

Alessandra Cislighi

UNA “RELIGIONE CIVILE”: IL VINCOLO E IL LEGAME

I. Premessa

Al presente la locuzione “religione civile” sembra evocare innanzi tutto il riconoscimento e il rispetto dei diritti e dei doveri umani; con questo riferimento essa s’inserisce nuovamente nel dibattito culturale, mentre azioni barbaramente incivili sono compiute in nome di una religione e mentre s’inaspriscono i conflitti tra posizioni etiche differenti.¹ Assistiamo a un conclamato ritorno delle religioni nell’agone sociale e politico e al contempo siamo esposti alla contrapposizione tra l’idea di vita buona, e in tal senso civile, e comportamenti efferati, o segnati dal pregiudizio, ma giustificati da un credo religioso. Questa contrapposizione interpella il pensiero filosofico, chiamato a rendere nuove ragioni intorno a questioni note, eppure divenute prive di risposte teoriche efficaci, quali la libertà, la tolleranza, la reciprocità, l’appartenenza, l’accoglienza.

Il concetto di religione civile, sviluppatosi nell’età moderna, indicava l’insieme di credenze, derivanti dalla religione tradizionale, con relativi lessici, simbologie e ritualità, atti a rafforzare la coesione sociale e l’identità comunitaria. Nel moderno, il costrutto “religione civile” rimandava, infatti, agli elementi propri di una tradizione religiosa, integrati nella vita civile; il doppio filo della relazione sociale e della credenza religiosa collegava così le persone alla comunità civile. Le

¹ La questione della “religione civile” (in francese, *Religion civile*; in inglese *Civil religion*, in tedesco *Bürgerreligion* o *Zivilreligion*) è stata introdotta con stretto riferimento alla storia americana da R.N. Bellah: *Civil Religion in America*, in « Daedalus» 96 (1967), pp. 1-41 e *Uncivil Religion: Interreligious Hostility in America*, New York, Crossroad Pub Co, 1987; in traduzione italiana, Id., *La religione civile in America*, in S. Acquaviva e G. Guizzardi (a cura di), *La secolarizzazione*, il Mulino, Bologna, 1973, pp. 145-166. Per l’analisi del concetto di “religione civile” cfr. G.E. Rusconi, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari, 1999; a cura dello stesso autore, *Lo stato secolarizzato nell’età post-secolare*, il Mulino, Bologna, 2008 e Id., *Cosa resta dell’Occidente*, Laterza, Roma-Bari, 2012. Vedi anche G.P. Paganini, E. Tortarolo (a cura di), *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, Milano, Mondadori, 2004 e G. De Luna, *Una politica senza religione*, Einaudi, Torino, 2013. Inoltre, H. Lübke, *Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität*, in H. Kleger, A. Müller (Hg.), *Religion des Bürgers: Zivilreligion in Amerika u. Europa*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1986; N. Luhmann N., *Grundwerte als Zivilreligion*, in “Archivio di filosofia”, 1978, pp. 51-71 e Id., *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2002; R. Schieder, *Civil Religion. Die religiöse Dimension politischer Kultur*, Mohn, Gütersloh, 1987 e Id., *Sind Religionen gefährlich? Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert*, Berlin University Press, Berlin, 2011.

convinzioni religiose costituivano un credo civile, nella misura in cui offrivano valori pedagogici ed etici funzionali a rinsaldare il vincolo sociale.

In antico, un'analoga locuzione - "*theologia civilis*" - compare nell'agostiniana *Città di Dio*, riecheggiando la tripartizione greco-latina della disciplina teologica in mitica, naturale e politica.² Il padre della chiesa latina non attribuiva alla teologia civile maggior valore delle altre, da lui già squalificate come fittizie, anzi a carico di quella aggiungeva l'aggravante della superstizione culturale associata alla coercizione del potere. Una teologia civile di tal sorta si riduceva quindi a un indottrinamento civico e a un ammaestramento morale, con pratiche di vita dettate da leggi e da precetti di governanti e sacerdoti; al contrario, la teologia cristiana avrebbe potuto sortire un effetto dirompente verso l'assetto religioso civile.

Di fronte alle rinnovate sfide della sfera religiosa dentro lo spazio pubblico, la riflessione filosofica del XXI secolo è sollecitata a considerare nuovamente l'intreccio di significati tra il nome "religione" e il suo possibile attributo "civile". Qualora il significato dell'espressione, che congiunge i due termini (religione-civile), si attestasse sul piano della critica agostiniana, resterebbe anche oggi di scarso peso. A una riedita "religione civile" sarebbe dunque annesso, nel migliore dei casi, il compito morale a favore dei diritti e della dignità della persona umana, o, nel peggiore, le sarebbe imputata la compromissione con ideologie violente e illiberali. Se, invece, l'interpretazione di una religione, che si riconosce come civile, è posta in un orizzonte teorico più ampio del mero ambito socio-politico, si apre la sfida a dire cosa sia civile, negli atti umani, e cosa sia nella sua essenza una religione.

2. Linguaggio

L'aggettivo "civile" attiene specificamente a due esperienze umane: *societas* e *religio*, entrambe qualificabili come civili. Ma una società e una religione possono pure essere giudicate incivili. Chiamiamo "civile" la creazione umana di legami, anche sacrali, "incivile" l'azione disumanizzante

² Agostino, *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2011, libro VI. Cfr. M. Scattola, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna, 2007.

che disgrega. Il non-civile designa il non-umano, ossia il disumano (l'incolto, il barbaro, il violento). Sia la società che la religione esprimono la condizione della socialità e della convivenza, che gli esseri umani riconoscono normalmente e per lo più come la condizione loro propria. La società può configurarsi come religiosa e la religione come civile. Nell'espressione "religione civile" troviamo allora già un raddoppio o una contrazione di significati. La sovrapposizione tra "civile" e "religioso" ha non di rado offuscato i tratti caratteristici dei due momenti. La distinzione tra ciò che è essenziale in un'esperienza religiosa e ciò che qualifica una conquista civile svincola invece la vita comune dai connotati del religioso e il sentimento religioso da una specifica forma civile.³

Al presente, trascorsa l'epoca della cristianità, poi del cristianesimo liberale, e passata forse anche l'epoca della fede che supera la religione, il rimando al religioso si attesta anche come riaffermazione di un'identità civile. I due poli, civile/religioso, cercano reciproco riconoscimento a garanzia dell'unità complessa dell'umano, che, se guardato soltanto nelle sue espressioni civili, appare in una sua fredda riduzione, se in quelle religiose, nel rischio di una vacua retorica (valga l'esempio delle cerimonie pubbliche e private quali matrimoni e funerali). Una interrelazione riuscita garantisce invece i due ordini di grandezza, a vantaggio della costruzione di una vita buona, in cui attraverso il sostegno di istituzioni giuste, la fioritura dell'umano diventa possibile. Le condizioni di tale possibilità sono annoverabili come civili, incivili quelle opposte. La contrapposizione tra le due condizioni investe la questione della relazione tra passione religiosa e spazio pubblico.⁴

