Religione

di Antonio Di Mauro

- Bibliografia

Fra le categorie che compongono il discorso umano quella di religione è fra le più ardue a definirsi con esattezza; e ancor più problematico apparirà il tentativo di intenderla in maniera univoca, quando si voglia riferirla a un'esperienza di natura etica e politica, quale il liberalismo. Religione ora è considerata «mito» (e a quest'accezione naturalistica sovente si accompagna un intendimento svalutativo, quasi si tratti di una formazione erronea, superstiziosa e illusoria, in ogni caso puramente umana quanto alla sua origine e destinazione); ora, all'opposto, è considerata il prodotto di una rivelazione trascendente da cui la salvezza dell'uomo dipende e che la ragione può solo parzialmente esplorare, per il resto cedendo il campo al sentimento o all'intuizione fideistica (posizione, questa, ricorrente nelle svariate manifestazioni dottrinali del monoteismo cristiano); talora, poi, negando ogni trascendenza metafisica e ogni mitologismo, e facendo semmai appello al «divino» in noi, la religione è stata intesa come «religiosità», sinonimo del più profondo nucleo intellettuale ed etico della coscienza, la quale è libera in quanto storicamente condizionata eppure irriducibile alle sue condizioni, spontanea, originale e imprevedibile nel suo svolgimento, nel suo porre e risolvere problemi sempre nuovi (veduta che affonda radici nella tradizione dello spiritualismo e idealismo di matrice romantica e che è stata alfine compiutamente teorizzata ed esemplificata storiograficamente nell'opera di Benedetto Croce). Infine, ancora una volta rigettando come dogmatica la rivelazione e la religione positiva, ma senza per questo presumere di possedere il criterio onde discriminare l'accezione vera della nozione di religione da quella fallace, la religiosità si è tradotta in atteggiamenti agnostici e scettico-problematici, per i quali l'assoluto non sta a capo e alla fine della serie degli enti ma d'altronde nemmeno in qualcuno o addirittura in ciascuno di essi, e rappresenta negativamente l'insuperato orizzonte metafisico della ricerca umana nell'indefinitività della sua vicenda. Tracce di questi significati speculativi traspaiono a volta a volta dalle

determinazioni empiriche che della religione danno cultori delle scienze sociali e storiografi, beninteso quando non siano animati da un'avalutatività che è piuttosto indifferenza.

La religione si trova così a esser contesa dal mondo e dal sopramondo, dalla *ratio* e dal sentimento, da chi confida in culti e riti e da chi questi svaluta o addirittura denigra; dal misticismo ascetico che teme e ripudia l'esistenza terrena e dall'atteggiamento che in vario modo rivendica gli immanenti valori della vita individuale e associata. Non si potrebbe immaginare dissidio più acuto; complicato vieppiù dalla considerazione che religiosa (sia pur nelle guise del magismo e della mitologia) è la tonalità fondamentale delle culture cosiddette primitive nonché di tradizioni storico-culturali altamente differenziate (Persia, India, Cina, ecc.), che non meno delle civiltà «primitive» si rivelano eterogenee alla «nostra» forma-mondo, all'Occidente: talché vi è rischio, nel cercar di districare i nodi aporetici del problema religioso, di non rendersi conto che occorre risalire da ultimo all'antinomia delle antinomie, all'«altro» che, quantunque sovente disconosciuto o ignorato, in termini culturali sta sempre di fronte al «noi», e ci induce a problematizzare l'impianto categoriale e forse addirittura la sillabazione di tutti i nostri discorsi in materia di religione, in ottemperanza al canone storiografico che Ernesto de Martino denominava «etnocentrismo critico». Anche il profondo tentativo operato da Rudolf Otto nel 1917 di spogliare la religiosità delle sue determinazioni positive e di risolverla in un'incancellabile funzione trascendentale dell'anima, se aveva il merito incontestabile di porre a fondamento della vita religiosa l'esperienza universale del sacro, non riusciva d'altronde a foggiare una definizione di religione che abbattesse tutte le barriere antinomiche e risultasse generalmente condivisibile: come testimoniano le appassionate discussioni e polemiche che l'opera capitale del teologo tedesco aveva suscitato dalla sua prima apparizione [Otto 1996]. Alludendo a tali difficoltà definitorie, forse insormontabili, un famoso storico delle religioni ebbe sconsolatamente a dire molti anni dopo che, oramai, era troppo tardi per cercare un adeguato sostituto del termine «religione», che nel mentre lo soppiantasse, consentisse di esprimere, riducendoli a un medesimo nucleo concettuale, i diversi significati che a quel termine si era portati ad attribuire [Eliade 2000, p. 7].

