, se non ricomposto dentro una visione di reciprocità, rischia di far esplodere la nostra società; questo richiede una progettazione politico-sociale di ricostruzione dell'idea di bene comune, proprio a partire dal legale solidarietà e giustizia, un legame che è sostanziale anche per affrontare il clima di indebolimento morale e per ricreare un circuito virtuoso tra moralità pubblica e privata" (*Ivi*, p. 44).

⁷⁶³ *Ivi*, p. 56. Sostiene ancora che "Seguire l'itinerario del cuore è dare spazio all'interiorità, ad un incontro personale e profondo con il Dio del silenzio che parla al cuore dell'uomo, e lo trasforma da cuore di pietra in cuore di carne [...]; è scoprire e vivere la dimensione contemplativa della vita come riserva per una vita umana autentica ed integrale. Solo un cuore che accoglie il primato di

Oggi chi si crede cattolico non può non tenere in considerazione il fatto che c'è bisogno di una dimensione etica. Bisogna distinguere un 'pluralismo etico' fatto di diversi valori e principi dal 'relativismo etico',⁷⁶⁴ dove tutte le etiche sono uguali e mutevoli, che tutti possono avere una loro morale, tollerando le altre. Ecco perché i cattolici debbono abbandonare le nostalgie e ad assumere un ruolo efficace e visibile nella programmazione politica, economica e sociale dell'Europa, attraverso un serio progetto politico-religioso, tenendo in considerazione al primo posto la libertà e la dignità della persona, la partecipazione attiva dei cittadini al progetto, affermando la laicità dello Stato che "assuma la dimensione religiosa come componente essenziale della società"⁷⁶⁵.

Ci troviamo dinanzi ad una filosofia del fare e non dell'essere ma ciò mina la società stessa. I cristiani insieme ai laici devono impegnarsi a salvaguardare la dignità e la libertà di tutti attraverso l'impegno politico e sociale: attraverso una laicità positiva è possibile tutelare i diritti umani e non dei singoli individui. L'obiettivo finale per i cristiani impegnati in politica è porsi laicamente, convivendo e interagendo, per far valere le regole della democrazia: "il cristiano che fa politica non si propone un fine religioso ma temporale e terrestre. [...] Lo scopo dell'attività politica del credente è l'umanizzazione della società. [...] L'ispirazione cristiana comporta uno "stile cristiano" di fare politica, il distacco dal denaro, dal potere e le cure degli ultimi"⁷⁶⁶.

È proprio negli ultimi anni, ancora prima della crisi del partito dei cattolici italiani, che la Chiesa tende di intervenire nelle questioni politiche, attraverso un vero e proprio, come lo chiama il Cardinale Camillo Ruini, 'progetto culturale', di interventi diretti nella sfera pubblica e privata della chiesa italiana⁷⁶⁷.

Dio, del Dio nascosto che si rivela nella sua immagine viva che è l'uomo, è in grado di accogliere e accompagnare senza riserve l'uomo e definire la sua dignità e libertà" (*Ibidem*). Bisogna tenere aperto il cuore verso possibilità nuove.

⁷⁶⁴ Buttiglione definisce il relativismo etico come "la dissoluzione dell'insieme dei valori naturali che tengono insieme la vita di un popolo" (R. Buttiglione, *Lettera ai Consiglieri Nazionali UDC sulla manifestazione del Family Day*, Roma 2007).

⁷⁶⁵ *Ivi*, p. 83.

⁷⁶⁶ S. Pezzotta, *La lezione di Aldo Moro*, in «La Società, Studi Ricerche Documentazione sulla Dottrina Sociale della Chiesa», 80, Anno XVIII, 3/2008, p. 411. Si Cfr. G. De Rosa, *Storia politica dell'Azione Cattolica in Italia*, Bari 1954; G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia*, Bari 1966; *Le profezie-verità di Don Luigi Sturzo*, a cura di F. Pasquariello, Torino 1995; R. Buttiglione, *Il Centro: valori e riforme per l'Italia di domani*, a cura di P. L. Pollini, Roma 1996; B. Vespa, *Il cambio. Uomini e retroscena della nuova repubblica*, Milano 1994; B. Vespa, *Storia d'Italia*, Milano 2007; R. Buttiglione, *I cattolici liberali nell'attuale contesto politico*, Soveria Mannelli (Cz) 2007.

⁷⁶⁷ Cfr., G. Lerner, *Chiediamo perdono per rilanciare la Chiesa*, intervista al Cardinale Camillo Ruini, pubblicata sul quotidiano «la Repubblica», 21 dicembre 1999, p. 12.

Benedetto XVI nell'ottobre 2006 a Verona ha sostenuto che "La Chiesa non è e non intende essere un agente politico. Nello stesso tempo ha un interesse profondo per il bene della comunità politica, la cui anima è la giustizia, e le offre a un duplice livello il suo contributo specifico. La fede cristiana, infatti, purifica la ragione e l'aiuta ad essere meglio se stessa: con la sua dottrina sociale pertanto, argomentata a partire da ciò che è conforme alla natura di ogni essere umano, la chiesa contribuisce a far sì che ciò che è giusto possa essere efficacemente riconosciuto e poi anche realizzato. A tal fine sono chiaramente indispensabili le energie morali e spirituali che consentano di anteporre le esigenze della giustizia agli interessi personali, o di una categoria sociale, o anche di uno Stato: qui di nuovo c'è per la Chiesa uno spazio assai ampio, per radicare queste energie nelle coscienze, alimentarle e irrobustirle. Il compito immediato di agire in ambito politico per costruire un giusto ordine nella società non è dunque della Chiesa come tale, ma dei fedeli laici, che operano come cittadini sotto propria responsabilità: si tratta di un compito della più grande importanza, al quale i cristiani laici italiani sono chiamati a dedicarsi con generosità e con coraggio, illuminati dalla fede e dal magistero della Chiesa e animati dalla carità di Cristo"⁷⁶⁸.

La vera antitesi tra cattolicesimo e liberalismo è in questa sfiducia e fiducia nell'uomo: "I padri, le figure eminenti del liberalismo, Rousseau o Mazzini, sono ottimisti nelle capacità dell'uomo: credono che con la cultura, con la liberazione dalla miseria, egli divenga buono, si purifichi, che generosità, altruismo, si possano educare. La Chiesa teme per l'uomo isolato, lo vuole protetto, e come protezione scorge il suo magistero. Data la sua concezione, non sa essere madre spartana, di quelle che gettono il figlio in acqua perché impari a nuotare, persuase che non affogherà. Quando le forze esteriore lo impongono, si rassegna; ma il suo ideale è il ragazzo che viene educato nella scuola cattolica, e non conosce le dottrine avverse se non quando abbia raggiunto un sufficiente grado d'immunizzazione, l'operaio che pratica solo il sindacato confessionale, la famiglia in cui non penetrano libri e giornali che non siano raccomandati. I paesi,

⁷⁶⁸ *Discorso di sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti al IV Convegno nazionale della Chiesa Italiana*, Fiera di Verona, 19 Ottobre 2006, in *Alla ricerca di una sana laicità. Libertà e centralità dell'uomo*, cit., pp. 17-18. "L'identità cristiana non si può ridurre all'appartenenza ad un corpo sociale, all'adesione ad una ideologia, ad un partito, ad un gruppo assicurante; i cristiani sono tali se sono servitori del bene, ovunque si trovino" (G. P. Di Nicola, *Laici e Laicità. Il convegno di Verona*, in <<Planus>>, a cura di G. Giorgio, Quaderno di Studi 2007, p. 18).

come la Spagna e il Portogallo, od oggi in parte l'Italia, dove si può preservare quanto possibile dalle tentazioni dell'errore, le sembrano preferibili agli altri"⁷⁶⁹.

Oggi assistiamo ad una crisi molto profonda della politica, che "non è soltanto legata al fatto che le Istituzioni sono invecchiate, che la società è diventata più complessa, quindi più difficile da governare, ma è anche legata all'assenza di valori condivisi che stanno alla base della stessa vita sociale, che riguardano non tanto direttamente la politica ma la società in cui viviamo, che è caratterizzata da un pluralismo molto forte di valori"⁷⁷⁰. Una crisi della politica avvenuta con il proliferarsi del processo di secolarizzazione, un processo diviso in due fasi: la prima, risalente agli anni sessanta del secolo or sono, che è la crisi del sacro, inteso come religione⁷⁷¹; la seconda, quella attuale, è la crisi del senso e del fondamento religioso, una "crisi etica, crisi di quei valori che venivano accettati, in maniera immediata, come valori evidenti, in un contesto sociale diverso da quello attuale. La crisi del fondamento, del senso, porta con sé la caduta di quei valori, che hanno radici soltanto dove ci si pone domande di senso"⁷⁷².

Il 7 settembre del 2008 da Cagliari il Santo Padre ha affermato la necessità di una nuova generazione di uomini cattolici impegnati con competenza e rigore morale nel mondo della politica⁷⁷³. Risulta un invito a non disinteressarsi della cosa pubblica e "a considerare l'impegno politico una forma esigente di carità"⁷⁷⁴. Pienamente e senza alcun critica, le parole di Benedetto XVI dalla terra della Sardegna dimostrano ancora una volta la necessità per la Chiesa di influenzare la sfera temporale non in senso negativo ma nel senso della necessità di riaffermare principi che non sono negoziabili, temi fondamentali per la morale cristiana e la dottrina sociale della Chiesa⁷⁷⁵.

⁷⁶⁹ A. C. Jemolo, *Società Civile e Società Religiosa*, Torino 1959, p. 486.

⁷⁷⁰ G. Piana, *Per un'etica della politica – ma la politica è al di là del bene e del male?*, in AA.VV., *Il Dio nascosto. Tempo e spazi per interrogarsi*, Chiaravalle (AN) 2006, p. 3.

⁷⁷¹ Cfr. *Ivi*, p. 8.

⁷⁷² *Ibidem*.

⁷⁷³ G. Galeazzi, *Il Papa: servono nuovi cattolici in politica*, in <<La Stampa>>, 8 settembre 2008, p. 5.

⁷⁷⁴ Cfr. A. Tornelli, *Chiesa e Palazzo*, in <<il Giornale>>, 8 settembre 2008, p. 11. Cfr. M. Politi, *Il Papa sferza i politici cattolici "Serve una nuova generazione"*, in <<la Repubblica>>, 8 settembre 2008, p. 10.

⁷⁷⁵ A. Tornelli, <<Mancano scuole di partito anche per i politici cattolici>> intervista a Monsignore Rino Fisichella, in <<il Giornale>>, 9 settembre 2008, p. 11.

3.7 RELIGIONE E LAICITÀ: DIRITTI DELLE PERSONE E DIGNITÀ COME TERRENO COMUNE TRA CREDENTI E NON CREDENTI

Sua Santità Papa Benedetto XVI in una lettera inviata all'allora Presidente del Senato Marcello Pera al convegno della Fondazione Magna Carta e la Fondazione per la Sussidiarietà sulla 'laicità', così scriveva: "La dignità umana e i diritti fondamentali rappresentano valori previi a qualsiasi giurisdizione statale. Questi diritti fondamentali non vengono creati dal legislatore, ma sono iscritti nella natura stessa della persona umana, e sono pertanto rinviabili ultimamente al Creatore. Se, quindi, appare legittima e proficua una sana laicità dello Stato, in virtù della quale le realtà temporali si reggono secondo norme loro proprie, alle quali appartengono anche quelle istanze che trovano il loro fondamento nell'essenza stessa dell'uomo. Tra queste istanze, primaria rilevanza, ha quel 'senso religioso' in cui si esprime l'apertura dell'essere umano alla Trascendenza. Anche a questa fondamentale dimensione dell'animo umano uno Stato sanamente laico dovrà logicamente riconoscere spazio nella sua legislazione. Si tratta, in realtà, di una 'laicità positiva', che garantisca ad ogni cittadino il diritto di vivere la propria fede religiosa con autentica libertà anche in ambito pubblico. Per un rinnovamento culturale e spirituale dell'Italia e del Continente Europeo occorrerà lavorare affinché la laicità non venga interpretata come ostilità alla religione, ma, al contrario, come impegno a garantire a tutti, singoli e gruppi, nel rispetto delle esigenze del bene comune, la possibilità di vivere e manifestare le proprie convinzioni religiose"⁷⁷⁶. Sua Santità riferisce di diritti che sono anteriori alla legislazione dello Stato e che devono essere alla base di uno Stato laico non in conflitto con la religione.

Dinanzi a ciò che ruolo va attribuito alla Chiesa? Giovanni Paolo II sosteneva: "La Chiesa rispetta la legittima autonomia dell'ordine democratico e non ha titolo per esprimere per l'una o l'altra soluzione istituzionale o costituzionale. Il contributo, che essa offre a tale ordine, è proprio quella visione

⁷⁷⁶ Lettera di sua Santità BENEDETTO XVI al Presidente del Senato MARCELLO PERA, 11 Ottobre 2005, Città del Vaticano 2006.

della dignità della persona, la quale si manifesta in tutta la sua pienezza nel mistero del Verbo incarnato”⁷⁷⁷.

Contro ogni forma di religione civile che fosse irrilevante per la vita pubblica, Ratzinger parla di ‘sana laicità’ “denunciando il tentativo di ‘costruire la comunità umana assolutamente senza Dio’. Come dire che uno Stato che delimita la portata della religione, negando alle realtà temporali quei riferimenti etici che trovano il loro fondamento ultimo nel diritto naturale, mette a repentaglio i vincoli tra sfera temporale ed ecclesiale”⁷⁷⁸. Ecco perché l’attuale pontefice ritiene fondamentale sostenere e far capire che la politica sì che non si desume dalla fede, ma essa appartiene certamente alla tradizione cristiana.

Lo Stato deve avere il compito rimuovere le barriere che danneggiano il sentimento religioso, agevolando lo spirito libero. Se lo Stato va oltre, se lo Stato dominasse il sentimento religioso attribuirebbe alla religione il ruolo di dominatrice nel campo politico. Bisogna dare al cristiano la libertà di credere in Dio e nei suoi insegnamenti, riconoscendo la libertà religiosa che non rappresenta il riconoscimento di uno Stato confessionale, poiché non si costringe nessuno alla fede, bensì si esige il rispetto della fede. La religione non deve farsi proteggere dalle Costituzioni degli Stati: più che guardare al potere, la religione deve guardare ai suoi doveri e ai suoi diritti.

Alla base di uno Stato laico esistono delle libertà, ossia ‘*libertà da*’ e ‘*libertà di*’ di tutti gli individui, i quali devono essere tutelati da leggi che non possono e non debbono essere assolutamente di natura arbitrarie.

Si assiste oggi ad un’enorme crisi spirituale poiché “le società liberaldemocratiche producono visibili fenomeni di indebolimento della fiducia in loro stesse”⁷⁷⁹. Appelli alla cristianità vengono da molte parti, a cominciare dalla Chiesa stessa che dimentica però che in un contesto continentale non esiste solo il senso religioso. Senza dimenticare che le democrazie nascono perché pongono alla base la persona, con tutti i suoi diritti e i suoi doveri, oggi si deve trovare la formula necessaria per far nascere ‘una religione civile cristiana non confessionale’: “si tratta di trasformare i principi e i valori della nostra tradizione cristiana in abiti, costumi, comportamenti consapevoli e vissuti della società e lasciare al libero corso della politica avvertita di tali principi e valori la

⁷⁷⁷ Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica Centesimus annus*, cit., par. 47.

⁷⁷⁸ F. Giansoldati, *Una sana laicità che viene da lontano*, in <<la Repubblica>>, 31.10.2007.

⁷⁷⁹ M. Pera, *Democrazia e persona*, in *Libertà e laicità*, a cura di M. Pera, cit. 2006, p. 18.

determinazione della loro evoluzione nelle leggi e nelle istituzioni”⁷⁸⁰. Eccesso di secolarizzazione, scarsa coesione, indebolimento dell’identità tradizionali, perdita di valori e di libertà sono le cause di un mondo moderno debolissimo. Pera ritiene che la religione cristiana sia fundamentalmente una religione trainante per tutto l’Occidente e che il relativismo ha talmente indebolito la Chiesa da non essere più in grado di fermare la deriva relativista dell’Europa. Una prima ricetta che propone è esportare l’esempio americano nell’Europa corrotta: una politica fondata su valori universali da preservare e promuovere attraverso un cristianesimo che ripensi innanzitutto alla propria tradizione. Ratzinger è sostenitore della tesi che è sbagliato che la religione rimane solo nella sfera individuale, privata dinanzi al secolarismo europeo. Anche Ratzinger ripropone il modello americano con l’obiettivo dichiarato di recupero dell’identità spirituale da parte dell’Europa. Pera propone l’identificazione di una ‘religione civile’, la quale “sappia trasfondere i suoi valori in quella lunga catena che va dall’individuo alla famiglia, ai gruppi, alle associazioni, alle comunità, alla società civile, senza passare per i simboli di partito, i programmi dei governi, la forza degli Stati, e perciò senza toccare la separazione nella sfera temporale fra Stato e religione”⁷⁸¹.

L’idea di religione civile di Marcello Pera è per Ratzinger un ritorno al sistema statunitense descritto da Tocqueville. Se una religione civile sarebbe l’ideale per la tutela di tutti i credi e, soprattutto, per creare quelle forme di appartenenza necessarie per coniugare i credenti allo Stato: “una religione civile cristiana che plasmi di nuovo la nostra coscienza di europei e, al di là delle separazioni tra laici e cattolici, faccia intravedere la ragionevolezza e il valore vincolante dei grandi principi che hanno edificato l’Europa e devono e possono ricostruirla”⁷⁸².

La proposta di Ratzinger è la formulazione di una ‘religione civile confessionale’ dove la Chiesa non perda il senso della propria verità. Si accetta la proposta di Pera solo presenza di una serie di paletti: “Il primo paletto è dato

⁷⁸⁰ *Ivi*, p. 27.

⁷⁸¹ M. Pera e J. Ratzinger, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, Islam*, Milano 2004, p. 86.

⁷⁸² *Ivi*, p. 122. La proposta di M. Pera è una religione civile, una religione cristiana non confessionale. Il relativismo porta alla rovina: la *civil religion* è impossibile senza la fede, “deve avere il suo nucleo generatore e centrale nei gruppi di cristiani ferventi, anzi di cattolici fedeli” (V. Messori, <<Religione civile>>: *impossibile senza la fede*, in <<il Corriere della Sera>>, 14 dicembre 2004, p. 35). Aver ridotto il cristianesimo a mera religione civile produce le contraddizioni dei giorni nostri perché non si può ridurre la religione a materia civica e sociale, in nome della laicità. Non si può non tenere in considerazione la fede, la domanda di Cristo o meglio i valori evangelici trascendenti.

dall'esistenza di minoranze creative cristiane in grado di interpretare gli imperativi della fede non già come limite e privazione bensì come opportunità e risorsa. Il secondo consiste nell'immaginare che le comunità cristiane, alle quali le minoranze fanno riferimento, possono prevedere forme di appartenenza, o semplicemente di contatto con coloro che, pur non credendo, condividono i medesimi valori. Il terzo paletto è dato dal riferimento alla chiesa intesa come casa comune, come luogo di ricchezza sedimentata al quale attingere per un ininterrotto rapporto d'interscambio. Infine Ratzinger ritiene essenziali che credenti e laici confrontino le loro diversità. Entrambi, pur da punti di partenza differenti, sono alla ricerca della verità ed entrambi possono imparare sempre qualcosa dall'altro. Soprattutto, Ratzinger, invita a non considerare i cosiddetti 'laici' un blocco unitario rappresentante una sorte di 'controconfessione'. Ed è in questo sforzo reciproco a superare i confini e le divisioni che il cardinale scorge il motore che potrebbe produrre una religione civile intesa non come semplice adesione a una ragionevolezza media e perciò mediocre, ma come partecipazione vivificante alla grande tradizione spirituale del cristianesimo⁷⁸³. Dello stesso avviso il presidente della Cei, Cardinale Ruini, che ritiene necessario al fine della creazione di una religione civile un dialogo costruttivo tra laici e credenti soprattutto dinanzi al fenomeno Islam come religione di natura anche terroristica: la religione ha bisogno di recuperare i suoi valori ma principalmente ha bisogno di recuperare quello della civile convivenza⁷⁸⁴. Scriverà successivamente: "La fede cristiana stessa, fin dalle sue origini, si rivolge certamente anzitutto al cuore e alla coscienza dell'uomo, ma ha anche una inalienabile dimensione pubblica. L'atteggiamento più congeniale all'indole e alla missione del cristianesimo, oltre che meglio conforme alle necessità attuali dell'Italia, come dell'Europa e dell'intero Occidente, sembra piuttosto quello di rispondere positivamente alle richieste, implicite nel risveglio identitario, che la fede cristiana possa alimentare, in un'ottica non confessionale, ossia pienamente rispettosa della libertà religiosa e della distinzione fra Stato e Chiesa, una visione della vita e alcuni fondamentali valori etici che forniscano la base dell'identità delle nostre nazioni: si ha così,

⁷⁸³ G. Quagliariello, *Cattolici Pacifisti Teocon. Chiesa e politica in Italia dopo la caduta del muro*, Milano 2006, pp. 137-138.

⁷⁸⁴ Cfr. Camillo Ruini, *La Chiesa in Italia: da Loreto ai compiti del presente*, in <<Vita e Pensiero>>, n. 6, 2004, p. 8. Cfr. Camillo Ruini, *Nuovi segni dei tempi. Le sorti della fede nell'età dei mutamenti*, Milano 2005, p. 20.

tendenzialmente, il superamento della fase storica del laicismo e del secolarismo”⁷⁸⁵.

Zagrebelsky si oppone a qualsiasi forma di religione civile perché “assume l’insufficienza dell’ordine civile a badare a se stesso; afferma la competenza della religione in questioni relative alla “tenuta” della società civile. [...] Viola il carattere liberale e democratico dell’organizzazione politica della società civile. [...] La religione civile, in un contesto di pluralismo culturale e religioso, comporta la lesione del principio di laicità, nel suo contenuto ugualitario. [...] Il riconoscimento alla religione di una funzione civile implica perciò il privilegio”⁷⁸⁶. Propone una funzione della religione civile che dovrebbe essere quella “di fornire un legame sociale che contrasti le conseguenze disgreganti della libertà: essa, quindi, dovrebbe sottrarsi alla sfera della libertà, per poter svolgere questo suo compito”.

Sosteneva Don Giussani, padre fondatore di ‘Comunione e Liberazione’ che il “‘senso religioso’ va legato e guidato insieme all’esperienze elementari, cioè insieme a tutte quelle esperienze quotidiane che costituiscono il cuore di ogni uomo”⁷⁸⁷. Tanto l’esperienza tanto il ‘senso religioso’ sono fattori che appartengono all’uomo. È evidente che il sistema democratico pone, come detto prima, al centro l’uomo: di conseguenza rientrano anche i due fattori dell’esperienza e del ‘senso religioso’. In una democrazia non può mancare un senso di spirito religioso che professi però giustizia e verità per un nuovo ordinamento sociale ed economico che valorizzi la persona umana e tutto ciò che essa può produrre nel mondo. Allora il ‘senso religioso’ sarebbe non un rispetto a un qualcosa che è sacro ma una guida dell’uomo nella vita quotidiana. Ecco perché si assiste al distacco delle nuove legislazioni statali ai valori della tradizione, che hanno rappresentato per il passato la base solida di essi. Se si pensa ai matrimoni tra omosessuali e si riconoscono giuridicamente allora c’è una netta separazione con il passato: “l’uomo appare come soggetto di diritti che si estendono a tutti gli aspetti della vita e si pongono con una radicalità crescente, in

⁷⁸⁵ Camillo Ruini, *Nuovi segni dei tempi. Le sorti della fede nell’età dei mutamenti*, cit., p. 51. Cfr. S. Giner, *Le ragioni della democrazia*, Roma-Bari 2001, pp. 126-127.

⁷⁸⁶ G. Zagrebelsky, *Religio civilis vs Democrazia*, in <<MicroMega>>, *Dio, nichilismo, democrazia*, Ottobre 2008, p.p. 83-84. Cfr. G. Zagrebelsky, *Fede e politica. L’equivoco di una religione civile*, in <<la Repubblica>>, 31 ottobre 2008, p. 49.

⁷⁸⁷ L. Giussani, *Il senso religioso*, Milano 2003, p. 24.

una specie di ‘ipertrofia dei diritti’⁷⁸⁸. Sua Santità Giovanni Paolo II sosteneva nelle sue encicliche che “i diritti dell’uomo più che norme giuridiche, sono innanzitutto dei valori che devono essere custoditi e coltivati nelle società altrimenti rischiano di scomparire anche nei testi di legge”⁷⁸⁹.

La tradizione è fondamentale ed è per questo che va tutelata ma anche adeguata ma non certamente annullata di fronte ad una forma di laicità dello Stato che calpesta la dignità di ogni essere umano. Certo dietro il concetto di ‘tradizione’ si celano due teorie. La prima, quella liberale, che vede la tradizione un pericolo per le future generazioni, incollate ad un passato inutile e dannoso. La seconda, quella conservatrice, che guarda al fenomeno della tradizione come un percorso attuale, anzi un percorso cui le generazioni future, in rispetto a quelle passate, non possono permettersi di abbandonare. Le tradizioni in una società sempre meno religiosa e sempre più laica, non possono mai mancare; sono i valori e i principi-guida delle future generazioni ma non devono assumere forme di oppressione poiché così non dirimono ma accrescono i conflitti. Tuttavia i cittadini devono guardare alle tradizioni come un bagaglio culturale che mettono in moto meccanismi di crescita. Lo Stato può e deve intervenire nella vita dei cittadini ma non può, con le sue leggi, opprimere le tradizioni, virtù civiche ed esempio quotidiano per ognuno dei membri sociali. Ecco che vi è la necessità dell’incontro tra laici e cattolici nel rispetto delle proprie identità, delle proprie tradizioni e del bene umano come base comune, realizzando in pieno le energie di tutti: “la cultura laica può svolgere un’essenziale funzione antifondamentalistica, chiedendo continuamente agli uomini di fede di rendere ragione della loro visione morale e, quindi, socio-politica del mondo; la cultura religiosa può aiutare il pensiero laico a liberarsi da ogni riduzionismo, a capire che alla radice del bene umano non possiamo illuderci che stiano dei calcoli, anche se corretti, ma principi assieme ontologici e assiologici, quelli che oggi chiamiamo *diritti umani fondamentali*, che solo una visione integrata del reale può tematizzare e rendere plausibili e credibili”⁷⁹⁰. De Mattei sostiene che “il fronte comune tra cattolici e

⁷⁸⁸ L. Antonimi, *Versi i diritti sociali fondati sulla sussidiarietà: ovvero verso diritti sociali come libertà da*, in *Libertà e Laicità*, cit., p. 41.

⁷⁸⁹ Cfr. Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae* 25.03.1995; *Ut unum sint* 31.05.1995, in F. Fabbrini, *Giovanni Paolo II – Il Santo dei nostri tempi – Karol Wojtyła: un Papa un Uomo*, cit., p. 82.

⁷⁹⁰ F. D’Agostino, *Ragione e bene umano*, in *Libertà e laicità*, cit., p. 83.

laici deve essere quello della definizione di un fronte comune di principi, di valori, di verità, di certezze”⁷⁹¹.

Sarebbe fondamentale, ed è riconosciuto ciò, per i cristiani professare ovunque il proprio credo. Ma ciò nelle società moderne non è più possibile. Esistono i laici, i non credenti, “il popolo che parla in nome della propria esperienza”⁷⁹², che non può essere messo in un angolo e non prenderli seriamente in considerazione per contribuire al miglioramento della società attuale. Nell’esperienza e nella tradizione che i due poli opposti devono trovare la loro maggiore intesa. Sosteneva Cicerone che “esiste una vera legge: è la retta ragione; essa è conforme alla natura, la si trova in tutti gli uomini; è immutabile ed eterna; i suoi precetti chiamano al dovere, i suoi doveri trattengono dall’errore; è un delitto sostituirla con una legge contraria; è proibito non praticarne una sola disposizione; nessuno poi può abrogarla completamente”⁷⁹³.

Sua Santità Giovanni Paolo II ha sempre sostenuto la necessità autentica di una chiara collaborazione tra credenti e non credenti. Solo attraverso il confronto, i valori, le tradizioni e le testimonianze è possibile costruire un cammino verso una società buona, educando gli uomini al rispetto innanzitutto di se stessi. Per giungere a questo dialogo bisogna dare più senso e primato alla persona: priorità all’individuo nella società e priorità della società sullo Stato, con maggiori libertà negative o ‘libertà da’, rispettando la vita, il matrimonio, la famiglia. Dette libertà negative, cioè quelle libertà intese come assenza di divieto o di costrizioni, come non impedimento a fare, mirano a ritagliare, in favore degli individui, delle sfere di autonomie, di indipendenza dello Stato⁷⁹⁴.

Viroli, partendo dal presupposto che sia sbagliata la distinzione fra credenti e non credenti, distingue fra la concezione laica e la concezione cristiana: il laico “riconosce i limiti della ragione umana quali limiti invalicabili e soprattutto non accetta l’aiuto della fede per varcare tali limiti”⁷⁹⁵ e il cattolico “non si rassegna al limite, vuole una risposta e la trova nella fede in Cristo”⁷⁹⁶.

Burdeau ha richiamato l’attenzione sul fatto che il termine democrazia solo accessoriamente indica una costituzione statale ma che oggi è un termine che

⁷⁹¹ R. De Mattei, *Cattolici e laici: quale fronte comune?*, in *Libertà e laicità*, cit., p. 97.

⁷⁹² L. Giussani, *Il rischio educativo*, Torino 1995, p. 5.

⁷⁹³ Cicerone, *De republica*, 3, 22, 33.

⁷⁹⁴ Cfr, *Manuale di diritto pubblico*, I. *Diritto pubblico generale*, a cura di G. Amato e A. Barbera, Bologna 1997, p. 228.

⁷⁹⁵ N. Bobbio e M. Viroli, *Dialogo intorno alla repubblica*, cit., p. 51. Cfr. anche p. 70.

⁷⁹⁶ *Ibidem*. Cfr. anche p. 70.

indica “un modo di vivere, una religione”⁷⁹⁷: “La Chiesa non è una democrazia, ma una comunione. Non ci sono alcuni sopra ed altri sotto, ma fra tutti i credenti esiste un rapporto orizzontale. Pur non essendo democrazia dove le decisioni sono prese a maggioranza dei membri, nella Chiesa ci sono comunque elementi democratici”⁷⁹⁸. La società civile è costituita da una pluralità di soggetti sociali capaci di una propria azione e soprattutto di una propria autoregolamentazione, nei limiti delle regole statali. Ogni individuo ha delle virtù, tutte rientranti nelle categorie dette ‘civiche’, prima fra tutte quelle di essere al servizio degli altri. Il laico cristiano non è quello che compie opere straordinarie ma quello che compie una vita umana autentica⁷⁹⁹.

La stessa democrazia all’interno della Chiesa non può prescindere dalle parole dei suoi testi fondamentali: “Mentre l’interesse per lo stato e per il suo benessere coincide in larga misura con l’interesse per le sue istituzioni, l’interesse rettammente inteso per la chiesa non ha in primo luogo per oggetto la chiesa stessa, bensì ciò da cui la chiesa proviene e ciò a cui essa tende, ha cioè per oggetto il fatto che la parola di Dio sia predicata nella sua purezza e senza falsificazioni e che il culto divino sia celebrato nel modo giusto”⁸⁰⁰. Ecco la sua opposizione alla democrazia di Rousseau e dei giacobini, perché “prigioniera dell’idea di unica volontà popolare che dispone di tutto, non lascia alcuno spazio a una comunità di fede quale entità sociale autonoma”⁸⁰¹, perché la democrazia della Chiesa si basa su diritti umani e particolari valori a cui viene riconosciuto uno *status* particolare, che non possono mai essere oggetto di dibattito; soltanto l’accordo su questa base comune permette una discussione ragionevole sulle cose via via da regolare”⁸⁰².

⁷⁹⁷ G. Burdeau, *La democrazia*, Milano 1964, p. 7.

⁷⁹⁸ H. Maier, *I principi unificanti della cultura europea*, in *Europa Religioni Laicità. Dieci interviste*, cit., p. 41.

⁷⁹⁹ Cfr. P. Donati e I. Colozzi (a cura di), *Religione, Società civile e Stato: Quale progetto?*, Bologna 2001, p. 112.

⁸⁰⁰ AA.VV., *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, Bologna 1996, p. 19. “Oggetto dell’interesse ecclesiale non è la chiesa, ma il vangelo” (J. Ratzinger, H. Maier, *Democrazia nella Chiesa. Possibilità e limiti*, Brescia 2005, p. 20).

⁸⁰¹ J. Ratzinger, H. Maier, *Democrazia nella Chiesa. Possibilità e limiti*, cit., p. 61. “Il Dio, nel quale noi crediamo, è un Dio della ragione – di una ragione, però, che certamente non è una neutrale matematica dell’universo, ma che è una cosa sola con l’amore, col bene. Noi preghiamo Dio e gridiamo verso gli uomini, affinché questa ragione, la ragione dell’amore e del riconoscimento della forza della riconciliazione e della pace prevalga sulle minacce circostanti dell’irrazionalità o di una ragione falsa, staccata da Dio” (Benedetto XVI, <<*In questo luogo di orrore*>>, in *Dove era Dio? Il discorso di Auschwitz*, a cura di A. Cohen, W. Bartoszewski, J. B. Metz, Brescia 2006, p. 11).

⁸⁰² Ivi, p. 94.

La democrazia nel suo complesso è “un sistema di libertà che, da un lato, si preoccupa di tutelare il diritto e la dignità dei singoli, ma che nello stesso tempo rende possibile una cooperazione di tutti utile al bene comune sia in senso materiale che in senso morale: dove decade la morale, decade il diritto; dove decade il diritto si insinuano la corruzione e la violenza e, quindi esattamente la distruzione del bene comune. Chi parla della democratizzazione della chiesa non può perciò pensare in maniera unilineare soltanto al principio di maggioranza, bensì deve tenere davanti agli occhi la struttura multiforme della democrazia e domandarsi dove ci sono delle analogie e dei punti di collegamento e dove no. [...] Il fine supremo degli ordinamenti costituzionali e giuridici ecclesiali deve essere quella di far sì che tale fede sia nella sua autenticità accessibile a tutti come luce e come forza di cui viviamo”⁸⁰³.

La democrazia e la libertà, insieme al mercato e ai diritti umani, si sono potuti sviluppare in Occidente perché l’uomo non è mai interamente appartenuto ad un’unica obbedienza, ad un unico sistema di norme. La stessa Chiesa è incarnata nelle società particolari, mettendo continuamente in discussione la società e la vita politica, pur non identificandosi con essa⁸⁰⁴.

Affermava Paolo Sylos Labini che “Una società democratica fondata sul governo della legge non può che essere, di conseguenza, una società laica”⁸⁰⁵. L’interpretazione è un cammino paritario e condiviso dello Stato liberale con l’affermazione della laicità. Ecco perché si propongono, all’interno di un sistema democratico, due versanti della laicità: quella di natura liberale, dove si afferma il diritto di ogni individuo di professare liberamente la propria fede e il divieto di ingerenza dello Stato nelle questioni religiose⁸⁰⁶, quella francese che “faceva dello Stato non già il garante della coesistenza di fedi religiose diverse, ma la ‘fonte’ di una religione alternativa a quelle della tradizione cristiana. [...] Nel modello francese di laicità si esprimeva il culto della nazione come comunità che ingloba e trascende i singoli individui, e insieme ad esso il primato della ‘patria’ come valore supremo”⁸⁰⁷.

⁸⁰³ Ivi, pp. 96-97.

⁸⁰⁴ Cfr. P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell’Occidente*, Bologna 1992, *passim*. Si veda pure Cfr. P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.

⁸⁰⁵ P. Rossi, *Laicità in crisi?*, in A. Roncaglia, P. Rossi, M. L. Salvatori, *Libertà, Giustizia, laicità. In ricordo di Paolo Sylos Labini*, cit., p. 61.

⁸⁰⁶ Cfr. Ivi, p. 66.

⁸⁰⁷ Ivi, p. 67.

La fede cristiana la definiamo assoluta nel senso che è sciolta da legami, “una realtà pura in se stessa e per se stessa”⁸⁰⁸. Il cristiano ha il compito di utilizzare la propria ragione in modo che essa possa sopravvivere di fronte al giudizio dell’eternità. La fede pone alla ragione il compito di essere se stessa, vietandole l’irrazionalità, ossia la corruzione del possibile con l’impossibile sotto il dominio dei modelli irreali. Il compito della fede significa: “razionalità responsabile, in modo da aiutare l’uomo a vivere, gioire e soffrire”⁸⁰⁹, “è, per sua natura, una forza che unisce”⁸¹⁰. Nell’attuale società globalizzata dove da un lato le varie forze politiche, economiche, sociali e culturali fanno riferimento le une alle altre e dall’altro l’uomo ha il potere di fare e di distruggere senza alcun controllo giuridico e morale, è necessario ricercare quei fondamenti etici in grado di condurre l’uomo sulla strada giusta, avendo alla base quelle necessarie limitazioni e regolamentazioni giuridiche. In ogni società “è compito della politica sottoporre il potere al controllo del diritto e disporre così un utilizzo sensato. Non deve valere il diritto del più forte, ma la forza del diritto. Il potere sotto l’ordinamento e a servizio del diritto è l’opposto della violenza, che noi intendiamo come un potere senza legge e contrario alla legge. Perciò è importante per ogni società superare la diffidenza nei confronti del diritto e dei suoi ordinamenti, poiché solo così l’arbitrio può essere bandito e la libertà condivisa dalla comunità. La libertà senza la legge è anarchia e perciò distruzione della libertà. La diffidenza nei confronti della legge, la rivolta contro di essa scoppierà ogniqualvolta la legge stessa non appaia più come espressione di una giustizia che sta al servizio di tutti, ma come prodotto di arbitrio, come presunzione di diritto da parte di coloro che hanno il potere”⁸¹¹. Partendo dall’idea che il diritto nelle moderne democrazie nasca in base a deleghe dei cittadini a coloro che fanno parte degli organi legislativi, nessuna maggioranza potrà modificare negativamente quei fondamentali principi etici proclamati nelle Dichiarazioni universali.