³ Numerosi, illustri pensatori, filosofi e teologi - tra i quali K. Barth e D. Bonhoeffer, ma nondimeno R. Guardini -, elaborarono critiche raffinate al cristianesimo che poteva dirsi "liberale", tanto appariva inculturato in una determinata forma di civilizzazione. Se è il liberalismo a connotare il cristianesimo, il primo potrebbe mettere a rischio il secondo, così storicizzato da collassare nei limiti di una forma storica e ideologica data. Il cristianesimo non religioso cui tendeva Bonhoeffer, o la distanza glaciale segnalata da Barth tra religione e fede, attestano tale ipotetico svincolamento, riguardato come valore positivo nella costruzione di una civiltà sempre più umana. Sulla riapertura del pensiero circa la verità di fede, cfr. Nancy J.L., *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Éditions Galilée, Paris, 2005; trad. it. di R. Deval e A. Moscati, *La dischiusura (Decostruzione del cristianesimo I)*, Cronopio, Napoli, 2007.

⁴ Cfr. C. Vigna, *Civiltà religiosa e religione civile in un mondo multiculturale*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», XIV, 2012, 2, pp. 118-130 e V. Possenti, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Armando Editore, Roma, 2002.

Si danno patologie del religioso (fanatismi, integralismi, oscurantismi, disturbi psicologici, logiche sacrificali) ed esse confliggono con i principi della vita civile. Nella divaricazione tra religioso (bene o male inteso) e civile si è inserito il processo della secolarizzazione, che ha segnato la storia dell'Occidente ebraico-cristiano, valendo per la società civile come un'illuminazione circa la comprensione dell'esperienza religiosa.⁵ Conforme all'assunto evangelico della verità che libera, la secolarizzazione ha infatti smantellato, e non finisce mai di smontare, gli orpelli di pratiche ingenuie e disumanizzanti, lasciando che la religione sia civile, cioè capace di umanizzazione.

Nella corrispondenza tra ideali civili e convinzioni religiose vige il criterio del rispetto e della promozione dei rapporti vitali; quando è così, ne consegue il rifiuto delle ingiustizie, indegne di una società che si definisce umana e di una religione che ha i tratti della civiltà. Se l'attributo "civile", accostato a termini come religione e società, indica la dimensione pubblica, secolarizzata, educata, il suo contrario, "incivile" designa l'esercizio della violenza, lo stato della sopraffazione, l'arbitrio, l'ignoranza.

Dentro la società, che per definizione, collega le persone, e che perciò appare civile, e attraverso una religione che è civile, perché collega in un determinato contesto la verità riconosciuta come originaria e costitutiva, si trova, o si dovrebbe poter trovare, la possibilità di vivere umanamente o di imparare a farlo. Sia lo stare insieme dei *cives*, sia il loro accomunarsi nell'ispirazione alla trascendenza, dovrebbero confermare il legame che unisce e smentire il vincolo che invece misconosce l'umano.

Nella distinzione tra legame, che unisce, accomuna, abbraccia, e vincolo, che stringe, soffoca, uccide, si staglia o si configura l'opposizione tra religione civile e incivile. Anche l'etimologia della

⁵ Intendiamo il concetto di secolarizzazione secondo la tesi interpretativa di U. Perone (cfr. ad es., U. Perone, *La secolarizzazione: un bilancio*, in «Annuario filosofico», 28 (2012), pp. 107-131) e tenendo conto della distinzione proposta da Ch. Taylor (ad es. nel suo *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2007; trad. it. a cura di P. Costa, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano, 2009) tra secolarità (affermazione positiva della sfera secolare), secolarismo (ideologia che desidera eliminare la religione dalla vita pubblica) e secolarizzazione (processo storico che un tempo prevedeva il declino della religione e che permette ora di leggere meglio i segni dei tempi e stabilire legami più forti con i nostri contemporanei. Cfr. anche U. Perone, *Secolarizzazione e religione civile*, in «Filosofia e Teologia», XXV (2011), 3, Sulla religione civile. Uomini, cittadini, credenti, pp. 443-456 e Id. *Oltre lo spazio comune. Proposte per una ridefinizione del politico*, in *Filosofia e spazio pubblico*, a cura di U. Perone, il Mulino 2012, Bologna, pp. 111-127 (inoltre, *Introduzione*, pp. 9-18).

parola *religio* rinvia al legare (*religāre/relēgere*), come principio che unifica i singoli, che si riconoscono in un comune sentire. Al contempo, *religio* designa la scrupolosità, la coscienza leale, la cura, e per metonimia, l'oggetto della venerabilità, e dunque infine il sacro. Occorrerà tornare a riflettere sul rapporto tra civile e religioso, se il primo indica il laico e il secondo il sacro.⁶

3. Passioni

Ciò che è civile rinvia alla sfera pubblica. In quanto *cives* gli individui si legano reciprocamente, anche mediante un insieme di narrazioni e di memorie, che sono, non di rado, religiose. Perciò la religione avrebbe anche il compito di assolvere tale funzione di unificazione, collegando tra loro i singoli attraverso immagini e linguaggi simbolici, nel contestuale e contemporaneo riconoscimento di uno spazio di diritti e doveri. Così intesa, una religione che è civile, si modifica nel tempo, evitando il pericolo della sacralizzazione della sfera politica, cui inerisce, e il rischio della fissità del dogma teologico. Il pensiero della religione e della dimensione civile si colloca oltre qualunque riedizione della clausola *cuius regio eius religio*, che sarà pur stato strumento atto alla conservazione della pace religiosa, ma a prezzo della riduzione della libertà religiosa ai soli governanti, perciò a scapito della tolleranza e della libertà di coscienza.⁷ Se è propriamente civile, la religione costruisce uno spazio pubblico di appartenenza, secondo il dinamismo delle diverse fasi storiche, e coinvolge la *societas* in un progetto condiviso, un patto sociale, di cui può anche perdersi il ricordo fondativo, ma che resta operante di diritto e fattualmente.

