

Premessa

1. Interrogarsi sulla «religione civile» non apparteneva alla cultura della mia generazione. Ci sembrava una trappola che permetteva ai simboli di offuscare la realtà, un modo per diluire in un generico interclassismo la dura materialità di quello che allora si chiamava «conflitto di classe». Viceversa, oggi per i giovani l'insofferenza per la religione civile si indirizza verso quel tanto di pedagogico e di autoritario che vi si può scorgere, quel suo proporsi in un assetto verticale, dall'alto verso il basso, che contraddice drasticamente l'orizzontalità di movimenti che nella rete o altrove tendono a crearsi, in maniera del tutto autonoma, una propria tavola di valori e i propri simboli di riferimento. Tutto questo perché, ieri come oggi, la religione civile chiama in causa direttamente la politica e nei suoi rapporti con la politica trova di volta in volta le ragioni della sua autorevolezza o del suo discredito. Ma cosa intendo in senso proprio per religione civile? Smontiamo i singoli termini del binomio.

Una possibile etimologia del termine *religio* definisce infatti la «religione» come qualcosa che lega, che unisce, un principio unificatore dei singoli; «civile» rinvia allo spazio pubblico della cittadinanza, suggerisce che nel diventare *cives* gli individui accettino dei vincoli e si riconoscano in uno Stato legittima-

to anche da un insieme di narrazioni storiche, figure esemplari, occasioni celebrative, riti di memoria, miti, simboli che riescono a radicare le istituzioni non solo nella società ma anche nelle menti e nei cuori dei singoli individui. Con questa definizione si mette in evidenza soprattutto la funzione che è chiamata ad assolvere: recintare uno spazio in cui gli interessi che tengono insieme un paese si trasformano in diritti, in doveri civili, in valori consapevolmente accettati, nel nome dei quali i cittadini italiani sono sollecitati ad abbandonare le nicchie individualistiche o comunitarie, quei progetti esistenziali racchiusi nel terribile slogan «tengo famiglia» e «mi faccio i fatti miei», condividendo un universo di simboli in grado di «legare» il singolo e la società in un rapporto di dipendenza e di identificazione. Se si accetta questa definizione, si possono discuterne i singoli elementi, se ne può mettere in dubbio la loro efficacia, ci si può interrogare sulla forza dei vincoli che ne scaturiscono, ma non si può dubitare del fatto che sia strettamente connessa all'esistenza stessa di uno Stato unitario e delle sue istituzioni democratiche.

In generale, per «religione civile» si intende il sostegno che il sistema politico riceve dalla religione¹. Se invece si guarda alla nostra religione civile come alla «costruzione» di uno spazio pubblico di

¹ Analizzando la questione dal punto di vista storiografico, Emilio Gentile ha proposto «una distinzione analitica fra la religione politica, che si riferisce alla sacralizzazione della politica nei regimi totalitari» e la «religione civile che si riferisce alla sacralizzazione della politica nei regimi democratici». La seconda, in particolare, è definita come «una forma di sacralizzazione di un'entità politica collettiva» che afferma la separazione tra Stato e Chiesa [...] ponendosi come un credo civico comune sovrapartitico e sovraconfessionale». Cfr. Emilio Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. xxv.

appartenenza e di cittadinanza, ci si confronta con altre sue caratteristiche, tutte segnate da un intrinseco dinamismo, da un processo scandito dalle varie fasi storiche che hanno segnato, dal Risorgimento e dall'unità nazionale a oggi, i centocinquant'anni della nostra storia. Siamo molto lontani dalla fissità immutabile del dogma religioso e anche da ogni assolutizzazione del carattere «sacro» delle istituzioni. La religione civile cambia nel tempo, confrontandosi con i vari progetti di «fare gli italiani», con le tradizioni «inventate», con il modo in cui, di volta in volta, il nostro sistema politico – dall'Italia liberale a quella fascista a quella repubblicana – si è misurato con il tentativo di «fare i cittadini italiani» e con la proposta di uno specifico rapporto con il passato.