Religione e ragione devono essere ammonite dei loro limiti dinanzi ai loro fanatismi, alle loro corse verso il potere: c’è bisogno della “necessaria correlazionalità tra ragione e fede, ragione e religione, che sono chiamate a una

⁸⁰⁸ J. Ratzinger, *Perché siamo ancora nella Chiesa*, cit, p. 39.

⁸⁰⁹ *Ivi*, p. 111.

⁸¹⁰ *Ivi*, p. 153

⁸¹¹ *Ivi*, p. 211.

reciproca chiarificazione e cura, che hanno bisogno l'una dell'altra e che lo devono riconoscere”⁸¹².

Con l'avvento di Benedetto XVI, in prosecuzione del lavoro del suo predecessore, il dialogo è aperto anche ai non credenti. Quest'ultimo come concetto ha subito un notevole cambiamento: tradizionalmente si distingueva tra il 'non-credente', “ovvero colui che non accettava la via di salvezza portata da Cristo”⁸¹³ e il 'cristiano non-cattolico', che “riconosce la divinità di Gesù e la validità del suo messaggio ma respinge la Chiesa in quanto struttura istituzionale fondata da Cristo stesso”⁸¹⁴. Oggi rappresenta un modo di vivere “come se Dio non esistesse”⁸¹⁵. Il mondo del 'non credenti' si allarga sempre di più dovuto al processo di secolarizzazione, alle leggi sull'aborto, fecondazione e divorzio, ai dibattiti sull'eutanasia e sul matrimonio tra persone appartenenti allo stesso sesso, alle ricerche e sperimentazioni in campo bioetico. La stessa Costituzione europea, senza alcun riferimento alle radici cristiane, dimostra come l'Europa non sia più la culla dei valori cristiani-cattolici. Al contrario il vero cristiano “non è colui che appartiene allo stesso nostro gruppo confessionale, bensì colui che, attraverso il suo essere cristiano, è divenuto veramente umano. Non è colui che osserva un sistema di norme in modo servile e badando solo a se stesso, bensì colui che è diventato libero per la bontà semplice e umana. Il principio 'amore', se vuole essere autentico, include ovviamente la fede. Sì, perché senza la fede, che abbiamo imparato a comprendere come espressione di un dover-ricevere da parte dell'uomo, come espressione dell'insufficienza di ogni prestazione personale, l'amore diventa un agire di propria iniziativa. Si auto-compensa e diventa auto-soddisfazione: fede ed amore si condizionano e si esigono a vicenda. Va poi ancora detto che nel principio 'amore' è insieme presente il principio 'speranza', che cerca il tutto, superando il singolo momento e il suo isolamento”⁸¹⁶.

Benedetto XVI ritiene che occorre superare la divisione tra fede e ragione: entrambe non possono comportarsi in maniera irragionevole e che i cattolici devono essere più spirituali e caritatevoli e agire senza nessun compromesso con

⁸¹² *Ivi*, p. 223.

⁸¹³ F. Mastrofini, *Ratzinger per non credenti*, Roma-Bari 2007, p. VIII.

⁸¹⁴ *Ibidem*.

⁸¹⁵ *Ibidem*.

⁸¹⁶ J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Brescia 1969, pp. 260-261.

la politica⁸¹⁷. È lo stesso pensiero di Giovanni Paolo II, che sosteneva la possibilità dell'accordo tra fede e ragione che "possono essere due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità"⁸¹⁸. La ragione deve aprirsi alla fede e da essa farsi interrogare in modo da ampliare il suo campo di indagine attraverso una nuova alleanza tra fede e ragione al fine di superare le ideologie e la politica che non hanno portato giovamento all'umanità; un'alleanza al fine di determinare quelle regole condivise per un chiaro rapporto tra cittadini e Stato: "La proposta di una razionalità capace di coniugare teologia, filosofia e scienza è il terreno di incontro tra credenti e non credenti per uno spazio laico di convivenza, dove la pluralità delle appartenenze culturali e religiose siano armonizzate, in vista del bene comune, senza prevaricazioni di singoli gruppi e di interessi di parte. [...] La testimonianza della fede cristiana deve essere limpida e luminosa, bisogna offrirla alla gente con gioia e mitezza"⁸¹⁹.

3.8 LA DITTATURA DEL RELATIVISMO

Nella laicità che si presenta nella realtà odierna, vi è una forte tendenza al relativismo, che "tratta le nozioni di verità e di oggettività come illusioni e considera i valori come arbitrari o puramente convenzionali. Pone tutte le culture su uno stesso piano di uguaglianza. Nega che un'opera d'arte possa essere oggettivamente grande, che un'istituzione possa essere oggettivamente valida, che una teoria oggettivamente vera. A volte si spinge a considerare, nelle sue versioni più radicali, le teorie scientifiche e i miti come punti di vista egualmente validi, tra i quali risulterebbe impossibile decidere. Ispira una concezione cinica della

⁸¹⁷ Cfr. Papa Benedetto XVI, *Discorso di Ratisbona*, del 12 settembre 2006, in <<L'Osservatore Romano>>, 10 ottobre 2006.

⁸¹⁸ Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, Città del Vaticano 1998.

⁸¹⁹ F. Mastrofini, *Ratzinger per non credenti*, cit., p. 10. Ragione e fede sono "due fonti di conoscenza, non identiche né concorrenti: l'una è l'esercizio della nostra intelligenza, l'altra è l'accoglienza della luce che viene dall'alto nel dono della rivelazione. Queste due fonti non si elidono, ma si incontrano, e questo incontro dell'esodo umano e dell'avvento è il pensiero della fede, che fa suo il bagaglio dell'interrogazione filosofica e lo feconda con la parola ascoltata della rivelazione. Il dialogo è dunque possibile tra filosofia e teologia, fra ragione e fede, nella misura in cui ciascuna è se stessa: una filosofia che pone interrogazioni radicali non esclude l'ascolto del possibile avvento dell'Altro; un pensiero della fede che riconosce il pronunciarsi del Nome divino nella storia della rivelazione lo ascolta ed integra le domande della filosofia nella comprensione del senso che gli viene donato. Il dialogo è dunque fondato lì dove gli interlocutori sono entrambi misurati da una verità che li trascende e in qualche misura li accoglie, mentre non è possibile li dove uno dei due ritiene di essere il depositario esclusivo della verità o addirittura si identifica con essa" (B. Forte e G. Giorello, *Dove fede e ragione si incontrano?*, Cinisello Balsamo (MI) 2006, p. 53).

vita pubblica. [...] Come ogni ideologia largamente diffusa, il relativismo non si astiene certamente dall'esercitare una profonda influenza sulla vita dello Stato. [...] Fornisce, attraverso il vuoto che crea la sua assenza di contenuti, un terreno fertile non solo per una concezione cinica delle relazioni sociali e politiche ma anche per quella ricomparsa degli integralismi e dei radicalismi di ogni sorta a cui si assiste al giorno d'oggi. Alimenta lo smarrimento intellettuale. Legittima ogni confusione: tra morale e politica, tra morale e diritto, tra diritto e politica, tra scienza e religione, tra fede e ragione, tra emozione e riflessione, tra privato e pubblico. E vado oltre. Autorizza la sostituzione dello scontro alla discussione. Conduce a una visione della democrazia come un sistema di organizzazione politica basato, in fin dei conti, anzitutto sul principio della ragione del più forte. Riduce il ruolo del politico a quello di un 'amministratore' desideroso soprattutto di evitare conflitti sociali, conflitti di classe o conflitti prodotti dalla giustapposizione di 'identità culturali', e che si attribuisce come compito principale quello di immaginare i 'compromessi' che abbiano le migliori possibilità di essere accettati. [...] Ha tutte le caratteristiche di un'ideologia. Infatti, come tutte le ideologie, estende, la propria influenza a tutte le dimensioni del pensiero e dell'azione, manifesta una profonda rottura con il senso comune ed è scientificamente inaccettabile, nella misura in cui esso si basa su una concezione eccessivamente irrazionale dell'essere umano e anche nella misura in cui le sue tesi sono fondate su un insieme di errori logici che si possono facilmente mettere in evidenza. [...] Il relativista trae la conclusione che le nozioni di oggettività e di verità sono degli inganni, anche ove si tratti di teorie scientifiche. [...] Il relativista ignora tali ovvietà e proclama che non c'è verità né oggettività, anche se si tratta di scienze della natura"⁸²⁰. Il relativista "invita a servirsi della ragione, della propria libertà ed aprire alla libertà altrui, lottando anche per la libertà degli assolutisti"⁸²¹. Il relativismo religioso "priva la fede della sua solidità per trasformarla unicamente in una espressione psicologica"⁸²². Secondo Zagrebelsky "il relativismo è malattia terminale della nostra società"⁸²³.

⁸²⁰ R. Boudon, *Elogio del senso comune. Rinnovare la democrazia nell'era del relativismo*, Soveria Mannelli (Cz) 2008, pp. 3-4, 43. A. Tocqueville fu tra i primi a pensare che all'interno delle democrazie ci fossero forme di relativismo in merito alle diffusioni di opinioni che influenzano la moltitudine di soggetti, creando confusione.

⁸²¹ G. Giorello, *La fede del non credente*, in AA.VV., *Il Dio nascosto. Tempo e spazi per interrogarsi*, cit., p. 58.

⁸²² V. Paglia, *Essere cattolici*, Milano 2005, p. 192.

⁸²³ G. Zagrebelsky, *Lo Stato e la Chiesa*, cit., p. 53

Bisogna risolvere la crisi del moderno liberalismo perché alimenta quel ‘relativismo’, principale fattore della crisi europea. Il liberalismo, con l’adozione delle cosiddette ‘libertà di disporre’, ha permesso al potere politico di allocare le risorse necessarie per realizzare l’uguaglianza economica ma che crea un pluralismo di valori generando conflitti. La civiltà europea per è per Pera “oggi afflitta da una crisi di identità, di rifiuto della propria tradizione, di depressione morale e spirituale”⁸²⁴. Ciò ha determinato il fenomeno del relativismo, che è “l’idea che le tradizioni, le culture, le civiltà, sono sistemi autonomi e chiusi, ciascuna con propri criteri di valore e con proprie procedure di validazione; è l’idea correlata che questi sistemi chiusi possono essere incompatibili e non sono confrontabili, cioè non può esistere una scala comune lungo la quale collocarli tutti e giudicarli in termini di maggiore o minore bontà, giustizia, desiderabilità, eccetera; alla fine è l’idea che questi sistemi hanno tutti la stessa dignità etica e perciò sono tutti uguali”⁸²⁵ con la perdita della nostra identità: “se la società deve essere completamente secolarizzata, e i valori religiosi ed etici devono essere confinati nella sola sfera privata dei cittadini, allora difficilmente possa nascere un’identità comune unica e un senso collettivo condiviso”⁸²⁶. Per Pera solo il multiculturalismo plasma gli individui e fornisce ad essi la propria identità: “Se un individuo fosse sottratto alla comunità cui appartiene esso sarebbe privo di riferimenti, diventerebbe anonimo, senza radici. Le comunità perciò devono essere protette. Esse hanno diritti collettivi sopra i diritti degli individui”⁸²⁷.

L’idea del relativismo è che non esistono “buone ragioni per giudicare culture o civiltà”⁸²⁸. Alla base di esso vi è una conseguenza particolare “l’insieme dei valori, come le culture e le civiltà, non possono essere giudicati l’uno a fronte dell’altro”⁸²⁹. Alla base della democrazia non vi può essere che valori riferiti alla persona, alla sua libertà, uguaglianza e dignità. Una base talmente solida che se venisse meno scomparirebbe la stessa democrazia.

Non è possibile una democrazia senza valori: la conseguenza è il totalitarismo. Relativista convinto e coerente è chi sostiene che la legge positiva

⁸²⁴ M. Pera, *La crisi dell’Europa illustrata con la crisi del liberalismo*, in *Lezioni americane*, Yale University 19 settembre 2005, Roma 2005, p. 4.

⁸²⁵ M. Pera, *Liberale, cannibale, cristiano*, in *Lezioni americane*, Georgetown University 22 settembre 2005, Roma 2005, p. 20.

⁸²⁶ M. Pera, *La crisi dell’Europa illustrata con la crisi del liberalismo*, in *Lezioni americane*, Yale University 19 settembre 2005, cit., p. 8.

⁸²⁷ *Ivi*, p. 9.

⁸²⁸ M. Pera - J. Ratzinger, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, cit., p. 14.

⁸²⁹ *Ibidem*.

possa avere qualsiasi contenuto. Tuttavia “Il messaggio cristiano contribuisce validamente al buon andamento dello spirito pubblico. Lungo la storia la Chiesa ha promosso in vario modo lo spirito sociale, e ciò ha costituito un beneficio per la società politica e ultimamente per la democrazia”⁸³⁰. Obiettivo della Chiesa è tenere lontano dalle democrazie i fondamenti del relativismo: “Se Tocqueville individuava il problema della sua epoca nella riconciliazione fra spirito di libertà e spirito di religione, i tempi nuovi in cui siamo entrati consigliano una nuova forma di riconciliazione, quello tra senso della verità e democrazia. Il cristianesimo può fare molto per questo esito, e lo può fare perché esso quale religione trascendente non è né democratico, né antidemocratico, ma extrademocratico”⁸³¹.

Se i diritti sono aperti alla trascendenza “il cristianesimo è utile e forse indispensabile a una valida democrazia”⁸³². Giacomo Leopardi, nello *Zibaldone*, parla di sistema relativistico che non è contro l’assoluto ma vuole che ogni assoluto venga allo scoperto e liberamente si contrasti con altre forme di assoluto⁸³³. Si possono distinguere diversi aspetti del relativismo: conoscitivo, che non consente alla scienza di raggiungere la realtà; morale, che porta alla scienza a compiere imprecisioni in tema di ragionamenti; culturale, che permette l’eguaglianza di tutte le culture⁸³⁴. Il relativismo, in concomitanza con il multiculturalismo, determina uno scontro di civiltà: la mancanza di valori, insieme alla mancata riconoscenza di essi, determina la deriva di ogni democrazia.

Eco osserva che il relativismo è una “malattia storica della cultura contemporanea, che nega ogni idea di verità. Ma che cosa intendono per relativismo gli antirelativisti? Alcune enciclopedie filosofiche ci dicono che c’è un relativismo conoscitivo, per cui gli oggetti possono essere conosciuti solo sotto

⁸³⁰ V. Possenti, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, cit., p. 99. Oltre al senso sociale, il cristianesimo deve conferire alla vita civile “il senso della verità e il vigore morale” (*Ibidem*).

⁸³¹ *Ivi*, pp. 99-100.

⁸³² *Ivi*, p. 100. Il cristianesimo può fare molto “promovendo un sentimento della vita ancorato all’antropologia cristiana, capace di porre la democrazia dei valori sopra quella del solo consenso, a cui invece guardano settori della cultura postmoderna. In essi il consenso tende a diventare l’unica fonte della legittimità di una decisione: quando su un problema si raggiunge un consenso, qualunque sia il suo contenuto, allora si ritiene possibile tradurre l’accordo in legge” (*Ibidem*).

⁸³³ G. Leopardi, *Zibaldone*, a cura di R. Damiani, Milano 1997, *passim*.

⁸³⁴ Cfr. T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1999; M. Weber, *La scienza come professione*, Torino 2001; P. Feyerabend, *Contro il metodo*, Milano 2002; M. Montaigne, *Saggi*, Milano 2002.

condizioni determinate dalle facoltà umane. Ma in questo senso sarebbe stato relativista anche Kant, il quale non negava affatto che si potessero enunciare leggi di valore universale e inoltre, sia pure su basi morali, credeva in Dio. In un'altra enciclopedia filosofica trovo invece che per relativismo si intende "ogni concezione che non ammette principi assoluti nel campo del conoscere e dell'agire". Ma è diverso negare principi assoluti nel campo del conoscere o nel campo dell'agire. [...] Il relativismo come dottrina filosofica di tal nome nasce col positivismo ottocentesco, dove si sostiene l'inconoscibilità dell'Assoluto, al massimo inteso come limite mobile di una ricerca scientifica continua. Ma nessun positivista ha mai sostenuto che non siano raggiungibili verità scientifiche oggettivamente testabili e valide per tutti. [...] Le enciclopedie registrano, accanto al relativismo conoscitivo, il relativismo culturale. Che diverse culture abbiamo non solo lingue o mitologie diverse ma diverse concezioni morali (tutte ragionevoli nel loro ambito) hanno cominciato a capirlo prima Montaigne e poi Locke, quando l'Europa è venuta più criticamente in contatto con altre culture. Che un primitivo della Nuova Guinea consideri ancora oggi legittimo e raccomandabile il cannibalismo e un inglese no, mi pare osservazione inoppugnabile, come è inoppugnabile che in certi paesi si riservi alle adultere un tipo di riprovazione diverso dal nostro"⁸³⁵. Giorello definisce il relativismo come "il lasciarsi portare qua e là da ogni vento di dottrina"⁸³⁶. Per Possenti "il relativismo, che vorrebbe fondare la vita sociale su una pluralità anche contraddittoria di codici di comportamento etico, e perciò su una base minimale di valori condivisi, non appare un buon affare per la società. Senza il collegamento a verità ferme gli stessi diritti dell'uomo perdono vigore, divenendo 'editti di tolleranza revocabili'"⁸³⁷.

Dinanzi ad una ragione assoluta che crea una laicità altrettanto assoluta, si dà vita alla 'dittatura del relativismo', proclamando in modo dogmatico il relativismo come l'ultimo dogma rimasto dopo la verità: "Avere una fede chiara, secondo il credo della chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo.[...] Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla di definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie,

⁸³⁵ U. Eco, *Ratzinger e le verità relative*, in <<la Repubblica>>, 11 luglio 2007, p. 42. Si Cfr. S. Vitiello, *Oltre il relativismo di Umberto Eco*, in <<Archivio Teologico Torinese>>, Anno 14, 2008/1, pp. 188-192.

⁸³⁶ G. Giorello, *Di nessuna Chiesa. La libertà del laico*, Milano 2005, p. 12.

⁸³⁷ V. Possenti, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, cit., p. 96.

poiché l'uomo non ammette più alcuna istanza morale al di fuori dei suoi calcoli"⁸³⁸.

Il relativismo ha portato alla dittatura perché è stato incapace di fronteggiare i nuovi problemi che l'umanità deve affrontare: "ha rotto ogni legame con la legge naturale e il suo fondamento trascendente"⁸³⁹. Per altri il relativismo "non esercita alcuna "dittatura", semmai difende da qualsiasi pretesa assolutistica"⁸⁴⁰. Jervis sostiene che "il relativismo, proprio perché non crede nelle verifiche, suggerisce la primarietà di opinioni, convinzioni. [...] Il relativismo finisce con l'essere una porta di accesso al dogmatismo religioso"⁸⁴¹. Relativismo e dogmatismo disprezzano entrambe la realtà. Panichi afferma che "il relativismo in ambito morale è una forma di nichilismo pratico: se è vero che la relativizzazione del concetto di "barbarie" e "civiltà" è epistemologicamente positiva e feconda, e si attesta come una delle mosse decisive per la legittimazione e la salvaguardia del pluralismo, il relativismo conseguente in morale porta alla negazione di quel che sostiene. Il relativismo diviene dogmatismo conseguente: sua ultima figura"⁸⁴². Conseguenza di tutto ciò è l'intolleranza.

La 'dittatura del relativismo' porta al 'nichilismo della tecnica': "Adesso vale il principio che la capacità dell'uomo sia la misura del suo agire. Ciò che si sa fare si può anche fare. Ma l'uomo sa fare tanto, e sa fare sempre di più; e se questo saper fare non trova la sua misura in una norma morale, diventa potere di distruzione. L'uomo sa clonare uomini, e perciò lo fa. L'uomo sa usare uomini come magazzino di organi per altri uomini, e perciò lo fa. L'uomo sa costruire bombe atomiche, e perciò le fa, essendo, in linea di principio, anche disposto ad usarle. Anche il terrorismo, alla fine, si basa su questa modalità di auto-autorizzazione dell'uomo"⁸⁴³. Barcellona parla un nichilismo che attiene all'essere e suggerisce il realismo⁸⁴⁴, prendendo atto della secolarizzazione e della

⁸³⁸ J. Ratzinger, *Omelia alla Messa 'Pro Eligendo Romano Pontefice'*, 18 aprile 2005, in <<L'Osservatore Romano>> del 19 aprile 2005.

⁸³⁹ G. Filoramo, *La Chiesa e le sfide della modernità*, Roma-Bari 2007, p. 66.

⁸⁴⁰ B. Forte e G. Giorello, *Dove fede e ragione si incontrano?*, cit., p. 53.

⁸⁴¹ F. Romeo, Intervista a G. Jervis, *Contro il Relativismo*, in <<i>-lex Scienze Giuridiche, Scienze Cognitive e Intelligenza artificiale>>, Vol. I, n. 3, Maggio 2005, p. 288, <http://www.i-lex.it>.

⁸⁴² N. Panichi, *Il pluralismo come religione del nuovo umanesimo: Montaigne*, in *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, cit., p. 36.

⁸⁴³ J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, cit., pp. 50-51. Cfr. E. Scalfari, *La fede dei laici contro i nichilisti*, in <<la Repubblica>>, 2 gennaio 2005, p. 1. Cfr. G. Baget Bozzo, *Questo papa supera il nichilismo con la forza del paradosso cristiano*, in <<l'Occidente>>, 16 aprile 2006.

⁸⁴⁴ Cfr. M. Barcellona, *Critica del nichilismo giuridico*, Torino 2006, p. 287.

differenziazione della società moderna. Il diritto è un prodotto al volere dei membri della società differenziata: il diritto moderno non dice agli uomini cosa debbono fare ma prescrive il modo in cui soltanto possono fare ciò che credono⁸⁴⁵. Severino si esprime in termini di “etica della tecnica”⁸⁴⁶. Secondo Possenti “sostenere che la cultura occidentale è insidiata dal nichilismo, significa che essa si fa portatrice di una nuova saggezza secondo cui l’universo non ha senso e, se vi è Dio, egli resta del tutto inconoscibile. [...] In prospettiva teologica il senso del nichilismo è la chiusura dell’uomo nel finito, senza desideri infiniti; è il togliimento del desiderio umano di felicità infinita, di conoscere Dio e di poterlo ‘raggiungere’”⁸⁴⁷. Pur considerando il cristianesimo come “il migliore esempio che abbia realmente conosciuto”⁸⁴⁸, molte sono le osservazioni negative su di esso. Partendo dai sacerdoti, parassiti, calunniatori ed ipocriti, la Chiesa è “il nemico mortale di tutto ciò che è nobile sulla terra; essa rappresenta ai suoi occhi il codice di valori degli schiavi, lotta contro ogni grandezza dell’uomo, è l’organizzazione dei malati ed esercita un’opera di malvagia falsificazione”⁸⁴⁹. La critica al cristianesimo parte proprio dagli impulsi cristiani in virtù della perdita degli stessi contenuti: tutto conduce al nichilismo, ma Nietzsche vuole reagire al nichilismo stesso⁸⁵⁰. Secondo Venturelli, in fondo “l’illuminismo professato da Nietzsche non è dunque antagonista al cristianesimo”⁸⁵¹. Il cristianesimo, determinando la morte di Dio, ha distrutto ogni verità e certezza su cui la vita dell’uomo si è basata. Il pensiero di Nietzsche porta a questo punto alla negazione di ogni verità e morale: ‘nulla è vero, tutto è permesso’, mettendoci in guardia che il cristianesimo è la nostra provenienza e il nostro destino ma per superarlo bisogna farsi carico di ciò che resta: è sbagliato però opporsi ad esso e sostenere una sola verità, quello della scienza. In tanti modi si può colmare l’assenza del cristianesimo: l’eterno ritorno o la potenza del superuomo. Il tutto e il contrario di tutto.

⁸⁴⁵ Cfr. *Ivi*, p. 293.

⁸⁴⁶ E. Severino, *Della tecnica*, in *La saggezza del vivere. Tracce di etica*, a cura di A. Sinigaglia, Reggio Emilia 2003, p. 113.

⁸⁴⁷ V. Possenti, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, cit., p. 155.

⁸⁴⁸ Nietzsche, *Lettera a Gast*, 21.07.1881.

⁸⁴⁹ K. Jaspers, *Nietzsche e il Cristianesimo*, München 1952, trad. it. a cura di G. Dolei, Milano 2008, pp. 43-44.

⁸⁵⁰ Cfr. *Ivi* pp. 50-51.

⁸⁵¹ *Nietzsche Illuminismo Modernità*, a cura di C. Gentili, V. Gerhardt e A. Venturelli, Firenze 2003, p. 22.

Secondo Mucci “Nichilismo e relativismo con le loro ascendenze illuministiche sono assunti come paradigma della nostra epoca caratterizzata dal pensare e dall'agire come se Dio non esistesse, dall'esaltazione dell'autonomia individuale disciolta dal vincolo fondante della verità, dall'autosufficienza della volontà morale”⁸⁵².

Scopo dello Stato è perseguire la giustizia che attraverso la fede rende la ragione più pura. La morale cristiana è la causa di tutti i mali sociali poiché il vero Cristo è oggi l'Anticristo. Ecco il superuomo: l'uomo libero totalmente e unico giudice della propria esistenza⁸⁵³. Benedetto XVI è di altro avviso: “Il Dio veramente divino è dunque quel Dio che si è mostrato come *Logos* e come *Logos* ha agito e agisce, pieno di amore per noi, e che ci chiede di essere ricambiato”⁸⁵⁴. Lo stesso cristianesimo è storia di amore “solo l'amore di Dio con l'uomo rende possibile l'amore del prossimo, quello verso una persona che neanche conosco”⁸⁵⁵.

Ciò dimostra come la laicità si stacca definitivamente dalla trascendenza.

La vera laicità è quella che ammette, tollera e promuove la trascendenza; “quella che non chiede ai credenti di svestirsi della propria fede quando partecipano al dibattito pubblico per assumere le sole vesti della ragione; e quella che riconosce a tutte le comunità religiose la libertà di parola”⁸⁵⁶. Insomma la laicità “deve riconoscere alla comunità religiosa il diritto di essere soggetto di cultura sociale e politica”⁸⁵⁷. Dichiara Sartori che “La tolleranza non presuppone il relativismo. Certo, se siamo relativisti siamo aperti a una molteplicità di punti di vista. ma la tolleranza è tolleranza proprio perché non presuppone una visione relativista”⁸⁵⁸.

La laicità non può assolutamente escludere la trascendenza poiché essa deve ragionare ‘come se Dio fosse’. Riaprendosi alla trascendenza supera i caratteri della ‘dittatura del relativismo’: non può poi fare neanche a meno del cristianesimo poiché l'Occidente e la sua storia è circoscritta nel ‘credo cristiano’.

⁸⁵² G. D. Mucci, *I cattolici nella temperie del relativismo*, Milano 2005, p. 11.

⁸⁵³ *Ivi*, p. 54.

⁸⁵⁴ *Ivi*, p. 51.

⁸⁵⁵ *Ibidem*.

⁸⁵⁶ G. Crepaldi, *Laicità e verità. Cosa ci sta insegnando Benedetto XVI*, cit., p. 17.

⁸⁵⁷ *Ibidem*.

⁸⁵⁸ G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, in *Variazioni sul tema della laicità. Dialogando a proposito di alcuni principi del Concilio Vaticano II e della libertà religiosa. Un dibattito storico-culturale ancora aperto*, cit., p. 151.

In una cultura dominata dalla ‘dittatura del relativismo’ non è possibile l’uso della ragione pubblica “in quanto impedisce l’uso pubblico della ragione”⁸⁵⁹ Kant nella *Risposta alla domanda: cos’è l’Illuminismo?* attribuisce alla ragione il ruolo di strumento di comunicazione della realtà anche in senso critico, nel senso che di indicare tutte le proposte necessarie per riformare anche la religione, con la pretesa di essere il banco di prova della fede. Ecco che con la laicità non può non manifestarsi anche e, soprattutto, la fede⁸⁶⁰.

Nel 2004, in un convegno a Monaco di Baviera, l’allora Cardinale Ratzinger, in un dibattito con il filosofo Jürgen Habermas, attribuì alla ragione il ruolo di controllore nel senso che “ci sono patologie della religione, che sono assai pericolose e che rendono necessario considerare la luce divina della ragione come un organo di controllo, esistono patologie anche della ragione che non è meno pericolosa, perciò anche alla ragione devono essere rammentati i suoi limiti ed essa deve imparare la capacità di ascolto nei confronti delle grandi tradizioni religiose dell’umanità”⁸⁶¹. La tesi del Santo Padre è rappresentata dal fatto che il cristianesimo non si può eliminare dinanzi alla storia e che non chiede alla ragione di sottrarsi al suo ruolo pubblico. Lo stesso cristianesimo non può riconoscere filosofie che escludono la verità, che escludono il ruolo di Dio.

Apprendo al dialogo con i laici Benedetto XVI ritiene che “la Chiesa deve accettare di perdere la propria influenza politica ma divenire un punto di riferimento e un ancoraggio stabile della Nazione”⁸⁶². L’associarsi tra relativismo e laicità ha portato all’estreme conseguenze una visione dell’uomo come mero prodotto della natura: ecco quindi la sua sfida alla secolarizzazione e al nichilismo⁸⁶³. L’idea di Papa Benedetto XVI è quello di allargare la ragione agendo secondo Dio superando “quella cultura relativistica che rovinosamente conduce ad un nichilismo apparentemente gaio”⁸⁶⁴. Infatti “mentre lo scientismo

⁸⁵⁹ *Ivi*, p. 27.

⁸⁶⁰ Cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos’è l’Illuminismo?*, in *Scritti politici di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, trad. di G. Solari e G. Vidari, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Torino 1995, p. 144.

⁸⁶¹ J. Ratzinger, *Ragione e fede. Scambio reciproco per un’etica comune*, in J. Habermas-J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Padova 2005, p. 79. Habermas pur considerando le opinioni fonti di verità, ritiene che esse lo diventano solo in base ad una ampia e trasparente discussione (Cfr. J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo*, Bologna 1997, *passim*).

⁸⁶² G. Quagliariello, *Presentazione*, in *Alla ricerca di una sana laicità. Libertà e centralità dell’uomo*, cit., p. 27.

⁸⁶³ Cfr. R. Iannuzzi, *L’apologetica drammatica del Papato*, in *Alla ricerca di una sana laicità. Libertà e centralità dell’uomo*, cit., p. 48.

⁸⁶⁴ S. Vitiello, *Dal dialogo delle idee al dialogo tra uomini*, in *Alla ricerca di una sana laicità. Libertà e centralità dell’uomo*, cit., p. 91.

meccanicistico ed il relativismo sia filosofico sia etico, condannano l'uomo alla solitudine psicologica ed esistenziale, una 'ragione allargata', capace di accogliere il Mistero che salva, libera l'uomo da tale solitudine, ponendolo in dialogo autentico, ragionevole ed umanissimo con gli altri uomini, con se stesso e con Dio"⁸⁶⁵. Benedetto XVI, nell'Angelus del 4 dicembre 2005, ribadendo la necessità della libertà religiosa, riconosce il predominio del relativismo ed esorta i cristiani a lottare per il prevalere della fede cristiana⁸⁶⁶. La proposta finale del Pontefice è tesa a "liberare l'uomo dalla propria solitudine attraverso l'annuncio della salvezza che, esistenzialmente, diviene più convincente di ogni solitario relativismo nichilista. [...] Solo il rapporto con l'altro, incontrato sul terreno della comune umanità, della ragione condivisa, del *logos*, delle domande fondamentali, può vincere l'isolamento dell'io, non perché esperienzialmente esso possa essere dissolto o definitivamente superato, ma perché, nella dinamica della salvezza, solo nell'incontro con un 'tu', l'io può superare la vertigine dell'isolamento che è, e vive, per condizione. Il relativismo non permette, proprio per la struttura della sua concezione, la relazione interumana, quindi esso fa dell'individuo una monade, limitandosi all'accentuazione di quegli elementi naturali che, di fatto, divengono costrittivi e, in definitiva, mortali. [...] 'Allargare la ragione' è dunque l'unico vero antidoto al relativismo imperante, alla distrazione dell'io da se stesso e, perfino, alle tensioni talora apparentemente insanabili del nostro tempo: se il confronto delle idee (e delle ideologie) porta inevitabilmente allo scontro, il dialogo tra uomini che hanno delle idee, ma che sono innanzitutto uomini e dunque condividono l'umano, la ragione, il *logos*, la relazione è l'unica reale possibilità di vincere l'isolamento e di dare anche al Cristianesimo una possibilità di pubblico riconoscimento esistenzialmente significativo"⁸⁶⁷.

Secondo Caffarra "la grande sfida che il magistero di Benedetto XVI sta lanciando, ricostruire il patto di amicizia fra la fede e la ragione, costituisce il nodo cruciale dell'evangelizzazione di oggi"⁸⁶⁸, vista che grazie al diffondersi del

⁸⁶⁵ *Ivi*, pp. 91-92.

⁸⁶⁶ Cfr. Benedetto XVI, <<*Sia garantita la libertà religiosa ancora oggi negata*>>, Angelus del 04 dicembre 2005, <http://www.vatican.va/>.

⁸⁶⁷ *Ivi*, p. 92.

⁸⁶⁸ C. Caffarra, *Humanae Vitae quarant'anni dopo: abbozzo di una riflessione*, in <<Famiglia et Vita>>, Anno XIII, n. 1/2008, p. 66.

relativismo da un lato e della crisi del liberalismo dall'altro, la democrazia è in totale crisi⁸⁶⁹.

3.9 DA RATISBONA A ROMA: FEDE E RAGIONE AL SERVIZIO DELLA DIGNITÀ UMANA

Il Discorso di Ratisbona⁸⁷⁰ pone l'accento sul fatto che la Chiesa si deve riappropriare sia della fede che della ragione. Solo ammettendo uguale valore alla

⁸⁶⁹ Cfr. M. Pera, *Relativismo, liberalismo e crisi della famiglia*, in <<Famiglia et Vita>>, Anno XIII, n. 1/2008, pp. 35-44.

⁸⁷⁰ "Poiché allora gli interrogativi propriamente umani, cioè quelli del "da dove" e del "verso dove", gli interrogativi della religione e dell'ethos, non possono trovare posto nello spazio della comune ragione descritta dalla "scienza" intesa in questo modo e devono essere spostati nell'ambito del soggettivo. Il soggetto decide, in base alle sue esperienze, che cosa gli appare religiosamente sostenibile, e la "coscienza" soggettiva diventa in definitiva l'unica istanza etica. In questo modo, però, l'ethos e la religione perdono la loro forza di creare una comunità e scadono nell'ambito della discrezionalità personale. [...] Questo tentativo, fatto solo a grandi linee, di critica della ragione moderna dal suo interno, non include assolutamente l'opinione che ora si debba ritornare indietro, a prima dell'illuminismo, rigettando le convinzioni dell'età moderna. Quello che nello sviluppo moderno dello spirito è valido viene riconosciuto senza riserve: tutti siamo grati per le grandiose possibilità che esso ha aperto all'uomo e per i progressi nel campo umano che ci sono stati donati. L'ethos della scientificità, del resto, è [...] volontà di obbedienza alla verità e quindi espressione di un atteggiamento che fa parte delle decisioni essenziali dello spirito cristiano. Non ritiro, non critica negativa è dunque l'intenzione; si tratta invece di un allargamento del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa. Perché con tutta la gioia di fronte alle possibilità dell'uomo, vediamo anche le minacce che emergono da queste possibilità e dobbiamo chiederci come possiamo dominarle. Ci riusciamo solo se ragione e fede si ritrovano unite in un modo nuovo; se superiamo la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è

fede cristiana, ai suoi fondamenti, alle sue ricerche, alla sua Verità, alla sua razionalità è possibile un'alleanza tra religione e ragione. La Chiesa difende la ragione umana, le sue capacità e le sue modalità di espressione⁸⁷¹. Il problema che emerge nei dibattiti moderni è il problema della distinzione tra il 'Dio della fede' e il 'Dio dei filosofi'. Secondo Ratzinger "La fede cristiana si rapporta alla conoscenza filosofica di Dio più o meno come si rapporta la visione escatologica di Dio alla fede"⁸⁷². La teologia "deve conservare il primato della verità"⁸⁷³ e la ragione senza la fede "non guarisce, ma la fede senza la ragione diviene non umana"⁸⁷⁴. Nell'enciclica *Fides et ratio* Giovanni Paolo II richiama l'attenzione sul primato della verità stessa, che non separa fede e ragione, ma, al contrario, le rafforza: "La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore

verificabile nell'esperimento, e dischiudiamo ad essa nuovamente tutta la sua ampiezza. In questo senso la teologia, non soltanto come disciplina storica e umano-scientifica, ma come teologia vera e propria, cioè come interrogativo sulla ragione della fede, deve avere il suo posto nell'università e nel vasto dialogo delle scienze. Solo così diventiamo anche capaci di un vero dialogo delle culture e delle religioni – un dialogo di cui abbiamo un così urgente bisogno. Nel mondo occidentale domina largamente l'opinione, che soltanto la ragione positivista e le forme di filosofia da essa derivanti siano universali. Ma le culture profondamente religiose del mondo vedono proprio in questa esclusione del divino dall'universalità della ragione un attacco alle loro convinzioni più intime. Una ragione, che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sottoculture, è incapace di inserirsi nel dialogo delle culture. E tuttavia, la moderna ragione propria delle scienze naturali, con l'intrinseco suo elemento platonico, porta in sé, come ho cercato di dimostrare, un interrogativo che la trascende insieme con le sue possibilità metodiche. Essa stessa deve semplicemente accettare la struttura razionale della materia e la corrispondenza tra il nostro spirito e le strutture razionali operanti nella natura come un dato di fatto, sul quale si basa il suo percorso metodico. Ma la domanda sul perché di questo dato di fatto esiste e deve essere affidata dalle scienze naturali ad altri livelli e modi del pensare – alla filosofia e alla teologia. Per la filosofia e, in modo diverso, per la teologia, l'ascoltare le grandi esperienze e convinzioni delle tradizioni religiose dell'umanità, specialmente quella della fede cristiana, costituisce una fonte di conoscenza; rifiutarsi ad essa significherebbe una riduzione inaccettabile del nostro ascoltare e rispondere" (Benedetto XVI, *Discorso all'Incontro con rappresentanti della scienza all'Università di Regensburg, Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, 12.09.2006, <http://www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com>).