L'irruzione di convinzioni religiose nello spazio pubblico (sia nel mondo di tradizione ebraico-cristiana, sia islamica, così come all'interno di altre tradizioni religiose) vincola gli individui,

⁶ Cfr. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2012; trad. it. di L. Ceppa, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 2015 e H. Joas, *Braucht der Mensch Religion?*, Herder, Freiburg, 2004; trad. it. a cura di A.M. Maccarini, *Abbiamo bisogno della religione?*, Rubbettino editore, Soveria Mannelli, 2010 e Id., *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Herder, Freiburg, 2012; trad. it. di C. Danna, revis. di P. Costa, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 2013.

⁷ Ricordiamo che il principio suddetto (la religione sia quella di chi governa) fu introdotto nel 1555 con la pace di Augusta, stabilita dall'Imperatore del Sacro Romano Impero Carlo V e dalla Lega di Smalcalda, a superamento del conflitto fra luterani e cattolici. Si sancì allora la frattura religiosa tra paesi germanofoni e latini e si ratificò una distinzione giuridica in campo religioso tra tradizioni legate all'esperienza del *common law* rispetto a quelle di diritto romano.

sottomettendoli al dominio di una legislazione religiosa, che rischia di mostrarsi incivile, circa le libertà individuali, il rispetto dei diritti umani, la sovrapposizione con la sfera politica. La barbarie dell'inciviltà allora s'impone. Propriamente civile sarebbe, invece, una religione che si collochi all'altezza dei saperi a lei coevi, entro ogni ambito (tecnico-scientifico, etico-giuridico, psicologico) e lo sarebbe a maggior ragione se, mantenendo la propria essenza, tenesse aperto lo spazio della tensione spirituale. Pensare e sentire religiosamente potrebbe quindi significare un rimando al non-finito, quale misura adeguata per esprimere l'umano, che è indefinibile, che supera qualunque determinazione (razza, sesso, genere, nazionalità, confessione religiosa...) e che si realizza nello sconfinamento, nell'eccedere, nel divenire, nella singolarità che è sempre eccezione.

Ma ogni idea conserva la potenza dei contrari e anche quella che ogni religione venera, l'idea di Dio, intreccia due sentimenti opposti: il timore e il desiderio, o, altrimenti detto, il tremendo e il fascinoso. La storia delle religioni e l'antropologia insegnano che la prima esperienza religiosa sarebbe scaturita da un sentimento di terrore verso una forza chiamata divina, violenta e irascibile, da ammansire con atti adeguati, i sacrifici, e da ringraziare, quando quella forza si fosse mostrata benevola. Il nesso tra forze esterne e interiori connota la religione, che appunto collega le passioni, inventando il sacrificio, come rimedio compensativo, e la celebrazione come rendimento di grazie. Conseguentemente la religione lega anche i membri di un gruppo umano, che tra loro si vincolano in un patto di riconoscimento a tutela della loro sicurezza, ottenuta anche mediante la ritualità culturale. E un gruppo religiosamente definito è al contempo un gruppo sociale politicamente organizzato. Il nesso di *religio* e *societas* si conferma così anche sotto uno sguardo antropologico.

Di certo l'esperienza religiosa disvela i sentimenti umani, fin nel loro parossismo, sia nella polarità negativa, di terrore estremo, sia in quella positiva, di sconfinata ed estatica gioia. Analogamente, una religione civile mette in luce la potenza delle emozioni politiche. Tenendo debito conto, della efficacia anche politica delle emozioni, la religione opera come articolazione delle esperienze personali più intense. Direttamente o indirettamente, la religione è valsa in effetti e non di rado nella storia come efficace mezzo di rafforzamento ideologico e di coesione sociale. Tanto le

religioni storiche-istituzionalizzate, quanto i culti politici-secolari, inclinano verso la staticità, mirano alla perpetuazione dello stato presente, attraverso modalità rituali di devozione e venerazione, che possono venir esasperate sino a raggiungere i toni del grottesco o del comico.

Rousseau fu il primo, ma non il solo, a promuovere nel moderno una religione dell'uomo, quale confessione civile, fondata su sentimenti di socialità, a sostegno del senso di appartenenza collettiva.⁸ Gli esseri umani si riconoscono alleati tra loro per poter vivere assieme, ma di tale patto sociale fondativo si è persa memoria, eppure esso è presupposto ed efficace. Si tratta di un paradosso, che pure sta a fondamento del vivere comune, come è stato ben evidenziato dal filosofo francese Paul Ricoeur nei decenni scorsi: l'atto - che sancisce il contratto sociale e che implicitamente permette dunque anche l'espressione religiosa - non ha mai avuto luogo, il contratto non è mai stato negoziato; il patto è tacito e appare solo retrospettivamente nella riflessione.⁹ Il patto mai sancito, che agisce però fattualmente, resta fuori dalla memoria dei popoli; siamo legati nella vita comune all'interno dello spazio pubblico che abitiamo. Il progetto di una religione, conforme al tacito patto politico di una società, si regge sulla convinzione della forza delle passioni in rapporto ai legami sociali e dunque del rafforzamento della politica che attinge alla comunicazione simbolica.

Il contenuto di questa religione dell'umanità è precipuamente etico. Solidarietà, fraternità, bene comune sono infatti mete etiche, perseguibili mediante le emozioni corrispondenti, cui una buona religione civile dovrebbe educare e abituare. Ma una "religione dell'umanità" non può essere una

⁸ La forma rousseauiana di credo generale, che segue ad altre forme religiose (quella del prete, quale potere che si aggiunge a quello di chi governa, e quella del cittadino, quale credo nazionale) segnerebbe un *climax* nella direzione di una religione nei limiti della ragione, da un lato, e verso il rimando a motivazioni sentimentali (paura, amore), dall'altro, che dovrebbero sopperire alla debolezza persuasiva delle argomentazioni puramente razionali, le quali stanno invece alla base del contratto sociale. Cfr. J.J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), Larousse, Paris, 1990, in particolare IV, 8. Nella società civile, ingiusta e corrotta, occorre stabilire, tramite il diritto, i principi di integrità originari, attribuiti con finzione intellettualistica al primigenio stato di natura: cfr. Id., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755); trad. it. a cura di D. Giordano, *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini e Contratto sociale*, Bompiani, Milano, 2012. Particolare rilevanza ha nel merito di questo discorso la "professione di fede del Vicario savoiaro", che, nell'*Emilio* rousseauiano, celebra la religione della coscienza, confessata da chi si riconosce innanzi tutto dotato di sensibilità e di intelligenza e perciò capace di ascoltare l'appello dell'interiorità, naturalmente conforme all'annuncio evangelico. Cfr. J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation* (1762), in particolare *Profession de foi du Vicaire savoyard (livre IV)*; trad. it. a cura di A. Visalberghi, *Emilio*, Laterza, Bari-Roma, 2003, pp. 193-205.

