
Cristianesimo e democrazia

CLAUDIO CIANCIO
Università del Piemonte Orientale

ABSTRACT: The relationship between Christianity and politics has been diverse, still keeping a constant point: the limitation of political order compared to religious one. This limitation looked as dependence of political power from religious power or as relative autonomy. The latter mode inspires the view of relationship between Christianity and politics in the last 50 years, a view which favors democracy. Even though democracy imposed itself outside the churches and often against their will, it is not difficult to recognize a decisive Christian inspiration for the principles of freedom, equality and dignity of the people. The acknowledgment of this inspiration must not lead again to control and supremacy of the church against the state. On the other hand, democracy must not fight against Christianity as carrier of absolute truth, which would not be compatible with relativism of democratic method. Christianity is able to protect the principle of freedom. Consequently it can avoid to impose any truth and can consolidate those principles.

KEYWORDS: Christianity, democracy, freedom, truth, relativism.

1. Cristianesimo e potere politico

Poiché il rapporto fra cristianesimo e democrazia è un capitolo o una specificazione della questione del rapporto fra cristianesimo e politica, la concezione della democrazia da un punto di vista cristiano è condizionata dalla più generale concezione di quel rapporto. Nella straordinaria varietà di modi in cui esso storicamente si è configurato ed è stato pensato almeno un punto è rimasto costante: la limitazione dell'importanza, del valore e della funzione dell'ordine politico rispetto a quello religioso.

Questa limitazione è stata interpretata essenzialmente in due modi, ciascuno dei quali comprende numerose varianti. Il primo è quello dell'indipendenza dei due ordini e di una relativa indifferenza dell'ordine politico rispetto a quello religioso, il secondo è quello della fondazione religiosa dell'ordine politico. Il primo sembra avere la sua giustificazione nel celebre passo evangelico sulla distinzione fra Dio e Cesare e la sua prima applicazio-

ne nella lettera *A Diogneto*, che, parlando della posizione dei cristiani nella società, dei cristiani dice:

Vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera. [...] Dimorano sulla terra, ma sono cittadini del cielo. Obbediscono alle leggi stabilite, ma col loro modo di vivere vanno ben al di là delle leggi» (V, 5, 9–10).

Il secondo modo si fonda ad esempio su questo passo della *Lettera ai Romani*, 13, 1–6:

Ogni persona stia sottomessa alle autorità superiori; perché non vi è autorità se non da Dio; e le autorità che esistono sono stabilite da Dio. Perciò chi resiste all'autorità si oppone all'ordine di Dio; quelli che vi si oppongono si attireranno addosso una condanna; infatti i magistrati non sono da temere per le opere buone, ma per le cattive. Tu, non vuoi temere l'autorità? Fa' il bene e avrai la sua approvazione, perché il magistrato è un ministro di Dio per il tuo bene; ma se fai il male, temi, perché egli non porta la spada invano; infatti è un ministro di Dio per infliggere una giusta punizione a chi fa il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non soltanto per timore della punizione, ma anche per motivo di coscienza. È anche per questa ragione che voi pagate le imposte, perché essi, che sono costantemente dediti a questa funzione, sono ministri di Dio.

Su questa base il potere politico è legittimato in quanto lo si fa discendere da Dio, ma per la stessa ragione finisce per apparire subordinato al potere religioso. Questa almeno è stata l'interpretazione storicamente più diffusa ed efficace, quella che, all'interno della *societas christiana*, ha sì distinto i poteri, quello politico come potere sui corpi e quello religioso come potere sulle anime, ma all'interno di una chiara subordinazione, che con la Bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII, ha ricondotto all'autorità ecclesiastica la titolarità di ogni potere. In questa interpretazione si possono riconoscere due forzature: la prima, più evidente, consiste nel trasferimento dalla titolarità divina di ogni potere alla titolarità ecclesiastica; la seconda consiste nel passaggio dalla giustificazione funzionale del potere politico alla sua assunzione nella sfera religiosa. Anche la dottrina luterana, se ha evitato il primo rischio, non è stata del tutto immune dal secondo, in quanto ha considerato ufficio divino l'esercizio dell'autorità.

Nel contesto della *Lettera ai Romani* è tuttavia chiarissimo che Paolo intende il potere politico nella sua funzione di coercizione della violenza e del sopruso e non come positiva presenza divina. Illuminante a questo proposito è l'esegesi che di quel passo fece Barth nel suo celebre Commentario,