⁸⁷¹ Cfr. R. Vivarelli, *In merito a due recenti Discorsi di Benedetto XVI*, in *Alla ricerca di una sana laicità. Libertà e centralità dell'uomo*, cit., pp. 118-120. "Non c'è progresso senza etica, non c'è etica autentica senza Dio e il vero Dio ha il volto di Gesù Cristo. L'uomo ha bisogno di Dio altrimenti resta privo di speranza" (*Lettera Enciclica SPE SALVI del Sommo Pontefice Benedetto XVI ai Vescovi, ai Presbiteri alle Persone Consacrate e ai Fedeli Laici sulla speranza cristiana*, 30 novembre 2007, <http://www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com>). È questa l'essenza principale dell'Enciclica 'Spe Salvi' di Benedetto XVI: una decisa presa di posizione contro la ragione, unica guida dell'agire umano. Cfr. Benedetto XVI, *Fede e Ragione marciano insieme verso la Verità, Omelia*, New York 20 aprile 2008, in <<l'Occidente>> 21 aprile 2008.

⁸⁷² J. Ratzinger, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della teologia naturalis*, Venezia 2007, pp. 22-23.

⁸⁷³ J. Ratzinger, *Elementi di teologia fondamentali. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia 1986, p. 332.

⁸⁷⁴ J. Ratzinger, *Fede – verità – tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, cit., p. 10. Si Cfr. G. Israel, *Scienza e religione*, in <<l'Occidente>>, 14 dicembre 2006. Cfr. P. Coda, *Il significato e il percorso del Forum alla luce della lectio magistralis di Benedetto XVI a Regensburg*, in <<PATH>>, 2008/1, vol. 7, pp. 9-23.

dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere lui, perché conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso”⁸⁷⁵. Tuttavia per alcuni non fa altro, nel rapporto tra scienza e fede, “che ripetere la supremazia dell'una sull'altra, ricantando l'ossessivo ritornello di una verità posseduta a priori dalla Chiesa”⁸⁷⁶. La stessa scienza e la tecnologia, per Israel, “deve diventare un asse portante della formazione e quindi dell'istruzione e della scuola”⁸⁷⁷.

Ponendo una continuità con il pontificato di Giovanni Paolo II, Benedetto XVI a Verona⁸⁷⁸ ha posto la Chiesa in una svolta epocale: quella culturale.

⁸⁷⁵ Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, in *Documenti ufficiali della Santa Sede 1998*, Bologna 2000, p. 899.

⁸⁷⁶ M. A. Manacorda e G. Franzoni, *Le ombre di Wojtyla*, Roma 1999, p. 55.

⁸⁷⁷ G. Israel, *Chi sono i nemici della scienza? Riflessioni su un disastro educativo e culturale e documenti di malascienza*, Torino 2008, p. 81. Cfr. G. Israel, *Il rapporto tra scienza e religione*, in *Religione, Scienza e la prova della ragione*, a cura di G. Quagliariello, Siena 2008, pp. 45-53.

⁸⁷⁸ “L'Italia di oggi si presenta a noi come un terreno profondamente bisognoso e al contempo molto favorevole per una tale testimonianza. Profondamente bisognoso, perché partecipa di quella cultura che predomina in Occidente e che vorrebbe porsi come universale e autosufficiente, generando un nuovo costume di vita. Ne deriva una nuova ondata di illuminismo e di laicismo, per la quale sarebbe razionalmente valido soltanto ciò che è sperimentabile e calcolabile, mentre sul piano della prassi la libertà individuale viene eretta a valore fondamentale al quale tutti gli altri dovrebbero sottostare. Così Dio rimane escluso dalla cultura e dalla vita pubblica, e la fede in Lui diventa più difficile, anche perché viviamo in un mondo che si presenta quasi sempre come opera nostra, nel quale, per così dire, Dio non compare più direttamente, sembra divenuto superfluo, anzi estraneo. In stretto rapporto con tutto questo, ha luogo una radicale riduzione dell'uomo, considerato un semplice prodotto della natura, come tale non realmente libero e di per sé suscettibile di essere trattato come ogni altro animale. Si ha così un autentico capovolgimento del punto di partenza di questa cultura, che era una rivendicazione della centralità dell'uomo e della sua libertà. Nella medesima linea, l'etica viene ricondotta entro i confini del relativismo e dell'utilitarismo, con l'esclusione di ogni principio morale che sia valido e vincolante per se stesso. Non è difficile vedere come questo tipo di cultura rappresenti un taglio radicale e profondo non solo con il cristianesimo ma più in generale con le tradizioni religiose e morali dell'umanità: non sia quindi in grado di instaurare un vero dialogo con le altre culture, nelle quali la dimensione religiosa è fortemente presente, oltre a non poter rispondere alle domande fondamentali sul senso e sulla direzione della nostra vita. Perciò questa cultura è contrassegnata da una profonda carenza, ma anche da un grande e inutilmente nascosto bisogno di speranza. [...] Come ho scritto nell'Enciclica *Deus caritas est* (Cfr nn. 28-29), sui rapporti tra religione e politica Gesù Cristo ha portato una novità sostanziale, che ha aperto il cammino verso un mondo più umano e più libero, attraverso la distinzione e l'autonomia reciproca tra lo Stato e la Chiesa, tra ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio (Cfr Mt 22,21). La stessa libertà religiosa, che avvertiamo come un valore universale, particolarmente necessario nel mondo di oggi, ha qui la sua radice storica. La Chiesa, dunque, non è e non intende essere un agente politico. Nello stesso tempo ha un interesse profondo per il bene della comunità politica, la cui anima è la giustizia, e le offre a un duplice livello il suo contributo specifico. La fede cristiana, infatti, purifica la ragione e l'aiuta ad essere meglio se stessa: con la sua dottrina sociale pertanto, argomentata a partire da ciò che è conforme alla natura di ogni essere umano, la Chiesa contribuisce a far sì che ciò che è giusto possa essere efficacemente riconosciuto e poi anche realizzato. A tal fine sono chiaramente indispensabili le energie morali e spirituali che consentano di anteporre le esigenze della giustizia agli interessi personali, o di una categoria sociale, o anche di uno Stato: qui di nuovo c'è per la Chiesa uno spazio assai ampio, per radicare queste energie nelle coscienze, alimentarle e irrobustirle. Il compito immediato di agire in ambito politico per costruire un giusto ordine nella società non è dunque della Chiesa come tale, ma dei fedeli laici, che operano come cittadini sotto propria responsabilità: si tratta di un compito della più grande importanza, al quale i cristiani laici italiani

L'uomo non è mero prodotto della natura, non è privo di responsabilità e, soprattutto non è privo di sostanza. Come fece già a Monaco di Baviera, per il Sommo Pontefice, la Chiesa deve riscoprire la pienezza del messaggio evangelico, contrastare il relativismo e dialogare. L'ambizione di Benedetto XVI è la seguente: "attraverso la promozione di un concetto più ampio di ragione che rigetti la certezza per dare spazio, insieme, alla fede e al dubbio, far crollare ogni muro tra fede e scienza, per rintracciare la possibile unicità di un percorso. Egli le dà forma attribuendo un riconoscimento ufficiale alla cultura scientifico-tecnologica e, ancor più, rivendicando il contributo che la chiesa avrebbe fornito, sia dall'ellenismo e attraverso l'università medievale, alla nascita della scienza moderna. Non si tratta della ricerca di un'assoluzione assoluta e definitiva. La prova sta in quel riferimento a Galileo Galilei che compare nel discorso, di cui avrebbe per primo compreso e proposto la possibile unicità dei fondamenti di natura e scienza"⁸⁷⁹.

Il Santo Padre esprime preoccupazione per il popolo dei credenti, per la loro identità, tradizione, cultura e storia. La sua preoccupazione si estende all'uomo, alla sua dignità e sacralità dinanzi ad una scienza che rendono la figura dell'uomo inutile. Bisogna mettere Dio al primo posto per raggiungere la pienezza dell'umanità. Le sue cicatrice continuano ad espandersi: il 'relativismo', dà valore a tutto, creando i problemi attuali, come la droga, il degrado sessuale, la violenza, l'alcolismo, e tanto altro ancora; il 'secolarismo', che esclude la fede dalla vita sociale e politica. la religione deve ritornare nelle piazze, parlando alla gente al fine di una radicazione con essi⁸⁸⁰.

sono chiamati a dedicarsi con generosità e con coraggio, illuminati dalla fede e dal magistero della Chiesa e animati dalla carità di Cristo. Una speciale attenzione e uno straordinario impegno sono richiesti oggi da quelle grandi sfide nelle quali vaste porzioni della famiglia umana sono maggiormente in pericolo: le guerre e il terrorismo, la fame e la sete, alcune terribili epidemie. Ma occorre anche fronteggiare, con pari determinazione e chiarezza di intenti, il rischio di scelte politiche e legislative che contraddicano fondamentali valori e principi antropologici ed etici radicati nella natura dell'essere umano, in particolare riguardo alla tutela della vita umana in tutte le sue fasi, dal concepimento alla morte naturale, e alla promozione della famiglia fondata sul matrimonio, evitando di introdurre nell'ordinamento pubblico altre forme di unione che contribuirebbero a destabilizzarla, oscurando il suo carattere peculiare e il suo insostituibile ruolo sociale" (Benedetto XVI, *Discorso del Santo Padre all'incontro con i partecipanti al 4° Convegno Nazionale della Chiesa Italiana a Verona*, 19.10.2006, [http: www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com](http://www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com)).

⁸⁷⁹ G. Quagliariello, *Presentazione*, in *Alla ricerca di una sana laicità. Libertà e centralità dell'uomo*, cit., p. 31.

⁸⁸⁰ Secolarizzazione significa progressivo disincantamento del mondo (M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino 1973, p. 41). Berger la definisce come "quel processo tramite il quale settori della società e della cultura sono sottratti all'autorità delle istituzioni e dei simboli religiosi" (P. Berger, *La sacra volta*, Milano 1984, p. 119). Ancora indica una

La relazione di Verona indica una serie di presupposti cardini cui deve ruotare il cattolicesimo mondiale. Solo una società che concepisce dalla sua parte il cattolicesimo si potrà definire moderna. Presupposti che rappresentano il senso delle Sacre Scritture. Ma è fondamentale il richiamo ai compiti dei filosofi: interlocuzione onesta e rispettosa come base per il futuro umano.

Per l'inaugurazione dell'anno accademico, il Rettore dell'Università 'La Sapienza' di Roma⁸⁸¹ invita il Sommo Pontefice. Di lì inizia una lunga polemica

frammentazione del cosmo sacro, cioè una pluralizzazione dei riferimenti simbolici e una privatizzazione dell'esperienza religiosa (Ivi, p.147). Designa la contrazione dell'influenza sociale, culturale e politica delle istituzioni ecclesiastiche (A. Parisi, *Tra ripresa ecclesiastica ed eclissi della secolarizzazione*, in «Città e regione», n. 7, p. 33). Secondo Marramao la secolarizzazione è riduzione o espropriazione delle proprietà della Chiesa, destinati ad altre finalità, una vera e propria espulsione. (G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari 1994, p. 19). Pasquino la definisce "la fine del tradizionalismo e della superstizione e inizio di un processo che porta gli uomini ad agire in modo sperimentale e pragmatico, razionale e basato su conoscenze scientifiche, che possono essere sottoposte a verifica e abbandonate non appena si rivelino inadeguate" (G. Pasquino, *Secolarizzazione*, in *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio e N. Matteucci, Torino 1976, p. 904). Secondo dalla Torre la secolarizzazione è un fenomeno che si incarna nei principi di verità del credo cristiano, che nel corso dei secoli "perdono progressivamente la consapevolezza delle origini cristiane. La secolarizzazione è assunta così come un fenomeno non negativo ma positivo, un fenomeno propriamente cristiano, che segna la tensione dinamica tra il *già e non ancora*; un fenomeno che va dunque distinto dal secolarismo, il quale è invece espressione di una degenerazione che spiega il mondo da se stesso, senza Dio o addirittura contro Dio" (G. Dalla Torre, *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, Roma 2008, p. 19).

⁸⁸¹ "Il Papa è anzitutto Vescovo di Roma e come tale, in virtù della successione all'Apostolo Pietro, ha una responsabilità episcopale nei riguardi dell'intera Chiesa cattolica. La parola 'vescovo' – episkopos, che nel suo significato immediato rimanda a "sorvegliante", già nel Nuovo Testamento è stata fusa insieme con il concetto biblico di Pastore: egli è colui che, da un punto di osservazione sopraelevato, guarda all'insieme, prendendosi cura del giusto cammino e della coesione dell'insieme. In questo senso, tale designazione del compito orienta lo sguardo anzitutto verso l'interno della comunità credente. Il Vescovo – il Pastore – è l'uomo che si prende cura di questa comunità; colui che la conserva unita mantenendola sulla via verso Dio, indicata secondo la fede cristiana da Gesù – e non soltanto indicata: Egli stesso è per noi la via. Ma questa comunità della quale il Vescovo si prende cura – grande o piccola che sia – vive nel mondo; le sue condizioni, il suo cammino, il suo esempio e la sua parola influiscono inevitabilmente su tutto il resto della comunità umana nel suo insieme. Quanto più grande essa è, tanto più le sue buone condizioni o il suo eventuale degrado si ripercuoteranno sull'insieme dell'umanità. Vediamo oggi con molta chiarezza, come le condizioni delle religioni e come la situazione della Chiesa – le sue crisi e i suoi rinnovamenti – agiscono sull'insieme dell'umanità. Così il Papa, proprio come Pastore della sua comunità, è diventato sempre di più anche una voce della ragione etica dell'umanità. Qui, però, emerge subito l'obiezione, secondo cui il Papa, di fatto, non parlerebbe veramente in base alla ragione etica, ma trarrebbe i suoi giudizi dalla fede e per questo non potrebbe pretendere una loro validità per quanti non condividono questa fede. Dovremo ancora ritornare su questo argomento, perché si pone qui la questione assolutamente fondamentale: Che cosa è la ragione? Come può un'affermazione – soprattutto una norma morale – dimostrarsi "ragionevole"? A questo punto vorrei per il momento solo brevemente rilevare che John Rawls, pur negando a dottrine religiose comprensive il carattere della ragione "pubblica", vede tuttavia nella loro ragione "non pubblica" almeno una ragione che non potrebbe, nel nome di una razionalità secolaristicamente indurita, essere semplicemente disconosciuta a coloro che la sostengono. Egli vede un criterio di questa ragionevolezza fra l'altro nel fatto che simili dottrine derivano da una tradizione responsabile e motivata, in cui nel corso di lunghi tempi sono state sviluppate argomentazioni sufficientemente buone a sostegno della relativa dottrina. In questa affermazione mi sembra importante il riconoscimento che l'esperienza e la dimostrazione nel corso di generazioni, il fondo storico dell'umana sapienza, sono anche un segno della sua

tanto da far rinunciare lo stesso pontefice, e far leggere il suo Discorso dal prorettore.

Si può essere in dissenso con le posizioni della Chiesa su determinati argomenti ma sono convinto che la tradizione cattolica faccia parte dell'identità culturale dell'Italia. I valori della famiglia, la sacralità della persona, il valore del rispetto di tutti gli appartenenti la comunità, sono alla base dell'istituzione della società aperta. Una società aperta è quella che ascolta la *lectio magistralis* del Professore Ratzinger, che certamente avrebbe detto in un luogo laico che bisogna dialogare. Per queste ragioni è inaccettabile la posizione di chi ha impedito la lezione all'università: l'impedimento non ha leso il diritto alla parola, ma ha negato la nostra storia, la nostra identità culturale, sociale e politica e perché non anche religiosa. Infatti "Benedetto XVI va continuamente dicendo che la ragione e la fede hanno bisogno l'una dell'altra per purificarsi a vicenda, la ragione può

ragionevolezza e del suo perdurante significato. Di fronte ad una ragione a-storica che cerca di autocostruirsi soltanto in una razionalità a-storica, la sapienza dell'umanità come tale – la sapienza delle grandi tradizioni religiose – è da valorizzare come realtà che non si può impunemente gettare nel cestino della storia delle idee. [...] Il Papa parla come rappresentante di una comunità credente, nella quale durante i secoli della sua esistenza è maturata una determinata sapienza della vita; parla come rappresentante di una comunità che custodisce in sé un tesoro di conoscenza e di esperienza etiche, che risulta importante per l'intera umanità: in questo senso parla come rappresentante di una ragione etica. A questo punto s'impone un salto nel presente: è la questione del come possa essere trovata una normativa giuridica che costituisca un ordinamento della libertà, della dignità umana e dei diritti dell'uomo. È la questione che ci occupa oggi nei processi democratici di formazione dell'opinione e che al contempo ci angustia come questione per il futuro dell'umanità. Jürgen Habermas esprime, a mio parere, un vasto consenso del pensiero attuale, quando dice che la legittimità di una carta costituzionale, quale presupposto della legalità, deriverebbe da due fonti: dalla partecipazione politica egualitaria di tutti i cittadini e dalla forma ragionevole in cui i contrasti politici vengono risolti. Riguardo a questa 'forma ragionevole' egli annota che essa non può essere solo una lotta per maggioranze aritmetiche, ma che deve caratterizzarsi come un 'processo di argomentazione sensibile alla verità'. È detto bene, ma è cosa molto difficile da trasformare in una prassi politica. I rappresentanti di quel pubblico 'processo di argomentazione' sono – lo sappiamo – prevalentemente i partiti come responsabili della formazione della volontà politica. Di fatto, essi avranno immancabilmente di mira soprattutto il conseguimento di maggioranze e con ciò baderanno quasi inevitabilmente ad interessi che promettono di soddisfare; tali interessi però sono spesso particolari e non servono veramente all'insieme. La sensibilità per la verità sempre di nuovo viene sopraffatta dalla sensibilità per gli interessi. Io trovo significativo il fatto che Habermas parli della sensibilità per la verità come di elemento necessario nel processo di argomentazione politica, reinserendo così il concetto di verità nel dibattito filosofico ed in quello politico. Ma allora diventa inevitabile la domanda di Pilato: Che cos'è la verità? E come la si riconosce? Se per questo si rimanda alla 'ragione pubblica', come fa Rawls, segue necessariamente ancora la domanda: Che cosa è ragionevole? Come una ragione si dimostra ragione vera? In ogni caso, si rende in base a ciò evidente che, nella ricerca del diritto della libertà, della verità della giusta convivenza devono essere ascoltate istanze diverse rispetto a partiti e gruppi d'interesse, senza con ciò voler minimamente contestare la loro importanza. [...] Al di là del suo ministero di Pastore nella Chiesa e in base alla natura intrinseca di questo ministero pastorale è suo compito mantenere desta la sensibilità per la verità; invitare sempre di nuovo la ragione a mettersi alla ricerca del vero, del bene, di Dio e, su questo cammino, sollecitarla a scorgere le utili luci sorte lungo la storia della fede cristiana e a percepire così Gesù Cristo come la Luce che illumina la storia ed aiuta a trovare la via verso il futuro" (Benedetto XVI, "Non vengo a imporre la fede ma a sollecitare il coraggio per la verità", Città del Vaticano 17 gennaio 2008, <http://www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com>).

correggere l'integralismo fideistico, mentre la fede può impedire che la ragione si chiuda nella propria assolutezza"⁸⁸²; e "La Chiesa si limita a portare avanti in prima persona una battaglia culturale per difendere i propri principi e assicurarne il precipitato nella vita civile"⁸⁸³; e ancora "Se si resta ancorati ad un'idea di laicità ottocentesca, di fronte al fallimento della rozza convinzione positivista che l'avanzare della secolarizzazione avrebbe infine reso la religione un fattore influente nella vita della società, si finisce inevitabilmente per rinunciare non solo al contributo etico e valoriale che ogni confessione può fornire alla vita collettiva; ma – in base a un principio di uguaglianza applicato meccanicisticamente – si rischia soprattutto di affievolire e annullare quella tradizione cristiano-cattolica che costituisce una componente così fondamentale della nostra identità di italiani e di fautori di una società libera"⁸⁸⁴.

L'intenzione del Pontefice è quella di non imporre la fede, che può essere solo donata e libera. La Chiesa ha compiuto i suoi errori ma anche guidato l'umanità al raggiungimento della libertà. Anche la scienza ha grandi, grandissimi meriti che però non può portarci alla disumanità.

La polemica nasce da un'affermazione di Ratzinger Cardinale, che a Parma nel marzo del 1990, affermò, ricordando Paul Feyerabend, che 'il processo a Galileo fu ragionevole e giusto'⁸⁸⁵. Per il Professore Marcello Cini, e gli altri 66 docenti firmatari delle lettere di protesta al Rettore dell'Università, è un'offesa e umiliazione che crede e diffonde il sapere scientifico⁸⁸⁶. Buttiglione in risposta agli studenti dice che la Chiesa non può essere un corpo estraneo alla società pubblica⁸⁸⁷, mentre al Professore Cini risponde che "i cristiani hanno chiesto perdono per tutti gli orrori della storia cristiana"⁸⁸⁸. In un Paese democratico

⁸⁸² S. Fontana, *La vera intolleranza è quella dei professori che contestano Benedetto*, in *Un Papa laico. Il "Caso Sapienza" e la lezione di Benedetto XVI*, a cura di G. Quagliariello, Siena 2008, p. 14.

⁸⁸³ G. Quagliariello, *Una sana laicità non può essere indifferenza*, Relazione tenuta al Convegno "Lo Stato laico in una società multiconfessionale", Aula Magna dell'Università di Pisa, 26 gennaio 2008, in *Un Papa laico. Il "Caso Sapienza" e la lezione di Benedetto XVI*, cit., p. 75.

⁸⁸⁴ *Ivi*, p. 77.

⁸⁸⁵ *Lettera dei 67*, in <<MicroMega>>, *Il Papa oscurantista. Contro le donne, contro la scienza*, n. 1/2008, p. 121.

⁸⁸⁶ Sulla cronologia dei fatti Cfr. E. Carnevali, *I Fatti*, in <<MicroMega>>, *Il Papa oscurantista. Contro le donne, contro la scienza*, n. 1/2008, cit., pp. 99-105. Si Cfr. *Comunicato stampa del Direttore del dipartimento di Fisica dell'Università La Sapienza di Roma*, 15-1-2008.

⁸⁸⁷ Cfr. R. Buttiglione, *Le ragioni di Papa Benedetto XVI*, in *Benedetta Sapienza*, a cura di L. Volontè, Soveria Mannelli (Cz) 2008, pp. 111-112.

⁸⁸⁸ *Ivi*, p. 117.

fondato sui valori cristiani e democratici, sul dialogo e sul confronto, non si è fatta una bella figura.

Diverse sono state le posizioni sull'intervento del Pontefice: scrive Cavalli Sforza "L'inopportunità era doppia: prima di tutto è costume affidare la *lectio magistralis* a un ricercatore, scienziato o filosofo, non a un esponente religioso e tantomeno a un politico. Perché? Perché un ricercatore vero si dedica alla comprensione della natura e del mondo ricorrendo solo agli strumenti intellettuali di cui dispone: non ha alle spalle dogmi invalicabili né finalità predefinite davanti agli occhi, come un religioso, e nemmeno ha dietro di sé interessi precostituiti, né obiettivi politici davanti. Il papa è anche il capo di uno Stato estero. In secondo luogo, il rettore avrebbe dovuto consultarsi con il senato accademico, che è l'organo di governo dell'università, prima di rivolgere un invito per tanti aspetti così delicato" e ancora "Il discorso del Papa che non è la predica di un fondamentalista volto a soggiogare le coscienze, ma all'opposto un discorso rispettoso della libertà altrui, di grande apertura e disponibilità, centrato sui temi dell'autonomia della ricerca e del rapporto fra fede e ragione"⁸⁸⁹. Buttiglione ha detto in merito alla questione: "I professori, evidentemente, hanno ancora un'ideologia per la quale la scienza è l'unica forma di sapere e tutto il resto arte, religione, filosofia sono una forma di superstizione. Questo modo di pensare è arcaico ed è stato spezzato via dall'epistemologia contemporanea, da Popper e Kuhn ad Habermas"⁸⁹⁰. Da laica convinta, il ministro Bindi afferma che la scienza nega il diritto di parlare⁸⁹¹. Pasquino e Sabatucci parlano di sconfitta di tutti, visto che il Sommo pontefice è l'uomo più cercato del mondo, quello cui tutti si rivolgono nei momenti difficili dell'umanità⁸⁹². Secondo Volontè "Chiunque ami la democrazia e la libertà, la ragione e la fede, deve lottare senza sosta perché si eviti il ritorno alla barbaria e alla tirannia"⁸⁹³.

Sul dialogo è intervenuto anche il Cardinale Angelo Bagnasco: "la Chiesa continua ad avere fiducia nella ragionevolezza e confida nella forza del dialogo,

⁸⁸⁹ F. Cavalli Sforza, *Un Papa senza Sapienza*, in «MicroMega», *Il Papa oscurantista. Contro le onne, contro la scienza*, n. 1/2008, cit., pp. 92, 96. Pur mantenendo unita la comunità dei credenti, il Pontefice apre ai non credenti, apre all'intera comunità umana, senza separare la scienza e la fede.

⁸⁹⁰ F. De Feo, *In gioco la libertà, non il Cristianesimo*, intervista al Prof. R. Buttiglione, in «Il Giornale», 16.01.2008.

⁸⁹¹ A. La Mattina, *Laicità tradita, ma le veglie non servono*, intervista al Ministro Rosy Bindi, «La Stampa», 16.01.2008.

⁸⁹² Cfr. G. Pasquino, *Hanno perso tutti*, in «l'Unità», 16.01.2008. Cfr. G. Sabatucci, *Il fallimento del laicismo*, in «il Messaggero», 16.01.2008.

⁸⁹³ L. Volontè, *Benedetta Sapienza*, cit., p. 3.

che richiede come presupposti indispensabili la stima reciproca, il riconoscimento del bene e della verità, il desiderio di comprendersi, in vista del bene autentico dell'uomo o di quello della società”⁸⁹⁴.

Il pensiero di Benedetto XVI mira a considerare la fede un elemento vitale in un mondo costellato da un secolarismo intollerante e addirittura impetuoso, capace “di fornire forza morale e culturale al continente”⁸⁹⁵.

3.10 LO SPAZIO PUBBLICO. CHE POSTO OCCUPA IL FENOMENO RELIGIONE?

Oggi più che mai si assiste ad una cultura e ad una politica di natura ‘relativista’ che svaluta la tradizione giudaico-cristiana.

Lo stesso liberale Einaudi credeva nell'identità europea e cristiana e il valore della Chiesa e della sua necessità di entrare nello ‘spazio pubblico’, ribadendo la necessità che un regime di libertà riconoscesse uno spazio pubblico alla Chiesa e dichiarava perfettamente legittimi gli interventi pubblici di quest'ultima su questioni morali e civili⁸⁹⁶.

Diverse sono le tesi che sostengono la contrarietà della religione a giocare un ruolo nella vita politica, comunque sempre esistito per Traniello⁸⁹⁷. La prima tesi è sopportata dal rapporto ‘Stasi’, dal nome di Bernard Stasi, presidente della Commissione francese, relativamente al rapporto sulla laicità. Sostanzialmente tale tesi sostiene che la natura laica dello Stato impedisce alla religione di giocare

⁸⁹⁴ M. Politi, *Non cerchiamo la prova di forza. Lo stop al Papa è acqua passata*, intervista al Cardinale Angelo Bagnasco, in <<la Repubblica>>, 20.01.2008. Si veda pure Cfr. E. Galli Della Loggia, *Una sconfitta del Paese*, in <<Corriere della Sera>>, 16 gennaio 2008, p. 1.

⁸⁹⁵ M. Politi, *Intervista a Papa Benedetto XVI, allora Cardinale*, in *Dibattito sul Laicismo*, cit., p. 166.

⁸⁹⁶ L. Einaudi, *Introduzione*, in P. Barbieri, *L'ora presente alla luce del Vangelo*, Roma 1945, pp. V-VII. Cfr. G. Andreotti, *Un Presidente cattolico. Luigi Einaudi*, in *Visti da vicino*, a cura di G. Andreotti, II Serie, Milano 1983, p. 3.

⁸⁹⁷ F. Traniello, *Ruolo pubblico della religione: una rilettura storica del novecento*, in <<Archivio Teologico Torinese>> anno 14, n. 2, 2008, p. 394.

un ruolo nella sfera pubblica. Infatti specificamente si sottolinea come le istanze spirituali e religiose non possono avere alcuna influenza sullo Stato e conseguentemente rinunciare a una dimensione politica. Di conseguenza la religione se giocasse qualche ruolo all'interno del sistema politico violerebbe il principio di laicità, perché “è un principio sostantivo, cioè portatore esso stesso di contenuti”⁸⁹⁸. Quindi la laicità rappresenta l'unica religione pubblica francese, l'unica che può giocare un ruolo pubblico⁸⁹⁹. Altra argomentazione è rappresentata dalla ‘tesi della libertà’: “la religione non può svolgere un ruolo nella sfera pubblica perché ciò violerebbe quei diritti primari di libertà dei cittadini che garantiscono una sana giustizia politica”⁹⁰⁰. Padre fondatore di questa teoria è Rawls che sosteneva che in una società democratica esistono un pluralismo di dottrine religiose, filosofiche e morali, tra loro incompatibili e la religione non deve oltrepassare la sfera privata, non trascinare nella sfera pubblica⁹⁰¹. La religione non viene tuttavia privatizzata ma socializzata perché la cultura religiosa fa parte della cultura dei cittadini: va “tolta dalla società politica ma non espugnata dalla società civile”⁹⁰². Rawls parla di uso pubblico della ragione: dinanzi ad essa è possibile una separazione tra Stato e Chiesa⁹⁰³. Questi due elementi (uso pubblico della ragione nonché separazione tra Stato e Chiesa) se accettati saranno gli elementi determinanti per la garanzia offerta dallo Stato per il riconoscimento e l'esercizio della libertà religiosa. Tale tesi non è perseguita perché non si può racchiudere la religione nel solo spazio civile. Ulteriore tesi è quella democratica, la quale “né nega alla religione di esprimersi nella vita pubblica, né nega l'utilità di questa espressione”⁹⁰⁴. Sostenitore di questa tesi è Habermas, che pur mantenendo la distinzione di Rawls tra sfera pubblica e sfera privata, ritiene che la religione sia un elemento formativo di una comunità con possibili contenuti di verità⁹⁰⁵.

Pera sostiene che “Non esistono argomenti cogenti contro la presenza della religione nella sfera pubblica. [...] La presenza della religione nella sfera pubblica

⁸⁹⁸ M. Pera, *Chiesa, Stato, religione, politica. E fondamentalismi*, in *Religione e spazio pubblico*, a cit., p. 30.

⁸⁹⁹ Cfr. *Ivi*, p. 31.

⁹⁰⁰ *Ibidem*.

⁹⁰¹ Cfr. J. M. Kelly, *Storia del pensiero giuridico occidentale*, Bologna 1996, pp. 514-516.

⁹⁰² M. Pera, *Chiesa, Stato, religione, politica. E fondamentalismi*, in *Religione e spazio pubblico*, cit., p. 33.

⁹⁰³ Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Milano 2004.

⁹⁰⁴ *Ivi*, p. 34.

⁹⁰⁵ Cfr., J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., 2006, *passim*.

non implica né il rifiuto dello Stato laico né, di conseguenza, il rifiuto della separazione tra Stato e Chiesa. Lo Stato laico è una fondamentale conquista storica dell'Occidente, che segnala l'autonomia della società civile rispetto a quella politica, e che si raccomanda perché le alternative sono tutte peggiori. Esse condurrebbero allo Stato teocratico o allo Stato assoluto o allo Stato totalitario, oppure metterebbero a rischio un tipico, essenziale, pilastro dei regimi democratici, la tutela delle minoranze religiose. [...] La laicità deve essere ridefinita e la 'sana laicità' essere precisata"⁹⁰⁶. Di conseguenza "Sana laicità è la consapevolezza di un limite da non varcare per non incorrere nell'intolleranza. [...] Quando la religione penetra nella sfera pubblica, ciò che è di fondamentale importanza è il rispetto di un imperativo ipotetico del tipo: se non vuoi essere intollerante, se non vuoi perdere la tua stessa libertà, se non vuoi mettere a rischio la coesione sociale, allora poni un limite alle rivendicazioni religiose della tua chiesa e ai modi di affermarle. Questo limite non può però essere stabilito una volta per tutte. Fissato l'imperativo ipotetico, occorre una negoziazione continua tra le parti in competizione. Entrambe devono sapere che un limite c'è: lo Stato che non ha potere oltre certi limiti, la Chiesa che ha dogmi solo entro certi limiti. Ma sapere che un limite c'è non significa sapere una volta per tutte quale è e dove è. [...] La presenza della religione nella sfera pubblica non implica neppure il rifiuto della separazione fra religione e politica. Questa separazione non può essere intesa come cesura tra sfere impermeabili – ad esempio, sfera pubblica, sfera privata, sfera temporale-sfera spirituale –, perché le relazioni fra di esse sono ineludibili e le negoziazioni sono di giovamento ad entrambe"⁹⁰⁷. La risposta finale è che "al pari di quella Stato-Chiesa, la separazione politica religiosa deve essere intesa come la consapevolezza di un confine mobile, che può essere spostato ma non rimosso, riconoscendo, quindi, un ruolo pubblico alla religione"⁹⁰⁸, attraverso una nuova alimentazione di valori e di contenuti da inserire nella società politica, in concomitanza con un rafforzamento delle istituzioni statali. Il primo modo consiste nel fatto che i convincimenti religiosi orientano le scelte, le decisioni, eccetera (si pensi alla famiglia, alla cittadinanza o all'aborto). Il secondo modo consiste nel rafforzare la comunità associata

⁹⁰⁶ M. Pera, *Chiesa, Stato, religione, politica. E fondamentalismi*, in *Religione e spazio pubblico*, cit., pp. 37-38.

⁹⁰⁷ *Ivi*, p. 38.

⁹⁰⁸ *Ivi*, pp. 38-39.

riconoscendo una serie di diritti⁹⁰⁹. Il tutto avviene con la necessaria presenza di un dialogo tra credenti, laici, politici, eccetera.

La laicità deve diventare uno spazio che offre a tutti la garanzia di potersi esprimere liberamente e di entrare nell'agone della discussione, della costruzione concreta e condivisa del bene comune perché "lo Stato laico non è sinonimo di Stato 'indifferente'. [...] Lo Stato democratico è laico per la sua non-identificazione con qualsivoglia 'visione del mondo', ma non è affatto 'neutrale' nei confronti dei suoi valori fondanti"⁹¹⁰.

Il dialogo è l'elemento fondamentale tra laici e credenti secondo Belardinelli: "da un lato la nostra società è aperta perché è laica, ma che questa apertura non va interpretata come indifferenza a tutto, ma che anzi, più si fanno impegnative le sfide con le quali dobbiamo fare i conti, più diventa indispensabile uscire dalla sua autocomprensione relativista, chiarendo le condizioni storico-culturali che l'hanno resa veramente possibile. [...] Da Marx a Luhmann, hanno sempre sottolineato con estrema chiarezza che senza il Cristianesimo non avremmo mai avuto né la scienza, né la politica, né il diritto, così come si sono sviluppati a partire dall'epoca moderna. [...] Dobbiamo piuttosto riprendere consapevolezza di un'identità – la nostra – che è, sì, aperta, ma non relativista, permeabile verso l'esterno, diciamo pure, inclusiva nei confronti dell'altro, ma anche decisa a fronteggiare ciò che è la minaccia dall'interno e dall'esterno. La forza della nostra cultura sta tutta nella capacità di relazionarsi continuamente con ciò che è 'altro', senza perdere la consapevolezza di ciò che si è; nella capacità di tendersi il più possibile verso l'altro, senza spezzare i legami che si hanno con se stessi, con la propria storia e la propria tradizione. Esattamente quanto una parte rilevante della cultura occidentale non sembra più disposta a riconoscere. Basti pensare al trattamento riservato al tema delle radici cristiane nella Costituzione europea. Sappiamo invece, senza voler in alcun modo disconoscere il contributo del mondo giudaico, greco, romano, o illuminista, che sono proprio le radici cristiane uno dei principali elementi portanti dell'identità europea, un'identità che è forte proprio perché elastica, non certo perché relativista, infingarda, rigida, aggressiva o chiusa verso l'esterno. [...] Escludere i contenuti religiosi o gli interventi della gerarchia ecclesiastica dalla politica rappresenta, non un segno di laicità, bensì semplicemente l'immagine speculare inversa di quella religione di

⁹⁰⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 40-41.