Nella tradizione letteraria, filosofica e storiografica italiana nonché europea dei secoli XIX e XX, il valore della libertà e la dottrina etico-politica che su di esso si fonda sono stati molte volte definiti con riferimento al nome «religione» e agli aggettivi che ne discendono; solo molto di rado, tuttavia, a quell'accostamento, così intensamente sentito, si è accompagnata un'articolata critica del concetto di religione. Se passiamo in rassegna le posizioni degli autori italiani (non necessariamente di convincimenti liberali) che del liberalismo si sono occupati attribuendogli un qualsivoglia significato religioso, ritroviamo sempre l'idea di religione secondo uno dei diversi sensi che abbiamo distinti di sopra. Coloro i quali hanno combattuto l'ideale liberale l'hanno sovente ridotto polemicamente a mito, cioè a una formazione religiosa ingannevole e transeunte, un idolo inconsistente da dissolvere alla luce e al calore della vera fede religiosa. Promette l'assoluto e si scopre relativo, annuncia salvazione ed è perdizione, invoca il Dio della tradizione ovvero il presunto vero Dio che chiama «libertà», ed è sempre *simia Dei*. È un assunto che ricorre in guise anche assai diverse, nell'Ottocento e nel Novecento: lo ritroviamo nelle scritture controrivoluzionarie come nel *Sillabo*, nella pubblicistica clericale più retriva come nelle polemiche di un modernista quale Ernesto Buonaiuti, che nel mentre tentava d'innovare critica biblica e storiografia religiosa e combatteva per una Chiesa più moderna e libera, non esitava a dichiarare le dottrine liberali ottocentesche «fuori del Cristianesimo» cui pure si richiamavano [Buonaiuti 1941, III, p. 417 e ss.]. La moneta buona toglie valore alla falsa, ma questa è pur sempre moneta: in fondo a quel che gli avversari declassavano a mito vi era pur sempre, inevitabilmente riconosciuto da essi, un distorto anelito al bene, all'essere, alla redenzione di tutto il genere umano, se non del cosmo tutto.

Oltre le controversie suscitate da autori di fede cattolica con scoperto intendimento apologetico, nel Novecento la riduzione del liberalismo a mito (eventualmente a mero «mito politico») ricorre soprattutto in scrittori legati al nazionalismo e al fascismo. In alcune delle voci che aveva redatte per il *Dizionario di politica* del Partito nazionale fascista e raccolte in un volume dal titolo emblematico, Carlo Curcio attribuiva la taccia di «mito» al liberalismo e la estendeva parimenti

alla democrazia e al socialismo [Curcio 1940]. Dapprima, con posizione non dissimile da quella del suo maestro Gentile, Ugo Spirito aveva denunciato «residui di una trascendenza religiosa o filosofica» nel liberalismo italiano dell'Ottocento e, più colpevolmente, nelle manifestazioni contemporanee di tale dottrina che non avevano saputo o voluto trovar compimento nella *vera religio* filosofica dell'attualismo e nel fascismo [Spirito 1934, p. 39]. Dipoi, maturata la crisi dei suoi giovanili convincimenti filosofici e politici, ne *La vita come ricerca* (1937) il liberalismo era qualificato «mito» poiché non ha consapevolezza delle antinomie che scaturiscono dalle sue vedute individualiste e garantiste, ond'esso tiene fermo unilateralmente ai propri principi e, illudendosi di aver finalmente trovato, contraddittoriamente ricasca nei concetti e istituti etico-politici che aborrisce e combatte.

Tutt'altra la posizione di coloro i quali, nell'Ottocento e nel Novecento, hanno abbracciato le idealità liberali muovendo da una rivisitazione critica del cattolicesimo tradizionale, sul tronco del quale innestavano spunti eterogenei provenienti dal pensiero e dalla cultura laica. Enumerare tutti gli scrittori, i politici e gli uomini d'azione ottocenteschi che appaiono riconducibili a quest'alveo significherebbe rievocare, in una con quella che è stata denominata «la scuola cattolico-liberale», la più gran parte del partito moderato del Risorgimento. Nel Gioberti e nel D'Azeglio, nel Lambruschini e nel Capponi, nel Rosmini, nel Tommaseo e nel Manzoni, per tacere di molti altri, maggiori e minori, e nei loro eredi novecenteschi (Alessandro Casati, Stefano Jacini, Arturo Carlo Jemolo, Alessandro Passerin d'Entrèves, ecc.) ricorre la medesima disposizione ad avvalorare la libertà etico-politica, pur ragionata e difesa con gli argomenti della cultura laica e razionalistica, mercé di un espresso o tacito richiamo al trascendente e all'indimostrabile certezza intima della fede. Il liberalismo, per loro, trae origine e giustificazione dagli ascosi disegni della provvidenza: ma nella loro rivendicazione della libertà l'analisi sistematica e storiografica prevarica di gran lunga il sentimento mistico-religioso, quasi che l'intima certezza della *caelestis origo* della libertà non sia sufficiente, e a tratti sia meno di una certezza o piuttosto un'ardente speranza, e gli strali degli illiberali, dentro e fuori il cattolicesimo, occorra rintuzzare non tanto con la