⁹ Cfr., ad esempio, P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Seuil, 3^a ed. aumentata, Paris, 1987.

creazione profana, che inventa nuovi simboli e ritualità efficaci per un pacifico vivere comune, né può equivalere a un sincretismo religioso, prodotto dalla commistione irriflessa dei meccanismi di un mondo globalizzato. Nella sfera pubblica non si dà propriamente religione, se non come cerimoniale esteriore, e nella dimensione della sfera privata una religione civile non risulta affatto significativa.¹⁰

Un tale approccio alle religioni è presente anche nel dibattito contemporaneo, che attraverso consensi per intersezioni ricerca strumenti di coesione sociale.¹¹ Ma questi approcci, che sorgono da preoccupazioni politiche, rischiano di restare ingenuamente acritici nel giudizio sull'esperienza religiosa, obliando la dinamica di libera creatività che segna nel tempo il vissuto di fede non dei gruppi sociali, bensì dei singoli. Ciò che è civile ha a che fare con l'individualità della singola persona, prima di riguardare la molteplicità di ciò che è sociale. Se riconosciamo valore alla priorità del civile sul sociale, allora molte delle questioni aperte nell'attuale dibattito politico cesserebbero di essere conflittuali, trovando soluzione nella direzione della cura e della protezione dell'individuo, che è sempre eccezione.¹²

Pare allora che l'aggettivo civile sia da disambiguare, a partire dal giudizio che una religione predicata come civile risulta diminuita nella sua propria stessa peculiarità. Una religione non può

¹⁰ Come A. Comte, anche J.S. Mill era convinto assertore di una religione dell'umanità che avrebbe dovuto essere insegnata al posto delle dottrine religiose tradizionali. L'ideale di una religione civile umanistica piacque, nell'Italia risorgimentale, anche a Mazzini, il quale mirava alla creazione di "una grande associazione filosofica" che doveva essere "quasi religiosa". Anche al poeta indiano Tagore piacque il progetto di una religione dell'uomo, mirante al miglioramento delle condizioni di vita sulla terra. Secondo queste visioni, una religione schiettamente civile avrebbe dovuto sostituire del tutto le religioni storiche, con riti pubblici dotati di simbologie emotivamente trainanti. L'utilità della religione, salvata nella sua forma civile, si attesta nella promozione della simpatia generale, entro un programma di virtù civili. Cfr. M. Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA), 2013; trad. it. di R. Falcioni, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, il Mulino, Bologna, 2013, in particolare Parte prima, II. e III. (Religioni dell'umanità); inoltre Ea., *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York, 2000; trad. it. di W. Mafezzoni, il Mulino, Bologna, 2001, in particolare III. Il ruolo della religione.

¹¹ Cfr. l'idea rawlsiana di un "consenso per intersezione" (*overlapping consensus*), relativo all'ambito politico-sociale: ad es., J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA), 2011; trad. it. di G. Rigamonti, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano, 2002. Inoltre, Id., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1971; trad. it. di U. Santini, *Teoria della giustizia* a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano, 1982, I ed. riv. Feltrinelli, 2008 e Id., *The laws of peoples: with The idea of public reason revisited*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2001; trad. it. di G. Ferranti e P. Palminiello, *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, Roma, 2011.

¹² Valga come esempio la diatriba sui diritti civili o il contrasto sulle tematiche di genere. Circa la distinzione civile/sociale, a vantaggio del primo termine, cfr. L. Irigaray, *Democrazia e Differenza*, in *Idee per il futuro della politica* (con E. Severino, S. Veca, M. Ainis, M. Lazar), EIR, Roma, 2015, pp. 61-77.

essere ridotta a strumento politico, nemmeno per nobili intenzioni etiche, pena la perdita dell'essenza della religione stessa, quale tesoro di tradizioni spirituali, da tramandare nella plasticità delle interpretazioni. Peraltro, una religione può mostrarsi incivile, come la storia tristemente testimonia.

Anche nelle inattese riedizioni contemporanee dell'utilizzo del veicolo religioso per supposte rivendicazioni etico-politiche, la ritualità religiosa aggiunge valore coesivo emotivamente arricchente. Così, nell'ipertrofia della globalizzazione, l'esibizione dell'appartenenza religiosa si trasforma in manifestazione pubblica e si impone come fattore identitario. Nuova violenza, coperta da veli religiosi, si scatena allora e non trova argini nelle teorie classiche della benevolenza (cosmopolitismo, tolleranza, simpatia, fratellanza, ospitalità universale). I filosofi hanno davvero di nuovo molto da pensare. Nemmeno le organizzazioni e le memorie, che hanno cercato soluzioni ai traumi novecenteschi attraverso l'affermazione di diritti universali, quale riconoscimento della comune umanità, paiono più totalmente efficaci e adeguati alle tragedie della mondializzazione. Nemmeno le celebrazioni istituite per non dimenticare e quindi non ripetere gli orrori passati si mostrano efficaci antidoti per scongiurare la barbarie del presente. Diritti acquisiti e doveri richiesti paiono, infatti, messi del tutto in questione nella stretta del presente. Le nuove migrazioni, il potere economico globale, il terrorismo fondamentalista, la devastazione ambientale mostrano l'inadeguatezza delle risposte teoriche, giuridiche, etiche. Non sembra dunque che una religione civile possa salvarci; essa resterebbe estrinseca e imposta, mentre nei territori più disperati e politicamente disorganizzati del pianeta incombe la versione teocratica della lezione religiosa.

4. Svincolamenti

La religione, in bilico tra civiltà e inciviltà, sembra a tratti destinata a decidere del secolo presente, sulla base della profezia secondo la quale il XXI secolo sarebbe stato religioso o non sarebbe stato

affatto.¹³ Se, da un lato, la religione civile appare inefficace, perché spiritualmente inautentica, dall'altro, la religione che si lascia riconoscere come segno d'inciviltà può tragicamente imporsi e quindi funzionare secondo i caratteri della cosiddetta "religione civile", giocando un ruolo d'identificazione comunitaria. Nella storia questa caricatura della religione, che si arroga paradossalmente una funzione civilizzatrice, è imputata di gravi crimini contro l'umanità.¹⁴ E la disumanità segnala la distorsione mostruosa della nostra autenticità.

Nel tempo della compiuta secolarizzazione, l'uomo colto pretende che la credibilità della religione sia all'altezza dei saperi contemporanei e non degeneri nel pregiudizio e nella superstizione. Il riferimento a una "religione secolare" resta tuttavia ossimorico, poiché la religione, nella sua essenza, mantiene una riserva di senso che non potrà mai risolversi del tutto in un discorso etico o in un programma politico. Ci occorre un sentire e un pensare religioso che siano all'altezza dell'*humanitas*, che abbiano i tratti che qualificano la nostra umanità e non la nostra disumanità. E in questo senso il processo della secolarizzazione sviluppatosi in Occidente ha giovato al cristianesimo.