⁹¹⁰ A. Scola, *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Padova 2007, p. 20.

Stato che il laicista dice di voler combattere. Col rischio di trasformare la laicità in quella terribile ‘religione politica’ che abbiamo conosciuto, ad esempio, nei paesi comunisti”⁹¹¹.

È necessaria la creazione di una ‘religione civile’: la mancanza di essa, di valori comuni e culturali, pone difficoltà immense al legislatore di porre vincoli alla sua attività legislativa⁹¹². C’è bisogno di un estremo collegamento tra essa e il diritto naturale, come limite alla legislazione.

Sulla scia di Pio XII che nel 1946 definì la Chiesa “il principio vitale della società umana”⁹¹³, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI richiamano i principi cristiani nel Preambolo della Costituzione europea al fine di “recuperare quella che può essere definita l’anima cristiana dell’Europa”⁹¹⁴. Di logica conseguenza la Chiesa è l’anima della società: Gesù poneva come obiettivo, attraverso l’evangelizzazione, la cristianizzazione dei popoli di dare alla società un’anima.

Il dialogo con i credenti cristiani è necessario anche nelle scienze: “Una scienza nettamente separata dal riferimento religioso (in realtà dominata dalla religione laicista) finisce per contraddire alcuni dei suoi stessi fondamenti metodologici”⁹¹⁵. Di conseguenza “Senza un tale sforzo della ragione e senza un tale incontro tra cultura cristiana e cultura laica, la società della libertà senza verità (tipica della religione laicista che fa un cattivo uso della ragione) cederà il passo, inevitabilmente alla religione della verità senza libertà, al fondamentalismo islamico che della ragione non ha bisogno, e sarà la fine dell’Europa”⁹¹⁶.

Mantovano, contrario ad ogni ipotesi della sola opzione laicista da un lato o dall’altro di quella fideistica, ritiene necessario “la coesistenza equilibrata di natura e di Rivelazione, che non conosce una separazione netta tra fede, cultura e politica, ma ne riconosce un’opportuna distinzione”⁹¹⁷. È la cosiddetta ‘laicità aperta’ di Benedetto XVI. L’espressione ‘Libera Chiesa in libero Stato’⁹¹⁸ rappresenta un’espressione “da considerarsi ormai inutilizzabile nella situazione

⁹¹¹ S. Belardinelli, *Riconciliare religione e politica. Il compito di una laicità all’altezza dei tempi*, in *Religione e spazio pubblico*, cit., pp. 54-58.

⁹¹² Cfr. R. Cubeddu, *Una soluzione comune tra laici e credenti*, in *Religione e spazio pubblico*, cit., p. 71.

⁹¹³ Pio XII, *Discorso ai nuovi cardinali: La elevatezza*, 20 febbraio 1946, <http://www.magisterobenedettoxvi.blogspot.it>.

⁹¹⁴ R. De Mattei, *Religione e spazio pubblico*, in *Religione e spazio pubblico*, cit., p. 79.

⁹¹⁵ G. Gigli, *Laicità, laicismo, medicina e bioetica*, in *Religione e spazio pubblico*, cit., p. 89.

⁹¹⁶ *Ivi*, p. 93.

⁹¹⁷ A. Mantovano, *Religione e fondamentalismo laicista*, in *Religione e spazio pubblico*, cit., p. 97.

⁹¹⁸ Cfr. F. Ruffini, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, a cura di F. Margotta Broglio, Bologna 1974, pp. 155-171.

attuale perché fanno riferimento a realtà storiche ormai superate e a modelli di comportamento politico oltre che ad assetti istituzionali del tutto fuori da ogni realtà. [...] Per recuperare la sua forza interiore, per respingere la deriva relativistica che è un esito dell'offensiva neoilluminista, il mondo occidentale deve riscoprire la propria identità cristiana e comportarsi di conseguenza"⁹¹⁹.

Due sono le culture e gli schieramenti che attualmente si oppongono in vario modo alle prospettive di un miglior rapporto tra religione e spazio pubblico: “da un lato al neoilluminismo e laicismo occidentale, che intendono escludere Dio dalla sfera pubblica e che nelle ali più radicali intendono la religione come impostura o comunque come evento inutile e di superare senza rimpianti; e dall'altro al fondamentalismo islamico che vorrebbe sommergere l'Occidente e fare volentieri a meno del Cristianesimo”⁹²⁰. Roccella ritiene che la cultura laica e quella islamica ignorano l'idea del limite⁹²¹.

L'intervento della Chiesa negli spazi pubblici non deve essere limitata all'idea di porre vincoli per le leggi da porre ma la religione deve rappresentare una “trascendenza aperta e intrinsecamente plurale, capace di trasmettere valori e fiducia al sistema politico democratico”⁹²².

Le religioni entrano nella sfera pubblica al fine di conseguire una serie di obiettivi fondamentali: “1) proteggere non solo i propri diritti e le proprie libertà, ma quelle di tutti; 2) mettere in discussione l'autonomia epistemologica e morale delle varie sfere secolari autonomizzate e differenziate secondo criteri che spesso non accolgono orientamenti antropologici e morali ‘esterni’; 3) proteggere la persona e la sua espressione fondamentale individuata nella questione della vita (aborto, eutanasia, manipolazioni genetiche); 4) partecipare alla formazione dell'ordine del giorno delle questioni pubbliche”⁹²³. Una società dove il cristianesimo sia attivamente influente non può che essere una “società vitalmente cristiana, con una nuova cristianità”⁹²⁴.

⁹¹⁹ F. Perfetti, *Neoilluminismo e deriva relativistica*, in *Religione e spazio pubblico*, cit., pp. 131-132.

⁹²⁰ V. Possenti, *La rivincita della religione nella sfera pubblica*, in *Religione e spazio pubblico*, cit., pp. 145-146.

⁹²¹ Cfr. E. Roccella, *Fondamentalismi, maternità e cultura del limite*, in *Religione e spazio pubblico*, cit., p. 254.

⁹²² P. Donati, *Pensare la società come sfera pubblica religiosamente qualificata*, in *Multiculturalismo e identità*, a cura di C. Vigna e S. Zamagni, Milano 2002, p. 98.

⁹²³ V. Possenti, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, cit., p. 215.

⁹²⁴ *Ibidem*, p. 215.

La Pira sosteneva che la nozione di ‘Stato laico’ risulta essere contraddittoria poiché “la libertà delle coscienze non significa che la società statale si edifichi senza fare un fondamentale giudizio di valore: senza, cioè, riconoscere che l’orientazione religiosa è essenziale all’uomo”⁹²⁵.

Mauro afferma, criticando, che “Uno dei tratti distintivi dell’epoca è il ritorno della religione nel pensiero pubblico, da cui l’avevamo in qualche modo creduta fuori, per consunzione da un lato, e dall’altro per il raggrumarsi di un civismo post-ideologico attorno a capisaldi diversi da quelli della fede. Questo ritorno è un dato che contraddistingue tutto l’Occidente. In Italia la parola della Chiesa, così innervata nella tradizione, non ha mai smesso di farsi sentire. Ma non c’è alcun dubbio che da quasi un decennio la Cei ha acquistato un protagonismo e una reattività che hanno fatto della Chiesa un prim’attore in tutte le vicende pubbliche: una Chiesa che è insieme parte e Verità assoluta, pulpito e piazza, autorità e gruppo di pressione e chiede di determinare come mai nel passato della Repubblica i comportamenti parlamentari delle personalità politiche cattoliche, pretendendo pubblica obbedienza al magistero. Vorrei essere chiaro: la Chiesa ha il diritto (che per il Concilio Vaticano II è un dovere) di testimoniare la sua dottrina su qualsiasi materia, anche di competenza dello Stato. Ma queste prese di posizione sono destinate alla coscienza dei credenti e a chi riconosce alla Chiesa un’autorità con cui confrontarsi, mentre le scelte politiche spettano ai laici, credenti e non credenti. Nella Chiesa si fa invece strada la convinzione secondo cui i non credenti non riescono a dare da soli un senso morale all’esistenza, perché solo la promessa riconosciuta dell’eternità dà un senso alla vita terrena. Ne deriva una riduzione di dignità dell’interlocutore laico, quasi una riserva superiore di verità esterna al libero gioco democratico, una sorta di obbligazione religiosa a fondamento delle leggi e delle scelte di un libero Stato. La reazione a questa nuova “*potestas*” che vorrebbe coinvolgere nel cattivo relativismo la democrazia, perché si basa sulla libertà di coscienza di tutti i cittadini, e vede ogni fede come un valore relativo a chi la professa, viene sempre più da un laicismo di maniera, un compiacimento per l’ateismo come contraddittoria religione della modernità, un risentito anticlericalismo, che credevamo confinato alla stagione adolescenziale della nostra Repubblica. Sopra questa nuova rissosa incomunicabilità ostile, manca il tetto condiviso di una Repubblica serenamente

⁹²⁵ AA.VV., *Tradizione romanistica e Costituzione*, diretto da L. Labruna, a cura di M. P. Baccari e C. Cascione, Napoli 2006, p. 111.

laica, cosciente dei valori della tradizione e delle religioni, capace di difendere la sua autonomia e la sua libertà garantendo la libertà di tutti”⁹²⁶.

Di segno opposto Gianni Vattimo: “Le religioni sono tante e in Italia liberamente praticabili anche in associazioni, o come entità, gruppi e strutture architettoniche. Non vedo la necessità di chiedere uno spazio pubblico per le religioni”⁹²⁷.

Nel Vangelo secondo Marco, verso 12, c'è un riferimento a Cesare: “Gli mandarono però alcuni farisei ed erodiani per coglierlo in fallo nel discorso. E venuti, quelli gli dissero: “Maestro, sappiamo che sei veritiero e non ti curi di nessuno; infatti non guardi in faccia agli uomini, ma secondo verità insegni la via di Dio. È lecito o no dare il tributo a Cesare? Lo dobbiamo fare o no?” Ma, egli, conoscendo la loro ipocrisia, disse: “Perché mi tentate? Portatemi un denaro perché io lo veda” Ed essi glielo portarono. Allora disse loro: “Di chi è questa immagine e l'iscrizione?” Gli risposero: “Di Cesare”. Gesù disse loro: “Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio”. E rimasero ammirati di lui”⁹²⁸. Secondo Severino “Per Gesù, dando a Cesare quel che gli spetta non gli si può dare tuttavia qualcosa che sia contro Dio (Gesù non può pensare una cosa del genere); e che, per i Romani (e per molte altre concezioni dello Stato), dando a Dio quel che a sua volta gli spetta non gli si può dare qualcosa che sia contro Cesare (nemmeno lo Stato, Cesare, potrebbe pensare una cosa del genere). Le conseguenze sono notevoli e tutt'altro che ‘laiche’. Nella logica evangelica, le leggi dello Stato non possono contrastare le leggi di Dio. Devono essere cioè leggi cristiane. Lo Stato deve essere cristiano. Il peccato è anche delitto. Non può esserci una zona ‘neutra’ dove le leggi siano indifferenti rispetto alle leggi di Dio. Teocrazia, non ‘laicità’. Nella logica di Cesare, le leggi di Dio non possono contrastare le leggi di Cesare. Devono essere leggi statali. La religione dev'esser controllata dallo Stato. Il vero peccato non è quello punito da un Dio che sta nei cieli: è il delitto punito dallo Stato. Assolutismo, totalitarismo politico; non

⁹²⁶ E. Mauro, *Un 'idea malata*, in <<la Repubblica>>, 16.01.2008.

⁹²⁷ E. Martini, *Dalla Chiesa strategia della tensione*, intervista a Gianni Vattimo, in <<Il Manifesto>>, 20.01.2008. “La religione torna con forza nel discorso pubblico. [...] In Italia la Chiesa scende in campo nella vicenda politico-legislativa come un attore sociale che è insieme parte e Verità assoluta, pulpito e piazza, autorità e gruppo di pressione, e chiede di determinare come mai era accaduto nella democrazia moderna i comportamenti parlamentari degli uomini politici cattolici, pretendendo pubblica obbedienza al magistero” (E. Mauro, *Introduzione*, in G. Zagrebelsky, *Lo Stato e la Chiesa*, cit., pp. 5-6).

⁹²⁸ *Vangelo Secondo Marco*, da 12.13 a 12.17, in *La Sacra Bibbia*, cit., p. 1018.

‘laicità’⁹²⁹. Scrive allora Severino dove allo Stato e alla Chiesa bisogna dare ciò che gli è proprio ma ciò che è proprio di entrambi è lo stesso: il loro aprire lo spazio della distruttività estrema: “Il titolo *A Cesare e a Dio* indica, il senso nascosto del passo evangelico relativo a quel che si deve allo Stato e a Dio; un senso cioè che va in direzione opposta a quella che si percepisce a prima vista e che viene invocata per mostrare come la Chiesa intenda rispettare l’autonomia della dimensione politica”⁹³⁰. Ancora afferma che “Il rapporto tra fede (cristiana) e Stato è un caso, di particolare importanza, del più ampio rapporto tra fede e ragione umana. ‘Cesare’ non è soltanto lo Stato, ma è la stessa natura dell’uomo e quindi la ragione, che di tale natura è l’aspetto centrale [...] con la conseguenza che l’autonomia della ragione – e dello Stato razionale –, costantemente proclamata dalla Chiesa a stabilire da ultimo quali sono i limiti che la ragione non può oltrepassare”⁹³¹. Secondo Rino Fisichella, la traduzione corretta è la seguente: “Date a Cesare quello che è di Cesare, ma date a Dio quello che è di Dio. Si deve dunque allo Stato ciò che gli appartiene e questo impedisce al cristianesimo di pensare in termini di teocrazia. A Dio, però, appartiene all’uomo creato a sua immagine”⁹³². Ancora Fisichella afferma: “Si legge nel Vangelo di Marco: ‘Date a Cesare quel che è di Cesare e date a Dio quel che è di Dio’. In realtà questa traduzione non è corretta, perché dobbiamo aggiungere innanzi a ‘data a Dio’ un fondamentale ‘ma’. All’imperatore non si può dare quel che appartiene a Dio. Il sovrano tenga la sua moneta, ma tutto ciò che investe la vita dell’uomo appartiene a chi è più in alto. Ci sono alcuni principi che non sono negoziabili. [...] Il laicato cattolico in politica non deve rinunciare alla propria identità cristiana. [...] Non è lecito impedirci di intervenire su questioni su cui si gioca il futuro della società ma il legislatore cattolico deve richiamarsi alla legge impressa nella natura. E se egli non è coerente con i principi della comunità d’appartenenza, deve assumersi la responsabilità delle sue scelte”⁹³³. Per Mauro “La Chiesa ha il dovere di intervenire, ma la decisione politica è affidata alla libertà del cittadino, senza vincoli d’obbedienza. Non esiste un’obbligazione religiosa a fondamento delle leggi dello Stato. Tutte le confessioni possono ispirare singoli e gruppi, ma non lo

⁹²⁹ E. Severino, *Il vero senso della frase: <<A Cesare quel che è di Cesare, a Dio quel che è di Dio>>*, cit., p. 47.

⁹³⁰ E. Severino, *A Cesare e a Dio. Guerra e violenza in controluce*, Milano 2007, p. 6.

⁹³¹ *Ivi*, pp. 95-97.

⁹³² R. Fisichella, *Nel mondo da credenti. Le ragioni dei cattolici nel dibattito politico italiano*, Milano 2007, p. 51.

⁹³³ R. Fisichella, intervento pubblicato in <<la Repubblica>>, 16 maggio 2007, pp. 50-51.

Stato, che tutela la libertà religiosa di tutti, anche di chi non ha una legge divina superiore”⁹³⁴.

La laicità rappresenta, o meglio dovrebbe rappresentare, lo spazio pubblico necessario alle garanzie di dialogo tra le diverse confessioni religiose. Allo stesso tempo il ruolo delle religioni è quello di intervenire nello spazio pubblico senza mescolarsi con gli interessi politici: la religione deve lavorare al fine di difendere i membri deboli della società civile. Ecco perché va applicato il famoso principio ‘*Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio*’: “La ricomposizione del ruolo civile delle forze religiose nello spazio pubblico potrebbe costituire la condizione favorevole per assorbire le spinte identitarie, integralistiche e conflittuali dei differenti proselitismi in un quadro normativo caratterizzato dall’accettazione comune non solo dello statuto della libertà religiosa, ma anche del reciproco interesse alla produzione del senso e all’apertura alla prossimità nella complessa realtà della società pluralista”⁹³⁵.

Secondo Scalfari “la laicità appartiene sia ai credenti che ai non credenti e distingue tutti coloro che aderiscono e praticano la distinzione tra spirito religioso e attività politica. Il ‘date a Cesare ciò che è di Cesare’ con quel che segue è appunto il fondamento della laicità, la separazione di due sfere di influenza, i due ‘soli’ dei quali parla Dante nel *De Monarchia* a proposito del Papato e dell’Impero”⁹³⁶.

Il cristianesimo, a differenza di altre religioni, “non si è mai voluto proporre come religione di Stato, e ha sempre cercato di distinguersi dallo Stato. Siamo disposti a pregare per quanti ci governano, ma non a offrire loro l’incenso per il sacrificio. È necessario, pertanto, rivendicare più che mai la nostra identità e questo impone di affermare che il cristianesimo non potrà mai essere un semplice sentimento soggettivo, bensì una verità che siamo chiamati a rendere manifesta, nei luoghi pubblici. [...] La stessa concezione di democrazia che si è imposta nella modernità, d’altronde, non avrebbe potuto neppure essere concepita se il cristianesimo non avesse posto le premesse fondamentali per la sua genesi e il suo sviluppo”⁹³⁷.

⁹³⁴ E. Mauro, intervento pubblicato in <<la Repubblica>> 16 maggio 2007, pp. 50-51.

⁹³⁵ F. De Gregorio, *Stato e Chiesa nella storia del diritto. Primato spirituale e difesa temporale. Saggi*, Roma 2006, p. XX.

⁹³⁶ E. Scalfari, *La fede dei laici contro i nichilisti*, in *Dibattito sul Laicismo*, cit., p. 152.

⁹³⁷ *Ivi*, pp. 51-52. Cfr. V. Vannuccini, *Solo la religione può salvarci dalle cadute della modernità*, in <<la Repubblica>>, 15 gennaio 2005, p. 50.

Ecco perché è necessario quel dialogo tra ragione e fede: “Benedetto XVI, a più riprese, ha ribadito che ragione e fede devono riprendere inevitabilmente il loro cammino comune. Questa strada, non semplice ma necessaria, permette al cristianesimo non solo di essere fecondo nella via dell’evangelizzazione, ma consente anche ai non credenti di accogliere il messaggio di Gesù Cristo come ipotesi carica di senso e decisiva per l’esistenza. È su questo scenario che si dovrebbe innanzitutto porre il dialogo tra laici e cattolici per comprendere reciprocamente gli uni le istanze degli altri”⁹³⁸.

La ragione deve accogliere il sostegno della fede e grazie a essa, superando la ferita del peccato, non cessa affatto di essere ragione anzi con la fede scopre e raggiunge spazi impossibili altrimenti: “nell’abbandonarsi all’incomprensibile, la ragione non si smarrisce ma, anzi, in questo atto esercita al meglio la sua forza propulsiva per essere genuina riflessione nei confronti della fede stessa”⁹³⁹.

La Chiesa possiede un enorme patrimonio di sapienza e di spiritualità che non può confinare nella semplice sfera privata. Ma la sua apertura non può ridurre il cristianesimo a semplice collante delle diverse forze politiche, ad un vero e proprio sistema di religione civile, perché così la religione servirebbe la politica e non il Vangelo⁹⁴⁰.

La questione della laicità è dipendente dal passo del Vangelo di Matteo, visto sopra: “Il dare a Cesare è qualcosa di grande e di necessario. 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. Il criterio che rode dall’interno ogni rivoluzione atea sta nel dare a Cesare senza voler dare a Dio. Con piena verità il versetto evangelico domanda un doppio dare e l’uno non può stare senza l’altro”⁹⁴¹.

In una società è importante e fondamentale il rapporto tra l’istituzione pubblica e le autorità religiose. In Italia il fenomeno religioso è sempre crescente dal punto di vista del rapporto con la politica: laddove manca una legittimazione forte della politica, la Chiesa entra a pieno titolo come detentrica di una serie di valori cui il popolo, credente o non, fa riferimento. La Chiesa cattolica riafferma

⁹³⁸ *Ivi*, p. 34.

⁹³⁹ *Ivi*, p. 38.

⁹⁴⁰ E. Bianchi, *La differenza cristiana*, Torino 2007.

⁹⁴¹ V. Possenti, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, cit., p. 122.

la propria universalità come antagonista agli egoismi pubblici, quali le guerre o il diritto negato alla vita, premendo per bloccare ogni legge e ricerca scientifica che contrastino con i propri precetti morali: a commovente ed eroica testimonianza di Giovanni Paolo II, offerta come esempio vivo della sofferenza umana e della forza salvifica della fede, la morte e il tributo oceanico che gli è stato dedicato hanno dato ulteriore efficacia estetica, in Italia, al riposizionamento della Chiesa Cattolica, come fiero e solitario difensore dei diritti naturali umani, dettati direttamente nei testi sacri e interpretati in modo infallibile dai vertici vaticani.

Stefano Rodotà così riassume: “Oggi siamo di fronte a una contesa che supera l’occasione di singole vicende, investe i valori e si traduce in una contestazione della competenza dello Stato a decidere liberamente in materie fondamentali. Non si discute soltanto dell’interpretazione della legge dell’aborto, della costituzionalità dei patti tra conviventi, delle norme sulla procreazione assistita. Si vuole stabilire le tavole dei valori alla quale l’intera azione dello Stato dovrebbe fare riferimento, non più indicata nel testo costituzionale, ma definita una volta per tutte nel fondamento divino dei diritti delle persone”⁹⁴².

3.11 IL CONTRIBUTO DELLA BIOETICA NEL DIBATTITO TRA LAICI E CREDENTI

Rusconi fotografa la realtà italiana sulla laicità nel seguente modo: “Tutti in Italia si dichiarano laici. Contemporaneamente però nel linguaggio pubblico corrente continua a valere la distinzione, se non la separazione, tra ‘laici e credenti’, tra ‘laici e cattolici’, con il sottinteso che i laici siano non-credenti e viceversa. In realtà i due termini non sono affatto sinonimi”⁹⁴³.

Fornero ritiene che il concetto di laicità assolve a due grandi significati: un significato ‘debole’, dove tutti sono laici; un significato ‘forte’, secondo cui l’unica laicità possibile sarebbe quella dei non credenti⁹⁴⁴. Il concetto di laicità forte nasce dalla contrapposizione in capo bioetico tra il filone dei credenti e il

⁹⁴² S. Rodotà, *Stato e Chiesa. La lunga disputa sulla laicità*, in <<la Repubblica>>, 25 novembre 2005.

⁹⁴³ G. E. Rusconi, *Non abusare di Dio*, cit., p. 7.

⁹⁴⁴ Cfr. G. Fornero, *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Milano 2008, p. XIII.

filone dei laici. Esistono due modalità distinte di laicità forte: quella ‘a-religiosa’ che rimanda ad un modo di vivere e di pensare estraneo a Dio e alla dimensione religiosa mentre quello ‘anti-religioso’ rimanda ad un modo di vivere e di pensare ostile a Dio e alla religione⁹⁴⁵. Secondo alcuni autori la laicità debole è solo procedurale mentre quella forte è di natura contenutistica⁹⁴⁶. Fornero così le distingue: “In senso debole, la laicità indica un atteggiamento critico e antidogmatico, che, partendo dal presupposto secondo cui ‘non si può pretendere di possedere la verità più di quanto ogni altro possa pretendere’, si ispira ai valori del pluralismo, della libertà e della tolleranza e quindi al principio dell’autonomia reciproca fra tutte le attività umane. In senso forte, indica la dottrina di coloro che non si limitano a una generica adesione ai valori dello spirito critico e della tolleranza, ma ragionano indipendentemente dall’ipotesi di Dio e da ogni fede o metafisica di matrice religiosa”⁹⁴⁷. La laicità in senso forte contiene un’ottica antimetafisica e antiteologica mentre quella debole non esclude la presenza di Dio nell’uso della ragione discorsiva. Bobbio sosteneva che la laicità va innanzitutto posta come metodo, ovvero come un insieme di regole poste all’interno di una società per una pacifica convivenza dei vari soggetti di diverse fedi e poi non ci può essere una distinzione tra etica laica ed etica religiosa perchè sia la prima che la seconda sono accomunate da alcuni principi quali il non uccidere e il non mentire⁹⁴⁸. Fornero si oppone a tale visione *super partes* della bioetica poiché si confondono due discorsi: “quello teorico (o di diritto) e quello storiografico (o di fatto), ossia tra il piano ideale del dover essere e quello reale dell’essere. Infatti è un conto sostenere che la bioetica non dovrebbe essere né cattolica né laica, ma semplicemente bioetica. Un altro conto è affermare che la bioetica, di fatto, non è né cattolica né laica: è semplicemente bioetica. Mentre la prima proposizione è di

⁹⁴⁵ Cfr. *Ivi*, cit. p. 247.

⁹⁴⁶ Cfr. F. Bacchini, *Una sola laicità*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, cit. p. 46. Ciò che l’autore propone è la presenza di due credi confessionali, uno di natura tollerante ed un altro contrario ad ogni forma di tolleranza. Per quanto riguarda la laicità non possono esistere due tipi di laicità, semmai esiste un’unica laicità, quella forte, dove i cattolici non possono imporre il proprio credo e il proprio Dio per legge e che lo Stato deve mantenere una certa neutralità in materia ideologica e fideistica (Cfr. *Ivi*, p. 53). Fornero ritiene la tesi di Bacchini vera quando rivela che la bioetica, pretendendo che lo Stato vieti per legge determinati comportamenti va contro lo spirito di tolleranza ma falsa quando sostiene che la bioetica cattolica ufficiale non può in alcun modo essere ritenuta laica (Cfr. G. Fornero, *Una sola laicità. Risposte a Bacchini, Borsellino, Zecchinato e Lecaldano*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, cit. p. 147).

⁹⁴⁷ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Milano 2005, pp. 67-68.

⁹⁴⁸ N. Bobbio, ‘Intervista’, in AA.VV., *Laicità. Domande e risposte in 38 interviste (1988-2003)*, a cura del Comitato Torinese per la Laicità della Scuola, Torino 2003, p. 53.

tipo teoretico e risulta senz'altro legittima, la seconda è di tipo storiografico e risulta constatabilmente falsa, come dimostra il fatto che i fautori odierni di una biomorale 'senza aggettivi', cioè di una bioetica *sic et simpliciter*, si trovano a spacciare la loro specifica bioetica, di matrice e struttura concettuale cattolica, per la bioetica *tout court*⁹⁴⁹. La bioetica cattolica la si distingue in senso stretto, ovvero la bioetica cattolica ufficiale, cioè "la specifica forma di biomorale contenuta nei documenti pubblici del Magistero e nelle opere degli studiosi che, pur nella loro autonomia discorsiva, risultano in oggettiva consonanza dottrinale con essi e con il loro personalismo a sfondo metafisico"⁹⁵⁰; e in senso lato, ossia "l'insieme delle dottrine biomorali elaborate con metodo razionale dagli studiosi di matrice cattolica"⁹⁵¹. La bioetica cattolica si fonda sull'idea di Dio come fondamento ontologico ed etico dell'uomo. Palazzoni ha più volte sostenuto che in bioetica per laicità "non si intende un'etica che parta dalla negazione di Dio bensì un'etica razionale che ragioni 'etsi Deus non daretur'⁹⁵², affermando che "laico non è colui che afferma l'ipotesi di Dio (ragionando come se Dio fosse, patendo dall'esistenza di Dio come accettazione acritica) né colui che nega l'ipotesi di Dio (ragionando in assenza di Dio, rifiutandosi l'ipotesi dell'esistenza di Dio senza discuterla razionalmente), ma colui che ragiona 'come se Dio non fosse' (ossia mettendo tra parentesi l'esistenza o la non esistenza di Dio, non pronunciandosi sull'esistenza o sulla non esistenza di Dio). È questa la posizione di chi intende elaborare un'etica filosofica e non un'etica teologica o religiosa"⁹⁵³. L'uomo è creatura che ha un nesso di dipendenza con il Creatore: "l'uomo è più che l'uomo, in quanto aperto e relazionato con l'Assoluto, con il Trascendente, con Dio. [...] La relazione di dipendenza da Dio costituisce la realtà e il senso ultimo dell'essere umano"⁹⁵⁴. Si ricordi ancora le affermazioni convinte del legame creature e Creatore: "che la persona risulta ontologicamente e assiologicamente tale solo in virtù del rapporto con Dio e che l'invulnerabilità della persona sia il riflesso dell'invulnerabilità stessa di Dio"⁹⁵⁵; "solo alla luce di Dio si possono valorizzare tutta la grandezza e la dignità e, quindi, anche i diritti

⁹⁴⁹ G. Fornero, *I concetti storiografici di bioetica "cattolica" e bioetica "laica"*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, cit. p. 204.

⁹⁵⁰ *Ivi*, p. 206.

⁹⁵¹ *Ibidem*, p. 206.

⁹⁵² L. Palazzoni, *Introduzione alla biogiuridica*, Torino 2002, pp. 13-14.

⁹⁵³ L. Palazzoni, *Laicità e bioetica*, in AA.VV., *Lessico della laicità*, Roma 2007, p. 77.

⁹⁵⁴ D. Tettamanzi, *Nuova bioetica cristiana*, Casale Monferrato 2000, p. 174 e p. 39.

⁹⁵⁵ A. Grzeskowiak, "Diritti umani: la loro fondazione", in *Pontificio Consiglio per la Famiglia, Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Bologna 2006, p. 292.

dell'uomo"⁹⁵⁶; "il valore della dignità umana rinvia al Creatore: soltanto Lui può stabilire valori che si fondano sull'essenza dell'uomo e che sono inviolabili"⁹⁵⁷; "al fondo della persona, come ultima spiegazione del suo esistere e ultimo fondamento della sua dignità, c'è il Creatore e c'è la creazione"⁹⁵⁸.

Un altro principio cardine della bioetica cattolica è rappresentato dal fatto che la legge naturale costituisce il fondamento ultimo dell'etica, e quindi della bioetica: Dio rappresenta il fondamento ultimo dell'agire umano, è la "categoria fondante"⁹⁵⁹. Infatti a monte dell'uomo e della sua libertà vi è Dio. Si rifiuta così la concezione dell'uomo artefice di se stesso, in quanto la libertà che da sola rende l'uomo libero consiste nell'adeguazione al vero e quindi nell'accoglimento dell'ordine creato da Dio: "solo la libertà che si sottomette alla Verità conduce la persona al suo vero bene"⁹⁶⁰. Il valore fondamentale per i cattolici è la verità, mentre per i laici il valore primario è la libertà, ovvero la capacità di disporre in piena autonomia di se stesso⁹⁶¹.

La bioetica laica non tiene conto dell'esistenza e della volontà di Dio e, quindi, di un progetto divino sulla vita. Mentre la bioetica cattolica si configura come un'etica in prospettiva creaturale e sacrale, per Fornero la bioetica laica ragiona non solo "*etsi Deus non daretur*, ma anche *etsi creaturalitas non daretur*, ossia come se l'uomo e il mondo non dipendessero, originariamente e strutturalmente, da un Dio"⁹⁶² ovvero quella mentalità moderna che "nega la creaturalità e proclama l'autonomia"⁹⁶³. Per Lucas è inopportuno distinguere la bioetica in religiosa e laica, visto che la bioetica è semplicemente bioetica⁹⁶⁴. La distinzione che pone il Fornero come strumento interpretativo del dibattito attuale ha diverse ragioni: quella cattolica, partendo dal concetto della 'sacralità della vita umana', si basa sull'indisponibilità e inviolabilità della vita, sulla presenza di un disegno 'divino' incarnato nell'ordine delle cose, cioè di un 'progetto' di Dio

⁹⁵⁶ Giovanni Paolo II, *Discorso agli operai di Genova*, [http: www.avvenire.it](http://www.avvenire.it), 21 settembre 1985.

⁹⁵⁷ M. Pera – J. Ratzinger, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, cit., p. 67.

⁹⁵⁸ E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, vol. I, *Fondamenti ed etica biomedica*, Milano 1993, p. 68.

⁹⁵⁹ G. Fornero, *I concetti storiografici di bioetica "cattolica" e bioetica "laica"*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, cit. p. 218.

⁹⁶⁰ Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale di teologia morale*, 10 aprile 1986, [http: www.avvenire.it](http://www.avvenire.it).

⁹⁶¹ Cfr. G. Vattimo e P. Paterlini, *Non essere Dio*, Reggio Emilia 2006, p. 188.

⁹⁶² G. Fornero, *I concetti storiografici di bioetica "cattolica" e bioetica "laica"*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, cit., p. 223.

⁹⁶³ R. Guardini, *Etica*, Brescia 2001, p. 951. Cfr. M. Ventura, *Laicità e fattore religioso*, in *Bioetica e diritti dell'uomo*, a cura di L. Chieffi, Torino 2000, p. 45.

⁹⁶⁴ Cfr. R. L. Lucas, *Bioetica per tutti*, Cinisello Balsamo (MI) 2002, p. 6.

sull'uomo e per l'uomo, su una serie di divieti 'assoluti' che l'individuo è tenuto a rispettare, mentre quella laica, partendo dal concetto della qualità della vita, insiste sulla disponibilità della vita, sull'indipendenza e autonomia decisionale dell'uomo rispetto a qualsiasi ordine ontologico precostituito, sull'assenza di divieti assoluti⁹⁶⁵. Quella cattolica fa riferimento alla confessione appunto cattolica, poggiandosi sostanzialmente alla rivelazione biblica. Tuttavia di recente tale bioetica è sostenuta da quella schiera di filosofi, definiti neotomistici, secondo cui "la filosofia sia in grado di guadagnare le verità fondamentali della fede"⁹⁶⁶. Fornero ritiene che esistono due atteggiamenti di tipo laico: un atteggiamento critico e antidogmatico, ispirato al pluralismo, alla libertà e alla tolleranza e quello che esclude l'appartenenza a situazioni trascendenti⁹⁶⁷. La tesi di Fornero è contrastata da Zecchinato: per ogni cosa esiste un piano designato da Dio. Di conseguenza più che di bioetica cattolica si dovrebbe parlare di bioetica confessionale⁹⁶⁸. Fornero ritiene che "il magistero cattolico non stabilisce, d'autorità, l'esistenza di un ordine procreativo, ritenuto, per fede identico al piano divino, circa la trasmissione della vita, ma, ricorrendo all'argomentazione teorico-filosofica, dichiara che nell'uomo esiste uno specifico ordine 'naturale' procreativo razionalmente riconoscibile. Ordine metafisico-naturale che, sulla base dei principi di contingenza e creaturalità, viene fatto coincidere, in ultima istanza, con l'ordine intelligente previsto dalla legge eterna di Dio"⁹⁶⁹.

⁹⁶⁵ Cfr. G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, cit., p. 132. "Quella cattolica fa riferimento al magistero cattolico per l'indubbia consistenza teorica e per il ruolo assolto dal magistero nel campo della bioetica: si basa sulla sacralità della vita umana e quindi della persona umana, apprezzando la qualità della vita senza alcun giudizio e configurandosi così la bioetica come coscienza critica dello sviluppo scientifico" (Cfr. *Ivi*, p. x). "Il nocciolo duro della bioetica viene rintracciato nella natura umana, intesa come principio ontologico, assiologico e normativo, da cui deriva l'idea di una legge naturale come espressione della legge divina" (Cfr. *Ivi*, pp. 60-61). "La bioetica cattolica afferma di accedere ad aree della vita che non sono disponibili agli strumenti democratici della discussione e della scelta pubblica, ma la cui protezione e promozione il cattolicesimo riserva esclusivamente a sé" (P. Donatelli, *La bioetica cattolica e l'autorità*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, cit., p. 112). "Quella laica ragiona come se Dio non ci fosse, si basa su un'esistenza umanamente vivibile, si basa sul principio cardine dell'autonomia, accetta il pluralismo, è ostile ad ogni restringimento delle libertà individuali e ad ogni confusione fra morale e diritto, ritiene legittime pratiche come l'aborto, l'eutanasia, la fecondazione assistita omologa ed eterologa" (*Ibidem*).

⁹⁶⁶ M. Reichlin, *Cattolico e laico: i limiti di una dicotomia abusata*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, cit., p. 8.

⁹⁶⁷ Cfr. G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, cit., pp. 67-73.