2. La religione civile di cui parliamo chiama quindi in causa direttamente lo Stato e la Politica. È un dato, però, che in Italia l'elaborazione di qualsiasi progetto in questo senso ha dovuto inevitabilmente confrontarsi con l'ingombrante presenza di un cattolicesimo molto radicato nella sfera pubblica, con conseguenti continue sovrapposizioni e intrecci. Nella discussione sul «carattere degli italiani», ad esempio, abbondano i riferimenti alla Controriforma, si è insistito su una serie di valori attribuiti ai cattolici (il perdono che vince sulla responsabilità, la dissimulazione nei rapporti con il potere, la diffidenza verso i cambiamenti e le rotture, una individualistica indifferenza ai valori comuni) che sarebbero alla base di un deficit permanente di spirito civico; sul versante opposto c'è stato invece chi ha sostenuto che la fragilità della nostra coesione nazionale e di un condiviso sentimento di appartenenza sia da imputare alla rottura laicista con il Vaticano che ha portato le nostre classi dirigenti a perdere i contatti con

i sentimenti profondi della gente comune e a rinchiudersi in una concezione elitaria dello spazio pubblico.

In realtà, a prescindere dalla nostra specifica realtà nazionale, queste invasioni di campo ci sono sempre state fin dalle origini della modernità politica che negli ultimi quattro secoli ha plasmato la vita degli uomini e degli Stati del nostro mondo, dell'Occidente euroamericano. La politica moderna è stata infatti la grande scommessa che l'uomo ha fatto con se stesso per tentare di contenere le proprie pulsioni autodistruttive, disciplinandole in un ordine artificiale, da lui stesso creato in opposizione agli strumenti del diritto naturale e tentando di prescindere dal ricorso a Dio. Fu questa politica, con il suo «artificialismo» e con la sua prometeica ambizione di creare «uomini nuovi», a volersi a tutti i costi separare dalla religione, fondandosi sulla granitica certezza del *cuius regio illius et religio*: solo alle istituzioni e allo Stato, attraverso la tutela della libertà di coscienza, del pluralismo, della garanzia della libertà degli individui e dei corpi sociali, spettava il compito di «costruire» gli uomini, radicando le loro esistenze nella storia e nella società. Da allora in poi la Politica e il Sacro hanno costituito un binomio i cui termini si sono strutturati secondo diverse configurazioni: una «alterità oppositiva» così radicale da sconfinare in un progetto in cui uno vuole cancellare l'altro; una sorta di «osmosi» segnata da una loro stretta compenetrazione; una esplicita, reciproca «strumentalità» in cui ognuno ha inteso giovare delle risorse dell'altro a proprio vantaggio; una ostentata «neutralità» che, nell'esperienza della Francia di oggi, in particolare, si traduce nella cosiddetta laicità positiva, attenta a evitare l'eventualità che le affermazioni di fede entrino in contraddizione con l'etica dei diritti dell'uomo.

Alla «alterità» appartengono, ad esempio, le scelte

operate dalla furia giacobina che, sulla base di un'opinione negativa della religione (divide e non unisce, opprime e non libera), trasformarono le istituzioni della moderna sovranità nazionale nell'oggetto di un culto inedito e intollerante verso tutti gli altri, rivestendole di una sacralità che conferiva ai loro dogmi la stessa assolutezza e intangibilità di quelli religiosi. Anche lo Stato ottocentesco, almeno in una parte dell'Europa, si affermò con i tratti di una netta «alterità», proponendosi come radicalmente emancipato da una prospettiva religiosa relegata nella sfera privata. Per il resto, con il Novecento i rapporti tra «affari di stato» e «affari religiosi» hanno assunto configurazioni variegata, diversificate anche nel tempo. Stati come la Francia, l'India, la Turchia, la Russia oggi si proclamano laici o secolari; in altri la Costituzione si apre con una invocazione a Dio (Norvegia, Irlanda, Grecia, Svizzera); altri Stati ancora presentano caratteri spiccatamente confessionali, come l'Inghilterra, dove il sovrano è «governante supremo della Chiesa e protettore della fede». Un caso particolare è quello degli Stati Uniti d'America, in cui i due termini del binomio Politica e Sacro si presentano su un piano di sostanziale parità gerarchica, sottraendosi alla logica di una reciproca strumentalizzazione. È un'«osmosi» in cui la sfera della politica e quella degli orientamenti religiosi della società sono strettamente compenstrate, con una reciproca legittimazione che si traduce nella condivisione non conflittuale dello spazio pubblico. Non c'è la sacralizzazione della politica scaturita dai furori giacobini, ma nemmeno la pretesa dei vari culti religiosi di imporre i propri dogmi e i propri valori alla Politica.