Scandendo il tempo all'interno dello spazio religioso, la secolarizzazione ha infatti liberato o è intenta a liberare, la religione stessa dalla sua propria inclinazione a eternarsi. Questa tendenza cade in un facile paralogismo: attribuisce valore a ciò che dura sempre, mentre squalifica ciò che diviene e si trasforma, obliando così i tratti caratteristici del vivente e di ogni capacità creativa. La religione può, invece, scoprirsi slegata dal falso mito della perennità (a riguardo dei suoi oggetti, dogmi, modi, valori, i quali restano nondimeno sacri) e riconoscersi nella ricchezza dell'autocomprensione vitale.

Evidentemente la religione si è imposta con le sue azioni legalizzanti, offrendosi come capacità di legare, cioè di vincolare, eppure l'indiscutibile forza coesiva, in cui la religione riesce, non è quella

¹³ Cfr. J. Daniel, *Le temps qui reste. Essai d'autobiographie personnelle* (A. Malraux), Stock, Paris, 1973.

¹⁴ Teniamo conto di esempi storici, ricordando, tra le molte vicende, le aberrazioni perpetrate a danno degli *indios* sudamericani, in nome della loro civilizzazione. A giustificazione della violenza era addotta la tesi della disumanità dei popoli nativi: solo quasi-umani, perciò indegni di rispetto. Cfr. Bartolomé de Las Casas, *Brevissima relacion de la destruicion de las Indias* (1552), trad. it. a cura di F. Fiorani, *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, Marsilio, Venezia, 2012.

di cui abbiamo più bisogno. È piuttosto la capacità di slegare che merita con urgenza di essere coltivata, per la realizzazione di una vita buona. Il vincolo, obbligante, sottomette e mortifica, per quanto celebri la coesione di appartenenza comunitaria, e così travalica nella disumanizzazione; il legame, viceversa, è liberante, sostiene gli affetti, dunque unisce, alleggerendo i nodi e ponendosi perciò sotto il segno della *humanitas*. Una religione, corrispondente alla fioritura e alla dignità dell'umano, si mostra tale nella sua capacità di slegamento (*déliaison*).

In passato le *liaisons* tra religione e vita civile, sia pubblica sia privata, si sono dimostrate pericolose e dannose, senza essere neppure romantiche. L'età contemporanea, che sceglie di chiamarsi secolare, svela il significato dello svincolamento, della sconessione, della dischiusura, in riferimento alle verità di fede, ai simboli e ai riti. Al presente, nella società civile, si osservano fenomeni di svincolamento delle appartenenze sociali e, di rimando, nell'ambito religioso si ravvisa la dischiusura dei nuclei dogmatici e delle tradizioni. Questo aspetto consente di pensare con maggiore libertà, e con spirito secolarizzato, la questione dell'appartenenza, in quanto essa può venir svincolata dalla problematica identitaria. All'appartenenza, che vincola, promettendo una tradizionale conferma identitaria entro una determinata comunità connotata religiosamente e civilmente, si potrà sostituire vantaggiosamente l'unione fatta di legami interpersonali, liberamente scelti, nel rispetto della libertà di pensiero, d'espressione e di pratica religiosa.

Pertanto la parola chiave che qui si evidenzia è “legame”, già attestato nell'etimo di *religio*, da distinguere, nella sua valenza creativa e unitiva, dal significato acritico e oppressivo di “vincolo”, cui va opposto, infatti, uno “slegamento”. Questa distinzione di significati si ricollega genealogicamente al weberiano disincanto (*Entzauberung*) e richiede una fusione di orizzonti (*Horizontverschmelzung*) tra un recente passato, ancora moderno, e il presente contemporaneo, che si slancia con una spinta centrifuga verso nuove costellazioni di pensiero e di stili di vita, sperabilmente buona.

La secolarizzazione, operata nel moderno, avrebbe tolto l'incanto dallo sguardo sul mondo, fino a rendere disincantata la religione stessa. Il disincanto della religione s'imporrebbe pertanto secondo

la duplicità del genitivo: la religione si è risvegliata dall'incantesimo magico delle risposte acritiche e il disincanto investe la religione privandola della sua aurea sacrale, apparsa irrilevante.¹⁵

Un'interpretazione affrettata e conservatrice può spiegare il ritorno delle religioni nello spazio pubblico come fenomeno di de-secolarizzazione e così di re-incanto; ma tale scorciatoia interpretativa falsifica l'incanto, al quale non si può tornare, se esso non si dà spontaneamente. Una religione che si propone nei limiti della religione civile è già disincantata, quindi ridotta, e una religione che si mostra nella sua effettività incivile implica tragici re-incanti ideologici. L'incanto, nella sua fresca autenticità, resta invece lì, tutt'uno con la fonte inesauribile della datità dell'esistere, cui l'esperienza religiosa rende adorazione. Esso non è incatenamento, ma riconoscimento grato, che afferma il legame, che semplicemente si dà, svincolato da pregiudizi acritici o da aggiunte ideologiche.

Dove vi sono legami, si vedono anche metaforici annodamenti. Sono questi a costruire una tradizione, che procede creativamente di frattura in frattura, mediante interruzioni. La figura del legare sopporta in realtà anche il momento della rottura. Proprio mediante il rilancio dell'interpretazione, la tradizione si riannoda e così si spinge avanti nel tempo, tessendo nuove, inedite trame.

Il taglio operato dalla secolarizzazione destina la religione a compiersi, cioè a collegare, come è scritto nel suo nome. Questo implica l'apertura di un orizzonte inclusivo di diverse esperienze spirituali, che entrano tra loro in risonanza e trovano connessioni, evitando superficiali sincretismi. Oppure emerge l'inutilità di taluni riannodamenti. Così la secolarizzazione ha operato dentro la religione, in particolare in quella cristiana, nel moderno, e ora, in regime di globalizzazione, investe

¹⁵ Sul tema del "disincanto" in riferimento all'esperienza religiosa cfr. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985; trad. it. di A. Comba, *Il Disincanto del mondo. Storia politica della religione*, Einaudi, Torino, 1992; Id., *Un monde désenchanté?*, Éditions de l'Atelier, Ivry-sur-Seine, 2004; trad. it. di D. Frontini, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Dedalo, Bari, 2008; Id., *La Religion dans la démocratie: parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998; trad. it. di D. Frontini, *La religione nella democrazia*, Dedalo, Bari, 2009. Inoltre, C. Taylor, C. Dotolo, *Una religione "disincantata". Il cristianesimo oltre la modernità*, trad. it. dell'intervento di L. Fazzini e S. Spelta, Ed. Messaggero, Padova, 2012 e C. Taylor, *Incanto e disincanto. Secolarità e laicità in Occidente*, a cura di P. Costa, EDB, Bologna, 2014.

fattualmente, anche se non in radice, altre religioni.¹⁶ Un trattato teologico-politico di nuova tessitura e inter-religioso potrebbe vantaggiosamente evidenziare il nesso tra vita civile ed esperienza religiosa, senza enfasi e senza riduzioni.