⁹⁶⁸ P. Zecchinato, *La mentalità cattolica del Gott mit uns*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, cit., pp. 73-83.

⁹⁶⁹ G. Fornero, *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, cit. p. 165.

Esiste una bioetica cattolica dinanzi al fatto che il cristianesimo ha contribuito ad elaborare il concetto di persona: l'uomo non è un animale o una bestia ma una persona. Tuttavia si rifiuta una bioetica cattolica "intesa come faziosa, valutativa, dogmatica e non criticamente argomentata; una bioetica dei monsignori, dei cardinali e dei battezzati, in quanti tali ritenuti implicitamente inaffidabili e inattendibili, perché arbitri in una partita in cui sono anche giocatori e una bioetica laica fatta di personalità senza opinioni e posizioni di parte"⁹⁷⁰. Infatti è possibile l'esistenza di una 'bioetica delle regole': "il massimo che gli esseri umani possono fare è trovare un accordo provvisorio sulle questioni di carattere normativo, attraverso regole che non sono valide nel loro merito, ma che hanno l'unica fonte di validità nel loro aspetto procedurale"⁹⁷¹. Ma esiste anche una bioetica, accettata dalla Chiesa Cattolica, che si "fonda sulla convinzione che la verità sull'uomo e sui suoi atti di natura morale esista e sia conoscibile; e che si prefigge un compito arduo ma necessario e ad un tempo possibile: fondare i giudizi sulla conoscenza del reale, sul riconoscimento della natura dell'uomo, sulla consapevolezza che il dover essere non può appiattirsi miseramente sul terreno squallido di 'ciò che i più pensano' o del 'ciò che i più fanno'"⁹⁷². Ciò che Palmaro propone è una definizione che va al di là della distinzione posta precedentemente: è una bioetica "al servizio della verità"⁹⁷³. Nel caso della bioetica cattolica non si permette una libertà ed autonomia dei credenti vista la loro soggezione alle gerarchie ecclesiastiche: non solo la sacralità della vita è elemento di distinzione tra le due bioetiche ma esiste anche l'obiettivo, da parte della gerarchia ecclesiastica, di tendere ad arrestare il processo di secolarizzazione⁹⁷⁴. La bioetica laica rappresenta una delle maggiori espressioni del processo di secolarizzazione, ovvero di quella progressiva perdita di rilevanza del Sacro all'interno degli assetti societari. La tesi di Fornero viene accolta da Borsellino, che condivide la visione di una bioetica laica che adotta il paradigma filosofico antimetafisico: "l'etica laica come etica procedurale riconosce piena

⁹⁷⁰ M. Palmaro, *Bioetica laica e bioetica cattolica: una distinzione possibile?*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, cit., p. 22. Tale tesi è contrastato dal Fornero ritenendo "quella cattolica, a differenza di quella laica, una bioetica della 'persona' e della 'legge naturale' che si fonda sul presupposto (metafisico) di un possibile accesso alla verità ultima dell'uomo e della realtà che lo circonda" (G. Fornero, *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, cit., pp. 139-140).

⁹⁷¹ *Ibidem*.

⁹⁷² *Ibidem*.

⁹⁷³ *Ivi*, p. 24.

⁹⁷⁴ E. Lecaldano, *Il contesto della secolarizzazione e la bioetica della disponibilità della vita*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, cit., p. 36.

cittadinanza ai valori propri dell'etica cattolica, ponendo le premesse perché sia rispettata, ad esempio, la scelta di colui che, ritenendo la vita indispensabile anche per chi la vive, accetta fino in fondo la propria sofferenza. Non può, però, in alcun modo, conciliarsi con il tentativo di impedire il dissenso rispetto a quel sistema, come ad ogni altro sistema di valori"⁹⁷⁵. Dinanzi a ciò la politica deve preservare la società da qualsiasi situazione che metta in pericolo il bene comune, attraverso il dialogo tra le due parti: un vero e proprio compromesso al fine di attenuare il conflitto tra di loro. Ecco perché l'ideale è la creazione di uno Stato laico o pluralista come sintesi di coesistenza delle diversità: "lo Stato laico si configura come il più funzionale strumento di gestione della complessità"⁹⁷⁶. Lo Stato laico deve essere aconfessionale, *super partes*, non può, vista la sua caratteristica di essere non confessionale, aderire ad alcun credo. Ecco perché lo Stato laico deve fondarsi sulla laicità debole, capace di creare quegli spazi pubblici comuni idonei ad accogliere, in modo neutrale, i vari credi confessionali.: "essendo programmaticamente neutrale in materia di ideologia e di fede, lo Stato laico non può identificarsi né con una prospettiva religiosa né con una prospettiva agnostica o atea"⁹⁷⁷. I problemi tra le due parti si affrontano con il metodo della mediazione, come punto di incontro tra le due diverse posizioni e della ragionevolezza, tendente alla possibilità di far convivere una pluralità di elaborazioni morali, etiche e religiose. È la sintesi di quanto affermava Rawls di prendere sul serio il fatto del pluralismo, attraverso un'etica della responsabilità⁹⁷⁸ e afferma Habermas "nell'Altro noi dobbiamo rispettare il concittadino anche quando riteniamo il suo pensiero errato, e il corrispondente modo di vivere infelice"⁹⁷⁹.

Altra posizione è quella di Vattimo, i quali sostengono una laicità forte perché è proprio Dio che lo permette in quanto bisogna vivere come se Lui non ci fosse⁹⁸⁰.

⁹⁷⁵ P. Borsellino, *Esiste davvero la bioetica laica, ed esiste ancora la bioetica cattolica?*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, cit., p. 70.

⁹⁷⁶ G. Fornero, *Una sola laicità. Risposte a Bacchini, Borsellino, Zecchinato e Lecaldano*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, cit. p. 271. Lo Stato laico rappresenta un organismo politico caratterizzato da una molteplicità costitutiva di modi di vivere e di pensare, una 'casa comune' dei cittadini, uno spazio istituzionale entro cui avviene la coesistenza fra le varie identità che lo compongono. Da ciò la natura di 'Stato accogliente', ossia di organo politico-giuridico in grado di ospitare in se stesso ogni visione del mondo, purchè non socialmente dannosa (Cfr. *Ibidem*).

⁹⁷⁷ G. Fornero, *Lo Stato laico come laboratorio avanzato*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, cit. p. 272.

⁹⁷⁸ Cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit..

⁹⁷⁹ J. Habermas, *Tra scienze e fede*, Roma-Bari, 2006, p. 157.

⁹⁸⁰ Cfr. G. Vattimo, *La vita dell'altro. Bioetica senza metafisica*, Cosenza 2006, p. 197.

Proprio la bioetica è per Limone la creatrice della ‘quinta generazione dei diritti’, quelli definiti “diritti delle generazioni future”⁹⁸¹, ossia a “soggetti umani che non esistono ancora”⁹⁸².

Il 22 febbraio 1987 la Congregazione per la dottrina della fede ribadì in un documento che “la trasmissione della vita umana è affidata dalla natura a un atto personale e cosciente e, come tale, soggetto alle santissime leggi di Dio: leggi immutabili e inviolabili che vanno riconosciute e osservate. È per questo che non si possono usare mezzi e seguire metodi che possono essere leciti nella trasmissione della vita delle piante e degli animali. I progressi della tecnica hanno oggi reso possibile una procreazione senza rapporto sessuale mediante l’incontro in vitro delle cellule geminali precedentemente prelevate dall’uomo e dalla donna. Ma ciò che è tecnicamente possibile non è per ciò stesso moralmente ammissibile”⁹⁸³.

Di recente è emersa una nuova visione della bioetica: quella sociale, quella di una società come luogo di speranza, altrimenti “ci troveremmo di fronte a una democrazia che ha ormai iniziato la propria perversione”⁹⁸⁴.

Circa gli interventi dei pontefici in materia di bioetica ricordiamo la figura di Pio XII, le cui riflessioni furono influenzate da due episodi: “l’esplosione di un progresso tecnologico che nella sua ambiguità poteva e può essere volto anche all’oppressione ed alla soppressione della vita umana e la conoscenza dei crimini dei medici nazisti che avevano commesso ai danni dei prigionieri nei campi di concentramento, con il conseguente processo di Norimberga”⁹⁸⁵. I suoi discorsi sulla bioetica mirano a precisare che “l’uomo deve ricercare in se stesso, nella sua “natura”, le indicazioni per l’agire morale, per il dover essere, e in questa ricerca l’uomo ritrova il riflesso del disegno di Dio sull’umanità”⁹⁸⁶.

Sulla stessa scia il magistero di Giovanni XXIII: si ricordano le due lettere encicliche *Mater et Magistra* del 1961, sull’ inseminazione artificiale e

⁹⁸¹ G. Limone, *La scienza contemporanea al confronto con le generazioni future*, in *Bioetica e diritti dell’uomo*, cit., p. 1.

⁹⁸² *Ibidem*.

⁹⁸³ *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, Città del Vaticano 1987, par. 4.

⁹⁸⁴ F. Ciravegna, *Panorama storica della bioetica*, in <<Archivio Teologico Torinese>>, Anno 14, 2008/1, cit., p. 75.

⁹⁸⁵ M. Rossino, *I Fondamenti teologici della bioetica*, in <<Archivio Teologico Torinese>>, Anno 14, 2008/1, cit., p. 79.

⁹⁸⁶ *Ibidem*.

sull'aborto procurato, e la *Pacem in terris* del 1963, relativamente all'etica sociale⁹⁸⁷.

Con la lettera enciclica *Humanae vitae* del 1968 Paolo VI si dedica principalmente ai temi della fertilità e della procreazione⁹⁸⁸.

Nel 1995 Giovanni Paolo II pubblica la lettera enciclica *Evangelium vitae*, con la quale afferma la piena applicazione al campo bioetico dei principi di libertà ed uguaglianza⁹⁸⁹.

Secondo Piana "l'enorme rilevanza sociale delle questioni affrontate dalla bioetica implica l'adozione di dispositivi legislativi, che fissino con chiarezza possibilità e limiti degli interventi. Il compito della legge civile non può essere omologato a quello dell'etica: il diritto non ha alcuna competenza nell'ambito delle scelte private e non può proporsi di orientare le coscienze; a esso spetta semplicemente la salvaguardia del bene pubblico e la determinazione delle condizioni per lo sviluppo di una convivenza ordinaria"⁹⁹⁰. Tuttavia Piana non esclude l'intervento giuridico: pur negando valore in campo etico al ricorso al diritto naturale, per la visione statica della realtà, ammette la possibilità della cosiddetta "etica della comunicazione che, facendo dell'atto del comunicare l'evento etico fondamentale, tenda a costruire le condizioni adeguate per lo sviluppo del processo comunicativo"⁹⁹¹. Questo è la sintesi dell'etica del discorso di Habermas: bisogna interfacciare società e scienza per ottenere il consenso sociale.

Zeppegno pone al centro dell'attenzione il vero significato della 'bioetica cattolica', dinanzi alla 'bioetica laica' rappresentata dalle tesi di Engelhardt. Lo statunitense, analizzando in modo critico il pluralismo etico odierno, che ha comportato un conflitto morale apparentemente insanabile, intravede un'unica via d'uscita, una 'morale a due livelli': una pubblica e l'altra privata. Ogni persona cioè ha una sua visione etica individuale, la quale non può assolutamente prevalere all'interno della comunità pubblica. Così come ogni persona ha la propria fede, il proprio credo che non può imporre alla comunità, Engelhardt, pur manifestando una propria convinzione religiosa, rifiuta di sostenerla nella sfera

⁹⁸⁷ Cfr. Giovanni XXIII, *Mater et Magistra* e *Pacem in terris*, in *I documenti sociali della Chiesa. Da Pio IX a Giovanni Paolo II (1864-1982)*, a cura di R. Spiazzi, Milano 1983, pp. 632-786.

⁹⁸⁸ Cfr. Paolo VI, *Humanae vitae*, [http: www.vatican.va/](http://www.vatican.va/), pp. 587-617.

⁹⁸⁹ M. Rossino, *I Fondamenti teologici della bioetica*, in <<Archivio Teologico Torinese>>, Anno 14, 2008/1, cit., p. 83.

⁹⁹⁰ G. Piana, *Bioetica tra scienza e morale*, Novara 2007, p. 71.

⁹⁹¹ *Ivi*, p. 73.

pubblica. Infatti, nonostante sia un laico convinto, professa un suo credo personale, 'texano', che lo proietta verso le estreme concezioni della bioetica laica. Tuttavia, al contempo ciò esprime pienamente quanto sia indispensabile il richiamo, alla Jean Jacques Rousseau, alla propria 'coscienza': bisogna rispondere di ciò che facciamo soltanto a noi stessi, senza accettare l'autorità suprema di Dio. Emerge qui un avvicinamento tra la tesi consequenzialistica, attraverso cui la felicità si ottiene attraverso il rispetto delle libere scelte, e la tesi deontologica, che predilige l'autonomia decisionale. In sostanza il pilastro della tesi di Engelhardt è proprio questo: ognuno è autonomo, ognuno è libero, ognuno dispone della propria vita (a immagine e somiglianza dell'uomo). Detta tesi nel testo viene posta in contrasto con la bioetica cattolica, che guarda a Dio come essere supremo, unico ed intangibile, dove tutto si pone in prospettiva Sua (a immagine e somiglianza di Dio). La prospettiva di Engelhardt è invece tesa ad un'efficacia pacifica tra gli 'stranieri morali', di condivisione tra tutti, proprio perché la vita non è una struttura assoluta e sacra ma è un valore soggetto a diverse gradazioni. Questo dipende dalle sue origini: gli Stati Uniti d'America sono per eccellenza la società 'postmoderna', il Paese della totale convivenza di etnie, di culture e religioni. Vale il consenso dell'autorità statale, verificandosi così un ritorno alle concezioni contrattualistiche: non Dio, non la forza, non la ragione, ma la collaborazione, che contiene in sé la tolleranza, come capacità di vivere pacificamente con coloro che credono e agiscono in maniera diversa. Zeppegno conferma la necessità e l'indispensabilità della persona umana. Persona, fede e ragione, o meglio persona e ragione illuminate dalla fede, al fine di porre un dialogo per la tutela della persona umana, e il raggiungimento della verità. Nella bioetica cattolica si accetta il destino della vita senza giudizio: ciò riguarda soprattutto quei settori (si veda anche il recentissimo caso di 'Eluana') dove c'è una riserva di Dio che non può essere oggetto di negoziazione. Aborto, eutanasia e altro ancora non possono essere pratiche utilizzabili proprio perché l'uomo è persona, *animal*, ma come sostiene Aristotele, *rationalis*. Ecco allora la necessità di una bioetica, ribadisce Zeppegno, che accompagni la persona nella realtà creata da Dio: una realtà che oggi è sempre meno sacra e sempre più secolarizzata. Dinanzi a ciò la politica deve preservare la società da qualsiasi situazione che mette in pericolo il bene comune, prefiggendo un dialogo tra le parti, per meglio dire un compromesso, tutelando la persona umana e la stessa

democrazia. Un dialogo o compromesso teso alla creazione di una società come luogo di speranza attraverso quella cultura cristiana essenziale per uscire da questo mondo senza alcun valore. Ad un mondo abitato da “stranieri morali”, come sostiene Engelhardt, si deve contrapporre un bioetica cattolica che, pur nel pluralismo dei punti di vista, non rinneghi una gerarchia di valori morali e la centralità della persona umana. È la contrapposizione tra un’antropologia debole ed un’antropologia forte, ontologicamente fondata. Questa la tesi sostenuta da Giuseppe Zeppegno⁹⁹².

3.12 L’OPZIONE PERSONALISTA CUI TENDONO LA LAICITÀ E LA RELIGIONE CIVILE

Oggi laici e credenti dialogano sulla figura della ‘persona’. Il mondo laico è disponibile a riconoscere il ruolo assunto in difesa dei diritti dell’uomo da parte della Chiesa. Dall’altro la Chiesa, riconoscendo la laicità, la pone come conseguenza della cristianità. L’uomo, i suoi diritti e le sue libertà, sono al centro delle Costituzioni moderne: il diritto alla vita è “riconosciuto come presupposto necessario di ogni altro diritto costituzionale”⁹⁹³. La persona e la sua vita vengono prima della politica e dello Stato. Infatti “Nessuna istituzione può dirsi neutra rispetto ai valori sui quali essa stessa si fonda”⁹⁹⁴: “La separazione tra religione e Stato, tra confessioni religiose e istituzioni civili o politiche, non può essere una censura. Lo Stato moderno, lo Stato democratico e sociale, è sempre costituzionalmente, intrinsecamente uno Stato che adotta principi etici”⁹⁹⁵.

⁹⁹² Cfr. G. Zeppegno, *Bioetica. Ragione e fede di fronte all’antropologia di H. T. Engelhardt Jr.*, Cantalupa (To) 2007, *passim*.

⁹⁹³ G. Dalla Torre, *Obiezione di coscienza e valori costituzionali*, in *Realtà e prospettive dell’obiezione di coscienza. I conflitti degli ordinamenti*, a cura di B. Perrone, Milano 1992, p. 50.

⁹⁹⁴ M. Pera, *Discorso pronunciato in occasione della visita al Parlamento italiano di Sua Santità Giovanni Paolo II*, Roma, 14 novembre 2002, <http://www.camera.it>.

⁹⁹⁵ M. Pera, *Discorso pronunciato al Sacro Convento di Assisi*, Assisi, 14 ottobre 2004, <http://www.vatican.va/>. “Vi è una differenza fondamentale tra uno Stato che si fonda su principi etici, ed uno Stato etico. Lo Stato etico si pone esso stesso come fonte dei valori e delle regole morali. Come tale è incompatibile con il principio della libertà individuale, nella sua duplice radice di libertà di coscienza e di libertà di azione. Uno Stato fondato su principi etici è invece garante della libertà di coscienza e della libertà di azione, quando i principi etici sui quali si fonda siano appunto principi di libertà. È questa la visione dello Stato liberale, che insieme fonda e limita il potere politico in base all’ideale del costituzionalismo. L’ideale liberale è quello di un ordine politico che garantisca ad ogni individuo di poter perseguire liberamente i propri fini, senza ledere il diritto di

L'enciclica di Benedetto XVI *Spe Salvi* si sofferma all'educazione della persona, fonte di diritti e di dignità, responsabile della vita propria e altrui⁹⁹⁶: “È stato il Cristianesimo a rivendicare il valore della persona umana, ad affermare che essa ha un valore assoluto, perché la persona essendo ordinata a un fine trascendente, che è Dio, non è subordinata a nessuna finalità mondana: di qui la condanna di ogni assolutismo politico (totalitarismo), di ogni assolutismo statale (statolatria), di ogni assolutismo familiare (schiavitù)”⁹⁹⁷.

Anche Giovanni Paolo II evoca i diritti naturali dell'uomo. Tuttavia Manacorda e Franzoni criticano tale posizione perché non porta a nessuna novità nello specifico: nulla vi è di concreto oltre il semplice richiamo alla loro promozione⁹⁹⁸.

Allora la persona “non è la semplice nozione dell'uomo in generale. [...] L'idea di 'persona' non è sovrapponibile a quella di 'individuo'. [...] La persona è unicità. [...] la persona è razionalità. [...] La persona è profondità. [...] Sono maturi i tempi per passare dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Attraverso un giudizio riflettente, impiegato in forma nuova, in cui muovere dal singolare per cercare un universale mai concluso. L'umanità inscritta nella propria singolare concretezza è la persona. Essa non è l'essere umano in generale, ma l'uomo concreto e la sua idea”⁹⁹⁹. Lo stesso Limone conferma in un'altra sua opera il valore della persona: “la 'persona' non può non essere il nostro nuovo orizzonte”¹⁰⁰⁰. La stessa dignità “non può essere esaurita dalla libertà, dalla razionalità, dai connotati logici, da puri riferimenti di specie (la dignità *come tale*). Noi ci troviamo in realtà oggi davanti a una nuova sfida che coglie la dignità della persona in una precisa trinità semantica: originalità, relazione, profondità. In

tutti gli altri di perseguire i propri. Tale ordine presuppone la nozione, che non è politica bensì morale, di diritti individuali, a partire dal diritto di ogni individuo sul proprio corpo sino ai diritti di proprietà sulle cose immateriali” (A. M. Petroni, *Politica e morale: laicità e valori del cristianesimo*, in AA.VV., *Liberalismo, Cristianesimo e Laicità*, cit., pp. 71-72. Si Cfr. M. Bertolissi e U. Vincenti, *Laicità e diritto*, in *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., pp. 87-93).

⁹⁹⁶ C. Nanni, *Educare alla speranza nella prospettiva della Spe Salvi*, in <<Itinerarium>>, 39, Anno 16, 2008, p. 31.

⁹⁹⁷ F. Follo, *È possibile un incontro tra la cultura laica e la cultura cattolica?*, <http://www.culturanuova.net>.

⁹⁹⁸ M. A. Manacorda e G. Franzoni, *Le ombre di Wojtyla*, cit., pp. 50-51.

⁹⁹⁹ G. Limone, *Filosofia del Diritto*, in *Filosofia del diritto. Concetti Fondamentali*, cit., pp., 245-247, 253. La persona non è altro che la pietra fondativa del bene comune.

¹⁰⁰⁰ G. Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, Napoli 2005, p. 80. Cfr. G. Limone, *L'era di Antigone nel tempo del nichilismo*, in *Il Nichilismo alla sfida della sostenibilità nel mondo civile*, a cura di G. Limone, Quaderni del Dipartimento di Scienze Giuridiche della Seconda Università degli Studi di Napoli, 2, *L'Era di Antigone*, Milano 2007, pp. 7-28.

tale contesto un uomo non può essere pensato mai come una copia, *perché egli è sempre, in quanto persona, un originale*¹⁰⁰¹. Allora la dignità è “l’erede del sacro”¹⁰⁰². E non si può dimenticare mai il senso di ‘persona’ in qualsiasi situazione: “se l’uomo è persona, quando non è affetto da alcuna patologia, è persona anche quando ha una qualsiasi patologia”¹⁰⁰³.

Persona in rapporto alla comunità: questo è il nesso inscindibile perché dalla comunità desumiamo il significato e i valori del vivere¹⁰⁰⁴. Questo perché “ogni persona si rivela potenziale esperienza di valori”¹⁰⁰⁵.

Il concetto di persona è “il prodotto di un lungo e complesso approfondimento, particolarmente nell’ambito teologico-filosofico cristiano”¹⁰⁰⁶. Ciò dimostra come il credo cristiano abbia influenzato la stessa nozione di ‘persona’ nonché il suo sviluppo: “La dignità della persona umana non è soltanto il fondamento ultimo di tutti gli altri valori: la dignità umana non viene soltanto promossa indirettamente e in modo generico, attuando ogni altra forma di bene morale o di valore; la dignità umana può essere promossa e difesa, oppure smentita e violata anche in una maniera più diretta, promuovendo o ledendo proprio ciò che fa la specificità umana dell’uomo”¹⁰⁰⁷.

¹⁰⁰¹ G. Limone, *La persona come nuovo alfabeto di senso nel villaggio dei diversi*, in *Diversità e rapporto fra culture. Per un approccio interdisciplinare*, a cura di S. Sorrentino, Roma 2005, p. 61.

¹⁰⁰² *Ibidem*. Il sacro è il numinoso (Cfr. R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nella storia del divino e la sua relazione al razionale*, a cura di E. Buonaiuti, Milano 1989, p. 28).

¹⁰⁰³ C. Bianco, *Riflessioni in tema di “persona” in bioetica*, in *Il Nichilismo alla sfida della sostenibilità nel mondo civile*, cit., p. 229.

¹⁰⁰⁴ Cfr. M. D. Ryan, *Identità umana e identificazione religiosa*, in *Le ragioni del dialogo. Grammatica del rapporto fra le religioni*, a cura di F. S. Festa e S. Sorrentino, Roma 2005, p. 144.

¹⁰⁰⁵ G. Limone, *Tempo della persona e sapienza del possibile. Per una teoretica una critica e una metaforica del personalismo*, Napoli 1990, p. 256.

¹⁰⁰⁶ P. A. Iacobelli, *Bioetica della nascita e della morte. Storia (incompiuta) dell’esistere umano*, Roma 2008, p. 13.

¹⁰⁰⁷ G. Gatti, *Etica della comunicazione*, Roma 2008, pp. 83-84.

CONCLUSIONI

La stagione recente in cui la religione appariva come un relitto antico appare ora lontanissima per la rinnovata sensibilità del fenomeno religioso: ciò che appare realmente è che la religione non è una fase della storia appartenuta al passato. Oggi più che mai appare utile parlare di religione nelle società civili, di valori e principi, di esperienze e competenze, di conoscenza e saggezze da condividere in una società leale e pacifica. La religione è una fonte di identità, è una caratteristica di tipo *politico-civile* irrinunciabile nelle moderne società. Religione e identità, storia e progresso: nella società attuale sono gli strumenti da utilizzare per il dilagare di fenomeni di disintegrazione della realtà civile. Dinanzi alla realtà del pluralismo religioso, la religione civile rappresenta l'elemento di coesione sociale. Una religione civile, quella del filosofo e pensatore ginevrino Rousseau, che non è esteriore all'uomo, che non è una struttura a cui aderire, ma è un credo interiore, che abbraccia il campo celeste e quello terreno. La divisione delle varie religioni da parte di Jean Jacques Rousseau porta a delle antitesi: la 'religione dell'uomo' è quella limitata ad una soggettività interiore; quella 'del cittadino', legata alla patria, per cui tolta quest'ultima tutto il resto risulta essere inutile; e la 'religione del prete' che, con due tipi diversi di comandi, spezza l'unità sociale. Accostando le diverse religioni e, soprattutto, manifestando i loro difetti, Rousseau professa una religione civile, avente la funzione principale nel 'principio di socievolezza', senza cui è impossibile vivere da buon cittadino. Tale professione di fede è strutturata in modo da prendere dal Vangelo la sua semplicità, in riferimento al culto, e della patria-città-nazione, la sottomissione

alla legge e alla tolleranza. Sarà poi maggiormente diffusa nella classe sociale della borghesia la religione civile proprio perché tale classe odia e disprezza i preti e il loro modo di rilevare il credo religioso. Ma al tempo stesso sarà proprio la borghesia quella classe sociale che aiuterà la religione civile a non allontanarsi dal credo cristiano, in stretto collegamento al buon senso e al civismo. Ma la religione civile rappresenterà anche l'elemento determinante per il consolidamento del contratto sociale e del legislatore: non si dimentichi che nella prima stesura del *Contratto Sociale* la religione civile era parte integrante della Legislazione. Una sorta di etica che ha una funzione molto concreta, molto pratica, che alimenta il senso di appartenenza collettiva e dispone all'acquisizione di un vero senso civico. Questo senso di etica ha un sentimento di ascendenza religiosa ma non è una religiosità legata ad una fede particolare, non è legata alla fede cattolica né ad altre, ma è una forma di religiosità generale, che sta al di sotto delle diverse fedi particolari. Tutti gli elementi che costituiscono la religione civile in Rousseau sono il fondamento su cui si regge il contratto sociale, perché dà al contratto sociale la possibilità di essere percepito, vissuto in modo serio ed autentico, da tutte le persone. Cementa l'unità civile e l'unità nazionale, quell'unità che si basa sul contratto sociale perché per Rousseau a definire la vita sociale in tutti i suoi aspetti è appunto il contratto sociale. Lo scopo quindi della religione civile è uno scopo molto pratico: dare solidità al contratto sociale, confermarlo ma anche di eticizzare la politica. La religione civile per un verso fa da collante al Contratto sociale e per l'altro alimenta nelle coscienze i valori civili.

La religione civile si presenta come un fatto interiore inteso non come un culto diverso e distinto dagli altri, non un credo cui aderire perché è ciò che ci insegnano i nostri genitori, ma come elemento fideistico che proviene dalla coscienza interiore e si divulga nell'intero stato: la religione civile, pur confessionale come la vorrebbe il Santo Padre Benedetto XVI, ma universale, non conflittuale, pacifica e sociale, rispettosa dei valori cristiani, dei messaggi evangelici, dei principi fondanti storicamente la nostra società. La religione civile ha in sé non solo il dato teologico e quello civile, ma ha dentro di sé la connotazione dell'azione, ossia della praticità e soprattutto della storia: ieri, come oggi, è impossibile amministrare la 'res pubblica' senza un investimento di tipo sacramentale. Ecco la necessità di far riferimento ai valori umani e cristiani che sono patrimonio del popolo italiano, e non solo. Ma in questa società è preferibile

riconoscere laicamente la dimensione sociale e pubblica del fatto religioso e, in nome del bene comune, di favorire il dialogo e la collaborazione. Oggi la religione civile è utile alla soluzione dei problemi di integrazione delle società complesse, le quali non possono dimenticare le proprie radici e le proprie memorie. La sola razionalità non basta a far nascere le comunità, nonché a conservarle: si rende necessaria una serie di valori utili alla comune appartenenza di una società da parte dei cittadini. Dinanzi ad un mondo 'irreligioso', bisogna proporre una forte 'religione civile confessionale' Perché? Perché alla Chiesa, ai suoi uomini e alle sue strutture, ben impiantate nel territorio, nel cosiddetto 'localismo', tocca il compito di essere i nuovi 'animatori sociali', con funzioni di tipo celebrative e non solo, con funzioni di educazione e di laicità. Ciò rappresenterebbe la modernizzazione della Chiesa dai vecchi apparati gerarchici ecclesiali che tenderebbe ad un radicale cambiamento verso i reali bisogni della gente. La stessa Bibbia, testo unico in bellezza e contenuti, deve essere affiancata da altri testi, comparata pure, purché posta in una visione di utilità benefica e non di imposizione dall'alto.

Sicuramente c'è bisogno di un riconoscimento delle fedi di ciascuno di noi, ma la democrazia ha bisogno di una religione senza privilegi, che dialoga, che trova, dall'altro lato, uno Stato laico autentico che si pone in un dialogo di natura costruttivo e riconoscente degli sforzi, dei sacrifici, anche umani che la Chiesa ha subito nel corso dei secoli. Una Chiesa impegnata per la costruzione di una società universale. Ciò non è stato sostanzialmente capito. È questo il grande limite della modernità: non aver capito quanto sia rilevante nella sfera pubblica il 'fenomeno religione'. La conseguenza estrema è stato un forte laicismo come sinonimo di irreligiosità. Il mondo democratico intero ha bisogno di capitale umano e sociale, di fiducia e valori condivisi al fine di evitare conflitti. L'esigenza principale è che le democrazie moderne passino da un atteggiamento di intolleranza dura e passiva ad uno di apertura fattiva, senza strumenti concordatari, con fiducia, rispetto e dialogo. Un nuovo Stato laico è uno Stato che regola positivamente le richieste di un mondo, quello dei credenti, sempre più chiassoso.

Guardiamo alla nazione americana. Uno degli aspetti più caratteristici della sua vita sociale, politica e culturale è la presenza di una religione civile, di un minimo comune denominatore morale, patriottico, spirituale ed identitario

dell'intera nazione. Ecco il binomio 'cittadinanza' e 'religione'. Cittadini americani, credenti o non, ma legati da credenze e riti e sotto la protezione di Dio. Vale lo stesso anche in Europa? Ci sentiamo cittadini europei? Amiamo l'Europa? La sentiamo come la nostra Patria? L'Europa è una grande nazione, depositaria di memorie e valori condivisi. Ma è una democrazia da perfezionare. A cominciare dal fatto che le radici vanno riconosciute, non solo quelle cristiane ma anche quelle illuministiche. La religione civile deve dare quella giusta dose di identità che manca, quella che rappresenta il comune sentire, quella che unisce. Il patriottismo va risvegliato: questo è il senso della nostra 'italianità europeista'. L'Europa di oggi deve fronteggiare fenomeni come il relativismo e il secolarismo. Non ci sono riferimenti e certezze, non c'è identità e tradizione. L'Europa deve recuperare la propria anima. Non può fondarsi solo sulla moneta unica, poiché la sua vera ricchezza sono le persone. Si auspica un nuovo umanesimo che riponga al centro l'uomo. L'Europa, oggi attraversata da un abissale vuoto, ha perduto i suoi valori e con essi la sua identità. La cultura americana ha un retroterra religioso. Già Dio si nomina nella Costituzione, ma tutte le religioni, quella protestante, quella cristiana, in minoranza e l'ebraismo hanno determinato il riconoscimento nelle coscienze civili di una serie di valori civili. Dopo l'11 settembre 2001 il Presidente americano si è definito 'nuovo nato in Cristo', un 'paladino del Bene contro il male assoluto'. Grazie a questa forma nuova di religione civile americana si è dato all'America la possibilità di conservare e consolidare il suo imperialismo.

Laicità è uno di quei concetti intorno ai quali, ultimamente, si è accumulata molta confusione. Si concepisce la laicità con la credenza: laico è chi non crede e credente è chi, in modo dittatoriale, accetta la propria fede ma non quella degli altri. Ma lo Stato laico è quello di Cristo, quello della divisione tra l'imperatore e Dio, della divisione tra sfera politica e sfera religiosa e spirituale. La laicità giusta, in linea con il bene comune, è quella che professa Benedetto XVI: sana e aperta, retta da proprie norme, senza escludere i riferimenti etici-religiosi. La sua laicità è anche una conquista del cristianesimo: entrambe si rivedono nella ragione comune. Tuttavia questa laicità non deve sfociare in laicismo come pregiudizio ed ostilità nei confronti del cristianesimo: i cristiani 'non possono non dirsi laici' e i laici 'non possono non dirsi cristiani'. Ragione e religione devono dialogare, confrontarsi e limitarsi al fine di evitare avventure distruttive. La laicità diventa

così uno spazio che offre a tutti la garanzia di potersi esprimere liberamente per costruire e condividere il bene comune. Questo permette allo Stato il fiorire della società civile, che oltre a dialogare si relazione nel senso dell'incontro tra le diverse culture, etnie e religioni, creando una nuova dimensione non conflittuale.

Un vero Stato laico riconosce diritti e valori ma non li fonda, perché essi lo precedono. Riconosce pure l'identità di un popolo, la sua grande tradizione. La necessità della religione civile è la necessità di un programma strutturato, che va dall'individuo alla famiglia, toccando interamente la società civile: confessionale, come dice Benedetto XVI, non confessionale, come al contrario, afferma Marcello Pera. L'importante è creare un sentire comune che la società deve nutrire: le religioni sono contenitori di valori in funzione della società stessa. Manca tuttora, diciamo la verità, una "religione civile" degli italiani in grado di far sentire determinate date 'storiche' per il nostro Paese come ricorrenze laiche della massima importanza. A questo punto bisogna incominciare la costruzione di un patrimonio comune a tutti gli italiani, di gettare le basi della religione civile italiana.

Il dibattito che ruota intorno ai concetti di 'religione civile' e di 'laicità' sono attualissimi. Ci si rende conto dell'importanza intorno alla religione civile. Un'importanza civile, sociale e politica. Tuttavia la Chiesa non deve dettare legge allo Stato, che a sua volta deve rendersi conto che le sue scelte sono di natura laiche ed hanno in comune, con la religione, il rispetto della persona umana, la sua integrità e dignità, la sua libertà e uguaglianza. Allora la Chiesa deve essere il nuovo alleato dello Stato per la difesa della democrazia. Insieme devono sostenerla. A fondamento dello Stato vi è l'uomo, come uomo-famiglia, come uomo-cittadino ma anche come uomo-religioso: l'uomo si comporta in famiglia come si comporta con sé stesso, con la sua soggettività e il suo credo; e lo stesso vale per l'uomo-cittadino. La religione è l'ispirazione della società civile: la religione civile è una religione nello Stato e, soprattutto, per lo Stato, che trova il proprio fondamento in un patto etico-sociale che un popolo nel corso della sua storia scrive e riscrive, in cui si esprime la fede nel valore superiore della comunità e l'accettazione di un comune destino.

Per affermare la sacralità della vita bisogna respingere la dittatura del relativismo e per affermare la democrazia c'è bisogno di valori per non perdere la sua anima: si trasformi il cristianesimo in religione civile, con buoni sentimenti e

desideri di fratellanza, valorizzando la crescita culturale e civile della comunità, senza affermare né il primato di un credo né la pur prevalente religione cattolica. Ciò che deve prevalere sono dialogo e confronto tra le persone.

Sotto certi punti di vista valga la testimonianza di Aldo Moro che rivolgendosi al consiglio nazionale della Democrazia Cristiana all'indomani del referendum sul divorzio diceva: 'Settori dell' opinione pubblica sono ora ben più netti nel richiedere che nessuna forzatura sia fatta con lo strumento della legge, con l'autorità del potere al modo comune di intendere e disciplinare in alcuni punti sensibili i rapporti umani. Di questa circostanza non si può non tener conto perché essa tocca ormai profondamente la vita democratica del nostro Paese, consigliando talvolta di realizzare la difesa di principi e di valori cristiani al di fuori delle istituzioni e delle leggi e cioè nel vivo, aperto e disponibile tessuto della nostra vita sociale'. Tuttavia ingerenze vanno eliminate e deve prevalere il dialogo: l'etica guida il legislatore, attraverso compromessi e senso di responsabilità.