secondo la quale a essere preso di mira da Paolo sarebbe l'atteggiamento rivoluzionario che pretende di instaurare quella giustizia che solo Dio può instaurare e che finisce per sostituire un male con un altro. Nel passo paolino — scrive Barth — «esiste una pregiudiziale, non in favore dell'ordine esistente, ma contro la rivoluzione. La pregiudiziale consiste in questo, che la vera rivoluzione viene da Dio e non dalla ribellione degli uomini»¹. La concezione negativa e limitativa del potere politico sembra del resto quella meglio attestata negli scritti neotestamentari. E in ogni caso vi si trova una netta desacralizzazione di quel potere, come risulta ad esempio dal seguente passo del Vangelo di Luca: «I re delle nazioni le governano, e coloro che hanno il potere su di esse si fanno chiamare benefattori. Per voi però non sia così; ma chi è il più grande tra voi diventi come il più piccolo e chi governa come colui che serve» (22, 25)². Evidente è qui l'allusione ai monarchi ellenistici e la demistificazione del loro potere assoluto con la netta opposizione fra ordine mondano e ordine della redenzione. Ancora Barth trae di qui una conseguenza paradossale: «non vi è alcun modo più energico di *minare* alla base l'ordine esistente che il *lasciarlo valere* nella guisa qui raccomandata, senza suoni, canti, illusioni»³. Dunque il potere va demistificato nella sua pretesa di innalzarsi a ordine sacrale e questa demistificazione si compie non nel sostituirlo con un potere che abbia una pretesa più alta, ma nel riconoscerlo nella sua mera funzione negativa, funzione che certamente lo giustifica ma anche lo depotenzia.

Solo molto lentamente ci si è liberati della concezione sacrale o quasi sacrale del potere politico in quanto fondato sull'autorità di Dio (si pensi ai Re che sono tali “per grazia divina”) e lo si è fatto sfruttando la distinzione fra Dio e Cesare nel senso dell'autonomia delle realtà mondane o comunque della loro indipendenza dalla sfera di competenza dell'autorità ecclesiastica. Questo distacco dalla sacralità dello stato è reso possibile da un'accentuazione della differenza escatologica, differenza radicale fra regno di Dio e regni mondani, e ogni volta che la differenza si attenua risorge la tentazione sacralizzante, magari non più reazionaria ma rivoluzionaria. Dal punto di vista della differenza escatologica anche una preferenza per la forma democratica dello stato non deve essere organicamente connessa con il cristianesimo e assolutizzata.

Nell'ultimo secolo o almeno a partire dall'ultimo dopoguerra la Chiesa cattolica ha espresso questa preferenza per la democrazia dimenticando l'anatema che il *Sillabo* di Pio IX aveva scagliato contro chi sosteneva «che il

¹ K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 466.

² Cfr. anche Mc 10, 42.

³ K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 464..

pontefice romano si debba riconciliare con il progresso, con il liberalismo e con la civiltà moderna»⁴. Il punto di svolta decisivo è il riconoscimento della libertà religiosa, che implica il riconoscimento della libertà di coscienza e la sottrazione allo stato di qualsiasi potere di custodia della verità religiosa (e dunque qualsiasi funzione sacrale), riconoscimento che ancora il *Sillabo* escludeva bollando come erronea la tesi che «nella nostra epoca non è più conveniente che la religione cattolica sia ritenuta come l'unica religione di stato e qualsiasi altro culto sia escluso»⁵, e che gli immigrati in regioni cattoliche possano esercitare pubblicamente il loro culto⁶. Nell'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII troviamo invece questa esplicita dichiarazione, che suona come un'evidente correzione del precedente magistero pontificio:

Tuttavia per il fatto che l'autorità deriva da Dio, non ne segue che gli esseri umani non abbiano la libertà di scegliere le persone investite dal compito di esercitarla; come pure di determinare le strutture dei poteri pubblici, e gli ambiti entro cui e i metodi secondo i quali l'autorità va esercitata. Per cui la dottrina sopra esposta è pienamente conciliabile con ogni sorta di regimi genuinamente democratici (n. 31).

Il carattere innovativo di questo passo sta non soltanto nell'accettazione della democrazia, ma nell'esplicita disarticolazione del nesso tradizionale fra origine divina dell'autorità e preferenza per la forma monarchica.

Se non si può dire che l'imporsi della forma liberaldemocratica dello stato sia avvenuta, per lo più, con il sostegno delle chiese (in particolare di quella cattolica), che piuttosto si sono adeguate a esso; ci si può chiedere però se esso non sia avvenuto anche grazie a un sotterraneo impulso della concezione cristiana della libertà o della sua secolarizzazione. Essendosi presto legato a forme autoritarie di società e di stato (del resto conformi alle condizioni e alle strutture economiche del tempo) e avendole esso stesso assunte nella sua organizzazione interna, il cristianesimo non poteva farsi promotore di una forma liberaldemocratica di stato, ma, poiché ne portava con sé alcuni presupposti ideali (come mostrerò fra poco), quella forma poté affermarsi, sia pure in contrasto con il potere ecclesiastico e solo quando lo sviluppo economico–sociale lo consentì. Che ci sia stato questo influsso indiretto è dimostrato dal fatto che i principi di libertà affermatasi in forma secolarizzata retroagiranno poi sulla stessa esperienza religiosa cristiana riconducendola a una dimensione a essa più propria, ciò che è stato possibile proprio perché quei principi scaturivano dal cristianesimo stesso. Per chiarire questo pun-

⁴ Denzinger–Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum*, ediz. XXXVI, Barcelona, Herder, 1976, n. 2980.

⁵ Ivi, n. 2977.