5. Principi d'individuazione

Legame e incanto si rispecchiano nel sentimento di gratitudine che unisce gli esseri umani nella loro specifica singolarità. Il riconoscimento pieno dell'individualità, o, detto altrimenti, la sacralità (*Sakralität*) della singola persona umana è uno dei frutti della secolarizzazione, innescata, almeno secondo alcuni interpreti, già dal cristianesimo nascente.¹⁷ I due processi - secolarizzazione e sacralizzazione -, che sono stati contrapposti come nettamente antitetici nel moderno, emergono ora sotto angolazioni e messe a fuoco assai diverse.¹⁸ Il secolare non espunge da sé il sacro, ma anzi lo reinterpreta come valore già coimplicato nel suo concetto stesso. Il sacro è ripensato come valore secolare, se viene definito come ciò che è profondamente radicato nel sentire soggettivo.¹⁹ La

¹⁶ Cfr. C. Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2002; J.M. Ferry, *Les lumières de la religion*, Bayard, Montrouge Cedex, 2013 e L. Ferry, M. Gauchet, *Le religieux après la religion*, Grasset et Fasquelle, Paris, 2004; trad. it. *Il religioso dopo la religione*, introduz. di A. Cavicchia Scalamonti, Ipermedium libri, Caserta, 2005. Inoltre, J. Kristeva, *À Jérusalem: le besoin de croire dans le monothéisme et la sécularisation*, in *Pulsions du temps*, Édition Fayard, Paris, 2013, pp. 387-419; trad. it. di A. Luciano, *A Gerusalemme. Il bisogno di credere tra monoteismi e secolarizzazione*, Mimesis, Milano-Udine, 2014.

¹⁷ Cfr. H. Joas, *Der Mensch muss uns heilig sein*, in "Die Zeit", n. 52, 22 dicembre 2010 e Id., *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2011; trad. it. a cura di A. M. Maccarini, *La sacralità della persona. Una nuova genealogia dei diritti umani*, Franco Angeli, Milano, 2014. Nella società moderna i valori che hanno funzione costituente, dunque i principi ispiratori, possono essere chiamati "sacri", non perché perennemente durevoli ma in quanto soggettivamente evidenti (*subjektiv evident*) ed emotivamente intensi (*gefühlsmässig intensiv*). Concorda in ampia parte con questa analisi U. Perone: *Secolarizzazione e religione civile*, cit.; cfr. inoltre U. Perone, *L'essenza della religione. Nuove provocazioni e compiti decisivi*, Queriniana, Brescia, 2015.

¹⁸ Pensiamo, ad esempio, al tempo, modernissimo, della Rivoluzione francese, tempo di religione civile, in cui si inventarono nuovi simboli di appartenenza (bandiere, inni, calendari, festività). Sul finire del XVIII secolo in Francia il secolare (ciò che è civile) si affermò in netta contrapposizione al sacro. Il principio della laicità francese si attesta da allora come un valore assoluto, che non può unirsi ad altre istanze. Lo stato civile è laico, perché esclude la comunanza di credenze in campo etico-religioso. Sul dibattito circa i valori dell'eredità culturale europea, cfr. G. Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford University Press, Oxford, 2000 e R. Scruton, *La tradizione e il sacro*, Vita e Pensiero, Milano, 2015.

¹⁹ Cfr. H. Kelsen, *Secular Religion: A Polemic Against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as 'New Religions'*, ed. by R. Walter, C. Jabloner, K. Zeleny, Springer, New York, 2012; trad. it. di P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come "nuove religioni"*, Cortina, Milano, 2014. L'espressione "religione secolare" fu coniata da R. Aron per indicare i tratti totalitari delle dottrine politiche-laiche dopo la morte di Dio. Più di recente, Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit.. Come è noto ai giuristi, nella teoria dello stato sono presenti numerosi concetti teologici secolarizzati. Cfr. anche U. Beck, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt a. M., 2008; trad. it. di S. Franchini, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari, 2009 e S. Belardinelli, L. Allodi, L. Gattamorta (a cura di) *Verso una società post-*

sacralizzazione non sarebbe perciò annientata dal processo secolarizzante, bensì attribuita alla persona nella sua singolarità.

In questa direzione di pensiero, ciò che è cercato come fondamentale è l'individuazione, che concerne tutte le dimensioni del vivente umano (nella sua datità biologica-corporea e nella sua condizione di soggetto civile). La secolarizzazione, che ha innescato il progresso dell'individualizzazione, ha dato come risultato l'esigenza irrinunciabile del riconoscimento del diritto del singolo individuo e del correlato dovere della sua individuazione, come soggetto culturale, che né si smarrisce nel dato naturale-sacrale, né risolve la propria identità nell'appartenenza sociale.²⁰ I due poli della sacralizzazione e della secolarizzazione agiscono dunque dinamicamente.

Si danno processi di sacralizzazione applicati a elementi secolari.²¹ Il riconoscimento dei diritti umani si afferma, in maniera paradigmatica, come un procedimento che intreccia secolarizzazione e sacralizzazione. Se ci si attiene al convincimento che il sacro indichi una sfera di valori definiti in forme immodificabili, non negoziabili, perpetue, allora applicando il carattere sacrale ai diritti civili, si corre il rischio di definire norme che non tengano conto del divenire e dunque del mutamento del sentire, che progredisce invece nella direzione di maggiori libertà e sensibilità.

secolare?, Rubbettino editore, Soveria Mannelli, 2009 e G. Cunico, *Lettura di Habermas. Filosofia e religione nella società post-secolare*, Queriniana, Brescia, 2009.

²⁰ Sono numerosi gli studi sul rapporto tra secolarizzazione e ritorno delle religioni: cfr. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1994; trad. it. di M. Pisati, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna, 1994; G.L. Brena, *Dialogo tra civiltà e secolarizzazione. Per una laicità non secolaristica*, Ed. Messaggero, Padova, 2012; C. Ciancio, *Dalla secolarizzazione della religione alla religione secolarizzata*, in «Inschibboleth» n. 24 vs, febbraio 2010 e Id., *Percorsi della libertà*, Mimesis, Milano-Udine, 2012; G. Ferretti, *Essere cristiani oggi. Il "nostro" cristianesimo nel moderno mondo secolare*, Elledici, Leumann (Torino), 2011 e Id., *Il grande compito. Tradurre la fede nello spazio pubblico secolare*, Assisi, Cittadella Ed., 2013; G. Lingua, *Esiti della secolarizzazione. Figure della religione nella società contemporanea*, ETS, Pisa, 2013.