Ci si chiede se l'elemento cattolico rappresenti una ricchezza per la politica. Una ricchezza importante e fondamentale dinanzi ad una laicità senza valori ed un avanzato processo di secolarizzazione. I cattolici impegnati in politica devono meglio rappresentare l'insegnamento degli ultimi pontefici, quello polacco e quello tedesco. Devono essere coerentemente, fermamente e in modo decisionale responsabili. Se guardiamo alla storia del Settecento, Voltaire ci diceva che la religione maomettana creava puro fanatismo: conseguenza è che una religione solo interiore non è utile. Siccome non c'è libertà senza pluralismo, non ci sarà politica senza religione. Bisogna ricercare le parole di Dio per una Chiesa democraticamente di comunione, con un forte senso di libertà e di confronto, di autonomia ma anche e soprattutto di incontro tra le diverse culture.

I diritti umani appartengono alla natura dell'uomo e non vengono concessi da nessuna parte politica. Il venir meno di ciò, con il diffondersi del relativismo, sta creando enormi disordini. Bisogna ritrovare un senso e un bene comune per la verità che deve dominare la nostra società mondiale. Religione cristiana e ragione si richiamano entrambe. Tuttavia dinanzi ad un dialogo tra di essi vanno rifiutati sia la posizione hegeliana di assorbimento della fede nella ragione, e sia la concezione positivista di esclusione della fede dalla ragione. Il malessere della famiglia è lo specchio del malessere dello Stato.

La religione ritorna alla ribalta uscendo dal limbo di una fede prettamente personale e privata per essere elemento di pace laddove non si inserisce nel contesto del fondamentalismo. La laicità è un valore civile, politico ed evangelico. Laicità dello Stato oggi non può più significare indifferenza della politica verso la religione e della religione verso la politica. È necessario che la religione possa mediante le forme di vita che essa genera qualificando eticamente la sfera pubblica.

Chiesa e Stato devono agire nel mondo al fine di tutelare necessità umane: la politica deve esprimersi attraverso valori umani condivisibili anche nell'ambito religioso. Pur separate, la politica deve essere in grado di creare quel sistema di valori e di principi dove tutti, credenti o non, devono riconoscersi. Questa è la grande scommessa della laicità. La Chiesa quando riafferma i grandi principi etici, non viola la laicità dello Stato, portando la società a seguire i valori cristiani radicati in Europa, purificando la ragione e risvegliando le forze morali e spirituali della società. Essa deve contribuire a garantire e promuovere la dignità delle persona e il bene comune della società. La laicità, invece, non è un'identità culturale, ma un metodo che permette la pratica reale della democrazia. Ciò che rende laico lo Stato non è l'esclusione delle identità religiose dallo spazio pubblico, secondo il modello della laicità francese, o la pretesa di un'impossibile neutralità rispetto a valori etici, secondo una riduzione proceduralistica della democrazia, ma la sua non-confessionalità a garanzia attiva di un confronto pubblico, in cui ciascuno possa portare il proprio contributo. Fondamentale per una laicità autentica è dunque il riferimento alla società civile come realtà distinta dall'istituzione statale, ma dotata della sua dimensione politica (di formazione dell'opinione pubblica e di elaborazione del consenso), in cui le identità culturali sono indispensabili e le religioni possono svolgere una funzione rilevante come soggetti pubblici qualificanti.

È la religione civile che spazi occupa?

La religione civile ha il compito di preservare e rafforzare il bene comune, a cominciare dal senso di patria. Secondo la mia opinione, è stato un errore non riprendere la 'Resistenza' come guida della nostra vita quotidiana e, soprattutto, come guida del nostro Paese dinanzi a situazioni di emergenze quali il terrorismo e la crisi del sistema politico. Ogni pericolo che minaccia il bene grande della patria diventa occasione per una verifica dell'amore che nutriamo per essa. La religione

civile è senso civico, tesa al riconoscimento di una serie di diritti e doveri che vanno quotidianamente applicati con un solo elemento: l'onestà. Ecco allora il ritorno della religione civile, una forma di religiosità che sembra essere di supporto e di sostegno, intrecciandosi con la vita sociale e politica. Questa sorta di incontro tra la religione e la politica nasce più per ragioni di debolezza che per ragioni di forza. Debolezza della politica dovuta alla presenza sempre più consistente dei poteri forti (si pensi ai quelli economici o a quelli di informazione) che fanno della politica una sorte di variabile dipendente che riducono la politica ad una dimensione strumentale. Ma anche la crisi dello Stato-nazione, nato nel Rinascimento, è diventato troppo piccolo per riuscire a fronteggiare problemi che cavalcano di gran lunga le frontiere degli stati nazionali, problemi posti dalla globalizzazione, dall'informazione, dalla comunicazione e troppo grande per fronteggiare in senso partecipato situazioni come quelle che favoriscono l'esercizio della politica dal basso. Esiste anche una debolezza della religione, in particolare della religione cristiana, assottigliandosi la partecipazione al fatto religioso. È una perdita di potere della religione cristiana all'interno delle varie nazioni soprattutto europee. A ciò si aggiunge un sempre maggiore conflitto tra il Cristianesimo ed altre religioni che cominciano ad espandersi nel mondo occidentale: si pensi a quelle orientali.

Oggi politica e religione interagiscono tra loro, c'è un mutuo sostegno reciproco: sul fronte della politica c'è bisogno della religione per difendere l'identità nazionale, la cultura occidentale e quella europea; sul fronte della religione c'è bisogno della politica per recuperare visibilità, per riuscire a contare in una situazione di oggettiva visibilità. Siamo dinanzi alla rinascita di un neo costantiniano dove Stato e Chiesa si riconoscono a vicenda. Ciò comporta per la chiesa non solo la possibilità di conservare, attraverso lo Stato, garante di ciò, la propria identità, ridimensionando culture diverse, assegnando alla Chiesa cattolica quel ruolo di preminenza perso con il Concordato, ma anche la volontà da parte della Chiesa di intervenire, anzi di interferire, in aspetti riguardanti la vita civile.

Ecco allora che politica e religione devono coadiuvarsi attraverso la riscoperta della fede proiettata verso il futuro: attenzione al presente e proiezione costante nel futuro. Ruolo fondamentale viene assolto dall'etica: come in passato è stato l'elemento di sintesi tra le diverse ideologie, così oggi rappresenta quella struttura necessaria per rintracciare i valori comuni per una convivenza civile,

ordinata, pacifica e seria. L'etica diventa il terreno neutro comune su cui fede e politica possono incontrarsi in qualche modo nel rispetto della reciproca differenza. L'incontro potrà avvenire attraverso un recupero della fede, con atteggiamenti di criticità permanente nei riguardi della politica e una meditazione etica, cioè la capacità di far emergere valori che hanno capacità di stimolare la vita sociale, verso la risoluzione dei conflitti e verso la fraternità e la pacificazione.

Il dialogo come elemento vitale della democrazia attraverso un ascolto continuo per il rispetto della reciproca convivenza. Dialogo, ascolto e tolleranza per le opinioni altrui al fine di superare la deriva nichilista della civiltà occidentale. Anche perché il dialogo è l'elemento primario per lo svolgimento del ruolo civile che spetta alle religioni, per un maggior senso e primato della persona all'interno della società. Il dialogo dovrà diventare il soggetto principale di una società nuova nella quale la Chiesa potrà diventare il punto di riferimento con i suoi valori e i suoi principi.

Una società senza libertà e senza verità comporterà la fine di tutto perché la mancanza di dialogo implicherà il malessere che trascinerà nel buio totale tutto e tutti.

La chiesa non vuole una modernità nichilista: vuole una politica che ascolti la fede per la dignità umana.

Va detto allora che la laicità deve essere accettata anche dai cristiani come contributo per la costruzione del moderno Stato dell'Europa: la laicità non deve essere altro che il luogo in cui comunicano tutte le diverse componenti sociali. La stessa religione civile deve essere vista come un apparato di coscienza e simboli per costituire una potente Europa.

Oggi più che mai le dovute garanzie dei diritti umani li riceviamo dai sistemi democratici che hanno la caratteristica di avere una visione condivisa: capacità di proteggere le libertà favorendo il bene comune. Una democrazia amica della religione, che non guardi a 'Dio' con sospetto ma con amore verso i suoi valori.

Quello che si verifica è una sottovalutazione della costruzione dell'identità nazionale: i monumenti, i culti, gli eroi sembrano essere dimenticati dalla società contemporanea. Ma essi sono parte di quella religione civile, senza colori politici, testimone della creazione del senso di cittadinanza della società contemporanea:

la religione civile non è un surrogato della religione ma designa un qualcosa che va al di là del proprio interesse in nome di un diritto che è il bene comune e di un dovere morale che è la nostra storia.

Dinanzi alle nuove sfide etiche si richiede una nuova legislazione nazionale ed europea senza dimenticare la propria anima, auspicando un dialogo continuo e fecondo tra la politica che, non chiudendosi in se stessa, deve ascoltare i richiami proveniente dal mondo religioso che, a sua volta, deve sempre ed esclusivamente occuparsi della logica di Dio.

Dialogo costruttivo e coraggioso, senza condizionamenti o limitazioni, con autenticità e carità, con l'attenzione verso la persona perché la religione, come la politica, è al servizio della persona e non in conflitto con essa nel rispetto della libertà religiosa per il bene dell'umanità.

L'Europa non è conciliabile se viene slegata dalle sue radici cristiane. Radici che hanno costruito e rafforzato, e finalmente, unite le varie componenti nazionali che hanno dato vita all'Europa: una vera e propria linfa, che permettono la convivialità delle culture, delle tradizioni, delle etnie, delle religioni. Sono le radici che fanno della patria europea il grande stato dell'accoglienza e del rispetto dei diritti fondamentali e la loro protezione dinanzi alle discriminazioni.

Ecco perché la religione civile deve dare il suo contributo alla comunità nazionale ed europea: essa rappresenterà così la dimensione civile del messaggio cristiano.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., *Aldo Moro. Lettere 16 Marzo – 9 Maggio 1978*, Bergantino (RO).

AA. VV., *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, Bologna 1996.

AA.VV., *Enciclopedia Biografica Universale*, voce **Chubb Thomas**, vol. XI, Roma 2007.

AA.VV., *Enciclopedia Biografica Universale*, voce **Law William**, vol. XI, Roma 2007.

AA.VV., *Enciclopedia Biografica Universale*, voce **Lesile Charles**, vol. XI, Roma 2007.

AA.VV., *Enciclopedia Biografica Universale*, voce **Middleton Conyers**, vol. XIII, Roma 2007.

AA.VV., *Enciclopedia Biografica Universale*, voce **Sherlock Thomas**, vol. XXII, Roma 2007.

AA.VV., *Enciclopedia Biografica Universale*, voce **Warburton William**, vol. XX, Roma 2007.

AA.VV., *Enciclopedia Biografica Universale*, voce **Woolston Thomas**, vol. XXVI, Roma 2007.

AA.VV., *I giorni di Moro*, Milano 2007.

AA.VV., *Jean Jacques Rousseau. Il contratto sociale*, Milano 2006.

AA.VV., *Lessing e il suo tempo*, a cura di M. Freschi, Cremona, 1972.

AA.VV., *Lezioni di filosofia*, vol. 2, *Da Galileo a Hegel*, a cura di A. Pastore, Torino 2000.

AA.VV., *Sullo scopo di Gesù e dei suoi discepoli*, Napoli 1977.

AA.VV., *Tradizione romanistica e Costituzione*, diretto da L. Labruna, a cura di M. P. Baccari e C. Cascione, Napoli 2006.

Abbattista G., *L'idea di un re patriota*, Roma 1995.

Abbagnano N., *Storia della filosofia*, vol. I, *Il pensiero greco e cristiano: dai Presocratici alla scuola di Chartres*, Novara 2006.

Abbagnano N., *Storia della filosofia*, vol. II, *La filosofia medioevale*, Torino 1949.

Abbagnano N., *Storia della Filosofia*, vol. III, *Il pensiero moderno: da Cartesio e Kant*, Torino 1998.

Abbagnano N., Fornero G., *Storia della Filosofia – Dizionario di Filosofia*, voce **Butler Joseph**, vol. X, Torino 1998.

Abbagnano N., Fornero G., *Storia della Filosofia – Dizionario di Filosofia*, voce **Cooper Anthony Ashley Shaftesbury**, vol. X, Torino 1998.

Accattoli L., *Giovanni Paolo II. La prima biografia completa*, Cinisello Balsamo (MI) 2006.

Alfieri V., *Del Principe e delle lettere*, a cura di L. Russo, Firenze 1943.

Avitabile L., *La funzione del mercato nel diritto. Economia e giustizia in N. Luhmann*, Torino 1999.

Dante A., *Opere minori*, tomo I, parte II, a cura di C. Vasoli e De Robertis, Napoli 1984.

Altini C., *Sondaggi sul Trattato teologico-politico*, in <<*Filosofia Politica*>>, XVIII, n. 03, Bologna 2004.

Andreotti G., *A ogni morte di Papa. I Papi che ho conosciuto*, Milano 1980.

Andreotti G., *De Gasperi e il suo tempo*, Milano 1965.

Andreotti G., *Un Presidente cattolico. Luigi Einaudi*, in *Visti da vicino*, a cura di G. Andreotti, II Serie, Milano 1983.

Andreotti G., *Montini e l'impegno politico dei cattolici per l'unità europea*, F. Citterio – L. Vaccaio (a cura di), *Montini e l'Europa*, Brescia 2000.

Antonimi L., *Versi i diritti sociali fondati sulla sussidiarietà: ovvero verso diritti sociali come libertà da*, in *Libertà e laicità*, Siena 2006.

Atti del convegno di studi nel tricentenario della nascita, *Pietro Giannone e il suo tempo*, a cura di R. Ajello, Napoli 1980.

Bayle P., *Pensieri diversi: scritti a un dottore di Sorbona in occasione della cometa apparsa nel mese di dicembre 1680, con l'aggiunta pubblicata nel 1694*, a cura di G. Cantelli, Roma-Bari 1979.

Bacchini F., *Una sola laicità*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, di G. Fornero, Milano 2008.

Barcellona M., *Critica del nichilismo giuridico*, Torino 2006.

Bartolone F., *Rousseau o della responsabilità sociale*, in <<Filosofia oggi>>, Anno II, n. 1, Gennaio-Marzo 1979.

Battista G., *Paolo VI e l'«*Humanae Vitae*»*, in <<Notiziario, Istituto Paolo VI>>, n. 55, giugno 2008.

Bearzot C., *Religione e politica in Isocrate*, in AA.VV., *Religione e Politica nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano 1981.

Becchi P., *Da Pufendorf a Hegel. Introduzione alla storia moderna della filosofia del diritto*, Roma 2007.

Becchi P., *Dignità Umana*, in *Filosofia del Diritto. Concetti Fondamentali*, a cura di U. Pomarici, Torino 2007.

Belardinelli S., *Riconciliare religione e politica. Il compito di una laicità all'altezza dei tempi*, in *Religione e spazio pubblico*, a cura di G. Quagliariello, Siena 2007.

Bellah R. N., *La religione civile in America*, Brescia 2007.

Bellah R. N., *Le cinque religioni dell'Italia moderna*, in F. L. Cavazza e S. R. Graubard, *Il caso italiano*, Milano 1974.

Bellei C. M., *Dio, legge e potere nel pensiero politico di Spinoza*, <<Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto>>, LXXVII, n. 02, 2000.

Belletti F., *La famiglia risorsa per la società e per la Chiesa*, in <<Firmana. Quaderni di Teologia e Pastorale>>, 44/45, 2008.

Bellini P., *Dal Dogmatismo teologico al relativismo dialettico*, in *Variazioni sul tema della laicità. Dialogando a proposito di alcuni principi del Concilio Vaticano II e della libertà religiosa. Un dibattito storico-culturale ancora aperto*, di F. De Gregorio, Roma 2006.

Benedetto XVI, *Deus Caritas Est*, Città del Vaticano 2006.

Benedetto XVI, <<*In questo luogo di orrore*>>, in *Dove era Dio? Il discorso di Auschwitz*, a cura di A. Cohen, W. Bartoszewski, J. B. Metz, Brescia 2006.

Benedetto XVI, *Un insegnamento di verità e di lungimiranza*, in <<Notiziario, Istituto Paolo VI>>, n. 55, giugno 2008.

Berger P., *La sacra volta*, Milano 1984.

Bernardini P. L., *America. Un liberale guarda alla terra della libertà*, Macerata 2007.

Besnier J. M., *Tocqueville, fra religione e futuro*, trad. it. a cura G. Gatlia, in <<Filosofia Politica>>, Anno V, n. 1, Giugno 1991.

Benussi A., *Religione civile e condivisione politica*, in <<Filosofia politica>>, Anno IX, n. 2, Agosto 1995.

Benussi A., *Somiglianza e distinzioni. Saggi di filosofia politica*, Napoli 2001.

Bertin A., <<*America ed Europa tra religione e politica*>>, in <<Fenomenologia e Società>>, n. 02, 2003.

Bertolissi M. e Vincenti U., *Laicità e diritto*, in *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, a cura di G. Boniolo, Torino 2006.

Biagi E., Alterocca L., Doria A., Morone V., *La Vita e i Giorni*, vol. II, Torino 1983.

Bianchi E., *La differenza cristiana*, Torino 2007.

Bianchi G., *Martini <<Politico>> e la laicità dei cristiani*, Cinisello Balsamo (Mi) 2007.

Bianco C., *Riflessioni in tema di <<persona>> in bioetica*, in *Il Nichilismo alla sfida della sostenibilità nel mondo civile*, a cura di G.

Limone, Quaderni del Dipartimento di Scienze Giuridiche della Seconda Università degli Studi di Napoli, 2, *L'Era di Antigone*, Milano, 2007.

Bisticci da V., *Vite di uomini illustri del secolo XV*, Firenze 1938.

Blount C., *Oracoli di ragione*, in *L'Illuminismo inglese*, a cura di E. Lecaldano, Milano 1986.

Bolingbroke H. S. J., *Riflessioni concernenti i principi innati della morale*, Torino 1956.

Bobbio N. e Viroli M., *Dialogo intorno alla repubblica*, Roma-Bari 2003.

Bobbio N., 'Intervista', in AA.VV., *Laicità. Domande e risposte in 38 interviste (1988-2003)*, a cura del Comitato Torinese per la Laicità della Scuola, pref. di A. Galante Garrone, introd. di C. Ottino, Torino 2003.

Bobbio N., *Pluralismo*, in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Milano 1991.

Böckenförde E. W., *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, trad. it. a cura di M. Nicoletti, Brescia 2006.

Bodei R., *L'etica dei laici*, in *Le ragioni dei laici*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari 2006.

Bolingbroke H. S. J., *Riflessioni concernenti i principi innati della morale*, Torino 1956.

Boniolo G., *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, a cura di G. Boniolo, Torino 2006.

Bonhoeffer D., *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere*, Milano 1969.

Borsellino P., *Esiste davvero la bioetica laica, ed esiste ancora la bioetica cattolica?*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Milano 2008.

Boudon R., *Elogio del senso comune. Rinnovare la democrazia nell'era del relativismo*, Soveria Mannelli (Cz) 2008.

Brito E., *Filosofia della religione*, Milano 1993.

Bracher K. D., *Il Novecento. Secolo delle ideologie*, a cura di E. Grillo, Roma-Bari 2006.

Bruno A., *Recenti studi sul <<Contrat Social>> di J. J. Rousseau*, in <<Rivista internazionale di filosofia del diritto>>, A. XLII, Serie III, Luglio-Settembre 1965, Fasc. III.

Burdeau G., *La democrazia*, Milano 1964.

Burckhardt J., *Sullo studio della storia. Lezioni e conferenze (1868-1873)*, Torino 1998.

Buselli M., *Personalismo cristiano secondo Giovanni Paolo II: quale significato giuridico?*, in *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*, Atti della giornata canonistica Interdisciplinare, diretto da P. Gherri, Città del Vaticano 2008.

Buttiglione R., *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Casale Monferrato (AL) 1991.

Buttiglione R., *Distinguere il laicismo dal nichilismo*, in *Dibattito sul Laicismo*, a cura di E. Scalfari, Roma 2005.

Buttiglione R., *I cattolici liberali nell'attuale contesto politico*, Soveria Mannelli (Cz) 2007.

Buttiglione R., *Il Centro: valori e riforme per l'Italia di domani*, a cura di P. L. Pollini, Roma 1996.

Buttiglione R., *Le ragioni di Papa Benedetto XVI*, in *Benedetta Sapienza*, a cura di L. Volontè, Soveria Mannelli 2008.

Caffarra C., *Humanae Vitae quarant'anni dopo: abbozzo di una riflessione*, in <<Famiglia et Vita>>, Anno XIII, n. 1/2008.

Caird E., *Rousseau ed altri saggi*, Roma 1987.

Calamandrei P., *Passato e avvenire della Resistenza*, Milano 1954 ristampato in *Scritti e discorsi politici*, a cura di N. Bobbio, vol. I, *Storia di dodici anni*, Firenze 1966.

Calligaris R., *Politica e Morale nell'opera di Don Luigi Sturzo*, Roma 1998.

Calvino G., *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, trad. di O. Bert, M. Musacchio e G. Tourn, Torino 1983.

Campanella T., *Tutte le Opere*, a cura di L. Firpo, Milano 1954.

Campanini G., *Cristianesimo e democrazia. Studi sul pensiero politico cattolico del '900*, Brescia 1980.

Campanili G., *La famiglia nell'attuale dibattito politico-culturale*, in <<Firmana. Quaderni di Teologia e Pastorale>>, 44/45, 2008.

Canfora F., *Nicolao Merker*, Bari 1973.

Cangiotti M., *Modelli di religione civile*, Brescia 2002.

Cannone F., *La democrazia nel pensiero di Giovanni Paolo II*, in <<Fides Catholica>>, n. 1, 2008.

Cardia C., *Manuale di diritto ecclesiastico*, Bologna 1996.

Carnevali E., *I Fatti*, in <<MicroMega>>, *Il Papa oscurantista. Contro le donne, contro la scienza*, n. 1/2008.

Carobene G., *Tolleranza e libertà religiosa nel pensiero di Voltaire. Antologia delle Opere di Voltaire*, Torino 2000.

Casalino G., *Tradizione classica ed era economicistica. Idee per la visione del mondo*, Lecce 2006.

Casanova J., *Il ritorno del 'religioso' sulla scena pubblica*, in *Europa Religioni Laicità. Dieci interviste*, a cura di P. Giovanetti, Milano 2007.

Casanova J., *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna 2000.

Casini P., *Il pensiero politico di Rousseau*, Roma-Bari 1999.

Casini P., *Introduzione a Rousseau*, Roma-Bari 1999.

Casini P., *Rousseau e Diderot*, in <<Rivista critica di storia della filosofia>>, Luglio-Settembre 1964.

Cassese A., *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Roma-Bari 2000.

Cassirer E., *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, in <<Tre Letture di Rousseau>>, a cura di E. Cassirer, R. Darnton, J. Starobinski, Roma-Bari, 1994.

Cavalli Sforza F., *Un Papa senza Sapienza*, in <<MicroMega>>, *Il Papa oscurantista. Contro le donne, contro la scienza*, n. 1/2008..

Cattaneo M. A., *Dignità umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica*, Padova 2002.

Cecchi E., Sapegno N., *Storia delle Letteratura Italiana*, vol. III, Milano 1966.

Cervellera B., *Il rovescio delle medaglie. La Cina e le Olimpiadi*, Milano 2008.

Chabod F., *Storia dell'idea di Europa*, Bari 1964.

Chevallier J. J., *Le grandi opere del pensiero politico*, Bologna 1998

Chevallier J. J., *Storia del pensiero politico*, Vol. II, *L'età moderna*, Bologna 1981.

Chiti V. e Ciliberto M., *Un'idea dell'Italia. Dialogo fra un politico e un filosofo*, Firenze 2005.

Cicerone, *De Divinatione.*

Cicerone, *De Domo.*

Cicerone, *De natura deorum.*

Cicerone, *De republica.*

Ciravegna F., *Panorama storica della bioetica*, in <<Archivio Teologico Torinese>>, Anno 14, 2008/1.

Clarke S., *Discorso sugli immutabili obblighi della religione naturale e sulla verità e la certezza della rivelazione cristiana*, Milano 1979.

Clément O., *La missione spirituale dell'Europa*, in *Europa Religioni Laicità. Dieci interviste*, a cura di P. Giovanetti, Milano 2007.

Coda P., *Il significato e il percorso del Forum alla luce della lectio magistralis di Benedetto XVI a Ragensburg*, in <<PATH>>, 2008/1, vol. 7.

Cohn N., *I fanatici dell'Apocalisse*, trad. di A. Guadagnin, Milano 1976.

Colajanni N., *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un processo costituzionale*, Bologna 2006.

Compagnoni F., *I diritti umani dell'uomo*, Milano 1995.

Comunicato stampa del Direttore del dipartimento di Fisica dell'Università La Sapienza di Roma, 15-1-2008.

Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 31, 1965.

Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 8, Roma 1988.

Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota Dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 7, Città del Vaticano 2002.

Constant B., *Principi di Politica*, vers. del 1806, a cura di S. De Luca, Soveria Mannelli 2007.

Coppola R., *Profili comparatistici della tutela del sentimento religioso dopo i nuovi accordi tra Italia e Santa Sede*, in <<Rivista>>, 1987, I.

Coppola R., *Il nuovo accordo tra Italia e Santa Sede dal punto di vista del diritto comparato*, in <<Iustitia>>, 1995.

Coppola R., *La <<Laicità relativa>> tra Corte Costituzionale, Consiglio di Stato e Cassazione*, in <<Il Diritto Ecclesiastico>>, Gennaio-Giugno 2006, 1-2.

Corbetta C., *Aspetti politici dei giochi olimpici nel V e nel IV secolo a.C.*, in AA.VV., *Religione e Politica nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano 1981.

Cotroneo G., *La nostra civiltà*, in M. Pera, *Noi, loro e il Papa*, Roma 2005.

Cotta S., *I limiti della politica*, Bologna 2002.

Cotta S., *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, in <<Rivista internazionale di filosofia del diritto>>, A. XLIII, Serie III, Luglio-Settembre 1966, Fasc. III.

Cotta S., *Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau*, in <<Giornale di metafisica>>, nn. 1-2, 1964.

Craveri P., *Liberalismo e cattolicesimo di fronte alle sfide che investirono l'Europa di oggi*, in AA.VV., *Liberalismo, Cristianesimo e Laicità*, Milano 2005.

Crepaldi G., *Laicità e verità. Cosa ci sta insegnando Benedetto XVI*, Verona 2007.

Croce B., *Logica come scienza del concetto puro*, Bari 1909.

Croce B., *Perché non possiamo non dirci cristiani*, in *Discorsi di varia filosofia*, Bari 1945.

Croce B., *Perché non possiamo non dirci cristiani*, in <<La Critica>>, 6, 1942.

Croce B., *Storia di Europa nel secolo decimonono*, Bari 1932.

Cubeddu R., *Una soluzione comune tra laici e credenti*, in *Religione e spazio pubblico*, a cura di G. Quagliariello, Siena 2007.

Cutinelli-Rendina E., *Introduzione a Machiavelli*, Roma-Bari 1999.

D'Agostino F., *Ragione e bene umano*, in *Libertà e laicità*, Siena 2006.

D'Avack P. A., *Il profilo giuridico della libertà religiosa. Lezioni di Diritto Ecclesiastico 1965-66*, Roma 1966.

Dalla Torre G., *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, Roma 2008.

Dalla Torre G., *Obiezione di coscienza e valori costituzionali*, in *Realtà e prospettive dell'obiezione di coscienza. I conflitti degli ordinamenti*, a cura di B. Perrone, Milano 1992.

Dalla Torre G., *Simboli religiosi e libertà religiosa*, in <<I Diritti dell'uomo: cronache e battaglie>>, 2003, Fasc. 3.

Daniel J., *Se è sempre colpa di Voltaire e Rousseau*, trad. di E. Horvat, in *Dibattito sul laicismo*, a cura di E. Scalfari, Roma 2005.

Davis D. H., *Diritto, morale e religione civile in America*, Roma-Bari 1997.

De Boni C. e Nistri E., *L'Europa e gli altri*, vol. II, Messina-Firenze 1992.

De Gasperi A., *Discorso pronunciato a conclusione del convegno <<Nouvelles équipes internationales>>*, Sorrento 14 Aprile 1950, in M. R. Catti De Gasperi, *La nostra Patria Europa. Il pensiero europeistico di Alcide De Gasperi*, Milano 1969.

De Gasperi Catti M. R., *La nostra Patria Europa. Il pensiero europeistico di Alcide De Gasperi*, Milano 1969.

De Gasperi M. R., *De Gasperi. Ritratto di uno statista*, Milano 2005.

De Gregorio F., *A proposito del concetto di laicità nello Stato italiano*, in *Variazioni sul tema della laicità. Dialogando a proposito di alcuni principi del Concilio Vaticano II e della libertà religiosa. Un dibattito storico-culturale ancora aperto*, di F. De Gregorio, Roma 2006.

De Gregorio F., *Stato e Chiesa nella storia del diritto. Primato spirituale e difesa temporale. Saggi*, Roma 2006, p. XX.

De Mattei R., *Cattolici e laici: quale fronte comune?*, in *Libertà e laicità*, Siena 2006.

De Mattei R., *Religione e spazio pubblico*, in *Religione e spazio pubblico*, a cura di G. Quagliariello, Siena 2007.

De Rosa G., *Storia del movimento cattolico in Italia*, Bari 1966.

De Rosa G., *Storia politica dell'Azione Cattolica in Italia*, Bari 1954.

De Sanctis F., *Storia della letteratura italiana*, in *Letteratura e vita civile, I Classici del pensiero italiano*, Francesco De Sanctis, Trebaseleghe (PD) 2006.

De Vergottini G., *Tradizioni costituzionali e Costituzione europea*, in AA.VV., *Quali diritti avremo in Europa? Costituzione per l'Europa e interesse nazionale*, Soveria Mannelli (Cz) 2005.

Del Noce A., *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970.

Della Sala P., *Liberté, Legalité, Fraternité: Rousseau tra religione e legge*, in <<Ragion politica>>, 2 aprile 2005.

Della Vedova B., *Fede, Chiesa e politica nello Stato laico*, in AA.VV., *Liberalismo, Cristianesimo e Laicità*, Milano 2005.

Derathé R., *La razionalità di Rousseau*, Parigi, 1948.

Di Nicola G. P., *Laici e Laicità. Il convegno di Verona*, in <<Planus>>, a cura di G. Giorgio, Quaderno di Studi 2007, Pescara 2007.

Di Santo L., *Diritti dell'uomo e universalità*, in <<Filosofia dei Diritti Umani>>, A. III, Fasc. 7-8, Gennaio-Agosto 2001.

Di Santo L., *Teoria e pratica dei Diritti dell'Uomo*, Napoli 2002.

Dialogo del Cardinale Ratzinger con il Prof. Galli della Loggia, Roma, 25 ottobre 2004, in *Atti del Convegno su Storia, Politica e Religione*, Quaderno n. 7, Roma 2004.

Diamanti I., *Ha senso ancora discutere di nazione*, in <<Rassegna italiana di sociologia>>, a XL, n. 2, aprile.giugno 1999.

Dichiarazione Dignitas Humanae sulla libertà religiosa, 1, in *I documenti del Concilio Vaticano II. Costituzioni – Decreti – Dichiarazioni*, Milano 1987.

Discorso di sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti al IV Convegno nazionale della Chiesa Italiana, Fiera di Verona, 19 Ottobre 2006, in *Alla ricerca di una sana laicità. Libertà e centralità dell'uomo*, a cura di G. Quagliariello, Roma 2007.

Donatelli P., *La bioetica cattolica e l'autorità*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Milano 2008.

Donati P., *Pensare la società come sfera pubblica religiosamente qualificata*, in *Multiculturalismo e identità*, a cura di C. Vigna e S. Zamagni, Milano 2002.

Donati P. e Colozzi I. (a cura di), *Religione, Società civile e Stato: Quale progetto?*, Bologna 2001.

Dumézil G., *La religione romana arcaica*, Milano 1977.

Durkheim É., *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1982.

Dziwisz S., *Una vita con Karol*, Conversazione con G. F. Svidercoschi, Milano 2007.

Einaudi L., *Introduzione*, in P. Barbieri, *L'ora presente alla luce del Vangelo*, Roma 1945.

Enciclopedia, Garzanti, voce **Pope A.**, Milano 1966.

Eisenstadt S., *Sulla modernità*, Soveria Mannelli 2006.

Enciclopedia Filosofica Bompiani, voce **Religione Civile**, a cura di M. Nicoletti, vol. X, Milano 2005.

Enciclopedia Filosofica Bompiani, voce **Rousseau Jean - Jacques**, a cura di M. Nicoletti, vol. X, Milano 2005.

Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine, diretta da R. Esposito e C. Galli, voce **Rousseau Jean - Jacques**, Roma-Bari 2005.

Epistolario di Coluccio Salutati, a cura di F. Novati, Roma 1911.

Erasmus da Rotterdam, *Elogio della Follia*, trad. e cura di G. D'Anna, Roma 1995.

Eco U., *Essere laici in un mondo multiculturale*, in *Dibattito sul Laicismo*, a cura di E. Scalfari, Roma 2005.

Fabbrini F., *Giovanni Paolo II – Il Santo dei nostri tempi – Karol Wojtyła: un Papa un Uomo*, Castel Guelfo (BO) 2007.

Farias D., *Costituzione scritta e religiosità civile (Premesse generali)*, in L. Lombardi Vallauri e G. Dilcher (a cura di), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Milano 1981.

Fassò G., *Storia della filosofia del diritto*, II. *L'età moderna*, Roma-Bari 2003.

Fedeli De Cicco M., *J. J. Rousseau. Dalla critica della società civile alla delineazione di una società democratica*, Napoli, 2003.

Feyerabend P., *Contro il metodo*, Milano 2002.

Feltri F. M., Bertazzoni M. M. , Neri F., *I giorni e le idee*, vol. I, *Dal Trecento al Seicento*, Torino, 2002.

Ferrara A., *La religione entro i limiti della ragionevolezza*, in <<Parole chiave>>, n. 33, 2005.

Ferrari A., *Laicità e religione civile: qualche osservazione su un <<matrimonio dispari>>*, in <<Quaderni di diritto e politica ecclesiastica>>, n. 1, aprile 2003.

Ferrari S., *Ciò che distingue l'Europa dalle altre civiltà*, in <<Il Regno>>, Bologna 2003, n. 16.

Ferrari Iban I. C., *Diritto e religione in Europa Occidentale*, Bologna 1997.

Ferrari S., *Laicità dello Stato e pluralismo delle religioni*, in <<Sociologia del Diritto>>, XXXIII/2006/2.

Ferrari S., *Laicità e religione civile tra stato e società: <<modello americano>> e <<modello europeo>> a confronto*, in *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, Atti del Convegno di Vercelli (Università del Piemonte Orientale), 24-25 Giugno 2001, a cura di G. Paganini e E. Tortarolo, Milano 2004.

Ferretti G., *Tentativi di fuoriuscita dalla cristianità nella filosofia e nella cultura*, in *Fine della cristianità? Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, a cura di G. Bottoni, Milano 2002.

Ferrone V., *Scienza natura religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, 1982.

Fetscher I., *La filosofia politica di Rousseau*, Milano 1972.

Filangieri G., *La Scienza della legislazione*, a cura di V. Frosini, Roma 1984.

Filoramo G., <<*Chiesa, democrazia, laicità*>>, in ID., <<*La Chiesa e le sfide della modernità*>>, Roma-Bari 2007.

Filoramo G., *Introduzione*, in *La Religione civile in America*, di R. Ballah, Brescia 2007.

Filoramo G., *La Chiesa e le sfide della modernità*, Roma-Bari 2007.

Fisichella D., *Alla ricerca della sovranità. Sicurezza e libertà in Thomas Hobbes*, Roma 2008.

Fisichella R., *Nel mondo da credenti. Le ragioni dei cattolici nel dibattito politico italiano*, Milano 2007.

Flores d'Arcais P., Onfray M., Vattimo G., *Atei o Credenti? Filosofia, politica, etica, scienza*, Roma 2007.

Fontana S., *La vera intolleranza è quella dei professori che contestano Benedetto*, in *Un Papa laico. Il <<Caso Sapienza>> e la lezione di Benedetto XVI*, a cura di G. Quagliariello, Siena 2008.

Fornero G., *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Milano 2005.

Fornero G., *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Milano 2008.

Forte B. e Giorello G., *Dove fede e ragione si incontrano?*, Cinisello Balsamo (MI) 2006.

Forti S., *Totalitarismo e religioni politiche*, in *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, Atti del Convegno di Vercelli (Università del Piemonte Orientale), 24-25 Giugno 2001, a cura di G. Paganini e E. Tortarolo, Milano 2004.

Fréret N., *Lettre de Thrasibule à Leucippe*, trad. e commento di S. Landucci, Firenze 1986.

Fumagalli A., *La legge naturale nella teologia cattolica*, in <<Rivista di teologia morale>>, anno XL, n. 159 (3), luglio-settembre 2008.

Galasso G., *Il pensiero religioso di Antonio Genovesi*, <<Rivista storica italiana>>, 82, Napoli 1970.

Galeotti A. E., *La Tolleranza. Una proposta pluralista*, Napoli 1994.

Galli C., *Libertà e laicità*, in *Le ragioni dei laici*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari 2006.

Galli C., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna 2008.

Garelli F., *Fede, Potere e Identità*, in <<MicroMega>>, 5, 2008.

Garelli F., *La religione civile e il problema dell'integrazione*, in <<Rassegna Italiana di sociologia>>, a. XL, n. 2, aprile-giugno 1999.