⁶ Vedi ivi, n. 2978.

to ci si può richiamare all'importante interpretazione della secolarizzazione di Charles Taylor, che ne articola tre significati. Il primo è il dissolversi del legame delle istituzioni con la realtà religiosa. Il secondo consiste nell'allontanamento dalla fede e dalla pratica religiosa. Il terzo, quello su cui egli concentra la sua attenzione, consiste «nella transizione da una società in cui la fede era incontestata e, anzi, non problematica, a una in cui viene considerata un'opzione fra le altre e spesso non come la più facile da abbracciare»⁷. Ora questa libertà della fede e la sua indipendenza dalle istituzioni non è forse un principio cristiano? Un principio cristiano storicamente fatto valere contro il cristianesimo istituzionalizzato. Questa contraddizione è all'origine di molti equivoci e di molti inutili contrasti intorno alla secolarizzazione e investe direttamente il problema del rapporto fra cristianesimo e democrazia.

2. Cristianesimo e principi democratici

Tra gli equivoci da evitare vi è anche quello di una nuova sacralizzazione dell'ordine politico, questa volta nella sua forma democratica. La piena accettazione della democrazia da parte delle chiese cristiane va invece relativizzata, nel senso che dal punto di vista del regno di Dio non vi è nessuna forma di regno storico che possa pretendere a un valore assoluto. Questo rischio del resto non è un'ipotesi astratta, dal momento che una delle possibilità aperte dalla secolarizzazione è stata quella di teologizzare (nel senso di assolutizzare) l'ordine politico investendolo di compiti e di significati che originariamente appartenevano al regno di Dio e non al regno degli uomini. Il cristianesimo non può che essere ostile a quelle forme di democrazia che assolutizzano lo stato, sia nel senso di assumerlo come istanza ultima, autogiustificantesi, sia nel senso di limitare i diritti delle persone concependoli come derivanti dal potere statale e subordinati a esso.

E tuttavia, fatte salve quella relativizzazione e questa limitazione dello stato democratico, il nesso fra cristianesimo e democrazia è forse meno labile di quanto non appaia sulla base di queste considerazioni. Una democrazia intesa come inseparabile dallo stato di diritto, e cioè una democrazia liberale, che richiede non semplicemente il consenso della maggioranza ma anche le condizioni di formazione ed espressione di un libero consenso, e dunque i diritti fondamentali dell'uomo, è una forma di stato fondata su un concetto di libertà di origine cristiana. Che la genesi storica di questa forma di stato sia avvenuta in piena indipendenza dalle chiese cristiane e in opposizione a esse non produce un'obiezione decisiva contro quella tesi, non soltanto per

⁷ C. Taylor, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 13.

le ragioni storiche sopra ricordate, ma anche perché è perfettamente conforme allo spirito del cristianesimo il fatto che le verità evangeliche travalichino i confini delle chiese. E ciò comporta che esse siano assunte ed elaborate, e magari travisate, al di fuori dell'esplicito riferimento al Vangelo e comporta anche la possibilità che restino occultate e incomprese all'interno delle chiese. Così è potuto accadere che, mentre le chiese continuavano a difendere un modello monarchico assoluto, al di fuori di esse si affermassero principi di libertà di ispirazione cristiana. Uno degli aspetti paradossali di questo sfasamento fu il fatto che la rivendicazione di quei principi, non essendone riconosciuta la radice cristiana, dovette passare per la via indiretta di un recupero dell'eredità classica (peraltro ormai segnata dall'impronta cristiana).

Del resto è vero che alcuni elementi del moderno concetto di libertà erano già greci: così la libertà come indipendenza e la libertà come autodeterminazione. Il cristianesimo aggiunge la libertà di fronte alla divinità e al destino e perciò anche finisce per attribuire un peso particolare alla libertà di scelta fra bene e male. Siamo liberi non più soltanto in quanto possiamo deliberare razionalmente sui mezzi per conseguire i fini inscritti nella nostra natura e dunque, da questo punto di vista, «l'uomo è principio delle azioni»⁸; né siamo liberi soltanto in quanto possiamo accettare o non accettare il nostro destino, cioè in quanto siamo volenti o nolenti rispetto al fato che trascina (come volevano gli stoici). Ben di più, noi abbiamo una libertà di scelta rispetto ai nostri fini e anche rispetto alla divinità. Questa libertà è giustificata all'interno di una relazione di libertà che definisce la divinità stessa. L'uomo è (sia pure relativamente, in modo finito) libero rispetto a Dio solo perché Dio è libero rispetto al mondo e all'uomo. All'esperienza greca della necessità del mondo il cristianesimo oppone la libertà della creazione e all'incantamento della coscienza mitologica oppone la libertà della rivelazione.

Su quest'ultimo aspetto Schelling ha mostrato molto efficacemente come rivelazione cristiana e mito si differenzino non soltanto e non tanto riguardo ai contenuti, ma anzitutto rispetto alla diversa relazione con la divinità. La religione mitologica è per Schelling «la religione naturale» pensata come «l'inizio e la prima religione», una «religione necessaria, cieca, *non libera*»⁹. Essa consiste infatti in un processo da cui la coscienza è coinvolta senza poterlo in alcun modo dominare. Al contrario

la rivelazione viene pensata espressamente come qualcosa che presuppone un *atto* fuori della coscienza e un rapporto che la più libera delle cause, Dio, ha dato o dà

⁸ Aristotele, *Etica nicomachea*, 1112 b.