²¹ Così è stato, paradigmaticamente, della religione civile applicata al concetto moderno di nazione, ne è significativo esempio il principio di laicità assunto dalla Francia come suo tratto distintivo e che è oggi di rinnovata attualità. Nei giorni drammatici della Rivoluzione del XVIII secolo furono introdotti nuovi nomi nei calendari, definendo solennità inedite che si sostituivano a quelle della tradizione religiosa cristiano-cattolica. Similmente accadde con l'instaurazione dei regimi dittatoriali del XIX secolo, che istituirono simboli e celebrazioni con enfasi religiosa, fatta propria dallo stato, in opposizione alle chiese e ai culti. Sulla sacralizzazione politica dell'Italia fascista, cfr. E. Gentile, *Le religioni della politica*, Roma-Bari, Laterza, 2001. Per l'analisi del concetto di "religione civile", anche posto in relazione alle rivoluzioni moderne (americana e francese): *Burgerreligion und Burgertugend: Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung*, a cura di H. Munkler, Nomos, Baden-Baden, 1996 e H.Kleger, *Gibt es eine europäische Zivilreligion? Pariser Vorlesung über die Werte Europas*, WeltTrends Papiere 8, Universität Verlag, Potsdam, 2008.

Anche il positivo può sorprenderci nel suo carattere temporale, per progressivi e ulteriori affinamenti, e di ciò l'elaborazione delle nuove redazioni della carta dei diritti dell'uomo farebbe bene a tener conto.²² Il *saeculum*, come insegna la teologia, è il tempo che separa il presente dalla parusia. Il secolare, dunque, vale come penultimo e ogni invenzione concettuale, così come ogni guadagno storico, lo è.

La secolarizzazione, che ha operato dentro la religione, continua ad agire come svolgimento di traduzione delle idee, nel rifiuto dell'orrore, delle chiusure pregiudiziali, dei masochismi, delle sudditanze, anche di genere, delle distruzioni naturali. Questo indirizzo di progressivo affinamento delle sensibilità, anche nella ridefinizione di diritti e doveri fondamentali, evidenzia quanto non era stato sin qui ancora pensato. Questo è un guadagno. Non il sacro in quanto presupposto sempre identico a sé, ma il secolare scoperto nella sua infinita significatività appare assolutamente prezioso e nella sua inesauribile profondità viene scoperto come sacro: questo è il caso dell'interconnessione naturale da rispettare per una vita buona, da costruire civilmente.

Una splendida citazione bonhoefferiana può illuminare questo percorso, di ricomprensione del sacro nell'orizzonte secolarizzato:

«Non esistono due realtà (...). Non due sfere tra loro rivaleggianti esistono l'una accanto all'altra e si contendono la linea di confine. (...) Non esiste sacro se non nel profano. (...)

²² La considerazione filosofica della definizione dei diritti dell'uomo obbliga a ripensare anche l'idea di universalità, che non vale come strumento concettuale utilizzabile senza mediazioni. Anch'essa, che non è "sacra", nel senso qui rifiutato di sacro come immodificabile, necessita di interpretazioni e traduzioni, per poter esprimere ciò cui si riferisce, ovvero la protezione dell'umano a tutto tondo. Cfr. M. Pagano, *Pluralità e universalità nel dibattito interreligioso*, in *Esperienza e libertà*, a cura di P. Coda e G. Lingua, Città Nuova, Roma, 2000, pp. 63-86; Id., *Prospettive sull'universalità nell'epoca della globalizzazione*, in "Filosofia e Teologia" 2002 (XVI), pp. 9-23; Id., *Differenze nell'universalità. Questioni filosofiche nell'orizzonte della globalizzazione*, in "Annuario Filosofico" 2006 (22), Mursia, 2007, Milano, pp. 61-79. Sulla considerazione filosofica della definizione dei diritti dell'uomo cfr. J. Hersch, *Les droits de l'homme d'un point de vue philosophique*, Unesco, Genève-Paris, 1990, ora in Ea., *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur les droits humains*, MetisPresses, Genève, 2008, pp. 103-125; trad. it. a cura di F. De Vecchi, prefazione di R. De Monticelli, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, Bruno Mondadori, Milano, 2008. Cfr. H. Joas, *Persona e diritti umani. Principi, istituzioni e pratiche di vita*, trad. it. dall'originale inglese (*J. Maritain Lecture 2011*) di F. Serra, revis. di F. Zaccaron, Edizioni Meudon, Centro Studi J. Maritain, 2012. Cfr. anche Hartmann J., Lambert W. (Hrsg.), *MenschenRechte*, Johannes-Verlag, Leutesdorf, 1998.

Così anche l'odierno uso polemico (della contrapposizione) deve avvenire in nome di una miglior mondanità e non può sfociare di nuovo in una sacralità statica fine a se stessa».²³

Il pensare statico, ne conclude Bonhoeffer, è sempre un pensare legalistico. Nella ricerca di una relazione creativa tra secolare e sacro, si scopre l'azione della secolarizzazione sul sacro (essa evita che quello diventi negazione della vita) e della sacralizzazione sul secolare (che così non si trasforma in convenzionale).²⁴ Lo spirito del tempo presente offre l'occasione di superare l'opposizione tra sacro e secolare: la valorizzazione positiva di ciò che è temporale implica che il secolare sia già esso stesso sacro. Il temporale, finito, accoglie e ospita l'infinità sacrale.

Il ritorno del sacro nel tempo attuale non può affatto significare un ritorno al premoderno, anche perché lo sforzo concettuale che caratterizza il pensiero contemporaneo si spinge nella direzione di una sempre maggior acquisizione del linguaggio simbolico al posto di quello sacrale. Considerare ora il sacro implica averlo già collocato entro un orizzonte secolarizzato, se vale il presupposto di questo discorso, ovvero sia che la secolarizzazione abbia operato dentro la religione, accettandola, dunque, anziché rifiutarla, e che corrispondentemente la religione possa avere una sua propria crescita attraverso la secolarizzazione.