Garelli F., *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, Bologna 2006.

Garin E., *Filosofia e politica in Bertrando Spaventa*, Napoli 2008.

Gaspari G., *Per un Muratori malnato: origini e vicende della <<Forza della fantasia umana>>*, in <<Corte, buon governo, pubblica felicità. Politica e coscienza civile nel Muratori>>. Atti della III giornata di studi muratoriani (Vignola, 14 ottobre 1995), Firenze 1996.

Gatti G., *Etica della comunicazione*, Roma 2008.

Gauchet M., *Tocqueville, l'America e noi. Sulla genesi delle società democratiche*, Roma 1996.

Geymonat L., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Vol. III, *Il Settecento*, Milano 1983.

Gentile E., *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Roma-Bari 2006.

Gentile E., *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari 2007.

Gentile G., *Genesi e struttura della società*, Firenze 2003.

Geremek B., *Il futuro dell'Europa è il pluralismo*, in *Europa Religioni Laicità. Dieci interviste*, a cura di P. Giovanetti, Milano 2007.

Gerratana V., *L'eresia di Jean-Jacques Rousseau*, Roma 1968.

Gianniti L., *La nuova Costituzione europea*, in *L'equilibrio Incerto. Atti dei Sette Seminari di Politica Internazionale*, Soveria Mannelli (Cz) 2004.

Gigli G., *Laicità, laicismo, medicina e bioetica*, in *Religione e spazio pubblico*, a cura di G. Quagliariello, Siena 2007.

Giner S., *Le ragioni della democrazia*, Roma-Bari 2001.

Giner S., *Religione civile*, a cura di C. Mongardini e M. Ruini, *Religio. Ruolo del sacro, coesione sociale e nuove forme di solidarietà nella società contemporanea*, Roma 1994.

Gioberti V., *I frammenti <<Della riforma cattolica>> e <<Della libertà cattolica>>*, a cura di C. Vasale, Padova 1977.

Giorello G., *Di nessuna Chiesa. La libertà del laico*, Milano 2005.

Giorello G., *La fede del non credente*, in AA.VV., *Il Dio nascosto. Tempo e spazi per interrogarsi*, Chiaravalle (AN) 2006.

Giorgini G., *Liberalismo*, in *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, a cura di G. Boniolo, Torino 2006.

Giovanni XXIII, *Mater et Magistra e Pacem in terris*, in *I documenti sociali della Chiesa. Da Pio IX a Giovanni Paolo II (1864-1982)*, a cura di R. Spiazzi, Milano 1983.

Giovanni XXIII, Lett. Enc. *Mater et magistra*, 53.

Giovanni Paolo II, *Discorso agli operai di Genova*, 21 settembre 1985.

Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, in *Documenti ufficiali della Santa Sede 1998*, Bologna 2000.

Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Christifideles laici*, 24, 1989.

Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae* 25.03.1995; *Ut unum sint* 31.05.1995, in F. Fabbrini, *Giovanni Paolo II – Il Santo dei nostri tempi – Karol Wojtyła: un Papa un Uomo*, Castel Guelfo (BO) 2007.

Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, Città del Vaticano 1998.

Giovanni Paolo II, *Messaggio per la Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato 2005*, n. 3.

Giuntini C., *Toland e i liberi pensatori del '700*, Firenze 1974.

- Giussani L.**, *Il senso religioso*, Milano 2003.
- Giussani L.**, *Il rischio educativo*, Torino 1995.
- Gouhier H.**, *Filosofia e religione in J. J. Rousseau*, Roma-Bari 1977.
- Grandi G.**, *Pubblico e privato. La rilevanza civile dell'appartenenza religiosa*, in F. Skodler (a cura di), *Religioni e allargamento europeo*, Atti del Convegno <<Religioni e allargamento europeo>>, Trieste 1-2- marzo 2005, Trieste 2005.
- Grollet P.**, *Laicità, utopia e necessità*, Zurigo 2008, ed. it. a cura di V. Pegna, trad. di S. Mazzoni e V. Pegna, Firenze 2008.
- Grocholewski Z.**, *La legge naturale nella dottrina della Chiesa*, in <<Ius Ecclesiae>>, vol. XX, n. 1, 2008.
- Grzeskowiak A.**, <<Diritti umani: la loro fondazione>>, in Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Bologna 2006.
- Guardini R.**, *Etica*, Brescia 2001.
- Guarino A.**, *Diritto Privato Romano*, Napoli 1994.
- Guasco M.**, *Il modernismo e la lega democratica nazionale*, in *Storia del movimento cattolico in Italia*, diretta da F. Malgari, vol. II, Prezzano S/N (MI) 1981.
- Guerzoni L.**, *Note preliminari per uno studio della laicità dello Stato sotto il profilo giuridico*, Modena 1967.
- Habermas J.**, *Morale, Diritto, Politica*, a cura di L. Ceppa, Torino 2007.
- Habermas J.**, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna 1997.
- Habermas J.**, *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, 2006.
- Haller G.**, *I due Occidenti. Stato, nazione e religione in Europa e negli Stati Uniti*, Roma 2004.
- Hatzopoulos P.** e **Petito F.**, *Ritorno dall'esilio. La religione nelle relazioni internazionali*, Milano 2006.
- Helvétius A.**, *Opere complete*, a cura di V. Barba, Roma-Bari 1993.

Hegel G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Milano 1995.

Hegel G. W. F., *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli 1972.

Hobbes T., *De Cive*.

Holbach, *Sistema della natura*, a cura di A. Negri, Torino 1978.

Höffding H., *Storia della filosofia moderna*, trad. it. a cura di P. Martinetti, vol. I, Torino 1926.

Hume D., *Storia naturale della religione*, Roma-Bari 2003.

Iannuzzi R., *L'apologetica drammatica del Papato*, in *Alla ricerca di una sana laicità. Libertà e centralità dell'uomo*, a cura di G. Quagliariello, Roma 2007.

Iannuzzi R., *La religione civile nasce nell'animo dell'Occidente*, in <<Ragion politica>>, 2 aprile 2005.

Introduzione a Il Nichilismo, a cura di F. Vercellone, Roma-Bari 2005.

Ignatieff M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano 2003.

Jaspers K., *Nietzsche e il Cristianesimo*, München 1952, trad. it. e cura di G. Dolei, Milano 2008.

Kant I., *Fondazione della Metafisica dei costumi*, a cura di P. Chiodi, Torino 1970.

Kant I., *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di M. M. Olivetti, Roma-Bari 2004.

Kant I., *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in *Scritti politici di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, trad. di G. Solari e G. Vidari, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Torino 1995.

Kelly J. M., *Storia del pensiero giuridico occidentale*, Bologna 1996.

Kolakowski L., *Fede e Lumi, riconciliatevi*, in *Europa Religioni Laicità. Dieci interviste*, a cura di P. Giovanetti, Milano 2007.

Kuhn T., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1999.

Kwitny J., *L'uomo del secolo. L'ultimo profeta*, trad. it. a cura di S. Venturini, Casale Monferrato (AL) 2005.

Iacobelli P. A., *Bioetica della nascita e della morte. Storia (incompiuta) dell'esistere umano*, Roma 2008.

Il comune sentire dei maestri di cittadinanza, Primo seminario di studio, Ancona, 22-23 marzo 2006, *Lezioni magistrali di Maurizio Viroli*, Ancona 2006.

Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione, Città del Vaticano 1987, par. 4.

Ingegno A., *Filosofia e religione nel Cinquecento italiano*, Firenze 1977.

Introduzione a Leibniz, di V. Mathieu, Roma-Bari, 2002.

Introvigne M., *La Turchia e l'Europa. Religioni e politica nell'islam turco*, Milano 2006.

Iodice A., *Alle radici dell'Europa unita. Il contributo dei cattolici democratici in Italia*, Napoli 2002.

Israel G., *Chi sono i nemici della scienza? Riflessioni su un disastro educativo e culturale e documenti di malascienza*, Torino 2008.

Israel G., *Il rapporto tra scienza e religione*, in *Religione, Scienza e la prova della ragione*, a cura di G. Quagliariello, Siena 2008.

Kelsen H., *La democrazia*, Bologna 1988.

King B., *Mazzini*, Firenze 1926.

Küng H., *Cristianesimo, Essenza e Storia*, Torino 2005.

Jacob M. C., *L'illuminismo radicale. Panteisti, massoni e repubblicani*, Bologna 1983.

Jemolo A. C., *Che cos'è la Costituzione?*, Roma 1996.

Jemolo A. C., *Società Civile e Società Religiosa*, Torino 1959.

Lacerne D., *Une laïcité à l'américaine*, in <<ETVDES>>, octobre 2008.

Labruna L., *Mutatur Forma Civitatis*, Catania 1994.

Lamanna P., *Le idee sul problema religioso d'educazione negli scritti di Giuseppe Mazzini*, Firenze 1927.

Lanzillo M. L., *Tolleranza*, Bologna, 2001.

Lammert N., *Identità e integrazione. Fondamenti e sfide dell'Unione Europea*, Roma 2006.

Lecaldano E., *Il contesto della secolarizzazione e la bioetica della disponibilità della vita*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Milano 2008.

Lecaldano E., *Un'etica senza Dio*, Roma-Bari 2006.

Lacorne D., *Une laïcité à l'américaine*, in <<ETVDES>>, octobre 2008.

Lecomte B., *Giovanni Paolo II*, Milano 2005.

Leopardi G., *Zibaldone*, a cura di R. Damiani, Milano 1997.

Letteratura e vita civile, I classici del pensiero italiano, Benedetto Croce, Trebaseleghe (PD) 2006.

Letteratura e vita civile, I classici del pensiero italiano, Giuseppe Mazzini, Trebaseleghe (PD) 2006, a cura di F. Della Peruta.

L'Europa nella crisi delle culture (Subiaco, 1° Aprile 2005), in *Parole di Benedetto. La visione della Chiesa e del mondo negli interventi di Joseph Ratzinger (aprile 2005)*, Milano 2005.

Le profezie-verità di Don Luigi Sturzo, a cura di F. Pasquariello, Torino 1995.

Lettera dei 67, in <<MicroMega>>, *Il Papa oscurantista. Contro le donne, contro la scienza*, n. 1/2008.

Lettera di sua Santità BENEDETTO XVI al Presidente del Senato MARCELLO PERA, 11 Ottobre 2005, Città del Vaticano 2006.

Lévêque L., *La civiltà greca*, Torino 1970.

Limone G., *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, Napoli 2005.

Limone G., *Filosofia del Diritto*, in *Filosofia del diritto. Concetti Fondamentali*, a cura di U. Pomarici, Torino 2007.

Limone G., *La persona come nuovo alfabeto di senso nel villaggio dei diversi*, in *Diversità e rapporto fra culture. Per un approccio interdisciplinare*, a cura di S. Sorrentino, Roma 2005.

Limone G., *La scienza contemporanea al confronto con le generazioni future*, in *Bioetica e diritti dell'uomo*, a cura di L. Chieffi, Torino 2000.

Limone G., *L'era di Antigone nel tempo del nichilismo*, in *Il Nichilismo alla sfida della sostenibilità nel mondo civile*, a cura di G. Limone, Quaderni del Dipartimento di Scienze Giuridiche della Seconda Università degli Studi di Napoli, 2, *L'Era di Antigone*, Milano, 2007.

Limone G., *Tempo della persona e sapienza del possibile. Per una teoretica una critica e una metaforica del personalismo*, Napoli 1990.

Locke J., *La ragionevolezza del cristianesimo*, a cura di A. Saetti, Firenze 1976.

Locke J., *Lettere epistolari*, Roma–Bari 1969.

Locke J., *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. Abbagnano, Torino 1971.

Lucas R. L., *Bioetica per tutti*, Cinisello Balsamo (MI) 2002.

Luhmann N., *Funzione della religione*, trad. it. a cura di S. Belardinelli, Brescia 1990.

Luporini L., *L'ottimismo di Jean – Jacques Rousseau*, Firenze 1982.

L'UNIVERSALE – La Grande Enciclopedia Universale, Filosofia, voce *Holbach*, vol. II, Milano 2003.

L'UNIVERSALE – La Grande Enciclopedia Universale, Filosofia, voce *Molinismo*, vol. II, Milano 2003.

Lutero M., *Scritti politici*, trad. di P. Saija, Torino 1978.

Luzzatto A., *A proposito di laicità. Dal punto di vista ebraico*, a cura di F. Nodari, Cantalupa (TO) 2008.

Machiavelli N., *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*, in *Opere*, a cura di C. Vivanti, Torino 1997.

Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Milano 1997.

Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, II, 2, in *Opere*, vol. I, a cura di C. Vivanti, Torino 1997.

Maier H., *I principi unificanti della cultura europea*, in *Europa Religioni Laicità. Dieci interviste*, a cura di P. Giovanetti, Milano 2007.

- Manacorda M. A. e Franzoni G.**, *Le ombre di Wojtyla*, Roma 1999.
- Mancina C.**, *Laicità e politica*, , in *Le ragioni dei laici*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari 2006.
- Mandeville B.**, *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del Cristianesimo in guerra*, a cura di A. Branchi, Firenze 1998.
- Manuale di diritto pubblico*, I. *Diritto pubblico generale*, a cura di G. Amato e A. Barbera, Bologna 1997.
- Marienstras É.**, *I Miti fondatori della nazione americana*, Parigi 1976.
- Maritain J.**, *Il filosofo e la società*, Brescia 1976.
- Maritain J.**, *Religione e cultura*, Brescia 1966.
- Maritain J.**, *Umanesimo integrale*, Torino, 1964.
- Marramao G.**, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari 1994.
- Martini C. M.**, *La tenebre e la luce. Il dramma della fede di fronte a Gesù*, Casale Monferrato (AL) 2007.
- Mastrocinque A.**, *Gli Dei Protettori della Città*, in AA.VV., in *Religione e Politica nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano 1981.
- Mastrofini F.**, *Ratzinger per non credenti*, Roma-Bari 2007.
- Matteucci N.**, *Scritti Politici, Tocqueville*, Torino 1968.
- Mauro E.**, *Introduzione*, in G. Zagrebelsky, *Lo Stato e la Chiesa*, Roma 2007.
- Mediani B.**, *Il pensiero e l'azione educatrice di Giuseppe Mazzini*, Como 1927.
- Meier C.**, *Da Atene ad Auschwitz*, Bologna, 2004.
- Meinecke F.**, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, vol. I, Firenze 1942.
- Miccoli G.**, *In difesa della Chiesa. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano 2007.
- Monaco C.**, *Scacco al re. Nietzsche contro Ratzinger*, Milano 2008.

Monceri F., *Filosofia e cattolicesimo: le basi di un dialogo*, in *Alla ricerca di una sana laicità. Libertà e centralità dell'uomo*, a cura di G. Quagliariello, Roma 2007.

Mill G., *La libertà*, Milano 1999.

Montaigne M., *Saggi*, Milano 2002.

Montesquieu, *Lettere persiane*, Milano 1995.

Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Milano 1996.

Mori G., *Introduzione a Pierre Bayle*, Bari-Roma 1996.

Morra G. (a cura di), *Religione civile, frammentazione sociale, postmodernità. Quali valori comuni tra giovani del Sud e del Nord Italia?*, Milano 1999.

Mosca G., *Grandi sfide del pensiero*, a cura di F. Magrano, Milano 2003.

Mucci D., *Giovanni Filoramo: L'«ambiguità» del Magistero*, in «La Civiltà Cattolica», 4 ottobre 2008, a. 159, 3799.

Mucci G., *I cattolici nella temperie del relativismo*, Milano 2005.

Muratori L. A., *Della pubblica felicità*, Bologna 1941.

Musselli L., *Manuale di diritto canonico e matrimoniale*, Bologna 1997.

Nanni C., *Educare alla speranza nella prospettiva della Spe Salvi*, in «Itinerarium», 39, Anno 16, 2008.

Nesti A., *Quale la religione degli italiani? Religioni civili, mondo cattolico, ateismo devoto, fede, laicità*, Firenze 2006.

Newton I., *Sistema del mondo*, trad. it. di M. Renzoni, Torino 1959.

Nicola U., *Antologia illustrata di Filosofia*, Firenze 2005.

Nicotra I., *Democrazia «Convenzionale» e partiti antisistema*, Torino 2007.

Nietzsche Illuminismo Modernità, a cura di C. Gentili, V. Gerhardt e A. Venturelli, Firenze 2003.

Nietzsche, *Lettera a Gast*, 21.07.1881.

Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica, in <<L'Osservatore Romano>>, 17 gennaio 2003, n. 3.

Note circa l'impegno dei cattolici nella vita politica, Città del Vaticano 2003, par. 2.

Novak M., *Questo emisfero di libertà. Una filosofia delle Americhe*, Macerata 1996.

Nuovo Dizionario Giuridico Romano, a cura di F. Del Giudice e S. Beltrani, voce *Pontifices*, Napoli 2006.

Nuovo Dizionario Giuridico Romano, a cura di F. Del Giudice e S. Beltrani, voce *Magistratus*, Napoli 2006.

Omaggio a Joseph Ratzinger e Sergio Cotta, Lumsa – Collana della Facoltà di Giurisprudenza, *Per il diritto*, Torino 2000.

Orsini G., *Relativismo, individualismo e tradizione occidentale*, in *Liberalismo, Cristianesimo e Laicità*, AA.VV., Milano 2005.

Otto R., *Il sacro. L'irrazionale nella storia del divino e la sua relazione al razionale*, a cura di E. Buonaiuti, Milano 1989.

Pace E., *Perché le religioni scendono in guerra?*, Roma-Bari 2004.

Paglia V., *Essere cattolici*, Milano 2005.

Palazzoni L., *Introduzione alla biogiuridica*, Torino 2002.

Palazzoni L., *Laicità e bioetica*, in AA.VV., *Lessico della laicità*, Roma 2007.

Palmaro M., *Bioetica laica e bioetica cattolica: una distinzione possibile?*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Milano 2008.

Panichi N., *Il pluralismo come religione del nuovo umanesimo: Montaigne*, in *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, Atti del Convegno di Vercelli (Università del Piemonte Orientale), 24-25 Giugno 2001, a cura di G. Paganini e E. Tortarolo, Milano 2004.

Pansa A. B., *Cristianesimo, laicità e democrazia nell'opera di Dietrich Bonhoeffer: <<etsi Deus non daretur>>*, in <<Un Futur per l'uomo>>, A. VI, n. 2, 2007.

- Parisi A.**, *Tra ripresa ecclesiastica ed eclissi della secolarizzazione*, in <<Città e regione>>, n. 7.
- Pasquino G.**, *Secolarizzazione*, in *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio e N. Matteucci, Torino 1976.
- Pavone C.**, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella resistenza*, Torino 1991.
- Pecora G.**, *Il pensiero politico di Gaetano Filangieri. Una analisi critica*, Soveria Mannelli (Cz) 2007.
- Pera M.**, *Chiesa, Stato, religione, politica. E fondamentalismi*, in *Religione e spazio pubblico*, a cura di G. Quagliariello, Siena 2007.
- Pera M.**, *Democrazia e persona*, in *Libertà e laicità*, a cura di M. Pera, Siena 2006.
- Pera M.**, in *Identità e integrazione. Fondamenti e sfide dell'Unione Europea*, di N. Lammert, Roma 2006, (Dibattito), Roma 2006.
- Pera M.**, *La crisi dell'Europa illustrata con la crisi del liberalismo*, in *Lezioni americane*, Yale University 19 settembre 2005, Roma 2005.
- Pera M.**, *Liberali e cristiani*, in AA.VV., *Liberalismo, Cristianesimo e Laicità*, Milano 2005.
- Pera M.**, *Liberali, cannibali, cristiani*, in *Lezioni americane*, Georgetown University 22 settembre 2005, Roma 2005.
- Pera M.**, *Relativismo, liberalismo e crisi della famiglia*, in <<Famiglia et Vita>>, Anno XIII, n. 1/2008.
- Pera M. – Ratzinger J.**, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano 2005.
- Perfetti F.**, *Neoilluminismo e deriva relativistica*, in *Religione e spazio pubblico*, a cura di G. Quagliariello, Siena 2007.
- Petroni A. M.**, *Politica e morale: laicità e valori del cristianesimo*, in AA.VV., *Liberalismo, Cristianesimo e Laicità*, Milano 2005.
- Petronio G. e Masiello V.**, *La produzione letteraria in Italia. Storia Testi Contesti*, vol. 4, Firenze 1993.
- Pettazzoni R.**, *Religione e società*, Bologna 1966.

Pezzotta S., *La lezione di Aldo Moro*, in <<La Società, Studi Ricerche Documentazione sulla Dottrina Sociale della Chiesa, 80, Anno XVIII, 3/2008, Verona 2008.

Pezzotta S., *Per una nuova stagione del cattolicesimo popolare*, Cantalupa (TO).

Pezzullo L., *Teoria rousseauiana ed etica contemporanea: vent'anni di storiografia anglosassone*, in <<Rivista di filosofia>>, vol. LXXXVII, n. 3, Dicembre 1996, Bologna

Piana G., *Bioetica tra scienza e morale*, Novara 2007.

Piana G., <<Cristianesimo come religione civile>>, in <<Aggiornamenti Sociali>>, n. 03, a. 2006.

Piana G., *Per un'etica della politica – ma la politica è al di là del bene e del male?*, in AA.VV, *Il Dio nascosto. Tempo e spazi per interrogarsi*, Chiaravalle (AN) 2006.

Pico della Mirandola G., *De hominis digitate*, a cura di E. Garin, Firenze 1942.

Pirani M., *Stato, Chiesa e la lezione di Giolitti*, in *Dibattito sul laicismo*, a cura di E. Scalfari, Roma 2005.

Polisensky J. V., *La Guerra dei Trent'Anni: da un conflitto locale a una guerra europea nella prima metà del Seicento*, Torino 1982.

Politi M., *Intervista a Papa Benedetto XVI, allora Cardinale*, in *Dibattito sul Laicismo*, a cura di E. Scalfari, Roma 2005.

Pombeni P., *Il primo De Gasperi. La formazione di un leader politico*, Bologna 2008.

Pomian K., *La memoria che costruisce i popoli*, in *Europa Religioni Laicità. Dieci interviste*, a cura di P. Giovanetti, Milano 2007.

Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 568, Città del Vaticano 2005.

Possenti V., *La rivincita della religione nella sfera pubblica*, in *Religione e spazio pubblico*, a cura di G. Quagliariello, Siena 2007.

Possenti V., *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Genova 1991.

Possenti V., *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Roma 2001.

Postigliela A., *Intervento al dibattito*, Atti del Convegno tenutosi in Roma il 5 e il 6 maggio 1978 per iniziativa dell'Istituto della Enciclopedia Italiana e della Facoltà di Lettere dell'Università di Ginevra, in AA.VV., *Rousseau secondo Jean-Jacques*, Firenze 1980.

Prezzi L., Matté M., *Modernità atea, religiosità post.moderna. Intervista al cardinale Joseph Ratzinger*, in <<Il Regno>>, n. 04, 1994.

Procacci G., *Il Principe e i Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milano 1960.

Prodi P., *Il sacramento del potere. il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992.

Prodi P., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.

Prodi R., *Un'idea dell'Europa. Il valore Europa per modernizzare l'Italia*, Bologna 1999.

Punzi A., *In the beginning is the end. L'itinerario di Sergio Cotta dalla filosofia della politica alla filosofia del diritto*, in <<Rivista internazionale di filosofia del diritto>>, A. LXXX, Serie V, n. 2, Aprile-Giugno 2003, p. 283.

Quagliariello G., *Cattolici Pacifisti Teocon. Chiesa e politica in Italia dopo la caduta del muro*, Milano 2006.

Quagliariello G., *Presentazione*, in *Alla ricerca di una sana laicità. Libertà e centralità dell'uomo*, ID., Siena 2007.

Quagliariello G., *Presentazione*, in *Identità e integrazione. Fondamenti e sfide dell'Unione Europea*, di N. Lammert, Roma 2006.

Quagliariello G., *Il declino dell'Europa nell'età contemporanea*, Prolusione per l'inaugurazione dell'Anno accademico 2005/2006 della Luiss <<Guido Carli>>, Roma, 18 gennaio 2006, in G. Quagliariello, *Le nostre radici europee. Il Trattato di Lisbona e il rilancio dell'Unione*, Fondazione Magna Carta, Roma 2008.

Quagliariello G., *La Francia da Chirac a Sarkozy*, Soveria Mannelli (Cz) 2007.

Quagliariello G., *Le nostre radici europee*, Intervento per dichiarazione di voto in Assemblea del Senato, Roma, 23 luglio 2008, in G. Quagliariello, *Le*

nostre radici europee. Il Trattato di Lisbona e il rilancio dell'Unione, Fondazione Magna Carta, Roma 2008.

Quagliariello G., *Una sana laicità non può essere indifferenza*, Relazione tenuta al Convegno <<Lo Stato laico in una società multiconfessionale>>, Aula Magna dell'Università di Pisa, 26 gennaio 2008, in *Un Papa laico. Il <<Caso Sapienza>> e la lezione di Benedetto XVI*, a cura di G. Quagliariello, Siena 2008.

Rahner H., *Chiesa e struttura politica nel Cristianesimo primitivo*, Milano 1979.

Ratzinger J., *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Milano 1987.

Ratzinger J., *Alla ricerca della pace*, in <<Communio>>, XXIX/4, 2004.

Ratzinger J., Maier H., *Democrazia nella Chiesa. Possibilità e limiti*, Brescia 2005.

Ratzinger J., *Elementi di teologia fondamentali. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia 1986.

Ratzinger J., *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, Cinisello Balsamo (MI) 2005.

Ratzinger J., *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni nel mondo*, Siena 2003.

Ratzinger J., *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della teologia naturalis*, Venezia 2007.

Ratzinger J., *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Brescia 1969.

Ratzinger J., *La via della fede. Le ragioni dell'etica nell'epoca presente. Ragione e fede*, Milano 1996.

Ratzinger J., *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Siena 2005.

Ratzinger J., *Perché siamo ancora nella Chiesa*, ed. it. a cura di M. Faggioli, trad. di V. Rossi, Milano 2008.

Ratzinger J., *Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune*, in J. Habermas-J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Padova 2005.

Ratzinger J., *Relativismo problema della fede*, in <<Il Regno>>, n. 1, 1997.

- Rawls J.**, *Liberalismo politico*, Milano 1994.
- Rawls J.**, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Milano 2004.
- Reale G., Antiseri D., Laeng M.**, *Filosofia e pedagogia dalle origini ad oggi*, vol. 2, *Dall'Umanesimo a Kant*, Brescia 1986.
- Reichlin**, *Cattolico e laico: i limiti di una dicotomia abusata*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Milano 2008.
- Remotti F.**, *Il pregio di ciò che manca e la laicità degli altri*, in *Le ragioni dei laici*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari 2006.
- Riccardi A.**, *La nazione cattolica*, in A. Giovagnoli (a cura di), *Interpretazioni della Repubblica*, Bologna 1988.
- Riccardi A.**, *Perché anche noi cristiani non possiamo non dirci laici*, in *Dibattito sul laicismo*, a cura di E. Scalfari, Roma 2005.
- Riccardi A.**, *Perché non possiamo non dirci laici*, in *Le ragioni dei laici*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari 2006.
- Ricuperati G.**, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milano-Napoli 1970.
- Rinella A.**, *Cina*, Bologna 2006.
- Rizzi L.**, *Liberalismo etico e religione civile in Rousseau*, Milano 2007.
- Ryan M. D.**, *Identità umana e identificazione religiosa*, in *Le ragioni del dialogo. Grammatica del rapporto fra le religioni*, a cura di F. S. Festa e S. Sorrentino, Roma 2005.
- Roccella E.**, *Fondamentalismi, maternità e cultura del limite*, in *Religione e spazio pubblico*, a cura di G. Quagliariello, Siena 2007.
- Rodotà S.**, *L'offensiva religiosa nel laico Occidente*, in *Dibattito sul laicismo*, a cura di E. Scalfari, Roma 2005.
- Roggerone G.**, *Religione e Stato in Rousseau*, in <<Rivista internazionale di Filosofia del diritto>>, Anno XXX, Serie III, Roma Luglio – Agosto 1954, Fascicolo IV.
- Rosmini A.**, *Scritti politici*, a cura di U. Muratore, Stresa (To) 1997.
- Rosselli C.**, *Socialismo liberale*, Torino 1979.

- Rossi P.** (a cura di), *Gli illuministi francesi*, Torino 1991.
- Rossi P.**, *Laicità in crisi?*, in A. Roncaglia, P. Rossi, M. L. Salvadori, *Libertà, Giustizia, laicità. In ricordo di Paolo Sylos Labini*, Roma-Bari 2008.
- Rossi P.**, *L'identità dell'Europa*, Bologna 2007.
- Rossino M.**, *I Fondamenti teologici della bioetica*, in <<Archivio Teologico Torinese>>, Anno 14, 2008/1.
- Rousseau J. J.**, *Confessioni*, trad. di F. Filippini, Milano 2000.
- Rousseau J. J.**, *Del Contratto Sociale*, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze 1972.
- Rousseau J. J.**, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, a cura di V. Gerratana, Roma 2006.
- Rousseau J. J.**, *Emilio*, a cura di A. Visalberghi, Roma-Bari, 2003.
- Rousseau J. J.**, *Emilio*, a cura di G. Modugno, trad. it. a cura di M. C. Landini, Scandicci (FI) 1992.
- Rousseau J. J.**, *Emilio*, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze 1972.
- Rousseau J. J.**, *Giulia o la nuova Eloisa*, parte sesta, *Lettera ottava*, Milano 1992.
- Rousseau J. J.**, *Giulia o La nuova Eloisa. Lettera di due amanti di una cittadina ai piedi delle Alpi*, trad. it. a cura di P. Bianconi, Milano 1994.
- Rousseau J. J.**, *Le passeggiate solitarie*, Terza passeggiata, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze 1972.
- Rousseau J. J.**, *Lettera a Christophe de Beaumont*, in *Lettere morali*, Roma 1983.
- Rousseau J. J.**, *Lettera a Voltaire del 18 agosto 1756*, in *Lettere morali*, Roma 1983.
- Rousseau. Vita, Pensiero, Opere scelte, I Grandi Filosofi*, Opere scelte da A. Massarenti, Milano 2006.
- Rousseau J. J.**, *Quarta Lettera a Sophie d'Houdetot*, in *Lettere morali*, Roma 1983.

Rousseau J. J., *Quinta Lettera a Sophie d'Houdetot*, in *Lettere morali*, Roma 1983.

Rousseau J. J., *Scritti Politici*, a cura di E. Garin, *Manoscritto di Ginevra*, Roma-Bari 1971.

Rousseau J. J., *Seconda Lettera a Sophie d'Houdetot*, in *Lettere morali*, Roma 1983.

Rousseau J. J., *Sesta Lettera a Sophie d'Houdetot*, in *Lettere morali*, Roma 1983.

Rousseau J. J., *Terza Lettera a Sophie d'Houdetot*, in *Lettere morali*, Roma 1983.

Rubboli M., *Dio sta marciando*, Molfetta (BA) 2003.

Ruffini F., *Relazioni tra Stato e Chiesa*, a cura di F. Margotta Broglio, Bologna 1974.

Ruggirei G., *Il Cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, in *Fine della cristianità? Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, a cura di G. Bottoni, Milano 2002.

Ruini C., *Chiesa contestata*, Casale Monferrato (AL) 2007.

Ruini C., *La Chiesa in Italia: da Loreto ai compiti del presente*, in <<Vita e Pensiero>>, n. 6, 2004.

Ruini C., *Nuovi segni dei tempi. Le sorti della fede nell'età dei mutamenti*, Milano 2005.

Rusconi G. E., *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Torino 2000.

Rusconi G. E., *Laicità ed etica pubblica*, in *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, a cura di G. Boniolo, Torino 2006.

Rusconi G. E., *Non abusare di Dio. Per un'etica laica*, Milano 2007.

Rusconi G. E., *Patria e Repubblica*, Bologna 1997.

Rusconi G. E., *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Roma-Bari 1999.

Rusconi G. E., *Religione civile e identità italiana*, in <<Religione degli italiani>>, n. 05, anno 2003.

Rusconi G. E., *Una supplenza di religione civile in Italia*, in <<Rassegna Italiana di Sociologia>>, a. XL, n. 2, aprile-giugno 1999.

Russell B., *La filosofia di Leibniz, esposizione critica con un'appendice antologica*, a cura di R. Cordeschi, Roma 1972.

Salomon – Bayet C., *Rousseau la vita il pensiero le opere*, trad. it. di E. Gasparetto, Milano 1979.

Saloni A., *Rousseau*, Milano 1949.

Sant'Agostino, *Vita, Pensiero, Opere scelte, I Grandi Filosofi*, Opere scelte da A. Massarenti, Milano 2006.

Sarkozy N., *La Repubblica, le religioni, la speranza*, Roma 2005.

Sarti R., *Giuseppe Mazzini. La politica come religione civile*, Roma-Bari 2005.

Sartori G., *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, in *Variazioni sul tema della laicità. Dialogando a proposito di alcuni principi del Concilio Vaticano II e della libertà religiosa. Un dibattito storico-culturale ancora aperto*, di F. De Gregorio, Roma 2006.

Sasso G., *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Bologna 1980.

Savonarola G., *Prediche sopra Aggeo*, in *Prediche sopra Aggeo con il Trattato circa el reggimento e governo della città di Firenze*, a cura di L. Firpo, Roma 1965.

Scalfari E., *La fede dei laici contro i nichilisti*, in *Dibattito sulla laicità*, a cura di E. Scalfari, Roma 2005.

Scalfari E., *Introduzione*, in *Dibattito sul laicismo*, a cura di E. Scalfari, Roma 2005.

Scheid J., *La religione a Roma*, trad. di M. N. Pierini, Roma-Bari 2001.

Schmitt C., *Cattolicesimo romano e forma politica*, Milano 1986.

Scicolone S., *La polemica di Giuliano contro i Cristiani*, in AA.VV., *Religione e Politica nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano 1981.

Sciolla L., *Religione civile e valori della cittadinanza*, in <<Rassegna italiana di Sociologia>>, a. XL, n. 2, Aprile-Giugno 1999.

- Scioscioli M.**, *Giuseppe Mazzini. I principi e la politica*, Napoli 1995.
- Scola A.**, *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Padova 2007.
- Scoppola P.**, *Cristianesimo e laicità*, in *Le ragioni dei laici*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari 2006.
- Scoppola P.**, *Il ritorno della religione e il pericolo del conflitto*, in *Dibattito sul laicismo*, a cura di E. Scalfari, Roma 2005.
- Scoppola P.**, *La democrazia dei cristiani. Il cattolicesimo politico nell'Italia unita*, Intervista a cura di G. Tognon, Roma-Bari, 2006.
- Scoppola P.**, *Un cattolico a modo suo*, Brescia 2008.
- Scritti politici di Jean Jacques Rousseau*, a cura di P. Alatri, *Considerazioni sul Governo di Polonia*, Torino 1970.
- Scritti politici di Jean Jacques Rousseau*, a cura di P. Alatri, *Economia politica*, Torino 1970.
- Scritti politici di Jean Jacques Rousseau*, a cura di P. Alatri, *Il Contratto sociale*, Torino 1970.
- Scritti politici di Jean Jacques Rousseau*, a cura di P. Alatri, *Lettere Scritte dalla Montagna*, Torino 1970.
- Sen A.**, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Milano 2004.
- Sepe C.**, *Non rubate la speranza*, Milano 2008.
- Sergio M. L.**, *Confronto con la fede. Religione civile e identità cristiana nella cultura laica della Costituente*, Roma 2007.
- Severino E.**, *A Cesare e a Dio. Guerra e violenza in controluce*, Milano 2007.
- Severino E.**, *Della tecnica*, in *La saggezza del vivere. Tracce di etica*, a cura di A. Sinigaglia, Reggio Emilia 2003.
- Sgreccia E.**, *Manuale di bioetica*, vol. I, *Fondamenti ed etica biomedica*, Milano 1993.
- Silvestrini G.**, *Religione civile e repubblicanesimo: una rilettura del modello roussoiano*, in *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, Atti del Convegno di Vercelli (Università del Piemonte

Orientale), 24-25 Giugno 2001, a cura di G. Paganini e E. Tortarolo, Milano 2004.

Simari A., *Pace e guerra nel pensiero di Kant. Studi su un tema della filosofia critica*, Milano 1998.

Sina M., *Introduzione a Locke*, Roma-Bari 2003.

Socrate, *Apologia*.

Sorge B., *Per una laicità nuova*, in <<Aggiornamenti Sociali>>, 3, 2005.

Spadolini G., *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Firenze 1972.

Spink J. S., *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire*, Firenze 1974.

Spinoza, *Breve trattato su Dio*, Firenze-Milano 2005.

Spinoza, *Vita, Pensiero, Opere scelte, I Grandi Filosofi*, Opere scelte da A. Massarenti, Milano 2006.

Spinoza, *Trattato politico*, trad. di L. Pezzillo, Roma-Bari 1991.

Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di S. Rizzo e F. Fergnani, Torino 1980.

Starabinski J., *Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione*, in <<Tre Letture di Rousseau>>, a cura di E. Cassirer, R. Darnton, J. Starobinski, Roma-Bari 1994.

Storia della Letteratura Italiana, vol. 2, *Dante e il nuovo mondo letterario. La crisi del mondo comunale (1300-1380)*, a cura di G. Ferrosi, A. Cortellessa, I. Pantani, S. Tatti, Milano 2006.