predicazione del verbo rivelato quanto piuttosto con le serrate disamine del *logos*, il quale non ammette rivelazioni di sorta, bensì solo la persuasione nascente dalla critica. I travagli interiori di un Gioberti, di un Lambruschini o di un Rosmini, di cui ci offrono prove i documenti in nostro possesso, nascevano dall'impossibilità di appagarsi della mera fede e dalla necessità di porre in parentesi il principio di autorità in una materia come il liberalismo, che ha per presupposto metodico l'esercizio della scepsi nei riguardi di ogni fede o certezza presunta e non può dunque astenersi dal porre sempre di nuovo in discussione i suoi stessi assunti, istituti o programmi.

Le contraddizioni del cattolicesimo liberale sono state colte con acutezza dai fautori della concezione ulteriore, la «Religione della libertà», che si vuole integralmente fondata nella critica e nell'asserita immanenza dei valori dello spirito, e che promuoveva l'immedesimazione di libertà e religione, quali che fossero le non evitabili difficoltà teoriche che per questa via essa si trovava a dover affrontare: non ultima, la dichiarata necessità di recuperare o inaugurare miti laici, per i quali agevolare, negli animi dei più, la conversione in «convincimento e giudizio popolare» della schietta religiosità critica propugnata dal liberalismo. Uscita da vari filoni della tradizione idealistico-romantica italiana ed europea e culminata nello storicismo crociano e nel manipolo di scrittori che a quel magistero variamente si richiamavano, la «Religione della libertà» avrebbe reso esplicite, senza per questo aderire mai ad alcuna confessione, le profonde scaturigini cristiane del suo complesso dottrinale. Il liberalismo è figlio del Cristianesimo, è anzi esso stesso Cristianesimo *in fieri* – così suona l'assai discusso assunto crociano, del resto assai discutibilmente conosciuto dai più – anzitutto per via della peculiare qualità del sentimento morale che è a suo fondamento e che precede ogni costruzione dottrinale o disegno politico-istituzionale. Come il cristianesimo evangelico, ma con una consapevolezza storica e critica a questo affatto ignota, il liberalismo stima l'uomo sacro all'uomo, e nel nostro prossimo riconosce noi stessi, e tutti considera figli del Dio che a tutti è Giove, in tutti riconoscendo la medesima fragilità umana e la medesima attitudine a promuovere il divino in noi. Secondo questa visione etico-religiosa o «metapolitica», il liberalismo

era un nuovo umanesimo, ora tollerante ora combattivo verso storture e disvalori, sempre disposto a ricercare il meglio in ogni ambito della vita spirituale: economia, politica, educazione, scienza, ecc.

La teodicea laica della storia entro cui quest'ispirata visione s'inquadrava, da ultimo drammaticamente vacillante nel suo massimo espositore, testimone delle tragedie che hanno segnato il «secolo breve», si era rivelata infondata ai più giovani filosofi e storiografi che pure ammettevano il fascino di quella visione, sebbene una temporanea disaffezione fisiologica li inducesse a tentar nuove avventure intellettuali. Laici, alieni da ogni fede rivelata ma non per questo disposti a dirsi atei o irreligiosi, ossia indifferenti od ostili al vivente retaggio dell'umanesimo cristiano; tempratisi nella lotta contro la dittatura fascista e nel ripudio di ogni autoritarismo, anche quando si presentava sotto le mentite spoglie di un'incondizionata palingenesi della società, che si vagheggiava finalmente priva di sfruttatori e di sfruttati, quei più giovani filosofi e storiografi non potevano tuttavia più ripetere apoditticamente che non si dà problema senza soluzione, anche se dichiarata mai definitiva, o che nulla possa strappare dal petto dell'uomo il saldo possesso della verità, o che, come lo spirito sempre prevarrà sulle crude forze vitali, così la libertà ha per sé l'eterno; né potevano più riposare sulla presunta evidenza che la competizione non coartata delle tendenze e forze sociali avrebbe ineluttabilmente prodotto il «meglio» o dato lustro al migliore, senza interrogarsi sui correttivi che la libertà deve introdurre da sé nel suo processo perché questo non si converta in braccio del conservatorismo sociale e nel consolidamento di caste quanto chiuse, tanto ottuse. Impossibile offrire qui un'enumerazione completa di tutti gli scrittori, i politici e gli uomini d'azione che già dalla metà degli anni Venti e poi sempre più intensamente durante gli anni Trenta e Quaranta e oltre avrebbero dato corpo e voce al complesso dottrinale o, meglio, problematico del nuovo liberalismo italiano inteso e vissuto alla stregua di una religione civile. Sovvengono per primi, fra tanti, i nomi dei Rosselli, di Calamandrei, di Bauer, di La Malfa e Spadolini, di Antoni e De Ruggiero, e ancora di Matteucci, di Bobbio, di Leoni, ecc. Memori dell'esperienza gobettiana e delle indicazioni critiche provenienti dalla riflessione sul socialismo, simpatizzanti o adepti del movimento di Giustizia e Libertà e