Alcuni pensatori a noi coevi propongono la categoria dell'ospitalità come la più adeguata a recepire le problematiche del tempo presente anche in materia di dibattito sulla religione.²⁵ Sicuramente sacro e profano, considerati come categorie di pensiero e religioso e politico, debbono risultare reciprocamente ospitali. I due termini sono già intrecciati nelle loro etimologie, essendo il sacro ciò che è separato dal profano ed essendo il profano (*pro-fanum*) ciò che sta davanti al sacro. Occorre

²³ D. Bonhoeffer, *Ethik*, hrsg. I. Tödt u. a., *Werke*, 6. Band, Chr. Kaiser Verlag, München, 1992, (Kapitel: Christus, die Wirklichkeit und das Gute) S. 43-50; trad. it. di C. Danna, *Etica, Opere*, vol. 6, Queriniana, Brescia, 1995: Cristo la realtà e il bene, pp. 37ss. Cfr. il celebre libro di R. Otto, *Das Heilige* (1917) in cui il tema del sacro pone in relazione razionale e irrazionale (C. H. Beck, München, 1997; trad. it. di E. Buonaiuti, *Il sacro*, Feltrinelli, Milano, 1984).

²⁴ Cfr. R. Kearney R., *Anatheism: Returning to God after God*, Columbia University Press, New York, 2010; trad. it. di M. Zurlo, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, introduz. di G. Vattimo, Fazi Editore, Roma, 2012. Inoltre, su laicità e pluralismo religioso, R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, Jaca Book, Milano, 2009 e J. Maclure, C. Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Les Éditions du Boréal, Montréal, 2010; trad. it. di F. Castelli, *La scommessa del laico*, Laterza, Roma-Bari, 2013 e A. Fabris, *Filosofia delle religioni. Come orientarsi nell'epoca dell'indifferenza e dei fondamentalismi*, Carocci editore, Roma, 2012.

²⁵ Cfr. P. Klossowski, *Les lois de l'hospitalité*, Gallimard, Paris, 1965; E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969, I vol.; J. Derrida *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris, 1997; sulla stessa linea anche l'opera di M. Blanchot, G. Bataille, M. Foucault.

ora immaginare di nuovo la relazione sacro-profano nell'effettività del rimando reciproco tra sacralizzazione del secolare e secolarizzazione del sacro, così da chiarire la scelta per l'idea di una sacralità al di là del sacrificio e della sua logica violenta.²⁶ Tale scelta deve essere riaffermata di contro alle derive sempre in agguato del sacro (separato e magico) nel secolare.

Le guerre civili di stampo religioso sono un emblema tristemente attuale della recrudescenza selvaggia, idolatrica, integralista del sentimento religioso. Anche il secolare, peraltro, può corrompere il sacro, quando affermi il secolarismo come visione totalizzante, che è incapace di riconoscere l'incanto dell'esperienza spirituale e che appiattisce ogni slancio sulla prassi strumentale. In questa seconda deriva si realizza l'annuncio destinale di scomparsa della religione nell'età secolare.²⁷ Se ridotta a mezzo utilizzabile a fini civili, la religione risulta effettivamente irrilevante.

Il lato *tremendum* dell'evocazione del sacro riemerge, quando non sia dilatato e assunto nel *fascinosum* attraverso una grazia che trascende ogni immediatezza. Ci si dedica quindi a una religione civile, umana, e non incivile, cioè disumanizzante, quando si opera rispetto al sacro in modo da respingere l'orrore e da mantenere invece desto lo stupore del sentimento religioso, che spezza i vincoli e crea legami, e che, nondimeno, agisce, se occorre, anche come rifiuto e indignazione.

In questa spazialità aperta si staglia l'essenziale di una religione che civilmente rivendica per ognuno il diritto di essere un uomo/una donna viventi, soggettività determinate, incarnate e continuamente trascendenti se stesse. Umanamente, infatti, l'indispensabile deve essere inventato e

²⁶ Su questo punto è fondamentale l'intera eredità filosofica di R. Girard e di E. Levinas. Cfr., ad es., del primo, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972; trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980, e, del secondo, *Du Sacré au Saint*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1977; trad. it. di O.M. Nobile Ventura, *Dal sacro al santo*, Città Nuova, Roma, 1985.

²⁷ Questa profezia di estinzione del religioso rimanda alle opere di A. Comte, E. Durkheim, M. Weber. Cfr. innanzi tutto M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1919), GA, Bd. 17: *Politik als Beruf*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1992; trad. it. di P.L. Di Giorgi, *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza sociale*, Franco Angeli, Milano, 1996. Circa gli sviluppi sociologici recenti, cfr. N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2002; P. L. Berger, (con G. Davie, E. Fokas), *Religious America, Secular Europe? Ashgate, Aldershot, Burlington, 2008*; trad. it. di M. Serra, *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, il Mulino, Bologna 2010.

l'essenziale, anche quello di una religione, esige di essere trovato.²⁸ Questo è l'elemento che interessa, la dimensione civile - il "civile" -, perché investe l'umano per intero, riconoscendolo nella sua datità naturale, che chiede di essere coltivata e quindi continuamente trascesa, per essere autenticamente umana.

Abstract

The essay examines the theme of "Civil Religion", through the double semantic of the wording: the expression designates the beliefs that support a social cohesion and preserve common values, but it may also be interpreted as a spiritual disposition fully respectful of the humanness versus an uncivil, barbaric and rude ideology, therefore inhuman. For the investigation's purpose two concepts are compared: "bond" and "link". The former has a negative valency, as meaning that religion as "bond" submits the vital needs and oppresses the human capabilities; the latter concerns the authentic power of religion to connect men/women, people, cultures towards a continuous transformation. The analysis uses the most recent works about the topic of secularisation, sacralisation and individualisation (Habermas, Joas, Taylor...).

Il saggio indaga il tema della "religione civile", considerando la duplice valenza semantica dell'espressione: essa designa un insieme di credenze che favoriscono la coesione sociale e il mantenimento di valori comuni, ma essa può anche venir interpretata come la confessione di un orientamento spirituale pienamente rispettoso dell'umano, in contrapposizione a un'ideologia incivile, cioè violenta e incolta. A questo scopo sono messi a confronto due concetti: il vincolo e il legame. Al primo è associata una valenza negativa: la religione come vincolo è ciò che sottomette e soffoca le istanze vitali e le capacità umane; al secondo si riferisce, invece, la potenzialità propria della religione di unire le persone, i popoli, le culture, in una direzione di continuo mutamento. L'analisi si avvale del contributo della più recente letteratura sui temi della secolarizzazione, della sacralizzazione e dell'individualizzazione (Habermas, Joas, Taylor...).

²⁸ S. Weil, *La personne et le sacré*, in *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris, 1957, pp. 11- 44; trad. it. a cura di M.C. Sala, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano, 2012.