Storia della Letteratura Italiana, vol. 11, *Leopardi e la letteratura del Risorgimento. Restaurazione e Risorgimento (1815-1861)*, a cura di G. Ferrosi, A. Cortellessa, I. Pantani, S. Tatti, Milano 2006.

Sturzo L. e Spataro G., *Problemi spirituali del nostro tempo*, Soveria Mannelli (Cz) 2005.

Strauss L., *Diritti naturali e storia*, trad. it. a cura di **Perri N.**, Venezia 1957.

Tartaglia F., *La religione del cuore*, Milano 2008.

Tassoni G., *Con la Chiesa al centro. Novecento cattolico italiano*, in <<Paradoxa>>, anno II, n. 3, Luglio/Settembre 2008, pp. 53-65

Taylor C., *La modernità della religione*, in *Europa Religioni Laicità. Dieci interviste*, a cura di P. Giovanetti, Milano 2007.

Tedeschi M., *Politica, religione e diritto ecclesiastico*, in *Scritti di diritto ecclesiastico*, Milano 2000.

Tedeschi M., *Quale laicità? Fattore religioso e principi costituzionali*, in <<Scritti di diritto ecclesiastico>>, Milano 2000.

Teodori M., *Storia degli Stati Uniti e il sistema politico americano*, Roma 2008.

Testa A., *Introduzione al >>Contratto Sociale>>*, in <<Rivista internazionale di filosofia del diritto>>, A. XXVI, Serie III, Gennaio-Marzo 1949.

Testoni Binetti S., *Jean-Jacques Rousseau*, in *Il Pensiero Politico. Idee Teorie Dottrine*, a cura di A. Andreatta e A. E. Baldini, vol. II, *Età Moderna*, Torino 1999.

Tettamanzi D., *Nuova bioetica cristiana*, Casale Monferrato 2000.

The Encyclopedia of politics and religion, London 1998.

Tocqueville de A., *La Democrazia in America*, a cura di E. Nolla, I, Parigi 1990.

Tocqueville de A., *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Milano 1982.

Tocqueville de A., *La democrazia in America*, in *Opere complete*, a cura di G. Candelabro, Milano 1999.

Todorov T., *Lo spirito dell'illuminismo*, Milano 2007.

Toland J., *Cristianità non misteriosa*, trad. a cura di F. Tarquini, Roma 1967.

Tortarolo E., *L'Illuminismo. Ragioni e dubbi della modernità*, Roma 1999.

Tortora G., *Opposizione e appropriazione, Rousseau nel pensiero politico meridionale del Settecento*, in <<Il Contributo>>, Anno XV, 1990, n. 2.

Tramontin S., *L'intransigentismo cattolico e l'opera dei congressi*, in *Storia del movimento cattolico in Italia*, diretta da F. Malgari, vol. I, *I cattolici e lo Stato liberale nell'Ottocento*, Prezzano S/N (MI) 1981.

Traniello F., *A proposito di nazione, democrazia e religione civile*, in <<Rassegna Italiana di Sociologia>>, a. XL, n. 2, aprile-giugno 1999.

Traniello F., *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Bologna 2007.

Traniello F., *Ruolo pubblico della religione: una rilettura storica del novecento*, in <<Archivio Teologico Torinese>>, anno 14, n. 2, 2008.

Trincia F. S., *L'individuo in Hegel e Rousseau*, in <<Filosofia Politica>>, Anno VII, n. 3, Dicembre 1993.

Turnaturi G., *Pubblico e privato: un reciproco abbandono*, in <<Rassegna Italiana di Sociologia>>, a. XL, n. 2, Aprile-Giugno 1999.

Vangelo Secondo Marco, da 12.13 a 12.17, in *La Sacra Bibbia*, Roma 1986.

Vasoli C., *Dalla pace religiosa alla 'prisca theologia'*, in *Firenze e il Concilio del 1439. Convegno di Studi*, Firenze, 29 novembre – 2 dicembre 1989, a cura di P. Viti, Firenze 1994, vol. I

Vattimo G., *La vita dell'altro. Bioetica senza metafisica*, Cosenza 2006.

Vattimo G. e Paterlini P., *Non essere Dio*, Reggio Emilia 2006.

Ventura M., *Laicità e fattore religioso*, in *Bioetica e diritti dell'uomo*, a cura di L. Chieffi, Torino 2000.

Venturi F., *Saggi sull'Europa illuminista. I. Alberto Radicati di Passerano*, Torino 1954.

Venturi F., *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino 1970.

Venturino D., *Le ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainvillers (1658-1722)*, Firenze 1993.

Vernant P., *Mito e religione in Grecia antica*, trad. it. di R. Di Donato, Roma 2003.

Vespa B., *Il cambio. Uomini e retroscena della nuova repubblica*, Milano 1994

Vespa B., *Storia d'Italia*, Milano 2007

Vianello A., *Il concetto di relazione quale base per un dialogo tra fede (teologia) e scienza (evoluzionismo)*, in <<Humanitas>>, Anno LXIII, n. 3, Maggio-Giugno 2008.

Vico G., in *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano 1990.

Viglione M., *La rivoluzione italiana. Storia critica del Risorgimento*, Roma 2001.

Viola F., *Diritto/Diritti, Morale/Morali, Religione/Religioni: profili problematici*, in <<Sociologia del Diritto>>, XXXI/2004/2.

Viroli M., *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*, Roma-Bari 2005.

Viroli M., *Il sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli*, Roma-Bari 2000.

Viroli M., *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Roma-Bari 2001.

Viroli M., *Repubblicanesimo*, Roma-Bari 1999.

Vivarelli R., *In merito a due recenti discorsi di Benedetto XVI*, in *Alla ricerca di una sana laicità. Libertà e centralità dell'uomo*, a cura di G. Quagliariello, Roma 2007.

Vitiello S., *Dal dialogo delle idee al dialogo tra uomini*, in *Alla ricerca di una sana laicità. Libertà e centralità dell'uomo*, a cura di G. Quagliariello, Roma 2007

Vitiello S., *Oltre il relativismo di Umberto Eco*, in <<Archivio Teologico Torinese>>, Anno 14, 2008/1.

Voegelin E., *La nuova scienza politica*, Torino 1968.

Voegelin E., *Le religioni politiche*, in *La politica: da simboli alle esperienze*, a cura di S. Chignola, Milano 1993.

Volontè L., *Benedetta Sapienza*, Soveria Mannelli 2008.

Volontè L., *Prefazione*, in *La Cattedrale e il cubo. Europa, America e politica senza Dio*, di G. Weigel, ed. it. a cura di F. Felice, Soveria Mannelli (Cz) 2006.

Voltaire, *Dizionario filosofico*, a cura di M. Bonfantini, con uno scritto di G. Lanson, voce *Dio*, Torino 1995.

Voltaire, *Dizionario filosofico*, a cura di M. Bonfantini, con uno scritto di G. Lanson, voce *Religione*, Torino 1995.

Voltaire, *Dizionario filosofico*, a cura di M. Bonfantini, con uno scritto di G. Lanson, voce *Teista*, Torino 1995.

Voltaire, *Dizionario filosofico*, a cura di M. Bonfantini, con uno scritto di G. Lanson, voce *Tolleranza*, Torino 1995.

Voltaire, *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Torino 1964.

Von Balthasar H. U., Giussani L., *L'impegno del cristiano nel mondo*, Milano 1971.

Weigel G., *La Chiesa spiegata a chi non crede*, Soveria Mannelli (Cz) 2008.

Walzer M., *Che cosa significa essere americani*, Venezia 1992.

Walzer M., *Sulla tolleranza*, Roma-Bari, 2003.

Weber M., *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino 1973.

Weber M., *La scienza come professione*, Torino 2001.

Weigel G., *La Cattedrale e il cubo. Europa, America e politica senza Dio*, ed. it. a cura di F. Felice, Soveria Mannelli (Cz) 2006.

Wokler R., *Rousseau*, Bologna 2001.

Zagrebelsky G., *La moderna funzione dei diritti non è restaurativi ma instaurativa in ordine alla volontà individuale*, in *Chiesa cattolica e modernità*, Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino, Università di Torino, 6 febbraio 2004, a cura di F. Bolgiani, V. Ferrone e F. Margotta Broglio, Bologna 2004.

Zagrebelsky G., *Lo Stato e la Chiesa*, Roma 2007-

Zagrebelsky G., *Religio civilis vs Democrazia*, in <<MicroMega>>, *Dio, nichilismo, democrazia*, Ottobre 2008.

Zanfarino A., *Il Pensiero Politico: Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, Padova 1998.

Zanone V., *Laicismo*, in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio e N. Matteucci, Torino 1976.

Zanone V., *Laicismo*, in *Variazioni sul tema della laicità. Dialogando a proposito di alcuni principi del Concilio Vaticano II e della libertà religiosa. Un dibattito storico-culturale ancora aperto*, di F. De Gregorio, Roma 2006.

Zecchinato P., *La mentalità cattolica del Gott mit uns*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Milano 2008.

Zeppegno G., *Bioetica. Ragione e fede di fronte all'antropologia di H. T. Engelhardt Jr.*, Cantalupa (To) 2007.

Ziller J., *Il nuovo Trattato europeo*, Bologna 2007.

Zimbelli P., *La formazione del pensiero filosofico di Antonio Genovesi*, Napoli 1972.

Zizola G., *Il cristianesimo e la laicità*, in *Variazioni sul tema della laicità. Dialogando a proposito di alcuni principi del Concilio Vaticano II e della libertà religiosa. Un dibattito storico-culturale ancora aperto*, di F. De Gregorio, Roma 2006.

Zuolo F., *Spinosa, Machiavelli e il Repubblicanesimo*, in «Il Politico», Anno LXX, n. 1, Pavia 2005.

Accattoli L., «*Europa da evangelizzare di nuovo*», intervista al cardinale Mario Francesco Pompedda, in 'Il Corriere della Sera', 17 dicembre 2004.

Accattoli L., *La religione non è asservita al potere*, intervista al Cardinale Bagnasco, in «Corriere della Sera», 31 maggio 2008.

Anagli I. Q., *Difendere la laicità dello stato non significa essere anticlericali*, in «la Repubblica», 9.12.2006.

Baget Bozzo G., *Questo papa supera il nichilismo con la forza del paradosso cristiano*, in «L'Occidente», 16 aprile 2006.

Barile P., *Lo Stato è laico, parola di corte*, in «la Repubblica», 13 aprile 1989.

Battistini G., *Napolitano esalta la laicità. Essenziale per la democrazia*, in «la Repubblica», 22 ottobre 2006.

Belardelli G., *Quel simbolo di unità ripristinato da Ciampi*, in «Corriere della Sera», 2 giugno 2003.

Benedetto XVI, *Discorso di Ratisbona*, del 12 settembre 2006, in <<L'Osservatore Romano>>, 10 ottobre 2006.

Benedetto XVI, *Fede e Ragione marciano insieme verso la Verità, Omelia*, New York 20 aprile 2008, in <<L'Occidente>> 21 aprile 2008.

Benedetto XVI, <<Omelia alla Veglia di preghiera>> durante la XX Giornata Mondiale della Gioventù, in <<L'Osservatore Romano>>, 22-23 agosto 2005.

Bianchi E., <<Chi minaccia il Cristianesimo?>>, in <<La Stampa>>, 23 luglio 2005.

Bindy R., *Noi cattolici e la frontiera della laicità*, in <<la Repubblica>>, sezione Firenze, 15 settembre 2005.

Buttiglione R., *Credenti esclusi*, in 'Repubblica', 23 ottobre 2007.

Carioti A., *Ma ora il Dio d'America rischia di diventare integralista e intollerante*, in <<Corriere della Sera>>, 7 gennaio 2007.

Cavadi A., *Il primato della laicità*, in << la Repubblica>>, 20 ottobre 2007.

Cervellera B., *Accettate pure le lusinghe ma costringete Pechino a trattare*, in <<Corriere della Sera>>, 08 gennaio 2008.

Cervellera B., *Il martirio delle Chiese d'oriente*, in <<AsiaNews>>, Anno XXIII n. 211, Giugno-Luglio 2008.

Colombo F., *Libertà un viaggio in America*, in <<la Repubblica>>, 31 maggio 2000.

D'Agostino F., *Per Scola la scienza senza etica si arrende al nichilismo*, in <<L'Occidente>>, 17 Luglio 2007.

D'Alema M., *Difendo la laicità dello Stato, Lettera*, in <<Corriere della Sera>>, 28 maggio 2008.

Debray R. e Benedetti S., *L'america e il suo bisogno di religione*, in <<la Repubblica>>, 06 gennaio 2007.

De Feo F., *In gioco la libertà, non il Cristianesimo*, intervista al Prof. R. Buttiglione, in <<Il Giornale>>, 16.01.2008.

Del Bue G., *Il sistema politico americano*, in <<la Pagina>>, Maggio 2008.

Eco U., *Ratzinger e le verità relative*, in <<la Repubblica>>, 11 luglio 2007.

Ferrara G. e Ostellino P., *Politica e religione in Europa e Usa*, in <<Corriere della Sera>>, 09 novembre 2004.

Fisichella R., intervento pubblicato in <<la Repubblica>>, 16 maggio 2007.

Forti S., *Quando la politica diventa una religione*, in <<la Repubblica>>, 11 maggio 2007.

Galeazzi G., *Barak, i timori del Vaticano*, in <<La Stampa>>, 8 novembre 2008.

Galeazzi G., *Il Papa: servono nuovi cattolici in politica*, in <<La Stampa>>, 8 settembre 2008.

Galli Della Loggia E., *Una sconfitta del Paese*, in <<Corriere della Sera>>, 16 gennaio 2008.

Garelli F., *Cristianesimo e modernità*, intervista rilasciata al Presidente della Conferenza episcopale tedesca, in <<la Repubblica>>, 14 novembre 2004.

Gentile E., *Il Presidente Pontefice*, in <<la Repubblica>>, 28 marzo 2003.

Giansoldati F., *Una sana laicità che viene da lontano*, in <<la Repubblica>>, 31.10.2007.

Giovanni Paolo II, *Discorso al Corpo Diplomatico del 12 gennaio 2004*, in <<L'Osservatore Romano>>, 12-13-gennaio 2004.

Habermas J., *La terza via tra laicismo e radicalismo religioso*, in <<la Repubblica>>, 19 luglio 2008.

Khalil S., *I cristiani e il vento del dialogo*, in <<L'Occidente>>, 24 Ottobre 2007.

Israel G., *Scienza e religione*, in <<L'Occidente>>, 14 dicembre 2006.

La Mattina A., *Laicità tradita, ma le veglie non servono*, intervista al Ministro Rosy Bindi, in <<La Stampa>>, 16.01.2008.

La Rocca O., *Cacciari, Nogaro e la Bibbia >>Sono lì le radici europee>>*, in <<la Repubblica>>, sezione Napoli, 18.10.2008.

La Rocca O., *Cattolici discriminanti in Europa, ma alla fine la Chiesa la spunterà*, intervista al Cardinale A. Sodano, in <<la Repubblica>>, 15 ottobre 2004.

La Rocca O., *Congiura, i movimenti si dividono<<Discriminanti? No, ma si deve reagire>>*, in <<la Repubblica>>, 1° novembre 2004.

La Spina L., *La nuova Europa nasce senz'anima*, intervista a Mons. G. Lajola, pubblicata sul quotidiano <<La Stampa>>, 29 ottobre 2004

Lerner G., *Chiediamo perdono per rilanciare la Chiesa*, intervista al Cardinale Camillo Ruini, in <<la Repubblica>>, 21 dicembre 1999.

Lupi M., *La forza del laico realista*, in <<la Repubblica>>, 28.06.2005.

Maccioni R., *Le Chiese diventino protagoniste*, intervista a Mons. A. Grab, in <<Avvenire>>, 30 ottobre 2004.

Magris C., *Chi è laico chi è clericale*, in <<Corriere della Sera>>, 20 gennaio 2008.

Magris C., *Laicità e religione*, in <<Corriere della Sera>>, 6 dicembre 1998.

Marozzi M., <<Preoccupa l'anticlericalismo in Europa>>, in <<la Repubblica>>, 26 agosto 2008, p. 13.

Martini E., *Dalla Chiesa strategia della tensione*, intervista a Gianni Vattimo, in <<Il Manifesto>>, 20.01.2008.

Mauro E., intervento pubblicato in <<la Repubblica>>, 16 maggio 2007.

Mauro E., *Un 'idea malata*, in <<la Repubblica>>, 16.01.2008.

Mazzella L., *Le radici religiose dell'Europa*, in <<Il Tempo>>, 13.12.2004.

Messori V., <<Religione civile>>: impossibile senza la fede, in <<Il Corriere della Sera>>, 14 dicembre 2004.

Mezzetti F., *Sempre più Pechino*, in <<Il Sole 24 ore>>, 18.05.2008

Montefiori S., <<Ma ora l'Ue salvaguardi la nostra laicità>>, intervista a Nedim Gürsel, in <<Corriere della Sera>>, 31 luglio 2008.

Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica, in <<L'Osservatore Romano>>. 17 Gennaio 2003, n. 3.

Paglia V., *La sfida dei cattolici, garanti della laicità*, in <<Corriere della Sera>>, 25 gennaio 2005.

Panebianco A., *Il dialogo come metodo*, in <<Corriere della Sera>>, 31 maggio 2008.

Pasquino G., *Hanno perso tutti*, in <<l'Unità>>, 16.01.2008.

Piero O., *La religione civile degli Stati Uniti*, in <<Corriere della Sera>>, 13.11.2004.

Petrosillo O., *Il cardinale Bertone: <<Europa riconciliata grazie ai cristiani>>*, intervista a Tarcisio Bertone, in <<Il Messaggero>>, 30 ottobre 2004.

Politi M., *Il Papa sferza i politici cattolici <<Serve una nuova generazione>>*, in <<la Repubblica>>, 8 settembre 2008.

Politi M., *Critiche a Roma*, in <<la Repubblica>>, 12 gennaio 2008.

Politi M., *La chiesa, la laicità dello Stato è intatta se si difendono i principi etici*, in <<la Repubblica>>, 19 maggio 2006.

Politi M., *Non cerchiamo la prova di forza. Lo stop al Papa è acqua passata*, intervista al Cardinale Angelo Bagnasco, in <<la Repubblica>>, 20.01.2008.

Politi M., *Pera e i nuovi teocon che tentano il Papa*, in <<la Repubblica>>, 18 ottobre 2005.

Politi M., *Rispetto per la laicità dello Stato*, in <<la Repubblica>>, 15 novembre 2005.

Ratzinger J., *Omelia alla Messa 'Pro Eligendo Romano Pontefice'*, 18 aprile 2005, in <<L'Osservatore Romano>> del 19 aprile 2005.

Rodari P. L., <<Il Pontefice da ieri a Colonia per la Giornata Mondiale della Gioventù ha indicato Gesù come unica fonte di gioia>>, in <<Il Tempo>>, 19.08.2005.

Rodotà S., *Ora di religione. È giusto insegnare la fede a scuola?*, in <<la Repubblica>>, 24 marzo 2006.

Rodotà S., *Stato e Chiesa. La lunga disputa sulla laicità*, in <<la Repubblica>>, 25 novembre 2005.

Romer A., *Scienza e fede*, in <<Corriere del Ticino>>, 28.01.2008.

Rumiz P., *Il Dio ingombrante*, in <<la Repubblica>>, 22 settembre 2002.

Sabatucci G., *Il fallimento del laicismo*, in <<Il Messaggero>>, 16.01.2008.

Salvatori M. L., *Se l'Europa non ha testa*, in <<la Repubblica>>, 04 settembre 2007.

Santoro R., *Il Papa negli Usa parlerà ai cattolici in crisi d'identità*, in <<L'Occidente>>, 16 aprile 2008.

Scalfari E., *La fede dei laici contro i nichilisti*, in <<la Repubblica>>, 2 Gennaio 2005.

Scoppola P., *Io, cattolico a modo mio*, in <<la Repubblica>>, 4 marzo 2006.

Scoppola P., *L'eredità di un Papa unico*, in <<la Repubblica>>, 4 aprile 2005.

Severino E., *Il vero senso della frase: <<A Cesare quel che è di Cesare, a Dio quel che è di Dio>>*, in <<Corriere della Sera>>, 6 febbraio 2008.

Spataro A., *È un errore inserire la religione nello Statuto*, in <<la Repubblica>>, sezione Palermo, 16 settembre 2003.

Tranfaglia N., *Un Paese incompiuto*, in <<la Repubblica>>, 31 maggio 1996.

Tornielli A., *Chiesa e Palazzo*, in <<il Giornale>>, 8 settembre 2008.

Tornielli A., <<*Mancano scuole di partito anche per i politici cattolici*>>, intervista a Monsignore Rino Fisichella, in <<il Giornale>>, 9 settembre 2008.

Vacca G., *Dialogo sulla religione civile che non c'è*, in <<l'Unità>>, 06.07.2005.

Vannuccini V., *Solo la religione può salvarci dalle cadute della modernità*, in <<la Repubblica>>, 15 gennaio 2005.

Viroli M., *Mazzini, religione come sentimento*, in <<La Stampa>>, 19.03.2005.

Vitale G., *E la telefonata dalla segreteria di Stato alla fine chiude l'incidente col sindaco*, in <<la Repubblica>>, 12 gennaio 2008.

Zagrebelsky G., *L'identità cristiana e il fantasma dell'assedio*, in <<la Repubblica>>, 5 ottobre 2005.

Zagrebelsky G., *Fede e politica. L'equivoco di una religione civile*, in <<la Repubblica>>, 31 ottobre 2008,

Zagrebelsky G., *Un rapporto malato*, in <<la Repubblica>>, 23 ottobre 2007.

Articolo 9 comma I° della Legge n. 121 del 1985.

Sentenza Corte Costituzionale n. 203 del 1989.

Sentenza della Corte Costituzionale 440 del 1995.

Sentenze della Corte costituzionale n. 13 del 1991.

Sentenza della Corte Costituzionale n. 334 del 1996.

Sentenza della Corte Costituzionale n. 329 del 1997.

Sentenza della Corte di Cassazione, Sezione VI, n. 1201 del 30.10.1968.

Atti dell'Assemblea Costituente estratti dal sito internet www.camera.it.

Benedetto XV, *Lettera enciclica Pacem Dei munus*, 1920, [http: www.benedettoxvi.blogspot.com](http://www.benedettoxvi.blogspot.com).

Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale sulla legge morale naturale promosso dalla Pontificia Università Lateranense*, 12 febbraio 2007, www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com.

Benedetto XVI, *Discorso all'Incontro con rappresentanti della scienza all'Università di Regensburg, Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, 12.09.2006, [http: www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com](http://www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com).

Benedetto XVI, *Discorso del Santo Padre all'incontro con i partecipanti al 4° Convegno Nazionale della Chiesa Italiana a Verona*, 19.10.2006, [http: www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com](http://www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com).

Benedetto XVI, <<*Europa, fedele alle tue radici per servire tutta l'umanità*>>, Discorso del Santo Padre nella Hofburg di Vienna, 08 settembre 2007, [http: www.benedettoxvi.blogspot.com](http://www.benedettoxvi.blogspot.com).

Benedetto XVI, <<*La tradizione cristiana è la principale ricchezza dell'Italia*>>, Discorso alla CEI, 18 maggio 2008, [http: www.benedettoxvi.blogspot.com](http://www.benedettoxvi.blogspot.com).

Benedetto XVI, *Lettera del Santo Padre Benedetto XVI ai Vescovi, ai Presbiteri alle Persone Consacrate e ai Fedeli Laici della Chiesa Cattolica nella Repubblica Popolare Cinese*, 27 maggio del 2007, [http: www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com](http://www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com).

Benedetto XVI, <<*Nelle radici cristiane l'identità dell'Europa*>>, Udienza del 09 aprile 2008, [http: www.benedettoxvi.blogspot.it](http://www.benedettoxvi.blogspot.it).

Benedetto XVI, >>*Non vengo a imporre la fede ma a sollecitare il coraggio per la verità*>>, Città del Vaticano 17 gennaio 2008, [http: www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com](http://www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com).

Benedetto XVI, <<*Sia garantita la libertà religiosa ancora oggi negata*>>, Angelus del 04 dicembre 2005, <http://www.vatican.va/>.

Buttiglione R., *Lettera ai Consiglieri Nazionali UDC sulla manifestazione del Family Day*, Roma 16 maggio 2007.

Calistri A., *Laicità o laicismo?*, 21.10.2004, <http://www.laboratorioperlapolis.it>

Ceccanti S., *La soluzione bavarese*, 8 novembre 2003, <http://www.forumcostituzionale.it>.

Ceccanti S., *Laicità e partito democratico*, 29.11.2005, <http://www.laboratorioperlapolis.it>.

Ciampi C. A., *Messaggio di fine anno del Presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi agli Italiani*, 31.12.2005, <http://www.quirinale.it>.

Ciampi C. A., *Messaggio di fine anno del Presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi agli Italiani*, 31.12.2004, <http://www.quirinale.it>.

Ciampi C. A., *Messaggio di fine anno del Presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi agli Italiani*, 31.12.2003, <http://www.quirinale.it>.

Ciampi C. A., *Messaggio di fine anno del Presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi agli Italiani*, 31.12.2002, <http://www.quirinale.it>.

Ciampi C. A., *Messaggio di fine anno del Presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi agli Italiani*, 31.12.2001, <http://www.quirinale.it>.

Ciampi C. A., *Messaggio di fine anno del Presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi agli Italiani*, 31.12.2000, <http://www.quirinale.it>.

Ciampi C. A., *Messaggio di fine anno del Presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi agli Italiani*, 31.12.1999, <http://www.quirinale.it>.

Cogliandro G., <<*Deus Caritas Est*>>. Brevi riflessioni sulla prima enciclica di Benedetto XVI, 13.02.2006, <http://www.laboratorioperlapolis.it>.

Discorso ai Leaders musulmani negli Stati Uniti d'America, 21.11.2001, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010926-8.html>.

Discorso alla nazione americana del Presidente G. W. Bush, 14.11.2001, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010914-2.html>.

Discorso del Santo Padre nella Hofburg di Vienna, 08 settembre 2007, <http://www.benedettoxvi.blogspot.com>.

Discorso di Giovanni Paolo II al II° Forum della Fondazione Alcide De Gasperi, *Giovanni Paolo II e l'Europa*, 23 febbraio 2002, <http://www.fondazionedegasperi.it>.

Discorso tenuto dal Cardinale Angelo Scola alle Nazioni Unite, www.cisro.org.

Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti al Convegno nazionale promosso dall'Unione Giuristi Cattolici Italiani, 9 dicembre 2006, www.vatican.va/.

Elia L., *Introduzione ai problemi della laicità*, Convegno Annuale dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti, Napoli 26-27 Ottobre 2007, Università degli Studi >>Federico II>>, <http://www.associazioneitalianadeicostituzionalisti.it>.

Fini G., *Discorso di insediamento alla Presidenza della Camera dei Deputati*, 30 aprile 2008, <http://www.camera.it>.

Follo F., *È possibile un incontro tra la cultura laica e la cultura cattolica?*, <http://www.culturanuova.net>.

Gambino A., *Due sfide alla convenzione*, 06.08.2004, <http://www.laboratorioperlapolis.it>.

Gambino A., *Il crocifisso come espressione dell'origine religiosa dei valori della persona*, 23.02.2006, <http://www.laboratorioperlapolis.it>.

Giovanni Paolo II, *Angelus del 15 settembre 2002*, <http://www.avvenire.it>.

Giovanni Paolo II, *Discorso all'aeroporto di Praga*, 21 aprile 1990, www.vatican.va/.

Giovanni Paolo II, *Discorso agli operai di Genova*, 21 settembre 1985, <http://www.avvenire.it>.

Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale di teologia morale*, 10 aprile 1986, <http://www.avvenire.it>.

Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti della Plenaria della Congregazione per la Dottrina della fede*, 6 febbraio 2004, <http://www.fides.org>.

Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Europa*, www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com.

Giovanni Paolo II, *Epistola Enciclica Slavorum Apostoli del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II Ai Vescovi, Ai Sacerdoti, Alle Famiglie Religiose, A tutti i Fedeli Cristiani nel ricordo dell'opera evangelizzatrice dei Santi Cirillo e Metodio dopo undici secoli* http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jpi_enc_19850602_slavorum-apostoli_it.html.

Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica Centesimus annus*, 1991, www.magisterobenedettoxvi.blogspot.it.

Insegnamenti di Giovanni Paolo II, VIII/1, 1985 (Gennaio-Giugno), <http://www.fides.org>.

Intervista a Sergio Romano di P. Mattei, *1954-2004: cinquant'anni dalla morte dello statista. De Gasperi e l'Europa*, pubblicata sul mensile 'Nella Chiesa e nel mondo', <http://www.30giorni.it/it/articolo.asp?id=4136>

Lariccia S., *Individuo, gruppi, confessioni, religione nella repubblica italiana laica e democratica*, 9 febbraio 2007, <http://www.associazionedeicostituzionalisti.it>.

Lettera Enciclica SPE SALVI del Sommo Pontefice Benedetto XVI ai Vescovi, ai Presbiteri alle Persone Consacrate e ai Fedeli Laici sulla speranza cristiana, 30 novembre 2007, <http://www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com>.

Napolitano G., <<Mai di un solo partito, sempre di una sola causa>>, pubblicato su Caffé Europa 2008, <http://caffeeuropa.it/index.php?id=2,19>, 12-09-2007.

Omelia tenuta alla messa dell'11 maggio 1986 a Sant'Apollinare in Classe, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXVI/1, 2003 (gennaio-giugno), p. 1379, <http://www.fides.org>.

Paolo VI, *Discorso ai partecipanti alla Conferenza del Movimento Europeo*, 9 novembre 1963, <http://www.vatican.va/>.

Paolo VI, *Humanae vitae*, <http://www.vatican.va/>.

Pera M., *Discorso pronunciato al Sacro Convento di Assisi*, Assisi, 14 ottobre 2004, <http://www.vatican.va/>.

Pera M., *Discorso pronunciato in occasione della visita al Parlamento italiano di Sua Santità Giovanni Paolo II*, Roma, 14 novembre 2002, <http://www.camera.it>.

Pera M., *L'Europa di De Gasperi, e la nostra*, Discorso pronunciato al Bundesrat per la commemorazione di Alcide De Gasperi, 30 agosto 2004, Berlino, 30 agosto 2004, [http: www.senatodellarepubblica.it](http://www.senatodellarepubblica.it).

Pio XII, *Discorso ai nuovi cardinali: La elevatezza*, 20 febbraio 1946, [http: www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com](http://www.magisterobenedettoxvi.blogspot.com).

Pio XII, Radiomessaggio, >>*Allo strazio del Nostro cuore*>> *sugli odierni luttuosissimi eventi che turbano il mondo, [A tutti i popoli e ai governanti delle nazioni]*, 10 novembre 1956, [http: www.vatican va/](http://www.vatican.va/).

Relazione tenuta al convegno su <<*Rivelazione cristiana e comunità degli uomini*>>, Loreto 11 Aprile 1985, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXVI/1, 2003 (gennaio-giugno), [http: www.fides.org](http://www.fides.org)

Romeo F., Intervista a G. Jervis, *Contro il Relativismo*, in <<i>-lex Scienze Giuridiche, Scienze Cognitive e Intelligenza artificiale>>, Vol. I, n. 3, Maggio 2005, p. 288, [http: www.i-lex.it](http://www.i-lex.it).

Rosati M., *Come se Dio non ci fosse*, intervista a G. E. Rusconi, in Reset, marzo-aprile 2001, [http: www.caffeeuropa.it/attualita01/133laicita-rusconi.html](http://www.caffeeuropa.it/attualita01/133laicita-rusconi.html).

Schifani R., *Discorso di insediamento alla Presidenza del Senato della Repubblica*, 29 aprile 2008, [http: www.senato.it](http://www.senato.it).

Schifani R., *Le nuove istituzioni europee e il Trattato di Lisbona, Discorso pronunciato al convegno che si è svolto nella Sala Zuccari per la presentazione del libro di ASTRID >>Le nuove istituzioni europee. Commento al Trattato di Lisbona*>>, 9 ottobre 2008, [http: www.senato.it](http://www.senato.it).

Viaggio Apostolico di sua Santità Benedetto XVI in Turchia (28 Novembre - 1° Dicembre 2006) Incontro con i giornalisti prima della partenza per la Turchia, *Saluto del Santo Padre*, Aeroporto di Roma-Fiumicino Martedì, 28 novembre 2006, [http: www.vatican.va/](http://www.vatican.va/).

[http: www.camera.it](http://www.camera.it), XVI Legislatura.

[http: www..repubblica.it/2003/k/sezioni/cronaca/nassiriya/omelia/omelia.html](http://www..repubblica.it/2003/k/sezioni/cronaca/nassiriya/omelia/omelia.html), 18 novembre 2003.

[http: www.senatodellarepubblica.it](http://www.senatodellarepubblica.it), XVI Legislatura.

INDICE

CAPITOLO PRIMO	p. 5
<i>UN'INTRODUZIONE STORICA</i>	
1.1 <i>IL RAPPORTO TRA DIO E L'UOMO NEL SECOLO DELL'ILLUMINISMO</i>	p. 5
1.2 <i>LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE DI LOCKE</i>	p. 11
1.3 <i>SPINOZA: DIO ED ETICA</i>	p. 15
1.4 <i>IL DIBATTITO</i>	p. 21
1.5 <i>RELIGIONE COME CONTRATTO MORALE: VOLTAIRE</i>	p. 32
CAPITOLO SECONDO	p. 45
<i>LA RELIGIONE CIVILE: DALLE ORIGINI AI GIORNI NOSTRI</i>	

2.1	<i>PER UNA DEFINIZIONE DI RELIGIONE CIVILE</i>	p. 45
2.2	<i>PRIMI ASPETTI DELLA RELIGIONE CIVILE NEL MONDO ANTICO</i>	p. 56
2.3	<i>LA RELIGIONE CIVILE NELLA RIFLESSIONE FILOSOFICA DEL FILOSOFO JEAN JACQUES ROUSSEAU: GLI INIZI</i>	p. 62
2.4	<i>LA PROFESSIONE DI FEDE DI JEAN JACQUES ROUSSEAU</i>	p. 63
2.5	<i>LA PROFESSIONE DI FEDE DEL VICARIO SAVOJARDO</i>	p. 71
2.6	<i>LA RELIGIONE CIVILE: L'INDISPENSABILE PER RAFFORZARE I LEGAMI SOCIALI</i>	p. 78
2.7	<i>IL RAPPORTO TRA RELIGIONE NATURALE E RELIGIONE CIVILE</i>	p. 92
2.8	<i>LA VISIONE LIBERALE E POLITICA DELLA RELIGIONE CIVILE DI JAEN JACQUES ROUSSEAU</i>	p. 94
2.9	<i>LA CONCEZIONE REPUBBLICANA DELLA RELIGIONE CIVILE</i>	p. 96
2.10	<i>DALLA RELIGIONE CIVIL-PATRIOTTICA ALLA RELIGIONE DELLA LIBERTÀ</i>	p. 101
2.11	<i>LA RELIGIONE CIVILE DEGLI ITALIANI: UNA NUOVA INTERPRETAZIONE DELLE RECENTI VICENDE STORICHE</i>	p. 119
2.12	<i>ALCUNE CONSIDERAZIONI TEORICHE SULLA RELIGIONE CIVILE NEL PENSIERO DI JACQUES MARITAIN, CARL SCHMITT E LEO STRAUSS</i>	p. 129

2.13
LA RELIGIONE CIVILE AMERICANA p. 132

2.14
LA NUOVA FRONTIERA DELLA RELIGIONE CIVILE: IL CASO CINESE p. 150

CAPITOLO TERZO p. 153

LAICITÀ E RELIGIONE CIVILE: QUALI DIFFERENZE E QUALI PROSPETTIVE NEL NUOVO MILLENNIO

3.1
LA DIFFERENZA TRA LAICITÀ E RELIGIONE CIVILE p. 153

3.2
LA LAICITÀ: NUOVE PROSPETTIVE p. 162

3.3
LA LAICITÀ NELLA GIURISPRUDENZA DELLA CORTE COSTITUZIONALE p. 183

3.4
L'EUROPA TRA CRISTIANESIMO E LAICITÀ p. 187

3.5
IL DIBATTITO SULLE RADICI CRISTIANE DELL'EUROPA p. 191

3.6
I CATTOLICI IMPEGNATI IN POLITICA: DALLE ORIGINI AI GIORNI NOSTRI p. 220

3.7
RELIGIONE E LAICITÀ: DIRITTI DELLE PERSONE E DIGNITÀ COME TERRENO COMUNE TRA CREDENTI E NON CREDENTI
p. 228

3.8
LA DITTATURA DEL RELATIVISMO p. 240

3.9
DA RATISBONA A ROMA: FEDE E RAGIONE AL SERVIZIO DELLA DIGNITÀ UMANA p. 250

3.10 <i>LO SPAZIO PUBBLICO. CHE POSTO OCCUPA IL FENOMENO RELIGIONE?</i>	p. 258
3.11 <i>IL CONTRIBUTO DELLA BIOETICA NEL DIBATTITO TRA LAICI E CREDENTI</i>	p. 269
3.12 <i>L'OPZIONE PERSONALISTA CUI TENDONO LA LAICITÀ E LA RELIGIONE CIVILE</i>	p. 279
 CONCLUSIONI	 p. 282
 BIBLIOGRAFIA	 p. 292