⁹ F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, a cura di K. F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg, Cotta, 1856-61, XIII, p. 194 (tr. it. di A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, Bologna, Zanichelli, 1972, I, p. 280).

alla coscienza non necessariamente, ma liberamente. Mitologia e rivelazione stanno tra loro come processo essoterico e storia interiore. Nel processo c'è mera necessità, nella storia c'è libertà¹⁰.

«La rivelazione è il processo attraverso il quale l'umanità viene liberata dalla religione cieca, non libera» e attraverso il quale viene preparato quello che per Schelling è il terzo stadio di sviluppo della coscienza religiosa e cioè «la religione libera, spirituale — la religione della libera intelligenza e conoscenza»¹¹. Dunque Schelling vede nella religione rivelata un passaggio intermedio tra la religione cieca, che nel suo sviluppo dà luogo a formazioni diverse ma tutte ugualmente necessarie, e la religione filosoficamente compresa, nella quale la coscienza è libera rispetto al suo contenuto (il che peraltro non significa che debba prescindere fino a diventare una religione puramente razionale).

Il cristianesimo si fonda dunque sulla libertà e la esige: libertà della creazione, libertà del rapporto di Dio con l'uomo in quanto appello, vocazione, libertà dell'uomo nei confronti di Dio come libera risposta all'appello, e infine libertà come oltrepasamento dei legami che sottomettono l'uomo alle potenze mondane, il peccato e la morte, e naturalmente anche i poteri sociali e politici. È una libertà che sottrae la persona alla riduzione a momento di una totalità, ontologica, naturale, storica, sociale, statale. Non solo la creazione e la rivelazione sono strutture di libertà, ma anche la redenzione non la si può comprendere se non come evento di liberazione dai vincoli nei quali l'uomo è caduto a causa del peccato. Mi pare difficile negare che questa radicale rivendicazione di libertà, soprattutto per quanto riguarda l'essere svincolati da una totalità storica e mondana e il possedere la dignità di responsabili del proprio destino, sia stata di importanza decisiva nell'ispirare la concezione liberale dello stato e le carte dei diritti dell'uomo.

E insieme alla libertà il cristianesimo è portatore di un'istanza egualitaria che non solo non contrasta ma piuttosto apre a una concezione democratica dello stato. Il passo di *Galati* 3, 28: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù», di per sé non esclude (e infatti Paolo altrove non esclude e anzi sembra accettare senza difficoltà) la disuguaglianza sociale, e persino la schiavitù, su cui si fonda la disuguaglianza politica. E tuttavia affermando un'uguaglianza più fondamentale — qui non soltanto ontologica ma anche e soprattutto in ordine alla redenzione — indebolisce i fondamenti anche della disuguaglianza sociale e politica. Più in generale possiamo affermare che il cristianesimo non contiene

¹⁰ Ivi, XIV, p. 3 (tr. it. cit., II, p. 113).

¹¹ Ivi, XIII, p. 194 (tr. it. cit., I, p. 280).

di per sé un positivo fondamento della libertà civile e della democrazia, perché annuncia una libertà e un'uguaglianza più radicali. In questo modo se da un lato è potuto convivere con regimi sociali e politici illiberali e non democratici, dall'altro conteneva una forte spinta a contestarli e superarli.

3. Desacralizzazione del potere

Nel riconoscimento del ruolo spirituale del cristianesimo riguardo alla formazione dei moderni stati occidentali si annida però un pericolo, quello di volerlo in certo modo istituzionalizzare traducendolo in norme che garantiscano privilegi alle istituzioni cristiane e alla loro presenza nella società. Così, per toccare questioni attuali, si richiede autorevolmente di esporre il crocifisso nei luoghi istituzionali o di menzionare le radici cristiane nella costituzione europea. Sono richieste che si giustificano solo sulla base di un'accettazione di fatto della democrazia, che però nasconde il permanere dell'antico primato giurisdizionale della religione. Oppure si giustificano sulla base di una maldestra confusione fra società civile e stato. Nel primo dei casi attuali citati dalla legittima richiesta di libera presenza nella società di simboli e di organizzazioni cristiane, presenza che può anche essere largamente egemone, si passa alla pretesa che questa presenza vi sia e persino sia obbligatoria nei luoghi e nelle istituzioni dello stato o delle sue articolazioni amministrative (come sedi delle amministrazioni pubbliche, scuole pubbliche, uffici pubblici, tribunali), che per loro natura devono essere non tanto plurali quanto piuttosto neutri; nel secondo caso un richiamo al cristianesimo in una carta costituzionale europea è giustificato sul piano storiografico (anche se le radici dell'Europa sono molteplici: greco-romane, barbariche, arabe, oltre che cristiane), ma non lo è più se pretende di avere conseguenze normative, come si può legittimamente sospettare trattandosi di un documento di portata giuridica.