3. Prima di esaminare la specificità del caso italiano, sia rispetto alla «cancellazione» proclamata dai giaco-

bini, sia rispetto all'«osmosi» che rimbalza dall'esperienza statunitense, occorre però sottolineare come la religione civile implichi sempre un certo rapporto con il passato. Si riferisce infatti anche e soprattutto a un patto di memoria al quale lo Stato laico attinge per legittimare i propri valori e per proporre i simboli grazie ai quali radicarli nelle coscienze dei suoi cittadini. Nessun riferimento al Sacro, dunque, in un territorio riservato solo ed esclusivamente alla laicità delle istituzioni, ma anche nessuna sacralizzazione della politica. I disastri dei regimi totalitari novecenteschi sono lí a testimoniare la tragica inadeguatezza; quella di cui parliamo è una religione civile che non conosce dogmi, verità immutabili, ma che scaturisce da un processo, da un continuo dinamismo che porta i suoi fondamenti ad adeguarsi alle vicende della storia, alle svolte politiche e sociali che la caratterizzano.

In democrazia, lo ha sottolineato con grande efficacia Gian Enrico Rusconi, la laicità non è un'opzione privata (un insieme di credenze omologo alla fede religiosa), ma è lo statuto stesso di una cittadinanza fondata sulla libertà di coscienza («lasciare libertà di coscienza e avere libertà di coscienza»), sul valore culturale della scienza, sulla libertà di conoscenza e sulla libertà di critica. Laicità è la disponibilità a far funzionare le regole della convivenza democratica partendo dalla convinzione che la molteplicità delle «visioni della vita», delle «concezioni del bene» o della «natura umana» non sia una disgrazia pubblica cui non ci si deve rassegnare (il famigerato «relativismo»), ma l'essenza stessa della vita democratica. Lo Stato è laico proprio perché non pretende dai cittadini le stesse credenze in campo etico-religioso, ma reciproco rispetto e considerazione dei differenti convincimenti, sempre aperti al confronto. Se tra i cittadini si manifestano credenze

e convinzioni contrastanti, non decidono «verità di natura» o «verità sull'uomo» (implicitamente riferite a una «parola di Dio» interpretata in modo autoritario dagli uomini di Chiesa), ma le procedure normative che minimizzano il dissenso tra i partecipanti al discorso pubblico².

Ed è per questo che la costruzione di una religione civile misura essenzialmente il grado di autorevolezza e la capacità di legittimazione di un classe politica. Allo Stato laico spetta il compito di recintare un'area dove la dimensione religiosa possa esprimersi compiutamente, partendo dal franco riconoscimento che la religione vada considerata non un fatto domestico e privato ma pubblico e collettivo e che la sua presenza nello spazio pubblico debba essere garantita e tutelata in quanto fondamentale diritto di libertà. Nessuna «alterità oppositiva», dunque. Sarebbe una pura finzione giuridica e come tale inefficace prima che astratta; è di tutta evidenza come nel mondo del post Novecento la religione abbia fatto clamorosamente irruzione negli spazi pubblici, orientando profili culturali, assetti istituzionali e comportamenti politici in larga parte delle società contemporanee, nel mondo occidentale come in quello islamico. Quello che la laicità non può accettare è la posizione di chi ritiene che la libertà religiosa occupi un gradino più alto rispetto a tutte le altre libertà, di chi crede che solo la libertà religiosa possa testimoniare la trascendenza della persona e l'impossibilità di ridurre l'uomo a un oggetto di potere; insomma, di chi si fa sostenitore del vecchio assunto che l'assenza del Sacro coincida

² Cfr. Gian Enrico Rusconi, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari 1999. Dello stesso Rusconi, cfr. anche *Non abusare di Dio*, Rizzoli, Milano 2007.

con l'assenza di valori. Ne consegue che per costruire quel recinto lo Stato, la Politica, debbano essere sufficientemente credibili non solo per la loro capacità di amministrare e governare ma anche e soprattutto per quella di indicare una autonoma tavola dei valori che possa prescindere da quelli religiosi, pur rispettandoli e garantendo loro una compiuta agibilità pubblica.