del Partito d’azione, nel dopoguerra passati al Partito repubblicano, ovvero, quando temevano il radicalismo di alcune posizioni ex azioniste, rifluiti nel ricostituito Partito liberale o, in altri casi ancora, portati alla militanza in partiti di diverso indirizzo, talora anche in quelli che all’aggettivo liberale non erano soliti richiamarsi o che anzi lo consideravano con diffidenza o avversione, con la loro opera intellettuale e politica avrebbero rappresentato la spina dorsale dell’Italia civile grosso modo sino alla metà degli anni Novanta, allorché la crisi della cosiddetta prima repubblica, e la conseguente estinzione del tradizionale sistema dei partiti, avrebbe accompagnato o seguito il progressivo silenzio e infine la scomparsa degli ormai vecchi protagonisti.

Silenzio e scomparsa, che oggi lasciano affiorare in superficie e rendono manifesto un preesistente oblio di orizzonti intellettuali e spirituali e un diffuso declino di abiti civili. Mai come negli ultimi dieci o quindici anni parole come liberalismo, libertà, liberale, e simili, hanno goduto, nel nostro paese, di notorietà e diffusione presso intellettuali, politici, educatori, professionisti, gente comune; mai come oggi, forse, dominano la confusione e il fraintendimento di quelle parole, sovente invocate per giustificare individualismo, arbitrio, anarchia, e in generale quel che è scevro di spirito liberale. Resta tuttavia vivo, in chi non abbia fin qui trovato una regola di civiltà degna di sostituire il metodo del dialogo senza preclusioni e della critica che è insieme autocritica, l’anelito a sollevare il valore della libertà al di sopra di ogni contingenza, e insieme la pungente consapevolezza che identificare libertà e assoluto varrebbe attribuire alla prima la relatività di un dogma o di un espediente ideologico. Un «angoscioso chiedere infiniti perché» e il non trovare se non alcune provvisorie risposte, la medesima «fame di vento» – scriveva Edoardo Ruffini a Max Ascoli – affratella gli animi religiosi e gli animi liberali [Margiotta Broglio, in Ruffini, 1991, p. 355]. Finché l’affrancamento dalle tentazioni dell’inautentico e del profano sia ragione di vita per qualcuno, avrà vita la religione della libertà.

Bibliografia

Buonaiuti E., *Storia del Cristianesimo*, voll. 3, Dall'Oglio, Milano 1941; Croce B., *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Adelphi, Milano 1991; Id., *La mia filosofia*, Adelphi, Milano 1993; Curcio C., *Miti della politica*, Cremonese, Roma 1940; De Martino E., *Furore, simbolo, valore*, Feltrinelli, Milano 2002; De Ruggiero G., *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Roma-Bari 1984; Di Mauro A., *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, FrancoAngeli, Milano 2007; Eliade M., *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, Morcelliana, Brescia 2000; Leuuw G., van der, *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; Otto R., *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1994; Raponi N., *Ispirazione ideale e sensibilità religiosa fra esponenti del liberalismo italiano del XX secolo*, in *I liberali italiani dall'antifascismo alla Repubblica*, a cura di F. Grassi Orsini, G. Nicolosi, vol. I, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008; Ruffini F., *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Feltrinelli, Milano 1991; Salvatorelli L., *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Einaudi, Torino 1975; Spirito U., *Liberalismo*, Enciclopedia italiana, XXI, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1934; Viroli M., *Come se Dio ci fosse. Religione e libertà nella storia d'Italia*, Einaudi, Torino 2009.