L'eventuale egemonia spirituale e culturale del cristianesimo si deve perciò giocare al di fuori di qualsiasi privilegio normativo; altrimenti non solo contraddice il principio liberale della neutralità dello stato riguardo a tutte le religioni o visioni del mondo, ma anche diventa autocontraddittoria, perché contrasta quei principi di libertà di cui il cristianesimo è portatore (e che hanno ispirato lo stato liberaldemocratico). È ovvio che, ove quell'egemonia si verifici, è perfettamente legittimo, in una prospettiva democratica, che vengano promosse e approvate leggi (poniamo, ad esempio e senza entrare nel merito, contro l'aborto), delle quali si può rivendicare l'ispirazione cristiana, non perché in quanto cristiane avrebbero un superiore diritto, ma

perché considerate conformi ai diritti dell'uomo; purché si resti — s'intende — all'interno della concezione laica e liberale dello stato, per la quale una legge, benché voluta dalla maggioranza, non può violare i diritti degli altri. Altra cosa naturalmente è dire che ne viola le convinzioni, ma ciò è perfettamente legittimo nel gioco democratico. Appare allora non convincente la tesi di chi sostiene che la proibizione dell'aborto sarebbe antidemocratica perché violerebbe la libertà delle donne e le convinzioni di molti. Una legislazione antiabortista si può giustificare infatti come difesa del diritto di un essere umano in formazione e non come imposizione ad altri di un credo religioso (non entro qui, di nuovo, nel merito della questione, che deve tener conto di altre varianti, quali soprattutto del criterio della scelta del male minore). Anche la stessa proibizione dell'eutanasia (che è altro rispetto all'accanimento terapeutico che oggi molti vogliono far passare per eutanasia) non è una violenza né ideale né fisica, perché è invece quella difesa del diritto alla vita, che la società tutela anche nei confronti di chi tenta il suicidio, rendendo legittimi i tentativi di impedirlo.

Incompatibile con la democrazia liberale è certamente adottare a maggioranza provvedimenti che ledono le libertà fondamentali. Ma giudicare quando vi sia e quando non vi sia lesione di questi principi è in certi casi molto arduo e anche una decisione della Corte costituzionale in merito può lasciare insoddisfatti. I confini in alcuni casi non sono netti ed è perciò legittimo in quei casi prevedere la libertà di coscienza (com'è accaduto per il servizio militare e per gli interventi abortivi), anzi questo rappresenta un superiore livello di liberalità. Non è invece democratico cercare semplicemente di sottrarsi a norme che non si condividono. In questo caso, e quando non sia prevista l'obiezione di coscienza, il cristiano in quanto vincolato dalla sua fede deve trasgredire la norma ritenuta incompatibile con essa, ma in quanto rispettoso della democrazia è tenuto ad accettare le conseguenze della sua trasgressione. Come già Socrate insegnava, non c'è vulnus alle leggi quando si accetti la pena conseguente alla trasgressione di una norma che la propria coscienza non può accettare. Anche quando promuova una tale trasgressione della legge il cristianesimo non entra in conflitto con la democrazia, perché accettare la pena significa accettare l'ordinamento democraticamente stabilito: accettare la pena significa infatti accettare se non il contenuto materiale della legge, almeno il principio dell'obbedienza al potere democratico. La sanzione è infatti un momento della norma, una possibilità da essa prevista, di modo che trasgredirla accettando la sanzione non è in fondo un atto contrario all'ordinamento.

Il cristiano che pratica questa resistenza alle leggi considerate ingiuste, anche se democraticamente approvate, testimonia quell'irriducibilità del regno di

Dio all'ordine politico, che di per sé non costituisce una lesione della democrazia, ma ne attesta l'indifferenza o almeno la superiorità rispetto a quell'ordine. Naturalmente quella testimonianza potrà contribuire a modificare l'orientamento della maggioranza rispetto a quelle leggi. La disubbidienza può essere considerata lesiva dell'ordinamento democratico solo in quanto l'ordine politico venga sovradeterminato assumendo una dimensione quasi sacrale. Ma quello democratico è uno stato secolarizzato, e ciò non perché la sovranità appartenga al popolo invece che al monarca — si potrebbe infatti sacralizzare la volontà popolare — ma piuttosto perché ha di per sé una concezione della sovranità meno sacrale. Il principio di maggioranza nella sua mutevolezza ha infatti tendenzialmente un'inclinazione molto più secolare del principio monarchico, che nella sua unità, continuità e indipendenza dal variare delle circostanze e delle convinzioni appare come un'immagine più appropriata del potere divino. Il principio democratico aiuta a smascherare quella surrettizia sacralizzazione o meglio risacralizzazione (successiva alla caduta dei regni pagani) del potere politico, che è giustificata da una lettura parziale e ideologica dei passi evangelici e paolini che lo riguardano, lettura che fa coincidere la provenienza divina di ogni potere con la consacrazione dei poteri vigenti. In realtà nell'idea del monarca che è tale per grazia di Dio e che del potere di Dio costituisce l'immagine c'è una blasfemia, perché l'attribuzione a Dio di ogni potere (propria del monoteismo creazionista) è un'espropriazione dei poteri mondani, che proprio in quanto assumono una dimensione sacrale si mettono in antagonismo con il regno di Dio. Del resto anche il celebre passo dal "Date a Cesare" si può facilmente e, credo, più correttamente interpretare come un'affermazione dell'assoluto primato di Dio, come se si dicesse: restituite a Cesare la sua effigie, riprodotta sulla moneta, e non affidatevi a essa, non riponete in essa la vostra fiducia e i vostri interessi; a Dio date invece quel che è di Dio, e cioè niente di meno che la vostra vita, e non pretendete di intrattenere con lui quella relazione di scambio che si materializza nella moneta del tributo.