4. L'autorevolezza e la legittimazione delle istituzioni sono strettamente legate all'«invenzione della tradizione» così come è stata definita dalla ricerca curata a suo tempo da Hobsbawm e Ranger. «Per “tradizione inventata”, – scriveva Hobsbawm nell'introduzione a quel libro, – si intende un insieme di pratiche, in genere regolate da norme apertamente o tacitamente accettate, e dotate di una natura rituale o simbolica, che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità con il passato»³. Dietro questa definizione c'è la negazione di ogni fondamento etnicista o naturalistico come base dell'esistenza della nazione, insistendo, piuttosto, su un fondo comune di uniformità di comportamenti e di valori, su una omogeneità di rivendicazioni e di interessi su cui si innestano le appartenenze simboliche e un intero armamentario culturale; per intenderci quel fondo comune resterebbe materiale inerte, informe, se non ci fosse l'intervento della Politica, e della sua capacità di riassumere identità e appartenenze in un grande ordine artificiale, non fondato sulla terra, sul sangue o sulla «biologia». Non basta, ad esempio, abitare un luogo, se in quel luogo non si costruiscono reti sociali, forme di convivenza,

³ Cfr. *L'invenzione della tradizione*, a cura di Eric John Hobsbawm e Terence Ranger, Einaudi, Torino 1994 (1983).

istituzioni politiche. La nazione è in questo senso una costruzione concettuale, una incessante invenzione di simboli e di memorie, e lo Stato ha continuamente bisogno di strumenti e metodi autocelebrativi per darsi significato e per diffondere nella società il senso di appartenenza caratterizzato dalla selezione di quanto si eredita dal patrimonio politico e culturale precedente e dall'invenzione di mitografie che devono essere immediatamente riconoscibili dalla maggioranza della popolazione perché sia possibile coinvolgerla in una forma di «sentimento nazionale».

Inventate, e quindi false, artificiose, cariche di incongruenze (che è compito degli storici smascherare), le «tradizioni» a cui si riferisce Hobsbawm sono tuttavia costruite attraverso un meccanismo creativo che restituisce interamente alla Politica e alle istituzioni la capacità di proporre riti e simboli che diventano un potente fattore spirituale di integrazione sociale: «attraverso il simbolo, il singolo dischiude la visuale a un mondo che è suo, ma non soltanto suo; è comune, crea e riflette comunanza di credenze e comunità di esperienze»⁴. Una Politica che non è in grado di produrre simboli si riduce alla semplice amministrazione tecnica dell'esistente; è una Politica esangue, senza anima, destinata a soccombere soprattutto in quelle fasi di discontinuità e di rottura in cui si è sollecitati non a gestire le vecchie tradizioni inventate da altri ma a produrne delle nuove, che siano in grado di confrontarsi efficacemente con le rotture che attraversano il sistema politico, garantendo la continuità dei legami sociali. E proprio Hobsbawm proponeva come esempi di questi simboli l'inno (quello britannico, del 1742,

⁴ Cfr. Gustavo Zagrebelsky, *Simboli al potere*, Einaudi, Torino 2012.

parrebbe essere stato il primo) e la bandiera nazionale (ancor oggi nella maggioranza dei casi una variazione sul tricolore della Rivoluzione francese, elaborato nel 1790-94), non a caso «inventati» al momento del distacco rivoluzionario dall'*ancien régime*, quando il nuovo ordine era chiamato a legittimarsi anche sul piano delle appartenenze simboliche.

Di qui l'attenzione, in questo libro, a quelle fasi della nostra storia (la nascita dello Stato unitario, il passaggio dall'Italia liberale al fascismo, l'avvento della democrazia repubblicana, la disintegrazione del sistema politico della Prima Repubblica) in cui una nuova classe dirigente è stata sollecitata a presentare una propria proposta di valori etici e civili, diversa e in qualche caso alternativa a quella precedente. Che questa proposta sia stata «forte» o «debole» è una questione da riferire agli attori politici che di volta in volta ne sono stati protagonisti. Dal «trasformismo» nell'Italia liberale al principio gerarchico-autoritario del «ciascuno al suo posto» adottato dal fascismo, dalla frammentazione partitica dello spazio pubblico della Prima Repubblica alla subalternità al mercato del ventennio berlusconiano, la nostra religione civile è stata quella che la classe politica è stata in grado di «costruire» a partire dalle sue scelte di fondo. Ed è a queste scelte che bisogna guardare quando se ne vuole valutare l'efficacia o sottolinearne i limiti.