4. Democrazia come relativismo?

Più di ogni altro regime la democrazia mette in luce la variabilità e quindi la relatività delle istituzioni e delle norme. Si può da ciò dedurre che la democrazia, come molti oggi ritengono, presupponga un contesto culturale relativistico e possa prosperare solo in esso? Non credo, perché ritenere che gli ordinamenti politici non emanano da un potere divino e non sono immutabili, ritenere che non sono il luogo proprio della manifestazione della verità non significa essere relativisti. Quegli ordinamenti, infatti, non escludono ma piuttosto consentono

il formarsi e il dispiegarsi delle convinzioni più profonde, quelle che hanno pretesa di verità, e hanno il compito di proteggerle invece che di invaderne il campo. Dire che si può essere democratici solo se si è relativisti è come dire che non si può essere democratici se si hanno convinzioni profonde, sia pure non dogmaticamente sottratte al confronto. Ora è contraddittorio avere convinzioni profonde e pensarle come relative. Chi afferma insieme le due cose o ha convinzione non profonde (relative, appunto) oppure non è veramente relativista. Il discrimine non sta nel riconoscimento di una verità assoluta ma nella pretesa di possederla e perciò di imporla sottraendosi al confronto e deducendo da essa regole che debbano valere per tutti. Il relativismo procedurale della democrazia è dunque funzionale alla protezione della verità in quanto ostacola ogni imposizione e distorsione esterna e favorisce invece l'unico modo adeguato in cui la verità può essere accolta, e cioè la libera formazione della convinzione. Questa libertà include anche il confronto con le convinzioni diverse e ammette la pluralità delle formulazioni della verità nei diversi contesti culturali senza forzarle in vista di un'omologazione ma anche senza escludere la possibilità di una convergenza in un orizzonte ultimo di verità, in mancanza del quale il confronto non sarebbe produttivo e nemmeno sensato. È allora un ragionamento troppo sbrigativo, che si produce per approssimazioni analogiche, quello di chi, dal pluralismo che gli ordinamenti democratici ammettono e persino favoriscono, inferisce la relatività della verità e considera il relativismo come un naturale presupposto della democrazia.

A ciò si aggiunge che a loro volta i principi su cui si fonda lo stato liberaldemocratico, compresa l'ammissibilità e in questo senso la relativizzazione di tutte le verità, non sono a loro volta relativizzabili se non al prezzo di metterlo in pericolo. Ciò non implica che la messa in discussione di quei principi debba essere vietata. Se non vuole contraddirsi, lo stato liberaldemocratico deve lasciare aperta la stessa possibilità della sua negazione, ciò che del resto è storicamente avvenuto quando per via democratica sono andate al potere forze che hanno negato la democrazia. Il celebre paradosso di Böckerförde, per il quale lo stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire, non può essere risolto né relativizzando quei presupposti, e quindi attraendoli verso la relatività metodologica di quella forma di stato, né affidando la loro difesa a procedure antidemocratiche, e quindi trasformando la sua natura. Lo stato liberale non è più tale se garantisce i suoi presupposti in modo non liberale, e perciò deve correre il rischio di esporsi a idee e forze che lo negano. Ma, per evitare l'autocontraddizione che consiste nel difendere i suoi presupposti liberali con strumenti antiliberali, non è necessario pensare che quei presupposti siano verità relative, a meno di ritenere che una verità, se ha un valore assoluto, allora non può che essere imposta.

Questo equivoco secondo il quale non è compatibile con la democrazia una presunzione di verità assoluta è molto diffuso. Di esso ha dato un'efficace esposizione il saggio di Alfonso Di Giovine, *Laicità e democrazia*¹², che possiamo assumere come rappresentativo della (chiamiamola così) laicità relativistica. In quel saggio si afferma l'esistenza di un nesso indissolubile fra laicità e democrazia, ma, muovendo da una visione della laicità che esclude chi crede in verità assolute o in valori assoluti, si trae la conseguenza che, con le parole di Kelsen, «l'idea democratica presuppone una concezione relativistica del mondo»¹³. In questo modo si confondono due cose totalmente diverse, e cioè si pensa che il riconoscimento di una verità assoluta (cioè di una verità *tout court*) coincida con l'impossibilità di metterla a confronto e in discussione. Questa deduzione è radicalmente falsa. O meglio può essere sostenuta solo a partire da una concezione della verità che abbia un carattere insieme oggettivo ed evidente (come è sotteso dall'idea che vi siano leggi naturali conformi a ragione). Se invece la verità non si dà in modo oggettivo, perché in quanto inesauribile non si può oggettivare ma solo interpretare, e se inoltre non ha il carattere dell'evidenza, perché la sua comprensione richiede un atto libero di accoglimento, allora l'affermazione dell'assolutezza della verità e il rifiuto della sua imposizione sono perfettamente compatibili¹⁴. Allo stesso modo non può non apparire incoerente la pretesa di fondare il relativismo democratico sul non relativismo dei suoi principi, come avviene ancora in Di Giovine, per il quale la democrazia implicherebbe un relativismo assiologico, ma questo avrebbe un limite preciso nei valori che la fondano, vale a dire nell'«assolutezza del valore della dignità umana» e nei «valori, sostanziali e procedurali, ad essa ontologicamente connessi»¹⁵, valori riassumibili in quello della laicità, chiamato anche «valore di tutti i valori»¹⁶. Ma l'idea di un valore di tutti i valori si colloca decisamente al di fuori di una prospettiva relativistica.

5. Il cristianesimo nella società democratica: tra religione civile e testimonianza evangelica

Per rendere coerente la giustificazione dello stato liberaldemocratico occorre dunque riconoscere la verità non relativa dei suoi principi senza

¹² Cfr. A. Di Giovine, *Laicità e democrazia*, in *Studi in memoria di Giuseppe G. Floridia*, Napoli, Jovene, 2009, pp. 255 ss.

¹³ Ivi, p. 257.

¹⁴ Questa forma di comprensione della verità, mediata dalla libertà, implica che la verità stessa abbia origine nella libertà. Ho sviluppato il tema nel saggio Id., *Libertà e dono dell'essere*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2009.

¹⁵ A. Di Giovine, *Laicità e democrazia*, cit., p. 258.

¹⁶ Ivi, p. 263.

con ciò sottrarli alla discussione. Ciò comporta che si debba riconoscere e accettare la fragilità delle garanzie intrinseche, degli anticorpi dello stato liberaldemocratico. I suoi fondamenti si reggono in ultima istanza solo sul consenso, sull'egemonia delle culture che li sostengono. E proprio qui diventa interessante e importante il contributo che il cristianesimo può fornire alla sua giustificazione e alla sua difesa. Il che non significa che debba essere nuovamente assunto come religione civile, religione cioè la cui natura e funzione è quella di fornire la base ideale di una determinata forma di società e di stato. Se fosse tale, il cristianesimo aderirebbe strettamente alla forma di società e di stato ai quali si riferisce. Lo specifico sostegno che, invece, può fornire allo stato liberaldemocratico sta paradossalmente nel suo proporsi non come suo organico supporto ideale, ma come fede in un assoluto — in un assoluto che però è libertà — e ancora come fede in un regno che non è di questo mondo. Poiché il regno, che la fede cristiana attende, è sempre radicalmente altro rispetto ai regni storici ed è un regno definitivo e compiuto, in linea di principio il cristianesimo non può essere la religione civile dello stato liberaldemocratico. Se lo fosse, sarebbe costretto o a trasfondere in quella forma di stato la sua propria absolutezza e così lo deformerebbe, oppure dovrebbe rinunciare alla sua absolutezza per aderire a quella relatività con cui lo stato liberaldemocratico deve trattare ogni convinzione, oppure ancora dovrebbe soggiacere anch'esso a quella contraddizione, che ho già rilevato, consistente in una fondazione assoluta del relativismo. Proprio perché nello stato liberaldemocratico tutte le verità devono essere trattate con quel carattere di relatività che non corrisponde al carattere di absolutezza con il quale la verità di fede è compresa, è inevitabile che questa non possa essere semplicemente funzionale a quella forma di stato. Tra monarchia assoluta e regno di Dio poteva sembrare che ci fosse una maggiore somiglianza¹⁷, anche se questa somiglianza nasceva dall'applicazione del modello politico monarchico alla regalità divina più che non l'inverso. Altrettanto non si può dire dello stato liberaldemocratico, proprio perché in esso quella somiglianza non può apparire e il cristianesimo è finalmente preservato dalla tentazione di confondere il regno di Dio con i regni di questo mondo.

Si comprende allora come il Magistero cattolico degli ultimi cinquant'anni abbia potuto accogliere i principi dello stato liberaldemocratico, a partire da quello della libertà religiosa, quasi come ovvi, senza preoccuparsi della contraddizione rispetto alle dichiarazioni dottrinali dei secoli precedenti. La svolta più autorevole e decisiva è stata quella del Concilio Vaticano II, che nella *Dichiarazione sulla libertà religiosa* afferma che «il diritto alla libertà reli-

¹⁷ Come scrive M. Gauchet, «che cos'è un re se non un concentrato di religione dietro sembianze politiche?» (Id., *La religione nella democrazia*, Bari, Edizioni Dedalo, 2009, p. 24).

giosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana [...]. Questo diritto della persona umana alla libertà religiosa deve essere riconosciuto e sancito come diritto civile nell'ordinamento giuridico della società» (I, 2). Questo diritto è stato più volte ribadito dal magistero cattolico e ancora recentemente nel messaggio di Benedetto XVI per la Giornata mondiale della pace¹⁸, nel quale il Papa difende il diritto di ogni persona di professare e manifestare la propria religione senza «incontrare ostacoli se volesse, eventualmente, aderire ad un'altra religione o non professarne alcuna» (n. 5), e sostiene che «la professione di una religione non può essere strumentalizzata né imposta con la forza» (n. 7). Per il magistero cattolico il diritto alla libertà religiosa riveste un'importanza fondamentale, perché non è un diritto a sé stante, ma, come dice il messaggio citato, «è elemento imprescindibile di uno Stato di diritto; non la si può negare senza intaccare nel contempo tutti i diritti e le libertà fondamentali, essendone sintesi e vertice» (n. 5). Dunque si può dire che la libertà religiosa trascina con sé tutti i diritti fondamentali, che stanno alla base dello stato liberaldemocratico, perché dal punto di vista cristiano quella con Dio è la relazione costitutiva della persona, è la relazione che consente di affermare che l'uomo è libero, che non dipende da nessuna potenza, perché Dio l'ha costituito libero, e la relazione con Dio, che è la sua relazione fondamentale, è una relazione libera.

Su questa base il cristianesimo può dare un significativo sostegno allo stato liberaldemocratico e offrire un contrappeso alla sua fragilità costitutiva difendendo la verità dei principi della dignità della persona, dell'intangibilità dei suoi diritti, della sostanziale uguaglianza di tutti gli uomini e della fraternità come modello di socialità che rende possibile la coesione anche al di fuori delle costrizioni giuridiche e di costume. Il cristianesimo tiene insieme l'assolutezza di questi principi e il loro poter essere accolti solo nella libertà, in quanto propone una verità che è manifestazione di una libertà assoluta e come tale può essere compresa e accolta soltanto da altre libertà. Una verità di questo tipo non è accessibile se non da un pensiero che ha la fede come elemento costitutivo, ma la fede è tale precisamente perché sta al di qua dell'evidenza e proprio come tale rende possibile e anzi richiede verifica e confronto. È solo una fede degenerata in dogmatismo a produrre intolleranza e a diventare incompatibile con la democrazia. Una fede non dogmatica non è, come potrebbe sembrare, una fede debole, incline al relativismo. Al contrario è la fede dogmatica a essere debole, perché la dogmatizzazione dipende dalla paura di perdersi, dalla paura di essere messa in discussione e di soccombere nel confronto. Una fede non dogmatica può essere paradossal-

¹⁸ Benedetto XVI, *Messaggio per la celebrazione della XLIV Giornata Mondiale della Pace*, 1° gennaio 2011, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2011.

mente una fede più convinta e solida e di conseguenza meno timorosa della critica e del confronto.

Il contributo che allora il cristianesimo può offrire alla democrazia sta anzitutto nella capacità di consolidare i principi su cui essa si regge impedendo che la sua relatività costitutiva diventi motivo di sgretolamento relativistico delle sue basi. In secondo luogo può contribuire con la sua prassi a realizzare e a promuovere pratiche di solidarietà che rafforzano la coesione sociale, una coesione che l'ordinamento democratico non può direttamente garantire, anche se può favorire attraverso politiche che promuovano la giustizia sociale. Il contributo che il cristianesimo può offrire al rafforzamento della democrazia diventa però del tutto inefficace e controproducente nel caso in cui le chiese richiedano che venga a esse riconosciuto uno statuto privilegiato quasi come di organo di garanzia e di tutela dei principi e degli ordinamenti democratici, tanto più se questo riconoscimento trascina poi con sé altri privilegi, economici e normativi. La democrazia offre alle chiese una grande opportunità, quella di recuperare la loro funzione più propria nella società, funzione che si fonda sulla fedeltà alla missione di appello alla conversione, di annuncio di salvezza (annuncio della resurrezione e del regno escatologico), e di testimonianza della carità, e non invece sull'assunzione di funzioni sociali, culturali e politiche. La fedeltà a quella missione, che possiamo dire trascendente, è ciò che può rendere più efficace la presenza del cristianesimo, perché ciò di cui la democrazia ha bisogno non è tanto un nuovo partito, un altro gruppo di pressione e nemmeno un'agenzia etica, ma, come ho detto, è ciò che può dare fondamento e consolidare quei principi su cui essa si regge e che però non può darsi. Se invece le chiese diventano prevalentemente forze in campo nel gioco democratico, allora relativizzano il loro ruolo e la loro funzione, e con ciò tradiscono la loro natura, perché diventano forze storico-mondane e vengono considerate, come talvolta oggi accade, alla stregua delle altre forze storico-mondane, privandosi così della capacità di offrire al mondo e alla storia quell'"altro" di cui hanno bisogno. Questo è il paradosso a cui oggi assistiamo, almeno in Italia: che quanto più la gerarchia ecclesiastica rafforza la sua diretta partecipazione alla vita politica (partecipazione peraltro democraticamente legittima), tanto più il messaggio evangelico si oscura e la sua testimonianza s'impoverisce, mentre aumenta invece l'indifferenza e la diffidenza nei confronti del cristianesimo.

claudio.ciancio@fastwebnet.it